

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

Ana Francisca Vergara Abril

Monografía para optar por el título de Magister en Teología
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana

Dirigida por
José Alfredo Noratto Gutiérrez

Bogotá, 2012



Edición
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00
Bogotá, D.C.

Decano académico
Hermann Rodríguez O., S.J.
Director editor jefe
Olvani Fernando Sánchez H.
Coordinadora editorial
Xiomara León R.
Editora
Martha Luz Ospina B.

Edición: 2014
ISBN Volumen: 978-958-716-703-0
Número ejemplares: 80

Impresión:
JAVEGRAF
Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas
Bogotá, D.C.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1	
COMPRENDER LA BRECHA. JUDÍOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO.....	15
1. <i>Divino afflante Spiritu</i> y <i>Las diez tesis de Seelisberg</i> : documentos que abren camino en el siglo XX.....	17
2. La tarea relevante de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo	19
3. <i>Nostra aetate</i> y <i>Dei Verbum</i> : documentos conciliares claves en el acercamiento judeo-cristiano	22
4. La Pontificia Comisión Bíblica y su trabajo de acercamiento a la lectura judía de la Escritura	25
5. Juan Pablo II, promotor del diálogo judeo-cristiano.....	28
6. Benedicto XVI, continuador del camino emprendido por su predecesor.....	30
7. El camino de acercamiento emprendido por el judaísmo.....	32
8. Conclusión.....	42
CAPÍTULO 2	
LA EXÉGESIS JUDÍA. UNA MANERA PARTICULAR DE LEER E INTERPRETAR LA BIBLIA	45
1. La <i>Torah</i> : el corazón del pueblo judío	46
2. El Talmud: el otro libro	55
3. La exégesis judía	57
3.1 El midrash.....	60

3.1.1	Principios fundamentales de la lectura midráshica.....	67
3.1.1.1	La unidad de la Escritura.....	67
3.1.1.2	La unidad entre las diversas partes de la Escritura.....	71
3.1.1.3	Escritura explicada por la Escritura	73
3.1.1.4	La Biblia tiene pluralidad de sentidos..	75
3.1.2	Algunas técnicas para abrir el sentido de las palabras en la lectura judía de la Biblia.....	78
3.1.2.1	La anfibología.....	81
3.1.2.2	El hápax.....	83
3.1.2.3	Correspondencia o conformidad verbal	84
3.1.2.4	La lectura diferente de un texto.....	85
3.1.2.5	La gematría.....	85
3.1.2.6	El notarikón.....	87
3.2	El Targum: una Biblia enriquecida con la tradición	89
3.2.1	Los <i>targumim</i> de la <i>Torah</i> (Pentateuco).....	94
3.2.1.1	El <i>Targum</i> del <i>Pseudo-Yonatan</i>	94
3.2.1.2	El <i>Targum</i> del <i>Códice Neofiti</i>	95
3.2.1.3	El <i>Targum Onqelos</i>	95
3.2.2	Elementos esenciales del Targum.....	96
3.2.2.1	El <i>Targum</i> nace en un contexto litúrgico	98
3.2.2.2	El <i>Targum</i> traduce un libro sagrado	98
3.2.2.3	El <i>Targum</i> actualiza el texto bíblico.....	99
3.2.2.4	El <i>Targum</i> es un texto popular.....	101
4.	Conclusión	102

CAPÍTULO 3

LA FRATERNIDAD O COMPARTIR LA EXISTENCIA.

KÁIN Y HÉBEL, UN EJEMPLO DE EXÉGESIS JUDÍA	105
1. Estudio del texto Génesis 4,1-16.....	107
1.1 Traducción y comentario versículo por versículo.....	108
1.2 La responsabilidad del tercer hijo.....	129
1.3 El amor insuficiente de Hébel.....	133
2. El texto de Káin y Hébel escrito por Flavius Josephus.....	135
3. Lecturas apócrifas judías de la historia de Káin y Hébel	137
3.1 Vida de Adam y Eva: versión griega	137
3.2 Vida de Adam y Eva: versión latina.....	138

4. Conclusión: judíos y cristianos, hijos de un mismo Padre	140
--	-----

CAPÍTULO 4

LA EXÉGESIS JUDÍA: INCIDENCIAS EN LA MANERA

DE LEER E INTERPRETAR LOS EVANGELIOS.....	143
1. Los evangelios, textos midráshicos	144
1.1 Modelos midráshicos empleados en los evangelios	149
1.2 Lecturas contemporáneas del midrash en los evangelios.	150
1.2.1 María, la madre de Jesús.....	150
1.2.2 La levadura de los fariseos	152
1.2.3 Jesús hijo de Dios y Jesús Barrabás.....	153
2. Algunos términos midráshicos empleados en los evangelios ..	154
3. Influencia de los <i>targumim</i> en los evangelios.....	156
4. Ejercicio de lectura de un pasaje evangélico en clave midráshica. ¡Oh reina de los jardines! (Jn 20,11-18)	161
4.1 El texto Jn 20,11-18: ¡Oh reina de los jardines!	162
4.1.1 Mujer sentimiento (20,11-15).....	163
4.1.2 Mariam discípula (20,16-17).....	164
4.1.3 Mariam de Magdala predicadora (20,18)	165
5. Un sueño, a manera de conclusión del presente capítulo	166

CONCLUSIONES.....	169
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	173
--------------------	-----

ANEXOS.....	179
-------------	-----

1. Orden de los 24 libros de la Biblia Hebrea o Tanák.....	179
2. El <i>alefbet</i> o alfabeto hebreo.....	181
3. Esquema de una página del Talmud	182

AGRADECIMIENTOS

*El hijo de Rabí Yishmael, opinaba:
el que estudia para enseñar,
tendrá oportunidad de aprender y de enseñar;
mientras que el que estudia para practicar,
tendrá oportunidad de aprender, de enseñar,
de observar y de practicar.*

Pirkei Avot 4,6

Estas palabras de Rabí Yismael son oportunidad para agradecer al Dador de todo bien que, con su Palabra, instruye y guía el camino de quienes se apasionan por la Escritura y hallan en ella la fuerza para avanzar en su vida de fe y en su compromiso con la Iglesia y con la sociedad. Al mismo tiempo, son oportunidad para agradecer a quienes han hecho posible acercarse al texto bíblico de manera diferente, con el corazón y la razón, en particular, maestros judíos y cristianos apasionados por la exégesis judía de la Escritura quienes, en una búsqueda profunda, han guiado cada página de este trabajo.

Gracias a mi Congregación, las Hermanas Dominicanas de la Presentación, quienes –sin escatimar esfuerzos– me ha acompañado en este aprendizaje de leer con ojos nuevos, tanto en otras regiones como en Colombia.

Gracias sinceras a la Facultad de Teología y al profesor José Alfredo Noratto Gutiérrez, quien acogió y acompañó este proyecto con buena disposición; gracias también por su apertura, dedicación sistemática y oportunas sugerencias.

INTRODUCCIÓN

אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים שְׁתַּיִם וְזוֹ שָׁמַעְתִּי כִּי עוֹ לְאֱלֹהִים

Una vez Dios habló, dos veces lo he escuchado.

Sal 62,12

En los últimos decenios, los estudiosos han resaltado la urgencia de acercarse a otros métodos de estudio bíblico diferentes del método histórico-crítico; entre estas aproximaciones, la Iglesia se ha abierto a la lectura judía de la Escritura y ha enriquecido con ella el campo concreto de la exégesis. No es cuestión de moda; es una invitación a abrir la puerta a una posibilidad que ofrece elementos para comprender mejor los textos evangélicos, acogiendo el tesoro que ofrece la manera como el judaísmo escruta su Escritura, de la que los cristianos poco saben.

De aquí que el objetivo del presente trabajo sea desarrollar el aporte de la tradición judía al estudio bíblico cristiano, como posibilidad para introducirse en el modo por el cual el pueblo de Jesús comprende sus textos sagrados y vive su cotidianidad en relación con la Escritura. Conocer el contexto en el que nació el cristianismo es absolutamente necesario y pide acercarse a las fuentes judías, así como a la manera como escribían y componían su literatura.

El presente estudio es la invitación a permear la riqueza de nuevos significados y hacer una lectura distinta de la tradicional, porque es posible para los cristianos abrir la puerta de la profundización de los textos sagrados del judaísmo y saborear en ellos lo delicioso de su estudio. Por ello –como dice Ernest Renan, el gran conocedor

de las lenguas semitas—, se permite también a los cristianos acercarse a este universo y dejarse fascinar por la lectura judía de la Escritura. “Sin duda, los estudios judíos pertenecen de pleno derecho a su pueblo, pero se me ha de permitir que exprese, para gloria de Israel que, pertenecen también a la humanidad.”¹

El mismo autor afirma que la Biblia es bien común de todos y que se tiene derecho a colaborar con los judíos y agradecer que permitan a los cristianos, como samaritanos de buena voluntad, trabajar en la obra que interesa a todos por igual.

La lectura rabínica de la Escritura abre la vía para acercarse al método midráshico. En palabras de Agustín del Agua Pérez, éste vendría a completar los métodos tradicionales que no agotan la interpretación de la Biblia.

En la literatura que relaciona rabinismo y Nuevo Testamento, se observa hoy la superación de los tintes apologeticos y polémicos de otras épocas [...]. Se asiste, por el contrario, a una serena y madura revalorización del *midrash/derash* en cuanto hermenéutica peculiar del pueblo de la Biblia.²

Los tiempos han cambiado. Hoy se vive una época de acogida mutua, de relaciones de amistad y fraternidad entre Iglesia y Sinagoga; entre cristianos y judíos que se abren delicadamente a la recepción de la tradición que viene del otro. Armand Abécassis no se cansa de repetirlo frente a sus estudiantes, que pertenecen a estas dos comunidades:

...el tiempo del descubrimiento ha llegado donde el judío y el cristiano pueden situarse frente a frente, sin angustia, sin ninguna estrategia, sin que el cristiano vea en el judío un cristiano en potencia y sin que el judío vea en él la impureza encarnada.³

El presente trabajo, antes que estudio técnico, desea ser herramienta que ayude a renovar el encuentro con el Señor y su Palabra. Tanto la primera alianza como los evangelios ponen un texto valioso

¹ Renán, *Cristianismo y judaísmo*, 13-16.

² Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 23.

³ Abécassis, *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des évangiles*, 18-19.

ante nuestros ojos: “Escucha Israel, Adonay nuestro Dios es uno. Amarás a Adonay tú Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Las palabras que hoy te digo quedaran en tu memoria” (Dt 6,4).

Este versículo que los sinópticos retoman y al que aumentan “con todo tu pensamiento”⁴ es una joya en la que se concentra, en pocas palabras, la totalidad del creyente. “Todo”, en griego, *ὅλης, oles*, se traduce como entero, íntegro, completo. Este “todo” contiene plenamente las dimensiones del ser humano: lo abarca desde los sentimientos hasta los pensamientos, desde lo visible hasta lo escondido. El hombre bíblico es un *todo* de quien puede afirmarse que ni siquiera la muerte lo divide. Es el hombre unificado el que se sitúa en actitud de búsqueda frente a la *Torah* y, al escrutarla, entra en búsqueda de Dios.

Todo sabio israelita sabe muy bien que solamente comprendiendo el contenido de la *Torah* se llega a conocer a aquel que dijo “hágase” y el mundo fue creado; por eso ama localmente la Palabra, a ella se acerca con pasión, de ella espera todo bien.⁵

Este recorrido por la exégesis judía, apasionante y enriquecedor, subrayará –en Capítulo 1– el esfuerzo de la Iglesia jerárquica por valorar la tradición judía; al mismo tiempo, se señalarán los esfuerzos por parte de la Sinagoga, del judaísmo rabínico, en su acercamiento al cristianismo. De ambos lados el camino avanzado es grande e invita a conocerlo y a valorarlo.

En el Capítulo 2, de tinte más técnico, se intentará indicar en qué consiste el método de interpretación judía, y se dará especial relieve al *midrásh* y al *Targum*.

En el Capítulo 3, gracias al empleo de la lectura *midráshica* y *targúmica*, se profundizará en un texto clave del libro del Génesis, Caín y Abel, que se abre a una lectura a nivel de la fraternidad y la paternidad divina.

⁴ Ver a Lc 10,27 y paralelos.

⁵ Neri, *El cántico del mar*, 20.

El Capítulo 4, quizás el más arriesgado, conducirá al ejercicio intelectual y espiritual de lectura de algunos pasajes de los evangelios en clave midráshica y targúmica.

En el origen de la teología se encuentra la Escritura. Ella contribuye al desarrollo de la tarea teológica. Se puede hablar de teologías bíblicas, y entre éstas, de una teología hermenéutica centrada en la Biblia. Dicha teología hermenéutica es una ciencia que permite el estudio de los principios y métodos de interpretación del texto bíblico.

Ahora bien, al afinar un poco más este método hermenéutico y centrarlo en los textos de la primera alianza, se entra en la manera de interpretación rabínica o judía, esto es, en el estudio y la aplicación del método midráshico. Como dice José Severino Croatto, “el midrásh es parte de la literatura rabínica que se remonta a la época de Jesús y además de un género literario, es un método hermenéutico usado para explorar el sentido profundo de un texto bíblico”.⁶

Se emplearán los términos primera y segunda alianza, palabras adoptadas más a menudo después de Vaticano II, para aludir a lo que habitualmente se llama Antiguo y Nuevo Testamento. Como afirma Armand Abécassis, escritor judío y promotor del diálogo judeo-cristiano: “Se habla de Antiguo y Nuevo Testamento con todas las connotaciones negativas unidas al término de *antiguo* y todas las connotaciones positivas que acompañan en general el calificativo de *nuevo*.”⁷ Por ello, urge separar de estas denominaciones el color antijudío que ellas implican, y hablar de *Torah*, y no de Antiguo Testamento, y de evangelios, y no de Nuevo Testamento.

Claude Tresmontant hace alusión al mal empleo del término Testamento:

No todo el mundo sabe que la expresión castellana “Nuevo Testamento” traducción del latín *novum testamentum*, del griego *koiné diathéke*, procede del hebreo *berit hadashah*: alianza nueva. Cuando se traduce *novum testamentum* por “nuevo testamento”, se engaña al moderno

⁶ Croatto, *Hermenéutica bíblica: un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*, 76.

⁷ Abécassis, *En vérité je vous le dis*, 10-13.

lector castellano, porque para un castellano de nuestros tiempos un “testamento” nada tiene que ver con una “alianza”.⁸

Este estudio se centra principalmente en fuentes derivadas del estudio de autores de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Tanto en el terreno judío como en el cristiano han surgido buena cantidad de textos y artículos que se interesan sobre el tema que se pretende desarrollar. Muchos de los textos que se refieren al diálogo y respeto con el pueblo judío se hallan entre los documentos de la Santa Sede, emanados especialmente de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo.

Los textos más consultados provienen del ambiente francófono, en el cual se ha desarrollado gran interés por temas que giran alrededor de cuestiones judías y cristianas, de diálogo y de estudios bíblicos. Estos son obra de rabinos y teólogos cristianos interesados y comprometidos en el diálogo interreligioso. En el círculo judío, el tema de la exégesis midráshica y targúmica es muy desarrollado. No solo es cuestión de grandes especialistas; también existen obras de fácil comprensión para los creyentes. Todo judío fiel a su observancia conoce y lee la *Torah* y el Talmud, y hace una interpretación a la luz de la tradición midráshica.

Se toman como autores fundamentales en la interpretación judía a Rashí de Troyes, traductor y comentador de la *Torah* del siglo XI, y a Maimónides, rabino, filósofo y teólogo del siglo XII. Por otro lado, entre los autores contemporáneos cercanos al cristianismo se destaca el aporte de Adain Steinsaltz, erudito del Talmud y de la mística judía, y Armand Abécassis, filósofo y escritor judío.

En el ámbito cristiano se encuentran grandes investigadores de la tradición judía, con su aporte a la lectura cristiana de la Biblia; entre ellos cabe resaltar el papel sobresaliente de grandes maestros en midrásh y Targum, como Domingo Muñoz León, Agustín del Agua Pérez y Alejandro Diez Macho, entre otros. Estos tres autores son puntos de referencia para muchos investigadores cristianos sobre el tema de la exégesis judía.

⁸ Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, 12.

Es de esperar que el fruto de esta indagación sea socializado con grupos interesados en una lectura bíblica desde la perspectiva judía, en particular con laicos, catequistas y religiosos en formación, mediante talleres bíblicos y cursos de lectura judía de la Biblia. Estos encuentros se van desarrollando tanto en Colombia como en otros países de América Latina y el Caribe, a fin de despertar el interés por la tradición judía y su aporte a la lectura cristiana de la Biblia.

Por otro lado, esta exploración vendría a completar un esfuerzo de profundización de la primera alianza, en particular un estudio de los primeros once capítulos del Génesis, en el que se han ido aplicando algunas de las técnicas investigadas y ahondadas. Esta investigación ayudará a la autora a cualificar el contenido del estudio bíblico en curso.

Es claro que la presente investigación no parte de cero; viene a ser una especie de compilación sobre el tema del aporte de la lectura judía a la lectura cristiana de la Biblia. La intención es retomar la información y organizarla en unidades que vayan mostrando la importancia del acercamiento a la exégesis judía como manera propia y diferente de interpretar la Escritura y brindar una pequeña aportación, con interpretaciones personales, a la lectura de algunos pasajes evangélicos; y de esta manera, abrir una puerta que ayude a comprender mejor las acciones y las palabras de Jesús de Nazaret, hijo del pueblo judío.

El deseo apunta a que cristianos y judíos unidos en el estudio de la Escritura puedan decir juntos las palabras de los sabios: “Quien aprende de su compañero un capítulo, una ley, un versículo, un enunciado o incluso una letra, necesita conducirse hacia él con honor.”⁹

⁹ Blickstein, *Pirke Avot. Tratado de los principios*, 481.

Capítulo 1

COMPRENDER LA BRECHA: JUDÍOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO

*Ellos son israelitas, adoptados
como hijos de Dios, tienen su presencia...
De su linaje carnal desciende Cristo.
Sea por siempre jamás bendito
el Dios que está sobre todo. Amén.*

Rm 9,4-5

Desde hace varias décadas, la Iglesia, como la Sinagoga, ambas a nivel oficial y extraoficial, han hecho un camino de apertura y acercamiento. Desde el catolicismo, progresivamente, se ha pasado de querer entablar relaciones de cercanía y respeto –como sugiere el Vaticano II– a valorar el empleo de la interpretación judía en el estudio bíblico. El tema de la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas ocupa un lugar especial en los documentos conciliares. Cuando el Concilio habla del judaísmo sitúa la recepción que la Iglesia ha hecho de la primera alianza como herencia del pueblo judío.

Son numerosas las instancias en las que el diálogo interreligioso ha tenido repercusiones: los encuentros entre representantes oficiales, cardenales y rabinos; la fundación de la amistad judeo-cristiana, en 1948, en Francia; los compromisos adoptados en favor del respeto mutuo; la cooperación en diversos ámbitos –que ha crecido a nivel social–; y las gestiones conjuntas de respuestas ante la injusticia y la violencia. Es interesante resaltar también las búsquedas a nivel

espiritual y de la lectura de la Palabra. Sin embargo, se siente la necesidad de ampliar el estudio de las Escrituras en el que ambos aporten a la investigación escriturística.

Es urgente tratar las cuestiones cruciales que dividen aún a cristianos y a judíos, pues quizás la naturaleza de los diálogos impide abordar las que lleven a controversias y situaciones difíciles, en las cuales se teme provocar malestar en el otro. En este caso se hace apremiante buscar espacios diferentes de discusión. Menahem Macina, profesor en la Universidad Libre de Bruselas, sugiere una manera antigua y nueva a la vez de entablar las relaciones interreligiosas judeo-cristianas.

Se podría renovar la antigua tradición de las *disputations*, modernizándolas y conduciéndolas en un espíritu de comunión y de estima mutua. Recordemos que la *disputatio* fue uno de los principales métodos de enseñanza y de búsqueda en las universidades medievales. Se trataría de una discusión organizada con cuestiones emanadas de lecturas de textos o de cuestiones independientes. Dejando de lado el aspecto de duelo oratorio de estas *disputations* públicas, donde un maestro de la universidad exponía y defendía una tesis contra objeciones y en las que las reglas formales del *Ars obligatoria* tenían por objetivo impedir que la discusión se deslizará. Hay que volver al espíritu originario del debate donde la fecundidad es grande, siempre y cuando se desarrolle en una atmosfera de respeto mutuo, y que aquellas y aquellos que participen vengan tanto para aprender lo que ignoran como para exponer lo que saben.

A medio camino entre el simposio científico y los encuentros dialógicos, los debates sobre cuestiones disputadas podrían constituir lugares de intercambio intelectual y espiritual más espontáneos, donde serían excluidas todas las tentativas, directas o indirectas, de intimidar o de convencer de error a los participantes de los cuales no se comparte ni la fe ni las ideas. Así los judíos practicarían el pacífico *masa umatan* (literalmente negociación) talmúdico. Y en cuanto a los cristianos se les permitiría recurrir a sus modelos favoritos de argumentación religiosa y exegética: la tipología y el sentido espiritual.¹

Con el fin de evitar que los temas tratados en estos encuentros sean solo de carácter consensual, es necesario abordar temas que atañen a la fe y a la interpretación de la Escritura y de las profecías, con coraje y

¹ Macina, "Chrétiens et juifs: pour aller plus loin", 286-287.

decisión, sin complejos de superioridad o de inferioridad. El mismo Menahen Macina ofrece una serie de temas que serían interesantes trabajar en conjunto, entre Iglesia y Sinagoga:

(1) Si “el reino fue quitado” al pueblo judío, la alianza divina con él no es “irrevocable” como lo afirma la Iglesia. (2) ¿El reino mesiánico se establecerá sobre la tierra o sobre los cielos? (3) ¿Puede Jesús ser el Mesías prometido a los judíos cuando tantas profecías no se han cumplido y que Elías no ha retornado? (4) El Estado de Israel: ¿hecho político sin relación con la historia de salvación o primicias del emerger de la redención de Israel?²

A primera vista son temas que se eluden por su complejidad y por la radicalidad con que son abordados por cada una de las partes. Sin embargo, una lectura conjunta de los mismos podría ayudar a avanzar en el entendimiento mutuo respecto de cuestiones que separan.

1. *DIVINO AFFLANTE SPIRITU Y LAS DIEZ TESIS DE SEELISBERG: DOCUMENTOS QUE ABREN CAMINO EN EL SIGLO XX*

Un acercamiento entre Iglesia y Sinagoga comienza por el respeto sobre la interpretación de la primera alianza. En este sentido, se puede hablar de un respeto por las lenguas y los textos originales referentes a ella. El papa Pío XII, en su carta encíclica sobre los estudios de la Sagrada Escritura, *Divino afflante Spiritu*, de 1943, marca un momento importante, con su invitación a los estudiosos de la Biblia a retomar las lenguas antiguas y la profundización de los textos originales.

Este Papa llama la atención sobre el estado de los estudios bíblicos en la época de los padres de la Iglesia y en la Edad Media, al subrayar la poca importancia dada a la lengua hebrea e incluso el desconocimiento del griego, que obligaba a los principales doctores a apoyarse solo en la versión latina, es decir, la Vulgata.

Por lo contrario, en nuestros tiempos, no solo la lengua griega, que desde el Renacimiento resucitó en cierto modo a nueva vida, es casi familiar a todos los cultivadores de la Antigüedad y de las letras, sino que ya

² Ibid., 289-319.

el mismo conocimiento de la hebrea y las otras lenguas orientales se halla ampliamente difundido entre los estudiosos. Es hoy, además, tal la abundancia de medios para aprender estas lenguas, que el intérprete de la Biblia, que por negligencia se cierre la puerta para el conocimiento de los textos originales, no podrá en modo alguno evitar la nota de ligereza y desidia, pues al exégeta le toca captar con sumo cuidado y veneración aún las más pequeñas cosas que bajo la divina inspiración salieron de la pluma del hagiógrafo, para así penetrar más profunda y plenamente en su pensamiento. Procure, pues, seriamente adquirir una pericia cada día mayor de las lenguas bíblicas, y aún de las demás lenguas orientales, para apoyar su interpretación en todos los subsidios que toda clase de filología supedita [...]. Con el mismo método, pues, ha de explorarse el mismo texto original, que, como escrito inmediatamente por el mismo autor sagrado, tendrá mayor autoridad y mayor peso que en cualquier versión, ya antigua, ya moderna, por muy buena que fuese; y ello se logrará más fácil y útilmente si al conocimiento de las lenguas se uniere también una sólida pericia en el arte de la crítica tocante al texto mismo.³

Hay que reconocer que Pío XII no trata, en su encíclica, el tema del acercamiento a las tradiciones rabínicas, ni invita –como hará posteriormente el Concilio Vaticano II– al diálogo judeo-cristiano. No obstante, insiste en el valor del texto primitivo: “Sabiamente advierte ya San Agustín la importancia de esta crítica, cuando, entre las reglas que se deben inculcar al que estudia los sagrados Libros, puso, en primer lugar, la preocupación de poder servirse de un texto correcto.”⁴

Al seguir el recorrido histórico del acercamiento entre Iglesia y Sinagoga en el siglo XX, se debe anotar que el hecho triste que marcó un giro enorme en cuanto a la manera de ver, juzgar y comprender al judaísmo, entre los cristianos, fue el genocidio del pueblo judío durante la persecución nazi. Este acontecimiento doloroso no podía dejar indiferente al mundo y, menos, a la Iglesia. Cristianos de diversas confesiones se movilizaron para realizar manifestaciones de rechazo al crimen masivo y de solidaridad con el pueblo judío.

³ Pío, XII, “Carta encíclica Divino afflante Spiritu. Sobre los estudios de la sagrada Escritura”, 12, *Religión Católica.net*, http://www.religioncato.net46.net/materiales/at/Enciclica_Divino_Afflante_Spiritu.pdf (consultado el 17 de febrero 2011).

⁴ *Ibid.*, 13.

En 1947, el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos convocó una conferencia internacional extraordinaria para combatir el antisemitismo. Las tesis surgidas de este encuentro son conocidas como las “Diez tesis de Seelisberg”. Son el primer documento oficial al que los cristianos pueden referirse sobre cuestiones acerca de la relación entre judíos y cristianos antes del Concilio Vaticano II.⁵

2. LA TAREA RELEVANTE DE LA COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO

Con el mismo espíritu que animó la declaración conciliar *Nostra aetate*, en 1974, la Santa Sede creó una Comisión especial para las relaciones judeo-cristianas, en la que el cardenal Martini jugó un rol particular. Desde sus inicios, esta Comisión recordó que el diálogo no es tarea fácil debido a un sinnúmero de factores que han roto las relaciones durante siglos. En uno de sus primeros comunicados habla acerca de la concepción que los cristianos tienen sobre el judaísmo:

Subrayemos que, de buena fe, la casi totalidad de los católicos se imaginan conocer el judaísmo contemporáneo, comprender lo que hacen y dicen los judíos, y hasta a veces saber lo que los cristianos deberían decir o hacer para dialogar con ellos. Su convicción se funda sobre el hecho que, como católicos, tienen de los judíos una imagen constituida esencialmente por lo que ellos creen leer en el Nuevo Testamento y lo que les enseña sobre el judaísmo la interpretación del Antiguo Testamento. Es difícil para un católico de buena fe comprender que la lectura que nosotros hacemos hoy del Nuevo Testamento es, a propósito de los judíos, orientada y coloreada por los siglos posteriores de descontento y enfrentamientos.

Que la interpretación cristiana del Antiguo Testamento, a la luz del Nuevo Testamento, es muy diferente de la interpretación que da el judaísmo actual y que por otro lado es bastante alejada de la interpretación literal.

Que el judaísmo contemporáneo es el fruto actual de una evolución que continúa luego de los comienzos de la era cristiana y es actualmente una convicción que presenta una vitalidad real y original que merece por lo tanto, y sin duda más que otras, nuestro respeto y nuestra atención.⁶

⁵ Service International de Documentation judéo-chrétienne, *Les thèses de Seelisberg*, 3.

⁶ Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo, “Les familles confessionnelles

Luego de sugerir las dificultades actuales, la Comisión manifiesta el deseo que el documento de aplicación de *Nostra aetate* (No. 4) sea puesto en obra a todos los niveles y en todas las partes de la Iglesia, pues considera que solo así se puede frenar, lo más rápidamente posible, el recuerdo de enfrentamientos pasados, disipando las ignorancias presentes, para que –en el lugar de las divergencias fundamentales profundas– nazca un diálogo verdadero entre cristianos y judíos. De esta manera podrá llegar el día en que ambos se proclamen hijos de Abrahán, sin dejar de lado el pueblo musulmán, pero con respeto a la perspectiva de cada grupo.

Es lamentable que los documentos de la Comisión sean poco conocidos entre pastores y catequistas, encargados de transmitir y enseñar los elementos que constituyen la fe de la Iglesia, ya que son interesantes sus aportes en el ámbito catequístico. En mayo de 1985, la Comisión entregó un documento acerca de la correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia Católica.

En primera instancia, dicho documento trata sobre enseñanza religiosa y judaísmo, e invita a dar a este último el lugar que le corresponde en la catequesis, no solo por un interés histórico o arqueológico, sino por la fe y la vida religiosa del pueblo judío, tal como profesa ésta y la vive hoy. Dicho contacto puede ayudar a la Iglesia a comprender mejor ciertos aspectos de su vida. La preocupación es ante todo de tipo pastoral e invita en sus orientaciones al respeto por el otro, así como al conocimiento de los componentes fundamentales de la tradición religiosa del judaísmo.

La urgencia y la importancia de una enseñanza precisa, objetiva y rigurosamente exacta sobre el judaísmo, entre nuestros fieles, se deduce también del peligro de un antisemitismo que siempre busca cómo aparecer bajo diferentes rostros. No se trata solo de desenraizar, en nuestros fieles, los restos de antisemitismo que se encuentran aún aquí y allá, sino más bien de suscitar en ellos, mediante este esfuerzo educativo, un conocimiento exacto del lazo, único, que como Iglesia nos une a los judíos y al judaísmo. Enseñándoles así a apreciarlos y a amarlos, ellos

mondiales (1975).” *Vatican*, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_counsils/chrstuni/relations-jews (consultado el 25 de julio 2011).

fueron escogidos por Dios para preparar la venida de Cristo y conservaron todo lo que fue progresivamente revelado y otorgado en el curso de esta preparación, a pesar de su dificultad para reconocer en él su Mesías.⁷

El documento continúa, en un segundo momento, ocupándose de un tema clave sobre el cual la catequesis debe interesarse: la relación entre la primera y la segunda alianza. Se debe presentar la unidad de la revelación bíblica en la que todos los acontecimientos narrados toman sentido dentro del plan salvífico de Dios, que va desde la creación hasta la parusía. Es una historia que concierne al género humano, de manera particular a los creyentes. En ella, los sucesos de la primera alianza pertenecen tanto a los judíos como a los cristianos.

Pero se debe recordar que en el uso de la tipología, de la cual hemos recibido la enseñanza y la práctica de la liturgia y de los padres de la Iglesia, se deberá evitar toda transición del Antiguo al Nuevo Testamento considerado como ruptura. La Iglesia, en su espontaneidad del Espíritu que la anima, ha condenado vigorosamente la actitud de Marción y siempre se ha opuesto a su dualismo [...]. Pero es verdad y se debe subrayar que la Iglesia y los cristianos leen el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento de Cristo muerto y resucitado, y que, a este título, existe una lectura cristiana del Antiguo Testamento que no coincide necesariamente con la lectura judía. Identidad cristiana e identidad judía deben ser cuidadosamente distinguidas en la lectura respectiva de la Biblia. Esto no quita nada al valor del Antiguo Testamento en la Iglesia y no impide que los cristianos puedan a su vez aprovechar con discernimiento las tradiciones de la lectura judía.⁸

Como se puede ver, este documento, en sus sugerencias, ya brinda elementos válidos para considerar posible y necesario un acercamiento a los modos de lectura judíos.

En tercera instancia, la Comisión se ocupa de las raíces judías del cristianismo, recordando el judaísmo de Jesús y su ministerio en-

⁷ Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo, *Pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'église catholique* (mayo 1985). *Vatican*, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_counsils (consultado el 26 de julio 2011).

⁸ *Ibid.*

tre las ovejas perdidas de Israel; resalta la relación de Jesús con la ley bíblica y su interpretación, así como el desarrollo de su actividad en medio de una cultura típicamente judía.

Resulta interesante la manera como el documento aborda la relación de Jesús con los fariseos, al recalcar que no siempre fue polémica, y que de ello dan fe numerosos textos de los Evangelios. Jesús, como hijo de su pueblo, comparte la doctrina y las tradiciones con los fariseos, principalmente en lo que respecta a la resurrección de los muertos, a algunas formas de piedad –como la limosna, el ayuno, la oración– y a la manera como se dirige a Dios, al llamarlo Padre.

La cuarta parte el documento se refiere al lugar de los judíos en la segunda alianza mediante un gran número de textos bíblicos. Por último, se invita a observar el aspecto litúrgico y el desarrollo histórico del judaísmo y del cristianismo a lo largo de los siglos. El documento concluye invitando a quienes tienen la responsabilidad de la enseñanza religiosa, de la catequesis y de la predicación, a preparar para la objetividad y la tolerancia, la comprensión y el diálogo.

Nuestras dos tradiciones son tan emparentadas que ellas no pueden ignorarse. Se debe animar a un conocimiento mutuo en todos los niveles. Se constata en particular una triste ignorancia de la historia y de las tradiciones del judaísmo del que solo los aspectos negativos y a menudo caricaturizados parecen hacer parte del bagaje común de muchos cristianos.⁹

3. *NOSTRA AETATE Y DEI VERBUM:* DOCUMENTOS CONCILIARES CLAVES EN EL ACERCAMIENTO JUDEO-CRISTIANO

El Concilio Vaticano II trajo un aire renovador que continuó impulsando el estudio bíblico y estimuló de manera determinante el acercamiento a la tradición judía. En efecto, la declaración conciliar *Nostra aetate* marca un giro decisivo en las relaciones Iglesia-Sinagoga e invita a no olvidar –como dice San Pablo– que la Iglesia se nutre del buen olivo en el que se han injertado ramas del olivo silvestre que son los gentiles.¹⁰

⁹ Ibid.

¹⁰ Concilio Vaticano II. *Declaración Nostra aetate*, 4. Ver también Rm 11,17-24.

El numeral 4 de *Nostra aetate* es considerado el texto clave para el reinicio oficial de la nueva época de las relaciones judeo-cristianas: especialmente consagrado a la religión judía, recalca que, si bien las autoridades judías y sus seguidores motivaron la muerte de Jesús durante la pasión, ello no puede ser imputado a los judíos de la época ni a los judíos de hoy. El pueblo judío no debe seguir siendo condenado como autor de la muerte de Cristo, ni representado como maldito.

El Capítulo 11 de la Carta a los Romanos requiere atención y puede ayudar en la comprensión paulina de su propio pueblo. El Apóstol emplea dos alegorías, entre los versículos 16 y 24, para decir que su pueblo no es rechazado definitivamente: la primera (Rm 11,16) hace memoria del pasaje de Nm 15,19-21, y recuerda que, antes de comer los alimentos, una parte debe ser ofrecida al Señor; solo así, al separar una porción para Dios, toda la masa es consagrada.

“Si la raíz es santa, lo son también las ramas”, continúa diciendo el Apóstol, al hacer referencia a la tradición de plantar árboles sagrados en lugares destinados al culto. Porque cuando se sembraba el brote ya se estaba consagrando todo el árbol. Estas “dos comparaciones paralelas ilustran la relación de una parte privilegiada con el resto. Consagrar las primicias era un rito que consagraba la totalidad; era reconocer la fecundidad de la tierra como don de Dios. La raíz es lo “radical que define la naturaleza del árbol”.¹¹

Así, se puede decir –con Pablo– que el resto de Israel es consagrado porque sus antepasados lo fueron; y que los cristianos lo son pues equivalen a ramas injertadas en el gran tronco del árbol ya consagrado. Los cristianos no salieron de la nada, ni son los primeros, sino son herederos de una tradición. El pueblo de Israel ha sido comparado con el olivo y llamado de manera particular *el olivo de Dios*. Esta analogía resulta natural, dado que el olivo es el árbol más conocido y corriente en la región mediterránea:

Olivo verde, hermoso en su fruto y en su parecer, llamó el Señor tu nombre (Jr 11,16). Se extenderán sus ramas y será gloria como la del olivo (Os 14,6).

Parece que Pablo les recuerda estos versículos de los profetas para que no olviden en quién han sido injertos: son ramas de un olivo

¹¹ Alonso Schökel, *La Biblia del Peregrino. Edición de estudio*, III, 404.

silvestre y por gracia de Dios beben la savia del buen olivo de Dios. Por ello es imposible despreciar a quien los sostiene y alimenta. Pablo les advierte que, sin Israel, no existirían. Por bondad divina han sido injertos y no pueden vanagloriarse. Israel es la raíz de la que crece la rama de la Iglesia.

La constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación explicita la necesidad de aproximarse a la manera como los autores de la Biblia escribieron, prestando atención a su estilo y su cultura, que ha de interpretarse con el espíritu con que fue escrita. La citación es un poco larga pero merece atención:

Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que él quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos.

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas, hay que atender a “los géneros literarios”. Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombre. Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió, para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exégetas trabajar según estas reglas, para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, de manera que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido, en última instancia, a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la Palabra de Dios.¹²

¹² Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática Dei Verbum*, 12.

El llamado que hace la *Dei Verbum* a estar atentos a las maneras nativas de pensar, hablar o narrar, propias del tiempo de quienes compusieron los textos bíblicos, habla indirectamente de las formas propias de un pueblo que escribe para sus propios creyentes. Cabe recordar aquí que el *midrásh* y el Targum constituyen formas originales y propias del pueblo judío, del que se ha heredado la primera alianza.

4. LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA Y SU TRABAJO DE ACERCAMIENTO A LA LECTURA JUDÍA DE LA ESCRITURA

La Pontificia Comisión Bíblica dio un paso adelante, en 1993, cuando hizo memoria de los métodos judíos que pueden ser empleados por los exégetas en el estudio bíblico. Es interesante hacer lectura de algunos párrafos que desarrollan este tema:

El Antiguo Testamento ha tomado su forma final en el judaísmo de los últimos cuatro o cinco siglos que han precedido la era cristiana. Este judaísmo ha sido también el medio de origen del Nuevo Testamento y de la Iglesia naciente [...]. En este mundo comenzó la interpretación de la Escritura [...]. Las tradiciones judías antiguas permiten, en particular, conocer mejor los Setenta, la Biblia judía que se convirtió seguidamente en la primera parte de la Biblia cristiana durante al menos los primeros cuatro siglos de la Iglesia, y en Oriente hasta nuestros días [...]. La diversidad de las formas es común al Antiguo y al Nuevo Testamento así como a la literatura de todos los medios judíos antes y después del tiempo de Jesús. Los *targumim* y los *midrashim* representan la homilética y la interpretación bíblica de amplios sectores del judaísmo de los primeros siglos. Numerosos exégetas del Antiguo Testamento buscan iluminación, además, en los comentaristas, gramáticos y lexicógrafos judíos medievales y más recientes para comprender pasajes oscuros o palabras raras y únicas. Más frecuentemente que antes, aparecen hoy referencias a obras judías en la discusión exegética. La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes en la Antigüedad hasta nuestros días, es una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos testamentos, a condición, sin embargo, de emplearla correctamente.¹³

¹³ Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, 40-41.

La misma Comisión brindó, en 2001, un texto poco conocido por los fieles laicos, en el que se invita a los cristianos a tomar conciencia de los vínculos fraternos que unen estrechamente al pueblo judío y al pueblo cristiano. El entonces cardenal Joseph Ratzinger recordaba –en la presentación del documento titulado “El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana”– que, a partir de los hechos ocurridos durante la persecución judía y el Holocausto, ha surgido un nuevo respeto por la interpretación judía de la primera alianza.

El documento dice dos cosas sobre el tema. En primer lugar, constata que la lectura judía de la Biblia es “una lectura posible que está en continuidad con las sagradas Escrituras de los judíos del tiempo del segundo Templo y es análoga a la lectura cristiana, que se ha desarrollado en paralelismo con ella”. Añade que los cristianos pueden aprender mucho de la exégesis judía practicada durante dos mil años, y viceversa, los cristianos pueden confiar en que los judíos podrán sacar provecho de las investigaciones de la exégesis cristiana. Creo que los análisis presentes ayudarán al progreso del diálogo judeo-cristiano, así como a la formación interior de la conciencia cristiana.¹⁴

El primer numeral de este documento abre el tema con un cuestionamiento que vale la pena retomar y que orienta los capítulos que él desarrolla:

¿Qué relaciones establece la Biblia cristiana entre los cristianos y el pueblo judío? A esta pregunta la respuesta general es clara: la Biblia cristiana establece múltiples y muy estrechas relaciones entre los cristianos y el pueblo judío. Por una doble razón: primeramente porque la Biblia cristiana se compone en su mayor parte de las “Sagradas Escrituras” (Rm 1,2) del pueblo judío, que los cristianos llaman “Antiguo Testamento”; en segundo lugar, porque la Biblia cristiana comprende a su vez un conjunto de escritos que, al expresar la fe en Cristo Jesús, la ponen en relación estrecha con las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Este segundo bloque, como se sabe, es llamado “Nuevo Testamento”, expresión correlativa a la de “Antiguo Testamento”.¹⁵

¹⁴ Idem, “El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana (24 de mayo de 2001)”, 5-6, *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).

¹⁵ *Ibid.*, 1.

Como bien deja claro el documento, el pueblo judío precede al cristianismo por su origen histórico, y la Iglesia tuvo su génesis en el corazón de la sinagoga del siglo I. Pablo resalta la prioridad de los judíos (Rm 1,16), igual que el evangelista Juan pone en boca de Jesús la frase célebre dicha a la samaritana: “La salvación procede de los judíos” (Jn 4,22).

Este reconocimiento de Pablo y de las primeras comunidades cristianas debería ser recordado de tiempo en tiempo, en el seno de la Iglesia, para evitar la lectura viciosa que piensa que todo comenzó con Jesús y los Doce, un poco al estilo de Marción, la cual pretende dejar de lado la primera alianza.

Los escritos del Nuevo Testamento no se presentan nunca como una completa novedad. Al contrario, se muestran sólidamente arraigados en la larga experiencia religiosa del pueblo de Israel, experiencia recogida bajo distintas formas en los libros que constituyen las Escrituras del pueblo judío. El Nuevo Testamento les reconoce una autoridad divina. Este reconocimiento de autoridad se manifiesta de muchos modos más o menos explícitos.¹⁶

El capítulo primero del documento mencionado se titula “Las Escrituras sagradas del pueblo judío, parte fundamental de la Biblia cristiana” y pone el acento en el conocimiento de los métodos judíos de interpretación. Para los cristianos, esta es una puerta abierta hacia la profundización de los procedimientos judíos en el estudio de la Escritura y les procura herramientas para una lectura de la segunda alianza más cercana a los tiempos bíblicos.

Los métodos judíos tradicionales de argumentación bíblica para establecer reglas de conducta, codificados más tarde por los rabinos, son utilizados frecuentemente, tanto en las palabras de Jesús recogidas por los Evangelios como en las cartas. Las que se repiten más a menudo son las dos primeras *midot* (reglas) de Hillel, el *qal wa-homer* y la *gezerah shawah*. Corresponden *grosso modo* al argumento *a fortiori* y al argumento por *analogía*.

Un rasgo característico es que a menudo el argumento trata sobre el sentido de una sola palabra. El sentido se establece gracias a la aparición de aquella palabra en cierto contexto y a continuación se aplica, a

¹⁶ Ibid., 3.

veces de modo bastante artificial, a otro contexto. Esta técnica presenta un parecido impresionante con la práctica rabínica del midrash, pero se observa al mismo tiempo una diferencia característica: en el midrash rabínico, se citan opiniones diversas provenientes de distintas autoridades, porque se trata de una técnica de argumentación, mientras que en el Nuevo Testamento la autoridad de Jesús es decisiva.

Pablo utiliza esas técnicas con una frecuencia especial, particularmente en sus discusiones con adversarios judíos instruidos, sean o no cristianos. A menudo se sirve del método para combatir posiciones tradicionales en el judaísmo o para exponer puntos importantes de su propia doctrina [...]. Una forma particular de exégesis judía que se encuentra en el Nuevo Testamento es la de homilía pronunciada en la sinagoga. Rasgos del mismo modelo se encuentran igualmente en alguno de los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles, especialmente en el sermón sinagogal de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,17-41).¹⁷

En cuanto a las perspectivas actuales de acercamiento a la lectura rabínica de las Escrituras, la Pontificia Comisión Bíblica pone como fundamento que, ante todo, la primera alianza posee en ella misma un valor inmenso como Palabra de Dios y que “leer el Antiguo Testamento como cristianos no significa querer encontrar en cada rincón referencias directas a Jesús y a las realidades cristianas”.¹⁸

La Comisión aclara que “los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible”.¹⁹ Esos dos verbos –*pueden* y *deben*– son motivación para que, a quienes apasiona este modo de acercarse a la Escritura, continúen sus búsquedas, pues esta clase de lectura es coherente con la fe en Jesús de Nazaret, hijo del pueblo judío, a quien la Iglesia confiesa como el Mesías.

5. JUAN PABLO II, PROMOTOR DEL DIALOGO JUDEO-CRISTIANO

Al avanzar en la lectura de documentos oficiales del magisterio de la Iglesia es bueno acercarse un poco a una de las grandes figuras

¹⁷ Ibid., 14.

¹⁸ Ibid., 21.

¹⁹ Ibid., 22.

de estos últimos tiempos, y conocer su incidencia en el campo del diálogo judeo-cristiano. El papa Juan Pablo II, de grata memoria, se dio a la tarea de acercar la Iglesia a sus “hermanos mayores en la fe”. Él construyó las bases de una reflexión que ha conducido lejos el camino emprendido en las relaciones judeo-cristianas. Varios de sus discursos recuerdan que es ineludible el diálogo entre judíos y cristianos, pues ambos leen la misma Escritura y comparten la fe en Dios padre. El Papa dice:

...meditando en el misterio de Israel y en su “vocación irrevocable” los cristianos investigan también el misterio de sus raíces. En las fuentes bíblicas, que comparten con sus hermanos judíos, encuentran elementos indispensables para vivir y profundizar en su misma fe.²⁰

Michel Remaud escribía –en la revista *Un Echo d’Israel*– que Juan Pablo II, en su discurso en Mayence, tomaba bajo su responsabilidad una fórmula empleada por los obispos alemanes –“Quien encuentra a Jesucristo encuentra el judaísmo”²¹–, pues las Escrituras son inseparables del pueblo y de su historia. La tendencia a disociar a Jesús de su pueblo ha conducido a desaprobado firmemente todas las tentativas de inculturación de la fe cristiana que hacen caso omiso del judaísmo de Jesús.

En su discurso a los participantes al coloquio sobre “Las raíces del anti-judaísmo en medio cristiano”, el 31 de octubre de 1997, Juan Pablo II afirmaba: “Al origen de ese pequeño pueblo, Israel, existe el hecho de la elección divina [...]. Su existencia no es un puro hecho natural ni cultural [...]. Es un hecho sobrenatural. Ese pueblo perseveró contra todo pues es el pueblo de la alianza. Ignorar este dato, es comprometerse en la vía del marcionismo contra el cual la Iglesia ha reaccionado [...]. En la conciencia de su lazo vital con el Antiguo Testamento, sin el cual el Nuevo Testamento queda vacío de su sentido [...]. Quienes consideran el hecho de que Jesús fue judío y que su medio fue el mundo judío

²⁰ 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 (consultado el 18 de mayo 2011).

²¹ Remaud, “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> (consultado el 18 de mayo 2011).

como simples acontecimientos culturales contingentes a los que sería posible de substituir otra tradición religiosa en la que la persona del Señor podría separarse sin que pierda su identidad, no solamente desconocen el sentido de la historia de salvación, sino más radicalmente se enfrentan a la verdad de la encarnación misma, haciendo imposible una concepción auténtica de la inculturación.²²

Jean Dujardin, sacerdote del oratorio y antiguo secretario del Comité Episcopal Francés para las Relaciones con el Judaísmo, destaca el rol excepcional de Juan Pablo II en la progresión del diálogo judeo-cristiano. Este Papa no solo asumió las directivas del Concilio Vaticano II respecto de *Nostra aetate*, sino que constantemente las mantuvo actuales, desarrollándolas en más de 150 intervenciones sobre el tema; se expresó con claridad sobre algunos puntos inciertos, tales como la actualidad de la alianza concluida con Moisés; y desde 1980 habló sobre la existencia del Estado de Israel y actuó con firmeza en favor de su reconocimiento.

Juan Pablo II tuvo además gestos que tocaron los corazones: en 1986 visitó la Sinagoga de Roma y se dirigió a los judíos como a sus hermanos mayores en la fe. Inauguró así un camino de arrepentimiento al que le daría todo su significado con la llegada del Jubileo del año 2000, que culminaría con la redacción de su petición de perdón escrita y colocada respetuosamente en los intersticios del Muro Occidental, *el Kotel*, en Jerusalén.

Tales gestos, en el representante de la Iglesia, son un llamado a los católicos a avanzar en el diálogo fraterno. El documento “Nos recordamos: una reflexión sobre la *Shoah*”, de la Comisión de la Santa Sede para el Diálogo con el Judaísmo, de 1988, fue un llamado a los cristianos para hacer memoria del sufrimiento de sus hermanos judíos.²³

6. BENEDICTO XVI, CONTINUADOR DEL CAMINO EMPRENDIDO

En la misma línea de su predecesor, el papa Benedicto XVI continuó el trabajo de reflexión y acercamiento al pueblo judío, así como a la

²² Ibid.

²³ Dujardin, “Les relations entre chrétiens et juifs depuis 50 ans”, 17-33. Commission du Saint-Siège pour les Relations avec le Judaïsme, “Nous souvenons: une réflexion sur la *Shoah*”, 336-340.

manera como éste interpreta la Escritura. La exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, que recoge el Sínodo de la Palabra de 2008, invita al diálogo fraterno entre judíos y cristianos, creando oportunidades que han de ser aprovechadas para el encuentro en el debate enriquecedor, y favoreciendo el conocimiento mutuo, la estima y –lo que es de subrayar– la colaboración en el ámbito del estudio bíblico.²⁴

En el segundo tomo de su libro sobre Jesús de Nazaret, que abarca desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección, el papa Benedicto XVI –al hablar sobre las corrientes judías que subsistieron después de la guerra judía de los años 70– presenta la corriente farisea que pudo mantenerse y perdurar en el tiempo gracias a la escuela rabínica de Yabné. A esta escuela se le debe la manera particular de leer e interpretar las Escrituras propia del pueblo judío. Según afirma Benedicto XVI, después del año 70, la fe de Israel ha asumido una forma nueva, y podríamos decir que existen dos maneras de leer la Biblia: la cristiana y la judía, que están llamadas a entrar en diálogo.²⁵

Como bien dice el padre Frédéric Manns, reconocido profesor en Jerusalén y promotor del diálogo judeo-cristiano:

Para comprender los evangelios hay que situarlos en su contexto cultural. Un texto vive en su contexto. Ese contexto no es el del helenismo, sino el del judaísmo helenizado. Es a la luz de la religión de Israel que los evangelios, escritos por judíos para judíos que aceptaron a Jesús como Mesías de Israel, encuentran su verdadera dimensión y ofrecen su mensaje. Aún más, los evangelistas, formados en la Sinagoga, conocían las tradiciones litúrgicas judías que no dudaron en retomar para mostrar su cumplimiento en las palabras de Jesús.²⁶

No es falso testificar que la Iglesia y el cristianismo asisten hoy a una revalorización de la lectura judía de la Biblia, como evidencian los textos oficiales. El hecho de que la interpretación judía de la Escritura tome caminos diferentes de los que toma la interpretación en el ambiente cristiano, no quiere decir que la una sea errónea y la otra

²⁴ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, 43.

²⁵ Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 47.

²⁶ Manns, *Le judaïsme, milieu et mémoire du Nouveau Testament*, 9.

verdadera, o al contrario. Como afirma Agustín del Agua Pérez, sobre la lectura judía de la Biblia:

Se comprende no ya como algo sinónimo de fabula, leyenda o narración legendaria, algo fruto de la inventiva de la imaginación, en definitiva no histórico, sino como la mentalidad hermenéutica con que el judaísmo antiguo y el primitivo cristianismo actualizaban el texto bíblico, considerándolo como tradición viva, iluminadora de la realidad presente y futura. De ahí que los presupuestos fundamentales y reglas hermenéuticas del *derash* cristiano sean en principio las propias del *derash* judío en cuya tradición se inserta el cristianismo. Por ello, al intérprete del Nuevo Testamento le será imposible hacer exégesis científica sin conocer el *derash*, sus presupuestos y, en ocasiones, extraños procedimientos, considerados desde nuestra mentalidad moderna.²⁷

7. EL CAMINO DE ACERCAMIENTO EMPREDIDO POR EL JUDAÍSMO

Es indiscutible que la Iglesia, de manera particular la jerarquía y algunos grupos simpatizantes con el judaísmo, han dado pasos hacia la acogida respetuosa de sus hermanos mayores; pero se ha de valorar también la travesía que viene realizando, desde hace algunas décadas, el judaísmo, y de manera relevante, el rabinismo oficial, hacia la acogida del cristianismo, en particular, de Jesús de Nazaret como hijo del pueblo judío.

El gran rabino de Francia, Gilles Bernheim, en su discurso durante la celebración de los cuarenta años del Comité de Unidad Católica-Judía Internacional, creado por el cardenal Lustiger, habla francamente de la situación de las relaciones entre la Iglesia y la Sinagoga. Si bien se refiere a la toma de conciencia cada vez más fuerte de que el cristianismo encuentra su origen en el judaísmo, hace tres llamados de atención que ayudan a objetivar los avances en el diálogo:

1. Si es verdad que, para la Iglesia, rechazar el mensaje judío es cortarse de sus raíces, la situación de los judíos es diferente: ellos pueden enseñar las Escrituras sin ninguna alusión al Evangelio, su mensaje no

²⁷ Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 32.

sufre. De aquí viene la famosa asimetría donde los cristianos tienen necesidad de los judíos sin que la reciprocidad sea verdadera.

2. Luego de la enseñanza de desprecio, hemos aquí en aquella de la estima. Pero este trabajo de acercamiento solo ha movilizadado una pequeña minoría de cristianos y de judíos, minoridad habitada por la importancia de lo que está en juego.

3. El reconocimiento por parte del cristianismo del judaísmo como religión de origen del cual él se separó, conduce a poner en tela de juicio a la Iglesia. Pues si el pueblo judío es reconocido como pueblo de Dios depositario de la *Torah* en su legitimidad, ¿Qué es entonces la Iglesia? ¿Qué es lo que ha conducido, más allá del Nuevo Testamento, a la Iglesia a hacer del cristianismo una religión antijudía, en todo caso no judía? Esta pregunta será la pregunta clave en el diálogo judío-católico de mañana.²⁸

Las palabras del gran rabino no son fáciles de escuchar para un cristiano alejado de los temas que son puestos sobre la mesa en un diálogo sincero. Aunque estos llamados de atención parecieran poner el cristianismo y el judaísmo en posiciones antagónicas, son cuestiones de fondo que no deben obviarse en un serio camino dialógico. Por ello, más adelante, el gran rabino hace observaciones entre las cuales estimula al judaísmo a abrirse al cristianismo:

El judaísmo no puede a la vez rechazar la teología cristiana y exigir que esta última encuentre una fórmula para servir la legitimidad del judaísmo. Existe una pregunta importante: saber en qué medida los judíos son capaces de prestar atención al proyecto cristiano dejando de lado la cuestión de verdad última que los separa. Existe, entre algunos judíos de los cuales trato de hacer parte, una necesidad de determinar el sentido y las implicaciones de las tradiciones judías en un mundo pluralista significando la muerte de todos los integristos y fundamentalismos religiosos y también el rechazo de un judaísmo que se sostiene a sí mismo y se apega a su sola salvación personal [...]. Yo creo en todo caso que una respuesta judía más auténtica al proyecto cristiano está, en Francia sobre todo, en vía de desarrollo y será plenamente realizada cuando el pueblo judío haya tomado una cierta confianza en sí mismo,

²⁸ Bernheim, "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).

cuando el haya recuperado su equilibrio espiritual roto con la *Shoah* y las diásporas.²⁹

Siglos de historia, de desprecios y de denuncias han hecho que la hermandad de la que hablaba el papa Juan Pablo II se haya roto y que los sueños de fraternidad parezcan a veces inalcanzables. No siempre las relaciones entre la Iglesia y la Sinagoga han sido fáciles, pues cargan un peso de tensiones, resentimientos y odios.

Existe, en Jerusalén, la revista *Yerushalaim*, órgano de información y comunicación en el que judíos y cristianos de diversas confesiones comparten el fruto de sus reflexiones y de sus estudios conjuntos. El rabino Philippe Haddad escribía, en el número 40, acerca del judaísmo, y hacía un discurso sobre Jesús a partir de la siguiente pregunta: ¿Hasta dónde el judaísmo puede ir en sus palabras sobre Jesús?

Para él, Sinagoga e Iglesia jamás han sido neutras. No duda en aclarar que la Sinagoga combatió a la comunidad cristiana desde los inicios, pues veía a los nuevos adeptos de la Iglesia como disidentes. La relación entre Iglesia y Sinagoga no puede ser imparcial por el sinnúmero de factores negativos y positivos que la han afectado. Entre los primeros, Haddad cita las fuentes hebreas que alimentan dos credos diferentes; al mismo Jesús, judío, que mantuvo cierto discurso; el cisma entre fariseos y judeo-cristianos en la interpretación de los textos; la manera como los Evangelios presentan a los adversarios judíos, es decir, a los fariseos y a los escribas. Este autor muestra, además, la tradición judía popular y lo que ha asimilado sobre el nacimiento y la vida de Jesús, la memoria judía que ha subsistido durante dos mil años. Por último, plantea el tema de la cruz, que aparece como la única alternativa para la muerte.

Sin embargo, el rabino Haddad no solo se queda contemplando lo negativo. Expone también los factores positivos: ante todo, la actitud de algunos cristianos, católicos o protestantes, ejemplos de humanidad y de coraje, durante la Segunda Guerra; la toma de conciencia cristiana después de la *Shoah* y la actitud de rechazo por parte de la Iglesia. El rabino valora la posición cristiana después del Vaticano II y el impulso fraterno que ha seguido. Por otro lado, aprecia la mirada de

²⁹ Ibid.

la Iglesia frente al Estado de Israel y su palabra frente al conflicto israelí-palestino; por último, da importancia a la acción concreta del papa Juan Pablo II en el diálogo judeo-cristiano.

Toda esta larga historia es compleja, como se habla de la complejidad de un cuerpo químico. Esta complejidad muestra que la indiferencia parece imposible, queda el odio o el amor. Y por tanto, para que el debate sea sano y santo, parece evidente que el afecto debería ser colocado de lado contra un acercamiento más razonado de la cuestión. Aquí el plan intelectual no borra el plan de la fe. Hemos afirmado a menudo que la verdad de una religión es su existencia misma. Esto significa que el respeto del otro comienza con el reconocimiento de lo que el otro dice de él, mientras que lo que él diga no niegue mi propia existencia. El hecho que yo no comparta la creencia budista en la reencarnación, no cambia nada al hecho que objetivamente un budista se afirme reencarnado. El fanatismo comienza por la negación de la manera como cada uno se define. “Un tiempo para amar y un tiempo para odiar” podría significar, entonces, un tiempo para el amor de sí, el amor de su propia verdad, y un tiempo para odiar la manera de ser egocéntrica y narcisista. Odiar los tiempos de los odios para amar los tiempos del diálogo.³⁰

A lo largo de dos mil años de relaciones tormentosas y a la vez fraternas, el conflicto religioso pudo confundirse y todavía se confunde hoy con un conflicto ideológico. Sinagoga e Iglesia han enseñado el desprecio y el odio hacia el otro, realidad que ha falseado el verdadero debate; éste no puede ser otro que el de acercarse a los verdaderos deseos de Jesús. Como concluye el rabino Haddad, Jesús no pretendió reformar el judaísmo desde el exterior; su deseo ardiente fue reformar al judío desde el interior, y más allá del judío, su deseo fue reformar al hombre.

En Jesús se sedimenta el mensaje de la Ley y de los profetas. Jesús ha de ser restituido a su contexto histórico, pero se debe tener en cuenta su personalidad y la manera particular de su discurso, su manera de decir “yo”, lo especial de su enseñanza, su amor por el hombre y por Dios y, de manera especial, hay que tener en cuenta su pasión por la verdad, hasta la ira.

³⁰ Haddad, “Le judaïsme de Jésus. Jusqu’ou le judaïsme peut-il aller pour parler de Jésus”, 13.

Sobre todo, debemos subrayar su voluntad de transmitir su mensaje más allá de su propia existencia. Los griegos y los romanos deseaban permanecer eternos por sus victorias. Jesús, como todo maestro de Israel, deseaba hacer permanente su lectura de textos que liberan al hombre del yugo del César para el servicio solo de Dios.

En conclusión, un judío no puede negar la fe cristiana. Jesús vive en el corazón cristiano, como una pequeña llama que alumbra, que calienta; como una pequeña voz que llama, que invita, que mueve. Yo conozco un poco la sensibilidad cristiana, esa dimensión mística que lo une a Jesús. Yo creí comprender esta conversión que vive el católico o el protestante que se siente llamado. En este nivel, creo que no existe conflicto de religión, queda la vigilancia de una vocación a vivir por Israel y por su humanidad; pues todos somos hijos de Dios. Desde este punto de vista Jesús será por siempre el eterno viviente.³¹

Como el rabino Haddad, son numerosos los miembros del judaísmo oficial, maestros y guías espirituales que reclaman un retorno del rabino Jesús de Nazaret a sus filas. En 2007, la comunidad sefardita, por medio del filósofo e historiador argentino Mario Javier Saban, ofreció una obra inusitada, hasta hace algunas décadas, en el judaísmo español, titulada *El judaísmo de Jesús*. En ella, el autor subraya la importancia de la enseñanza del rabino Jesús y busca probar que muchas de las interpretaciones cristianas de los últimos veinte siglos, en el intento por separarlo de sus raíces, buscaron *desjudaizar* al rabino Jesús de Nazaret.

En el prólogo de su libro, Saban dice que el judaísmo que un judío acepta hoy en su canon está contenido completamente en las enseñanzas del rabino Jesús, e invita a comenzar su reflexión a partir del siguiente axioma fundamental: “No podemos estudiar a Jesús como un judío del siglo I si no lo comprendemos profundamente. No podemos estudiar a Jesús desde el cristianismo, porque Jesús no era un cristiano, sino un judío.”³²

Este autor se centra sobre todo en “las enseñanzas éticas del rabino Jesús que se encuentran en la tradición hebrea y que, por lo tanto, desde el punto de vista ético el cristianismo es, en realidad,

³¹ Ibid., 21.

³² Saban, *El judaísmo de Jesús*, 20.

una continuación absoluta del judaísmo”.³³ Tal afirmación hace reflexionar sobre dos procesos diversos que hacen parte de la manera como la comunidad cristiana sitúa a Jesús de Nazaret y su mensaje frente al judaísmo: como continuidad o como discontinuidad. El autor no duda en hablar del proceso de continuidad.

El proceso de discontinuidad, cuando comenzó, fue provocado por los gentiles que se integraron al seno del movimiento judeo-nazareno a mediados del siglo II. Es, en realidad, durante el siglo II cuando podemos hablar del concepto de *discontinuidad*, ya que en el siglo I toda la estructura inicial de lo que con el tiempo llamaremos *cristianismo* se encuentra en una continuidad absoluta con el judaísmo. El judaísmo de Jesús es una perspectiva particular de un rabino del judaísmo. El cristianismo del siglo II, para lograr su independencia del judaísmo, necesitó transformarse en pagano-cristianismo, porque el cristianismo original es puro judaísmo ortodoxo, desde la visión del rabino Jesús.³⁴

Según Saban, cualquier judío ortodoxo, al acercarse a los evangelios, puede leer en ellos su propia tradición, pues reflejan al rabino Jesús fiel a la tradición de Israel, que sostuvo siempre la tradición hebrea y en ningún momento pensó que sus enseñanzas llegarían a los gentiles de forma tan masiva.

¿Qué enseñó el judío Jesús y de dónde extrajo estas enseñanzas? ¿Existen paralelismos anteriores y posteriores, dentro del judaísmo, sobre las enseñanzas del rabino Jesús? [...]. Jesús, como rabino judío, pudo realizar una interesante interpretación particular de la *Torah*, pero de ahí a sostener que su deseo era crear una nueva religión media un abismo. El judaísmo de Jesús podía tener ciertas diferencias con relación al judaísmo de otros rabinos, porque cada judío sostiene un judaísmo personal. La libre interpretación del texto de la *Torah* que propugnaron los fariseos fue la base para el desarrollo del judaísmo de Jesús.³⁵

El autor recalca que, mientras el judaísmo abandonó a uno de sus más importantes *rabanim* (rabinos), el cristianismo –en su esfuerzo de discontinuidad– lo apartó de sus raíces judías. Así, la persona de

³³ Ibid., 21.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 24.

Jesús y su mensaje quedaron divididos entre dos mundos hostiles: el judaísmo, que pretendía protegerse contra las naciones corruptas para resguardar la herencia mosaica —que sintió amenazada por causa de la dimensión universal del cristianismo—, y el cristianismo, que pretendió *cristianizar* a Jesús, a sabiendas que era judío, con el fin de separarlo de su propio pueblo y de su fe.

Tanto la Sinagoga como la Iglesia han contribuido —según este autor— a crear una imagen que no corresponde con la realidad. Por ello, el judaísmo tiene el deber de reincorporarlo, porque sus enseñanzas son plenamente judías; y el cristianismo tiene el deber de *rejudaizarlo*, para comprenderlo realmente, porque Jesús jamás abandonó el judaísmo.

En términos generales, un cristiano verdadero es éticamente *judío* y un judío es éticamente *cristiano*. Somos, ambos, parte de la misma tradición de Israel: lo que nos dividió (y nos divide) fue (y es) el carácter nacional del judaísmo frente al espíritu internacional del cristianismo. El judaísmo es el judaísmo del pueblo judío, el cristianismo es la ética del judaísmo predicada a varios pueblos. En síntesis, el cristianismo es, pues, la desnacionalización del judaísmo.³⁶

Saban sugiere que el gran número de autores judíos que —durante los siglos XIX y XX— reconocieron que el rabino Jesús de Nazaret debía ser reincorporado a los estudios del judaísmo porque sus enseñanzas son plenamente hebreas, deberían ser tenidos en cuenta. Él mismo se siente orgulloso, como judío, de contar a Jesús de Nazaret entre los miembros de su pueblo.

Debemos agradecer al rabino de Nazaret sus excelentes interpretaciones éticas de la *Torah*. Deseo concluir este prólogo con unas simples palabras que pronunció un hebreo fiel a la *Torah* hace dos mil años: *La verdad os hará libres*.³⁷

De esta opinión particular de un estudioso judío se puede avanzar en el descubrimiento de documentos emanados de grupos oficiales de análisis y reflexión sobre temas de las relaciones judeo-cristianas. Existen dos documentos recientes: “El pueblo judío y sus

³⁶ Ibid., 30.

³⁷ Ibid., 34.

Santas Escrituras en la Biblia cristiana” y “*Dabru Emet*”. El primero –como ya se ha mencionado– es un documento de la Pontificia Comisión Bíblica de parte de la Iglesia, y el segundo surgió de la reflexión de un grupo de rabinos y teólogos judíos americanos. Los dos dejan ver el deseo ferviente de caminar juntos hacia el reconocimiento de una tradición común.

El texto “*Dabru Emet*”, impulsado por el Instituto de Estudios Cristianos y Judíos de Baltimore, recoge la declaración común de 170 estudiosos y rabinos que representan las cuatro ramas del judaísmo: ortodoxo, conservador, reformado y sionista. Su declaración contiene ocho párrafos, en los cuales se presenta una *respuesta meditada por parte de los judíos al cambio espectacular y sin precedentes* de las relaciones entre judíos y cristianos.

El documento recuerda que tanto la Iglesia como la Sinagoga adoran el mismo Dios y que juntas se ponen bajo la autoridad del mismo libro: la Biblia. Ve cómo los cristianos respetan el derecho de los judíos a una tierra y muestra cómo judíos y cristianos aceptan las normas morales de la *Torah*. Es interesante la manera como este documento elimina toda sospecha sobre la responsabilidad del cristianismo en el nazismo e invita a nuevas relaciones fraternas entre las dos comunidades. Por último, hace un llamado a trabajar en la búsqueda conjunta de la paz.³⁸

Para los propósitos de la presente disertación es relevante conocer el texto íntegro, el cual –también hay que decirlo– no representa la totalidad del pensamiento judío. Quienes lo firman, se reconocen a sí mismos como estudiosos judíos dispuestos al diálogo interreligioso.

Se destacan a continuación algunos párrafos de capital importancia para el tema en estudio:

Dabru Emet: En los últimos años, se produjo un cambio espectacular y sin precedentes en las relaciones entre judíos y cristianos. Durante los casi dos milenios de exilio judío, los cristianos tendieron a caracterizar al judaísmo como una religión fracasada o, en el mejor de los casos, como una religión que preparó el camino para el cristianismo y encuentra en él su cumplimiento [...]. Creemos que esos cambios merecen una respuesta meditada por parte de los judíos. Hablando solo

³⁸ Wolf, “Du mépris à l’estime. 50 ans de dialogue judéo-chrétien”, 42-43.

en nuestro propio nombre, somos un grupo de estudiosos judíos de tendencias diferentes, creemos que ha llegado el momento de que los judíos reconozcan los esfuerzos que hacen los cristianos por valorar al judaísmo. Creemos que ha llegado el momento de que los judíos reflexionen sobre qué tiene que decir hoy el judaísmo acerca del cristianismo [...]. Los judíos y los cristianos adoran al mismo Dios. Antes del surgimiento del cristianismo, los judíos eran los únicos que adoraban al Dios de Israel. Pero los cristianos también adoran al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el creador del Cielo y de la Tierra. Aunque el culto cristiano no es una opción religiosa viable para los judíos, como teólogos judíos nos alegramos de que, por medio del cristianismo, cientos de millones de personas hayan entrado en relación con el Dios de Israel. Los judíos y los cristianos se remiten a la autoridad del mismo libro: la Biblia (que los judíos llaman “Tanák” y los cristianos, “Antiguo Testamento”). Al buscar en él orientación religiosa, enriquecimiento espiritual y educación comunitaria, judíos y cristianos extraemos enseñanzas similares [...]. Pero en muchos puntos, los judíos y los cristianos interpretan la Biblia de modo diferente. Esas diferencias siempre deben ser respetadas.

Los judíos y los cristianos aceptan los principios morales de la *Torah*. En el centro de los principios morales de la *Torah* está la inalienable santidad y dignidad de todos los seres humanos. Todos nosotros fuimos creados a imagen de Dios [...].

Los cristianos conocen y sirven a Dios a través de Jesucristo y la tradición cristiana. Los judíos conocen y sirven a Dios a través de la *Torah* y la tradición judía. Esa diferencia no será resuelta porque una comunidad insista en que interpreta la Escritura más correctamente que la otra, ni ejerciendo poder político sobre la otra. Los judíos pueden respetar la fidelidad de los cristianos a su revelación, del mismo modo en que esperamos que los cristianos respeten nuestra fidelidad a nuestra revelación. Ni el judío ni el cristiano deben ser presionados para aceptar las enseñanzas de la otra comunidad [...]. Respetamos al cristianismo como una fe que se originó dentro del judaísmo, y que sigue teniendo contactos significativos con él. No lo consideramos una extensión del judaísmo. Solo si apreciamos nuestras propias tradiciones, podemos proseguir esta relación con integridad.³⁹

³⁹ 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).

Hablar hoy de diálogo judeo-cristiano no solo es pensar en momentos celebrativos conjuntos, sino también en reuniones de mujeres y hombres que conocen a cabalidad su propia tradición y desean comprender la del otro; mujeres y hombres de fe que se sitúan el uno frente al otro en búsqueda del trabajo mancomunado. Tanto el uno como el otro deben tomar de forma sensata a su interlocutor. El diálogo pide reflexión y madurez, para pasar de la ignorancia que aliena al acercamiento que enriquece, de la confrontación al diálogo, de verse como adversarios a sentirse hermanos. Como dice Renán, quien emprenda un estudio serio del cristianismo es llevado a tomar de forma sensata el judaísmo.

¿A dónde me conducía este análisis del cristianismo? Al estudio del judaísmo, puesto que, repito, el cristiano que quiere ser consciente de su fe será conducido necesariamente al hebreo. Y sin duda, este estudio produjo en mi espíritu la más profunda revolución. Puede decirse que mis ideas sobre la historia religiosa de la humanidad se fijaron desde el día mismo en que comencé a conocer el pasado hebreo. El estudio del cristianismo me inspiró la resolución de escribir la historia de los orígenes cristianos. Pero ¿qué es la historia de los orígenes cristianos? En esencia es la judía.⁴⁰

Después de siglos de rechazo mutuo, judíos y cristianos van abriendo vías para el encuentro. El siglo XIX permitió, gracias a la emancipación judía en Europa, que intelectuales judíos se interesaran por el cristianismo. Luego de la terrible persecución contra los judíos de mediados del siglo XX, nacieron grupos de amistad judeo-cristianos. Hoy se avanza de los encuentros fraternos a los encuentros donde los temas de discusión son de carácter bíblico y teológico.

Las palabras del rabino Michel Serfaty, responsable del diálogo con las otras religiones del Consistorio Israelita de París, en el coloquio organizado por la Federación Protestante de Francia, en 2003, ponen en evidencia el patrimonio común de la Sinagoga y la Iglesia, patrimonio que facilita el encuentro y la discusión teológica y bíblica:

Sinagoga e Iglesia se encuentran sobre la misma orilla. Frente al resto de la humanidad, les toca de alguna manera presentarse juntas. Sinagoga e Iglesia son depositarias de una herencia común, la de la literatura

⁴⁰ Renán, “Cristianismo y judaísmo”, 17.

bíblica, de la *Torah*, de los profetas, y de igual manera de una gran parte de la literatura rabinica contemporánea de Jesús. Textos bíblicos confundidos, versión masorética donde textos pseudoepigráficos o neotestamentarios, serán eternamente, tanto para la Sinagoga como para la Iglesia, fuentes comunes de reflexión y fuentes comunes de oración.⁴¹

8. CONCLUSIÓN

Situarse en el hoy de las relaciones judeo-cristianas y deshacer el camino recorrido ayuda a valorar los esfuerzos emprendidos y la profundidad de las búsquedas, tanto del judaísmo como del cristianismo. Son décadas de intrépidos pasos, de ambos lados, para que poco a poco una mentalidad y unas actitudes de rechazo al otro se vayan transformando en una posición de acogida y de respeto.

Solo después de este paso de aceptación se puede llegar a un momento de integración en el estudio de los textos sagrados que fundamentan tanto al judaísmo como al cristianismo. La Escritura, en particular la primera alianza, une y hermana a los dos grupos de creyentes, pero no basta leerla desde una posición exclusivista, en la que otra lectura –judía o cristiana– sea rechazada. La riqueza consiste en abrirse a otra posibilidad, a otra manera de leer e interpretar que complemente y enriquezca la ya poseída.

Para finalizar este capítulo, vale la pena retomar la oración compuesta por el papa Juan Pablo II y pronunciada el viernes 11 de junio de 1999 en Auschwitz, en el momento de su visita a Polonia:

*Dios de Abrahan, Dios de los profetas, Dios de Jesucristo,
en ti, todo está contenido, hacia ti, todo se dirige, tú eres
el término de todo.*

*Escucha nuestra oración por el pueblo judío,
que a causa de sus padres tú continúas amando.*

*Suscita en él el deseo siempre vivo de penetrar profundamente
tu verdad y tu amor.*

⁴¹ Serfaty, “Intervention. Actes du colloque organisé par la Fédération protestante de France, le dimanche 14 septembre 2003, “Le Dialogue interreligieux: entre Dialogue et Violence”, *Fédération protestante de France*, <http://www.protestants.org/index.php?id=31499> (consultado el 12 de junio 2011).

*Asístelo para que, en sus esfuerzos por la paz y la justicia,
él sea sostenido en su gran misión de revelar
al mundo tu bendición.*

*Que él encuentre respeto y amor entre aquéllos que no comprenden
todavía sus sufrimientos, como también entre quienes se
compadecen de sus heridas profundas que le han sido infligidas,
con el sentimiento de respeto mutuo de los unos hacia los otros.
Acuérdate de las nuevas generaciones, de los jóvenes y de los
niños; que ellos persistan en la fidelidad a ti,
en lo que constituye el excepcional misterio de su vocación.
Inspíralos para que la humanidad comprenda a través de su
testimonio que todos los pueblos tienen un solo origen y un solo
fin: Dios, en quien el designo de salvación se extiende a todos los
hombres. Amén.⁴²*

⁴² Jean Paul II, “Prière pour le peuple juif”, 24. Traducción de la autora.

Capítulo 2

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

*Acostumbraba a decir Ben Bag-Bag:
Dale vuelta una y otra vez [a la Torah], vuelve sus
páginas, porque todo se halla en ella. Estúdiala y
envejece sobre ella, y no te muevas de ella, porque
no encontrarás regla de vida mejor que ella.*

Pirkei Avot 8:25

Por métodos judíos de interpretación se entiende la manera original como un pueblo creyente lee e interpreta sus Escrituras. Este pueblo experimenta y celebra el hecho de sentirse elegido y conducido por el señor Dios que ha celebrado alianza perpetua con él. Se puede decir que esta experiencia salvífica, el judaísmo, no solo la repitió de generación en generación y la plasmó en sus escritos, sino que continúa renovándola día a día.

Para ello, no se limita a leer sus Escrituras como textos del pasado sino los interpreta y los actualiza. La *Torah* escrita en sentido amplio, la *Tanáq*, no es para el judío un texto que perteneció a un grupo selecto; es una herencia que debe ser transmitida. La *Torah* se recibe, se interpreta, se aplica y a la vez se entrega. Ella es recepción y don.

Hablar de exégesis judía, hoy, reclama orientarse hacia el judaísmo rabínico, el cual posee dos grandes textos que nutren su fe: la *Tanáq* y el Talmud. El primero es lo que se denomina con los términos

de primera alianza y el segundo hace referencia al conjunto de la tradición oral de Israel. “Para expresarnos con precisión habremos de decir que el judaísmo rabínico es el judaísmo de la doble *Torah*, la escrita y la oral.”¹

La *Tanáq*, תנ"ך, recopila las tres partes que forman la Escritura judía: la *Torah*, que designa los cinco primeros rollos. Estos corresponden a lo que la traducción griega llamó Pentateuco, que la Biblia cristiana adoptó con el mismo nombre.

La segunda sección de la Biblia judía es *Nebiim*, de la palabra *Nabi* en plural, es decir, los Profetas; ésta, a su vez, se subdivide en dos partes: la primera es denominada “Los profetas anteriores” y comprende los libros históricos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes; la segunda se llama “Los profetas posteriores” y está compuesta por los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores que se conocen en la Biblia cristiana.

La tercera sección es llamada *Ketubim*, escritos hagiográficos; reúne los cinco rollos: Ruth, Esther, Eclesiastés, Lamentaciones y el Cantar de los Cantares, que son leídos y meditados en las grandes fiestas del pueblo judío.² Además, contiene los Salmos, Proverbios, Job, Daniel, Esdras, Nehemías y los libros de Crónicas.

Este es el canon de la Biblia judía; con cambios de lugar de algunos libros, se observa que es muy semejante al canon de la primera alianza de la Biblia cristiana, aun cuando ésta última aumentó los siete libros deuterocanónicos. La Biblia judía es llamada la *Tanáq*, nombre que toma del acróstico formado por las iniciales de cada sección.

1. LA TORAH: EL CORAZÓN DEL PUEBLO JUDÍO

Es favorable iniciar este segundo capítulo adentrándose en la manera como el judaísmo percibe la *Torah*, en la que ve y reconoce el corazón de su pueblo. Dos palabras marcan el comienzo y el final de los

¹ Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 446.

² Los cinco rollos o los *Hamesh megilot* son leídos en las cinco grandes fiestas litúrgicas judías: El Cantar de los Cantares, *Shir ha-Shirim*, en *Pessah* (Pascua); Rut, en *Shavout* (Pentecostés); Lamentaciones, durante el ayuno del 9 Av; Eclesiastés, en *Sukot*, (Cabañas), y Esther, en *Purim*.

cinco rollos del Pentateuco: בְּרֵאשִׁית, *Bereshit*, que abre el Génesis, y יִשְׂרָאֵל, *Israel*, que concluye el Deuteronomio.

Los maestros judíos han visto en la unión de la última letra y la primera una nueva palabra לֵב, *lev*, que traduce corazón. De aquí que, cada vez que un judío abre el rollo de la *Torah*, su corazón se dispone para dejar que la Palabra de Dios lo habite.

La *Torah* se lee con el corazón cada *Shabat*, en la Sinagoga. Su lectura se abre y se cierra con una bendición que habla de la vida interior.

Para abrir la lectura:

Bendito eres tú, Eterno, Dios nuestro, soberano del universo, que nos has escogido, de entre todas las naciones y nos has entregado tu Torah. Bendito eres tú, eterno donador de la Torah.

Para cerrar la lectura:

Bendito eres tú, eterno, Dios nuestro, soberano del universo que nos has entregado tu Torah³ y has implantado en nuestro interior la vida eterna. Bendito eres tú, eterno, donador de la Torah.⁴

Vale la pena, antes de introducirse en los métodos propiamente dichos, retomar el significado amplio de *Torah* en el judaísmo. A menudo se hace referencia a ella para hablar de los cinco primeros rollos de la Biblia, el Pentateuco, y eso es correcto. Otras veces se emplea la palabra como sinónimo de Ley, que también es apropiado, pues ella dice cómo se debe actuar; pero se podría ampliar su cobertura y referirse, en sentido más amplio, a la Escritura y a su incidencia en el acontecer de un pueblo. La *Torah*, para el judaísmo, va más allá del texto escrito.

Ella es especulación abstracta, lógica y razón, compromiso afectivo y reglas de conducta, pero sobre todo lugar de encuentro con el Creador, donde él se manifiesta como el Dios de su pueblo y este pueblo lo reconoce como su Dios. La palabra *Torah*, תּוֹרָה, se puede traducir literalmente por guía, dirección, instrucción o ense-

³ Los askhenazim omiten “una *Torah* de verdad”.

⁴ La *Torah* con Rashí, *Tomo Bereshit*, xvii.

ñanza; viene del verbo *yarah*, יָרָה, que significa enseñar, educar, dar directivas.⁵

La palabra *Torah* es intraducible y muy grande para ser resumida en una definición. Se ha ensayado a lo largo de los siglos, se han lanzado definiciones, erróneas y hasta perversas, se ha tratado de definir, de compartimentarla, de verla a través de diferentes métodos. Se ha buscado a la manera cartesiana de darle un cuadro cronológico, pero es lo más incomprensible para los occidentales: la *Torah* va más allá de la cronología. Como dice la tradición, no hay ni antes ni después de la *Torah*. Escrita u oral, la *Torah* trasciende el tiempo.⁶

Las palabras del *Pirkei avot* 1,15 ubican el estudio de la *Torah* en el centro de la vida del judío. “Decía Shamái: Fija un tiempo regular para el estudio de la *Torah*. Di poco, pero haz mucho. Recibe a todos con maneras amables.”⁷

La *Torah* expresa la voluntad profunda del Creador: la finalidad del mundo, las vías y los medios de llegar, las diversas relaciones que unen los mundos a Dios, todas las cosas que se revelan tomando forma concretamente, tanto físicamente como espiritualmente, en nuestro mundo. La *Torah* constituye el plano espiritual del universo. No es una carta estática, sino más bien un plan dinámico del mundo [...]. Una de las funciones de la *Torah* es la de establecer una relación intelectual y afectiva con el mundo, una relación de asociación con el Creador.⁸

Entrar en el universo de la Palabra de Dios es apasionante. La tradición rabínica antigua habla de la relación con la *Torah* de manera metafórica, como de un enamoramiento de la Palabra. En los textos judíos antiguos se percibe ya la dinámica de la *lectio divina* que, más tarde, hacia 1330, será codificada por la tradición monástica.

La *Torah* está compuesta por dos realidades: una descubierta parcialmente y otra oculta, en vía de desvelarse. La primera es llamada *niglé*, en la que el varón tiene por vocación su estudio y su

⁵Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, 167.

⁶Vidal, *Un juif nommé Jésus. Une lecture de l'Évangile à la lumière de la Torah*, 26-27.

⁷Bat Moshe, *Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Midrásh*, 189.

⁸Steinsaltz, *La rose aux treize pétales. Introduction à la cabbale et au judaïsme*, 101-104.

transmisión; la segunda recibe el nombre de *nistar*, en la que la mujer juega un papel importante: es el lugar en el que la mujer judía muestra su verdadero rostro.⁹ Esta segunda realidad de la *Torah* revela una palabra que emerge un poco de su velo y luego se esconde de nuevo. Ella solo actúa así para aquellos que la conocen y la obedecen.

La *Torah* se parece, en efecto, a una bella y magnífica doncella escondida en una habitación en el fondo de un palacio, que tiene un amor secreto, sustraído a la vista de los otros. Por amor a ella, el enamorado mira hacia todas las direcciones atentamente a través de la reja de la mansión; observa a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo, en su búsqueda.

La *Torah* sabe que su enamorado insiste en venir a la reja, y por eso abre la puerta de su habitación un poco y por un instante, para mostrar su rostro al amado, pero pronto se esconde de nuevo. Si alguien se encuentra al lado del bien amado no puede advertirse, pues solo él puede verla, ir hacia ella interiormente con su corazón y comprender que, por amor a él, ella ha abierto un instante su interior ardiendo de pasión.

Así es la palabra de la *Torah*, que se revela ella misma a su bien amado. La *Torah* sabe que el que es sabio en su corazón frecuenta su casa. ¿Qué hace ella entonces? Desde el interior de su palacio le revela su rostro, su belleza, y luego regresa con celeridad a su habitación y se encierra de nuevo. Quienes están presentes, no ven ni captan nada; solo el enamorado puede verla y es atraído hacia ella con el corazón, el alma y todo su ser. Así, la *Torah* revela y al mismo tiempo esconde su ser, y arde de amor por su amado, mientras suscita deseo en él. La *Torah* no se hereda —dicen los sabios— sino se conquista:

Decía Rabí Yosí: Imponte el deber de estudiar la *Torah*, que no la has heredado. Debes hacer lo necesario para adquirir los conocimientos de la *Torah*, limar tu carácter y cualidades, e invierte tu mente y tu tiempo en el estudio de la *Torah*. No digas: mi padre fue sabio y erudito en *Torah*, también yo lo seré, sin esforzarme demasiado (Rashí). La *Torah* no se puede heredar de padre a hijo, si quieres saber y adquirir conocimientos, esfuérzate y estudia.¹⁰

⁹ Así lo describe el rabino Haim Dynovisz, en su libro *Le vrai visage de la femme juive*.

¹⁰ Blickstein, *Pirkei avot*, 160.

Al comienzo, cuando ella quiere mostrarse a alguien, solo ofrece un signo instantáneo. Si él no lo comprende, ella insiste sutilmente, envía un mensaje casi imperceptible: quien es sencillo, que venga a mí, le dice, y quiere que lo entienda. Quien desde el inicio es sordo termina cerrándose a ella. Cuando el enamorado de la *Torah* llega a ella, comienza a recibir palabras más claras detrás del velo, y al dejarse educar va comprendiendo, hasta el momento en que nace en él la intuición espiritual.

Solo entonces, a través de un halo de luz, la Palabra transmite su mensaje alegórico. Y únicamente cuando ha tomado familiaridad con la *Torah*, ella le deja ver su verdadero rostro. Cara a cara, le habla de los misterios y de todas las vías a seguir. Esta es “la *Torah* de lo escondido, aquella que no se entrega jamás en la primera lectura”.¹¹

Un enamorado de la Palabra de esta envergadura es llamado perfecto y maestro; es como decir esposo de la *Torah*, a quien ella no esconde nada. Entonces él comprende que la Palabra no puede ser cortada ni aumentada y encuentra por la primera vez el significado de la *Torah*, como si ella estuviera delante de él; Palabra de la que ni una sílaba, ni una letra puede ser quitada ni aumentada (Mt 5,18). Como decía el rabí Tarfón, al referirse al estudio asiduo de la *Torah*:

No estás obligado a acabar el trabajo, pero tampoco eres libre para abandonarlo. Si tú dices que la vida es corta, y la *Torah* amplia y vasta, y no tienes probabilidad alguna de cumplir tu papel a la perfección, entonces has decidido de dejar el estudio a un lado, escucha la respuesta de rabí Tarfón: has de saber que no estás obligado a finalizar el trabajo, haz lo que puedas, estudia todo lo que no puedas y recibirás tu recompensa.¹²

Los cristianos –como sus hermanos judíos– están llamados a descubrirla y entonces escucharán el llamado que les hace: “Si soy preciosa para ti y tus hermanos me tienes que difundir, dame a manos llenas, liberalmente.”¹³ Es decir, la Iglesia y Sinagoga están llamadas a transmitirla, recordando que no se puede pretender darla a los otros si antes no se entra en la profundidad de su riqueza; es

¹¹ Abécassis, *En vérité je vous le dis*, 59.

¹² Blickstein, *Pirkei avot*, 175.

¹³ Vidal, *Un juif nommé Jésus*, 31.

imposible desear que ella sea un tesoro para los otros si no lo es antes para quien la predica.

¿Cómo hacer para que ella se abra al creyente? Solo hay un camino: actuar como el enamorado... Ella dice:

*Ven hacia mí, pero para ello ábreme un lugar en ti, así sea tan solo una pequeña puerta en tu corazón, tan pequeña como la punta de una aguja, y yo te abriré una puerta tan grande como el pórtico del Templo.*¹⁴

Es posible entrar en la Palabra, descubrirla, dejarse impregnar de ella, que ella nutra. Basta querer ir hacia ella, amarla, desearla y anhelarla; entonces la Palabra se quitará su velo y se mostrará en su grandeza.

El amor y el gusto por la Escritura no son algo que, en el judaísmo, haga parte de un adoctrinamiento; no es, como acontece muchas veces entre los cristianos, algo que se aprende fuera del hogar, en la escuela parroquial o en la catequesis. Es ante todo un deber familiar: se nace y se crece en el respeto y amor hacia la *Torah*.

El gran rabino Moisés ben Maimón, conocido como Maimónides, en su célebre tratado *Mishné Torah*, redactado especialmente para quienes, habiendo leído la *Torah* escrita, fácilmente la llevan a su aplicación sin necesidad de pasar por otros textos, como el Talmud, difíciles de estudiar y de comprender por la gente sencilla. Así se escribe en la primera sección acerca del estudio de la *Torah*:

Todo judío está obligado al estudio de la *Torah*, ya sea pobre o rico, sano o achacoso, joven o anciano y debilitado. Incluso el indigente que vive de la caridad y pide limosna de puerta en puerta, o el hombre casado y con hijos, deben fijarse un tiempo para el estudio de la *Torah*, de día y de noche, pues está escrito: “Lo estudiaras día y noche” (Jos I,8). Entre los grandes sabios de Israel hubo leñadores, aguateros y ciegos; sin embargo, se dedicaban al estudio de la *Torah* día y noche, y se cuentan entre quienes transmitieron la tradición en la línea directa de Moisés.

¿Hasta cuándo está un hombre obligado a estudiar la *Torah*? Hasta el día de su muerte, pues está escrito: “No se aparten de tu corazón en todos los días de tu vida” (Dt 4,9), y siempre que se deja de estudiar, se olvida.¹⁵

¹⁴ Ibid., 28.

¹⁵ Maimónides, משנה תורת, *Mishné Torah*, 24.

La *Torah* es el libro favorito de niños y adolescentes, así como el libro por excelencia de los adultos. Se la lee una y otra vez, cada año; se termina y se vuelve a comenzar. Se aprende con la mente, *moaj*, y con el corazón, lev. De aquí que la *Torah* sea, en los hogares, el material perfecto para iniciar a los niños con todo su corazón, su alma, sus fuerzas y su mente.

Cada año, los niños pequeños, así como todo estudiante de cualquier edad, llevan a sus encuentros con la *Torah*, en la escuela o la Sinagoga, las experiencias de todo el año. El texto es el mismo, pero el niño, el joven o el adulto es diferente cada año. De ahí la comprensión que él tiene del texto varía. Desde pequeño se inicia un encuentro íntimo con la *Torah* que hace que se cree una relación de dependencia entre el judío y la Escritura.

Algunos pedagogos judíos sugieren que, para ayudar a crear la conciencia sobre la importancia del estudio, se deben buscar herramientas didácticas y vivenciales. El estudio de la *Torah*, la adquisición de conocimientos y todo lo que trae aparejado, es dulce, como la miel. Los niños pequeños son pensadores concretos. Por eso, las cosas se les deben presentar en forma concreta.

Como introducción a la dulzura del estudio, se sugiere colocar gotas de miel en las páginas de un libro y dárselo a los niños; invitarlos a lamer la miel de la página de un libro con texto en hebreo, preferiblemente, o algo tan sencillo como una tarjeta con el nombre de cada niño escrito en hebreo.

Se propone celebrar el día del inicio del proceso de aprendizaje comunitario con música, risas y la pegajosidad de la miel. Aprender es dulce. Los niños judíos pequeños vienen descubriendo esto desde hace varias generaciones. No solo celebran el aprendizaje, sino también la importancia del texto. La *Torah* es el origen de numerosos conceptos y valores esenciales para el desarrollo de la identidad judía. Entre estos, al niño se le recalcan los siguientes:

Dios creó el mundo entero y todo lo que hay en él. Somos socios de Dios en el cuidado del planeta y de todas las cosas vivas. Somos responsables de ayudar y cuidar a los demás. La *Torah* es la historia del pueblo judío y todo el pueblo judío es una sola familia. Las personas pueden aprender y crecer, aunque cometan errores. Dios descansó en *Shabat*, por eso descansamos en *Shabat* y lo celebramos. La tierra de Israel es

la patria judía, y nuestro lugar especial. La oración es una manera de hablar con Dios, tanto en forma individual como en grupo.¹⁶

La de *Simjât Torah* –alegría de la *Torah*– es la festividad que concluye las celebraciones del periodo de *Sucot* –cabañas–, y que tiene lugar el día 22 del mes de *Tishrei*. En esta fiesta, en la que se canta y se danza alrededor del rollo de la *Torah*, los niños ocupan un lugar especial. Así, la tradición de hacer de la *Torah* el corazón del pueblo judío continua perpetuándose.¹⁷

En el *Pirkei avot* –literalmente *los capítulos de los avot*, nuestros padres–, se hallan las enseñanzas de los sabios y maestros de Israel. Este tratado del Talmud, en el Capítulo VI, en la quinta Mishná, relata la discusión de los maestros de Israel sobre la grandeza de la *Torah*, superior al sacerdocio y al reinado; hablan sobre la adquisición de la *Torah* mediante 48 elementos: el estudio, la atención del oído, la articulación de los labios, la intuición del corazón, la reflexión del corazón, el miedo, la reverencia, la humildad, la alegría, la pureza, el servicio a los sabios, la selección de los compañeros, la dialéctica de los discípulos, el asentamiento, la escritura de la Mishná, la moderación de los negocios, la moderación en el arte mundano, la moderación en los placeres, la moderación en el sueño, la moderación en la conversación, la moderación en la risa, la paciencia, el buen corazón, la fe de los sabios, la aceptación de las contrariedades.¹⁸

La *Torah* descubre sus secretos a los humildes y a los sencillos, a quienes sin arrogancia la abren y se dejan cautivar por ella. Maimónides lo decía, al comparar la *Torah* con el agua:

Las palabras de la *Torah* han sido comparadas con el agua, pues está escrito: “¡Oh, todos los sedientos, acudid al agua!” (Is 55,1). Quiriendo significar que, al igual que el agua nunca permanece en los lugares altos sino que se desliza y se acumula en los lugares bajos, las palabras de la *Torah* no se encuentran en los arrogantes ni en el corazón de los soberbios, sino en los modestos y humildes, que se revuelcan en el polvo

¹⁶ Behar, Cohen y Musnikow, *First Steps in Learning Torah with Young Children*.

¹⁷ Newman y Silvan, *Judaísmo A-Z. Léxico ilustrado de términos y conceptos*, 243-245.

¹⁸ Blickstein, *Pirkei avot*, 490.

a los pies de los sabios estudiosos, quitan de su corazón los apetitos y placeres temporales y trabajan en su oficio todos los días lo suficiente para vivir – si en caso de no hacerlo no tendrían de comer– para dedicarse a la *Torah* el resto de sus días y de sus noches.¹⁹

Entre los 613 mandamientos del judaísmo, inscritos todos en la *Torah*, el primero y el último, los dos de orden positivo²⁰, son la invitación a hacer de la *Torah* el centro de la vida del judío.

El primer mandamiento: Génesis 1,28

וַיְבָרֶךְ אֱתֶם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ
וּמְלאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹשְׁהָ וּרְדוּ בְדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּבְכָל־חַיָּה הַרְמֹשֶׁת עַל־הָאָרֶץ:

Traducción de Rashí:

Dios los bendijo y Dios les dijo: “Fructifiquen y multiplíquense, llenen la tierra y sométanla y dominen sobre los peces del mar y sobre las aves de los cielos y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra.”

El último mandamiento: Dt 31,19

וְעַתָּה כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְדוּהָ
אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁמְרוּהָ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשִּׁירָה
הַזֹּאת לְעֵד בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

Traducción de Rashí:

*Ahora, pues, escriban para ustedes este canto y enséñalo a los hijos de Israel; ponlo en sus bocas, para que este canto sea testimonio para Mi frente a los hijos de Israel.*²¹

De estos dos versículos se hacen interpretaciones hermosas concernientes a la Escritura. El primer mandamiento recuerda que

¹⁹ Maimónides, משנה תורת, *Mishné Torah*, 26.

²⁰ La *Torah* contiene 613 *mitzvot*, mandamientos, divididos en dos grupos: 248 positivos, que hacen referencia a los órganos del cuerpo y son del orden del *harás*; y 365 negativos, que hacen referencia a los días del año y son del orden del *no harás*.

²¹ *La Torah con Rashí, Devarim 31,19.*

la *Torah* se recibe para que fructifique y se multiplique en medio del pueblo judío, así como éste está llamado a no disminuir en medio del exilio. El segundo recuerda, a cada judío, su deber de escribir su propio rollo de la *Torah* y de enseñarlo.

2. EL TALMUD: EL OTRO LIBRO

Al avanzar en los textos propios del judaísmo es posible ingresar en otro libro, el Talmud, o como lo llaman los judíos, *el otro Libro*, pues sigue en relevancia a la Tanák. El rabino Adin Steinsaltz, historiador y filósofo, es uno de los más grandes comentaristas del Talmud. En su libro *Introduction au Talmud* ofrece un panorama que ayuda a comprender el sentido y el contenido de esta obra majestuosa de la tradición judía. Formalmente hablando, el Talmud es una recapitulación de la Ley oral elaborada luego de un trabajo de erudición llevado a cabo durante varios siglos por los sabios que vivieron en Palestina y en Babilonia, hasta los inicios de la Edad Media. Se divide en dos partes: la *Mishnah*, tratado de *halajah* (ley) escrito en hebreo; y el comentario de la *Mishnah*, el Talmud en sentido estricto, llamado también *Guemarah*, compendio de discusiones y de explicaciones de la *Mishnah*, escrito en un dialecto de hebreo y de arameo intrincados. Pero esta definición, por exacta que sea, en la forma, es en efecto imprecisa y engañosa. Pues el Talmud es el recipiente de milenios de sabiduría judía y es en él que se expresa la ley oral, tan antigua e importante como la *Torah*, la Ley escrita.²²

Imperativamente, para el judaísmo, quien quiera comprender mejor la Tanák debe acercarse al otro gran libro que completa la tradición judía. No se concibe la Biblia sin su comentario oficial; el Talmud es como la suma teológica del judaísmo. Este texto nació al inicio de la era cristiana, pasó por tiempos de persecución y de crisis, por parte de los cristianos, logró emanciparse y ser un libro de fácil circulación en el judaísmo, como entre quienes desean estudiarlo. Hoy continúa guiando a millones de judíos estudiosos y religiosos que, iluminados por él, avanzan en el debate teológico.

Es el otro libro. Aquel que ignoran los profanos. Compuesto por muchos libros que forman una suma de comentarios, él se expande en amplios volúmenes consultados desde siglos por estudiantes en religión. Es el

²² Steinsaltz, *Introduction au Talmud*, 11-12.

libro por excelencia del judaísmo, escribe el rabino Marc Alain Ouaknin. El Talmud es una obra de sabiduría, donde se enraízan una cultura y un derecho, donde el creyente puede hoy todavía descubrir respuestas a las preguntas concretas que le hace la vida. El Talmud no es la Biblia, pero le está íntimamente unido, pues es una especie de complemento.²³

De las dos partes que componen el Talmud, la Mishná²⁴ es considerada como la más importante, ya que contiene los 63 tratados, organizados en seis órdenes o temas relevantes. Son temas que atañen a la vida diaria y ritual de todo judío: agricultura, fiestas, mujeres, daños, sacrificios, entre otros. Los títulos de los tratados se dan en hebreo.

Leyendo la *Mishnah* estamos, en realidad, como asistiendo a una discusión viva de la tradición en unos momentos determinados de la historia de Israel; por eso mismo esta *Torah* se llama *oral*: es una tradición y una reflexión que no cesa; la puesta por escrito no dejó de ser una cierta contradicción impuesta por la necesidad práctica: fue como inmovilizar o fosilizar lo que tiene vida; la obra literaria que se llama *Mishnah* tiene, por eso, necesariamente el sabor de lo inacabado.²⁵

La evolución de la Mishná a texto escrito o texto canónico la convirtió en objeto de estudio e interpretación, al igual que la *Torah* escrita, la Tanák; de aquí surgió la segunda parte del Talmud, la Guemará, que es el comentario de la Mishná. La palabra Guemará traduce fin; de aquí que se vea como la finalización. Este conjunto de

²³ Ceaux, “La Bible hébraïque, le Talmud: l’autre livre”, *L’express.fr*; <http://www.lexpress.fr/actualite/societe/religion> (consultado el 24 de mayo 2011).

²⁴ Mishná: *hrvm*, repetición, estudio, enseñanza, tradiciones legales reunida de la Ley oral, que constituyen la base del Talmud. Incluyen enseñanzas de los sabios de las épocas antiguas, hombres de la gran asamblea, escribas y rabinos de los primeros dos siglos de la era común. Cuando esas enseñanzas se convirtieron en demasiado voluminosas para ser confiadas a la memoria, fueron escritas y compiladas; el arreglo definitivo y su redacción fue realizado por Rabí Yehuda Hanasi (Judá el Príncipe) alrededor del año 200 de la era común. La Mishná contiene los elementos básicos de la Halajá (y una parte de la Agadá) preservada en la literatura talmúdica; la Guemará se agregó a la Mishaná como comentario y discusión y esta combinación constituye el cuerpo del Talmud (Newman y Silvan, *Judaísmo A-Z*, 156).

²⁵ Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 447.

discusiones y explicaciones fue elaborado entre los siglos III y VI de la era cristiana. En el uso popular Guemará es sinónimo de Talmud.²⁶

3. LA EXÉGESIS JUDÍA

Desde siempre, el judaísmo ha escudriñado la Escritura. Para los judíos, la Tanák contiene la norma de su fe y de su acción. El estudio de este texto y su interpretación planteó el problema de la exégesis. Como dicen Robert y Feuillet, no se debe hablar de exégesis judía en términos de conocimiento científico, sino en términos de vida propios de una cultura.²⁷

No se pueden entender la exégesis cristiana y la judía de la misma manera pues, para la primera, se trata de un trabajo más de orden científico, mientras que para la segunda es más del ámbito de lo simbólico y lo vivencial. En principio, no se utilizan los mismos criterios ni métodos para acercarse al texto.

A este respecto es interesante el aporte de Stefan C. Reif, quien al atender el pedido de Jon Barton, de escribir un capítulo acerca de la aportación judía a la interpretación bíblica, para su libro *La interpretación de la Biblia hoy*, aclara que hablar de exégesis judía pide situarse en un ángulo diferente de la comprensión de exégesis bíblica del mundo moderno occidental cristiano. Reif hace mención de la manera como se conciben los estudios bíblicos dentro y fuera de la academia bíblica cristiana:

El estudio de la Biblia en contextos académicos se considera crítico y científico, al tiempo que las interpretaciones tradicionales anteriores al periodo moderno son consideradas ingenuas y en desacuerdo con la historia [...]. Entre los estudiosos judíos se tiene la convicción de que *hay setenta maneras diferentes de interpretar la Torah*, y ciertamente no se da la confiada aseveración de que la forma propia de exégesis es la única verdaderamente científica. No es la exégesis cristiana lo que desapruaban muchos especialistas judíos, sino la aparente incapacidad de muchos especialistas en el Antiguo Testamento para reconocer que lo que a ellos les parece un estudio hebreo crítico y científico puede ser

²⁶Newman y Silvan, *Judaísmo A-Z*, 66.

²⁷Ver a Robert y Feuillet, *Introducción a la Biblia*, 183.

cualquier cosa menos eso para quienes se sienten incapaces de compartir sus convicciones teológicas.²⁸

Ciertamente se habla de la diferencia entre la mentalidad semita y la mentalidad occidental, entre dos maneras de escribir, leer e interpretar la historia y la acción de Dios en medio de la humanidad. No se puede pensar en un estudio serio de la primera o de la segunda alianza si se ignora la naturaleza especial del pensamiento hebreo y el suelo en el que tuvieron su origen los dos testamentos. Todo estudio de la Biblia ha de recordar que la sabiduría griega se distancia notablemente del pensamiento bíblico. Risto Santala señala este presupuesto como fundamental:

En uno de sus libros, el muy conocido escritor judío Schalom Ben-Chorin describe las diferencias esenciales entre la erudición griega y el pensamiento bíblico. El mundo griego se esforzó por encontrar reglas ordenadas, método que prevaleció desde Aristóteles hasta Hegel. Los detalles luego se acomodaban para integrar unidades más amplias y se imponían a estructuras preformadas. *Por otra parte, el pensamiento hebreo procede de los detalles a los principios, de las observaciones concretas a los ideales. De modo que la Biblia no conoce ni de dogma ni de sistema como tal.* Más bien muestra dos objetivos básicos típicos: una narración y una ley que sirva como guía para la vida. El Pentateuco, los Salmos y los Profetas relatan una a una las grandes obras de Dios. Así, los hechos históricos se conservan sin alteración, aun cuando su interpretación reciba un nuevo matiz según los requerimientos de cada época. Tampoco la ley sagrada, tal como se revela en los mandamientos, cambia con las modas variables. En lugar de la fascinación griega por la sistematización, la Biblia manifiesta un razonamiento asociativo en el que cada detalle tiene relación inmediata con el todo y cada una de las partes son interdependientes.²⁹

Santala subraya que este principio asociativo está presente en la totalidad de la literatura rabínica, incluso hasta nuestros días. El autor expone cómo, en los últimos años, el texto de la nueva alianza ha sido leído con ojos nuevos que permiten descubrir en él la riqueza del midrásh.

²⁸ Barton, *La interpretación bíblica hoy*, 171-177.

²⁹ Santala, *El mesías en el Antiguo Testamento a la luz de los escritos rabínicos*, 24.

Recientemente, el NT también ha sido estudiado como especie de *midrásh*; como una creación similar a la predicación exegética de la sinagoga, observando las leyes judías de interpretación bíblica. Uno de los fundamentos de este método es el axioma que establece que cada detalle de la revelación de Dios, la *Torah*, debe exponerse y explicarse, tanto en relación con el tema bajo consideración y como entidad independiente, porque la palabra de Dios nunca pierde su *sentido literal*. Además, cada argumento ha de ser respaldado con una palabra de la Escritura porque las opiniones de los hombres carecen de valor por sí mismas.

El *midrásh* repite con frecuencia el dicho arameo: *Hâ bê-hâ talî*, “Esto depende de esto”, formando puentes internos dentro del mensaje de la misma Biblia. Una y otra vez se nos dice que tal o cual sabio ha dicho en el nombre de este o aquel otro sabio, “como está escrito, *va-gomer...*” (y así sucesivamente). En seguida se dan solo las primeras palabras de la cita bíblica y el lector, conociendo de memoria las Escrituras, recita lo demás en silencio para sí mismo. Este uso del AT proporciona cierta “comprensibilidad” a toda la presentación y evita el filosofar en forma demasiado subjetiva. Aún un *midrásh* corto pudiera contener cientos de citas del AT y los nombres de cientos de rabinos. De tal suerte que la totalidad de la presentación está anclada en la historia y en la tradición de la sinagoga.³⁰

Frente al texto escrito clausurado por el canon, la Tanák, sin agotar su polisemia y en continua apertura a múltiples lecturas, el judaísmo se vio obligado a recurrir a nuevas prácticas para realizar comentarios. El principal comentario es la Mishná. A su lado surgieron otras maneras de comentar la escritura entre las cuales cabe resaltar el Targum, el Peser y el *midrásh*. Severino Croatto, en su *Hermenéutica bíblica*, propone una definición clara de estos términos:

El Targum es la versión del texto hebreo al arameo pero con algunas libertades hermenéuticas que introducen en aquél las actualizaciones imprescindibles del mensaje. El *péser* es el comentario a un texto bíblico verso por verso, o eligiendo pasajes específicos. Se cita el versículo y el comentario empieza con el vocablo *péser*, “la explicación de”, o *písró*, “su explicación es” En los rollos del Mar Muerto aparece como género literario característico. Es una forma de relectura del texto canónico. El *midrásh* es la expansión de un texto bíblico expresado como una nueva

³⁰ Ibid., 24-25.

historia. El acontecimiento narrado en el texto es recreado en función de nuevas situaciones.³¹

Estos comentarios bíblicos nacieron y continúan germinando en el judaísmo gracias a dos instituciones en las que el estudio asiduo y juicioso de la Escritura permite que la actualización de la Tanák se mantenga viva y llegue a los judíos de todas las edades y épocas. Estos lugares son la Sinagoga y la Yeshiva. La Sinagoga es sobre todo el lugar de culto, con frecuencia lugar de educación y centro de la vida social. La Yeshiva, ישיבה, que literalmente se traduce como sesión, reunión, es un centro de estudio superior donde se fabrica el saber rabínico. Allí se estudia sobre todo el Talmud. Inicialmente se le llamaba *Bet Ha-midrásh*, casa de estudio, para luego convertirse en la academia, tanto en Israel como en Babilonia.

El Bet Ha-midrásh es una institución distinta de la Sinagoga, aunque en algún momento (pero no siempre) coincidiera físicamente con la Sinagoga. Surgió en la época anterior al 70, pero se consolida por obra del movimiento rabínico y da lugar a las grandes academias de Palestina y Babilonia. Esta institución es el *Sitz im Leben* indispensable para hacer posible la inmensa producción exegética y la actividad editorial del judaísmo rabínico.³²

Estas academias dieron origen a la compilación del Talmud en sus dos versiones: el de Jerusalén, llamado Palestino, y el de Babilonia. Las *yeshivot*, en plural, son los lugares claves de formación en el arte de la lectura y la interpretación de la Escritura y del Talmud. Hoy existen en Israel *yeshivot* tanto para hombres como para mujeres.

3.1 EL MIDRÁSH

El principal método de interpretación judío es el midrásh. La palabra *midrásh* (מדרש) de la raíz hebrea דרש (*darash*), se traduce por estudio o interpretación. El midrásh es tanto el método de interpretar la *Torah* como la literatura relevante. *Darash* significa inquirir, buscar, investigar, exponer, interpretar y hasta predicar. Para aceptar es-

³¹ Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 76.

³² Aranda, *Literatura judía*, 477.

ta diversidad de sentidos es importante recordar que en hebreo una palabra tiene más de un significado. El objetivo de los *midrashim* (en plural) es extraer y explicar la significación profunda de los textos bíblicos.³³

[El midrásh] busca en los textos su valor de vida. Para ponerlo en evidencia, el intérprete ilustra las Escrituras sirviéndose de todos los medios de que dispone, con el objeto de hacer surgir más allá de las palabras un sentido relacionado con los problemas de su tiempo.³⁴

El termino *midrash* aparece en el texto hebreo de la Escritura en el segundo libro de las Crónicas 13,22 y en 24,27, traducido en este caso con la palabra “comentario”.

וְיִחָרְדוּ דְבָרַי אֲבֹתָי וּדְרָכָיו וּדְרָכָיו כְּתוּבִים בְּמִדְרָשׁ הַנְּבִיא עָדָיו:

2Cro 13,22:

Las restantes gestas de Abdías, su conducta y sus empresas, se hallan escritas en el comentario del profeta Ido.

וּבְנָיו (וּרְבִי) [וּרְבִי] הַמֶּשֶׁשׁ עָלָיו וְיִסֹּדֵר בֵּית הָאֱלֹהִים הַנֶּחֱמָה
כְּתוּבִים עַל־מִדְרָשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים וְיִמְלֹךְ אֲמָצִיָּהוּ בְּנוֹ תַחְתָּי

2Cro 24,27:

Para lo referente a sus hijos, a las numerosas profecías contra él y a la restauración del Templo, véase el Comentario a los anales de los reyes. Su hijo Amasías le sucedió en el trono.

Al retomar a Croatto se puede decir:

...el midrásh es parte de la literatura rabínica que se remonta a la época de Jesús, si no antes. Hay muchos *midrashim* rabínicos. Pero el midrásh es además de un género literario, un método hermenéutico usado para explorar el sentido profundo de un texto bíblico. En este nivel se lo denomina *derásh*.³⁵

Algunos autores prefieren los términos “derásh” y “deráshico” a cambio de midrásh y midráshico. Sin embargo, en el presente es-

³³ Newman y Silvan, *Judaísmo A-Z*, 152.

³⁴ Robert y Feuillet, *Introducción a la Biblia*, 185.

³⁵ Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 76.

crito se opta por estos últimos, que son los términos más comunes en el judaísmo para hablar de exégesis bíblica.

Se ha hecho común la sustitución del término *midrásh*, que definía primariamente las obras resultantes de un determinado proceso exegético, por el de *derásh*, que resulta más apto para designar el método o talante característico de este modo específico de acercarse a la revelación anterior, con vistas a iluminar con ella la actualidad presente. Importaba destacar, como atinadamente observó Le Déaut, en su crítica a Wright, que no se trata tanto de unas obras concretas (los llamados *midrashim*) cuanto de una actitud generalizada que, con determinados procedimientos o técnicas exegéticas, se acerca al texto bíblico o reelabora las tradiciones de la historia salvífica, actualizándolas en función de los acontecimientos nuevos. Hoy *derásh* y *deráshico* sustituyen con ventaja a los términos *midrásh* y *midráshico*, que estuvieron muy en boga hasta los años 70, para designar ese talante exegético tan generalizado en el pueblo de la Biblia, cuando se acerca a la revelación anterior, en busca de luz para caminar en el momento presente, según la bella expresión del salmista: “Antorcha para mis pies es tu Palabra, luz para mi sendero” (Sal 119,105).³⁶

Croatto resalta que el *midrásh* no es una traducción del texto hebreo, sino ante todo una creación libre que se realiza a partir de un texto bíblico. El resultado de este comentario es una obra literaria que contiene una relectura de hechos, personas o ideas que se encuentran en el texto bíblico.

Ejemplos notables pueden ser, en el interior de la tradición alejandrina, la relectura del éxodo del libro de la Sabiduría (11-19), el mal llamado Génesis apócrifo de Qumrán, que discurre sobre la historia de Abraham de Génesis 12-25, o en el Nuevo Testamento, la recreación de la figura de Melquisedec, en Hebreos 7. Pequeños *midrashim* se encuentran también en los dos evangelios de la infancia, de Mateo 1-2 y Lucas 1-2. El episodio de la matanza de los inocentes, por ejemplo (Mt 1,13-18), está modelado según el relato de la huida de Moisés de Egipto y su retorno, para indicar que Jesús es un segundo Moisés.³⁷

Este estudioso de la Biblia concluye que el *midrásh* tiene un rasgo común, el de actualizar y dar cumplimiento a los textos con-

³⁶ Muñoz Iglesias, “Derás en Mateo 1-2”, 112.

³⁷ Croatto, “La función hermenéutica del Targum”, 113.

sagrados por la tradición escrita. Según Croatto, un texto ya sacralizado puede sentirse distante en medio de comunidades recientes que por el tiempo y la distancia geográfica están alejadas de la gran tradición. Lo mismo puede acontecer con las comunidades que se hallan en circunstancias o situaciones muy diferentes de las que generaron los textos originales. El midrásh vendría a ser una herramienta necesaria para que las comunidades más recientes se acerquen al contexto en el que las comunidades primitivas dieron origen a los textos bíblicos.

Se puede, además, hablar de “comarcas” de la actividad midráshica o interpretativa en general, regiones caracterizadas por menores o mayores influencias externas que impiden (en el primer caso) o facilitan (en el segundo) la apertura de los textos hacia nuevas experiencias. Lo notable es que muchos *midrashim* se conservaron, hasta constituir una verdadera biblioteca midráshica. Sin contar con los breves *midrashim* que son parte de otros libros, como sucede en el Nuevo Testamento.³⁸

El gran cuerpo midráshico, obra de los grandes rabinos, fue tomando forma a lo largo del tiempo, hasta constituirse en un apoyo a la vida espiritual del pueblo de Israel. El judaísmo rabínico ha ofrecido desde los primeros siglos de nuestra era un conjunto de obras maestras que ayudan a comprender mejor la Escritura. Entre éstas, se puede contar la Mishná, fruto de la escuela de Yehuda ha Nasi y sus discípulos, a la que ya se ha hecho referencia; y la Tosefta, que basadas en los textos bíblicos brindan al judaísmo una manera de vivir conforme a la *Torah*.

La Tosefta, תוספתא, que literalmente se traduce por edición o suplemento, es una recopilación de los textos tanaitas que no fueron incluidos dentro de la Mishná.³⁹ El texto está redactado en el mismo orden que la Mishná.

Los *tosefot*, תוספות, en plural, que literalmente se traduce por agregados o anotaciones, que se han hecho al Talmud. Se basan en comentarios anteriores, siendo el comentario de Rashí uno de los más importantes. Los *tosafot* incluyen análisis explicativos y notas de pasajes talmúdicos

³⁸ Ibid.

³⁹ Para entender la estructura del Talmud, ver el esquema de una página del Talmud en el Anexo 3.

particulares, con el objetivo de formular y poner al día la *Halaká*, y no constituyen de ninguna forma un comentario consecutivo (aunque ellos siguen el orden de los tratados talmúdicos). Los que realizaron esas anotaciones en los siglos XII al XV en Francia y en Alemania, se conocen como tosafistas; ellos incluyen a rabí Yacov ben Meir y dos de los otros nietos de Rashí. En las ediciones impresas del Talmud, el comentario de Rashí ocupa el margen interior de la página, en tanto que los tosafot aparecen en los márgenes opuestos.⁴⁰

Los dos grandes comentarios de la Mishná, como se ha dicho atrás, el *Talmud de Jerusalén*, del que se puede pensar que su edición final data del V siglo, y el *Talmud de Babilonia*, que se fijó más o menos dos siglos más tarde, son antes que nada textos inscritos dentro del movimiento rabínico que reflejan su espiritualidad y no deben pensarse tanto como textos de la vida judía en general.

Dentro de los círculos rabínicos se crearon también otro tipo de obras, los *midrashim*, que consisten en comentarios del texto bíblico y que supusieron una importante contribución a la espiritualidad del judaísmo. En general, están basados en la *halakah* rabínica que se origina a partir del fundamento bíblico. Entre ellos encontramos obras de distinta índole: desde los *midrashim halákicos* del periodo de la *Mishnah* (y también algo posteriores), pasando por los comentarios clásicos sobre la *Torah* de los siglos V y VI, hasta los *midrashim* narrativos o éticos más populares de los siglos VIII y IX. Finalmente, en la Edad Media europea, esta producción llega a su fin con las primeras partes de Éxodo y Números *Rabbah* y las recopilaciones *midráshicas* como el *Yalqut* y el *Midrásh ha-Gadol*.⁴¹

Umberto Neri ofrece una definición menos técnica y más rica en espiritualidad acerca del sentido del midrásh, al dar relevancia a la dimensión de buscar, o la acción de escrutar el sentido de la voluntad del Señor para el creyente:

En el hebreo bíblico, este término designa primeramente la búsqueda de Dios, es decir, dirigirse hacia él *con todo el corazón y con toda el alma*, en el deseo de conocer su voluntad, de conseguir su complacencia, de ser escuchados en las súplicas dirigidas a él. *¡Buscad al Señor!* es, por

⁴⁰ Newman, *Judaísmo A-Z*, 321.

⁴¹ Stemberger, “Panorámica de los estudios rabínicos en la actualidad”, 214-215.

tanto, la fórmula de la gran invitación a la conversión; en la búsqueda del Señor, definida así, se distingue su verdadero pueblo, en contraposición a los otros pueblos y a los impíos.

Búsqueda de Dios es también la espera ante una consulta, la visita al Templo, donde el Señor revela su rostro, la lectura, la reflexión y el indagar sobre su palabra y sobre sus maravillas que él ha realizado en la historia de la salvación: “Porque grandes son las obras del Señor, buscadas por los que en ellas se complacen.” Por eso, el israelita piadoso expresa su obediencia al precepto fundamental de tener siempre en el corazón las palabras dictadas por Dios con las fórmulas: “Buscad sus preceptos” o “buscad su *Torah*”. De aquí se desprende el sentido técnico del *midrásh*, como escucha atenta de la Palabra de Dios, llena de amor y sabiduría espiritual: es decir, *volver hacia él la mirada para ser iluminados* en el conocimiento del sentido profundo de la Escrituras.⁴²

El presente capítulo apenas permite desplegar la historia y la riqueza del método *midráshico* o *deráshico*⁴³, y abre la puerta a una nueva manera de ingresar en el texto bíblico. Para entrar mejor en el mundo del *midrásh*, es necesario observar algunas técnicas que ayudan a comprender el valor simbólico de las palabras y de los números.

El hebreo es una lengua semítica, en la que toda palabra, toda forma verbal, constituye una variación alrededor de una raíz formada generalmente por tres letras: la interpretación de una palabra se basa sobre la raíz y sus múltiples significados.

Los sabios judíos insisten en el פְּרִדָּה, *pardes*, literalmente el huerto, un acróstico que reúne las cuatro letras iniciales de los cuatro métodos tradicionales según los cuales el creyente entra en contacto con los sentidos de la lectura bíblica. La primera palabra es *peshát* (פ) que significa sentido literal, lectura simple del texto; la segunda es *rémez* (ר), que significa alegoría; la tercera es *derush* o *derásh* (ד), que significa el sentido homilético; y la última es *sod* (ס) que

⁴² Neri, *El cántico del mar*, 19-20.

⁴³ Se pueden emplear esos dos nombres para hablar del mismo método, pues –como se ha dicho– los dos vocablos provienen de la misma raíz: *daresh*. Ver a Caba, “L’esegesi tra teología e prassi. Métodos exegeticos en el estudio actual del Nuevo Testamento”, 611-669.

significa el sentido místico.⁴⁴ “Estos cuatro sentidos componen en conjunto una plenitud simbólica.”⁴⁵

Tales niveles de lectura llevan progresivamente a desentrañar el pasaje y conducen al lector creyente a entrar en relación más profunda con el texto, en el paso de la letra al espíritu, hasta trascenderlo. Desde los primeros siglos, la tradición cristiana adoptó estos sentidos de lectura, dándoles un estilo propio pero muy cercano a la tradición judía. El *Catecismo* de la Iglesia Católica hace mención de ellos al igual que la exhortación *Verbum Domini*.⁴⁶

En palabras de Paul Ricœur, se diría que el acto de lectura se puede considerar como una actividad dinámica que no se detiene en repetir significados fijos, sino se ubica en la prolongación de itinerarios de sentido abiertos sobre el trabajo de interpretación. Se ve, en la lectura de un texto como la Biblia, una operación creadora empleada sin cesar en descontextualizar el sentido y en recontextualizarlo en el *Sitz im Leben* de hoy.⁴⁷

Como bien decía el gran representante de la literatura siríaca, padre de la Iglesia, Efrén de Nísibe, llamado el *Arpa del Espíritu Santo*, la Escritura es un libro coloreado por Dios con sus múltiples bellezas, pero para descubrirlas hay que escrutirlas y saber que, así se encuentre una belleza, siempre quedaran mil por descubrir.

¿Quién hay capaz, Señor, de penetrar con su mente una sola de tus frases? Como el sediento que bebe de la fuente, mucho más es lo que dejamos que lo que tomamos. Porque la Palabra del Señor presenta muy diversos aspectos, según la diversa capacidad de los que la estudian. El Señor pintó con multiplicidad de colores su Palabra, para que todo el que la estudie pueda ver en ella lo que más le plazca [...]. Aquel, pues, que llegue a alcanzar alguna parte del tesoro de esta palabra no crea que en ella se halla solamente lo que él ha hallado, sino que ha de pensar que, de las muchas cosas que hay en ella, esto es lo único que ha podido alcanzar. Ni por el hecho de que esta sola parte ha podido llegar a ser

⁴⁴ Newman, *Judaísmo A-Z*, 182-183.

⁴⁵ Cerbelaud, “La importancia de la lectura judía de la Biblia para los cristianos”, 269.

⁴⁶ Ver el Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 115-119; Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini* 37.

⁴⁷ Ricœur, “La Bible et l’imagination”, 339.

entendida por él, tenga esta palabra por pobre y estéril y la desprecie, sino que, considerando que no puede abarcarla toda, de gracias por la riqueza que encierra. Alégrate por lo que has alcanzado, sin entristecerte por lo que te queda por alcanzar [...]. Da gracias por lo que has recibido y no te entristezcas por la abundancia sobrante. Lo que has recibido y conseguido es tu parte, lo que ha quedado es tu herencia.⁴⁸

3.1.1 Principios fundamentales de la lectura midráshica⁴⁹

Como todo método, la manera judía de estudiar e interpretar la Escritura posee unos principios esenciales que deben conocerse y ser tomados en cuenta. Es necesario detenerse brevemente en cada uno de estos cuatro principios fundamentales: la unidad de la Escritura; la unidad entre las diferentes partes de la Escritura; la Escritura que se explica por la Escritura; y la pluralidad de sentidos en la Biblia.

3.1.1.1 La unidad de la Escritura

Este principio encuentra su fundamentación en el Pirkei avot 5,22: “Ben Bag Bag dice: Vuévela por aquí o vuévela por allá, la *Torah* contiene todo, contéplala, envejece inclinado sobre ella, de sus máximas no te separes. No hay mejor regla que ella.”⁵⁰

Un texto de la *Torah* debe ser leído en relación con los textos de los Profetas y los otros escritos (*Torah*, *Nebiim* y *Ketubim*). Por ello, en la lectura sinagoga a un texto de la *Torah* o Pentateuco llamado *Parashah* corresponde una *Haftará*⁵¹ o texto de los Profetas. Luego de las lecturas sigue el derásh, la homilía, en sentido literal, la explicación, casi siempre centrada en un versículo del Pentateuco. “Un procedimiento para unir las tres partes de la Escritura era el *haruz* o collar de perlas, enristrar textos de la *Torah*, Profetas y Hagiógrafos.”⁵²

⁴⁸ San Efrén (diácono), “Sobre el Diatésaron”, en *Liturgia de las Horas* III, 193-194.

⁴⁹ Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 49-54.

⁵⁰ Blickstein, *Pirkei avot*, 457.

⁵¹ Haftará: lit. “conclusión” Porción de los profetas que se lee en la sinagoga después de la sección prescrita (Sidrá).

⁵² Del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 50.

Es importante comprender que el judaísmo ha organizado las lecturas del año litúrgico recogiendo el Pentateuco completo, dividiéndolo en porciones y haciendo corresponder a cada una de ellas un texto de los otros escritos, ya sean proféticos o sapienciales. Existen 54 partes de la *Torah*, *parashot* en plural, que marcan las semanas del año litúrgico judío. El año litúrgico comienza en septiembre-octubre, en otoño, con la fiesta del Año Nuevo judío que recibe el nombre de fiesta de *Rosh Hashana* (cabeza del año).

En el judaísmo existen dos grupos culturales bien marcados: el ashkenazita y el sefaradita.⁵³ Cada uno guarda costumbres particulares, así como una lengua propia: el ashkenazí habla ídish, mientras que el sefaradí habla ladino; cada uno conserva, además, un rito propio. Aunque mantienen el mismo calendario litúrgico, hay algunas diferencias entre los dos.

A continuación se presenta la lista de referencias bíblicas para cada semana.⁵⁴ El primer nombre en hebreo indica el nombre de la *Parashah*; viene luego la referencia bíblica y el nombre en español; sigue luego la *Haftará*. Las referencias entre paréntesis indican la diferencia del rito sefaradí con respecto al ashkhenazí.

Parashot Génesis:

1. *BeRéshit* 1,1 - 6,8. En el comienzo / Isaías 42,5 - 43,11 (42,5 - 21)
2. *Noah* 6,9 - 11,32 Noé / Isaías 54,1 - 55,5 (54,1 - 10)
3. *Lekh lekha* 12,1 - 17,27 Ve por ti / Isaías 40,27 - 41,16
4. *Va-Yéra* 18,1 - 22,24 Y El hizo ver / 2 Reyes 4,1-37 (4,1 - 23)

⁵³ Ashkenazitas, literalmente, habitantes de Ashkenaz. Este nombre aparece por primera vez en la Biblia como designación de un hijo de Gomer y nieto de Yafet (Gn 10,3). En la temprana Edad Media se identificó Ashkenaz con Alemania; la primera referencia, en ese sentido, ocurre en el *sidur* de R. Amram Gaón. En tanto que Rashí denomina el idioma alemán *leshón ashkenaz* en su primer comentario al Dt 3,9. Sefaraditas, literalmente: habitantes de *Sefarad*, lugar mencionado en la Biblia (Ab 1,20) y más tarde identificada como Ispania (España o península Ibérica) por el Targum Yonatán y comentaristas judíos de la Edad Media (Rashí, Ibn Ezra, David Kimji). El término *sefaradim* designa a aquellos judíos que remontan su ascendencia a ancestros que vivieron en España o Portugal antes de las expulsiones de 1492-1497 (Newman, *Judaísmo A-Z*, 11 y 229).

⁵⁴ Leibowitz, *Reflexiones sobre la Parasha*, 5-6.

5. *Hayyé-Sarah* 23,1 - 25,18 La vida de Sara / 1 Reyes 1,1 - 31
6. *Toledot* 25,19 - 28,9 He aquí las generaciones / Malaquías 1,1 - 2,7
7. *Va-Yétsé* 28,10 - 32,3 Salió Jacob / Oseas 12,13 - 14,10 (11,7 - 12,12)
8. *Va-Yichlah* 32,3 - 36,43 Envió Jacob / Oseas 11,7 - 12,12 (Abdías 1 - 21)
9. *Va-Yéchev* 37,1 - 40,23 Habitó Jacob / Amós 2, 6 - 3,8
10. *Mi-Qets* 41,1 - 44,17 Al término de... / 1 Reyes 3,15 - 4,1
11. *Va-Yiggach* 44,18 - 47,27 Y se acerca / Ezequiel 37,15 - 28
12. *Va-Yehi* 47,28 - 50 ,26 Y el vivió... / 1 Reyes 2, 1-12

Parashot Éxodo:

13. *Chemot* 1,1 - 6,1 Los nombres / Isaías 27,6 - 28,13 ; 29,22 - 23 (et 1,1 - 2,3)
14. *Va-Era* 6,2 - 9,35 Yo me he mostrado / Ezequiel 28,25 - 29,21
15. *Bo* 10,1 - 13,16 Ven / Jeremías 46,13 - 28
16. *Be-Chellah* 13,17 - 17,16 Cuando el envió / Jueces 4,4 - 5,31 (5,1 - 31)
17. *Yitro* 18,1 - 20,23 Jethró / Isaías 6,1 - 7,6 ; 9,5 - 6 (6,1 - 13)
18. *Michpatim* 21,1 - 24,18 Leyes sociales / Jeremías 34,8 - 22 ; 33,25 - 26
19. *Teroumah* 25,1 - 30,10 El impuesto / 1 Reyes 5,26 - 6,13
20. *Tetsavveh* 27,20 - 30,10 Tu ordenarás / Ezequiel 43,10 - 27
21. *Ki tissa* 30,11 - 34,35 Cuando tu censes / 1 Reyes 18 ,1 - 39 (18,20 - 39)
22. *Va-Yaqhel* 35,1 - 38,20 Y él reúne / 1 Reyes 7, 40 - 50 (7,13 - 26)
23. *Peqoudé* 38,21 - 40,38 He aquí las funciones / 1 Reyes 7, 51 - 8,21 (7,40 - 50)

Parashot Levítico:

24. *Va-Yicra* 1,1 - 5,26 Y el llama / Isaías 43,21 - 44,23
25. *Tsav* 6,1 - 8,36 ¡Ordena! / Jeremías 7,21 - 8,3 ; 9,22 - 23
26. *Chémini* 9,1 - 11,47 En el octavo día / 2 Samuel 6,1 - 7,17 (6,1 - 19)
27. *Tazria* 12,1 - 13,59 La mujer que concebirá / 2 Reyes 4,42 - 5,19
28. *Metsora* 14,1 - 15,33 El leproso / 2 Reyes 7,3 - 20

29. *Aharé mot* 16,1 - 18,30 Después de la muerte / Ezequiel 22,1 - 19 (1 - 16)
30. *Qedochim* 19,1 - 20,27 Sean santos / Amós 9,7 - 15 (Ezequiel 20,2 - 20)
31. *Emor* 21,1 - 24,23 Habla a los sacerdotes / Ezequiel 44,15 - 31
32. *Be-Har* 25,1 - 26,2 En el monte Siná / Jeremías 32,6 - 27
33. *Be-Houqgetai* 26,3 - 27,34 Según mis decretos / Jeremías 16,19 - 17,14

Parashot Números:

34. *Bé-Midbar* 1,1 - 4,20 En el desierto / Oseas 2,1 - 22
35. *Naso* 4,21 - 7,89 Censa los hijos / Jueces 13 - 25
36. *Bé-Haalotekha* 8,1 - 12,16 Cuando hagas subir / Zacarías 2,14 - 4,7
37. *Chelah lekha* 13,1 - 15,41 Envía por ti / Josué 2,1 - 24
38. *Qorah* 16,1 - 18,32 Coré / 1Samuel 11,14 - 12,22
39. *Houqgat* 19,1 - 22,1 El decreto divino / Jueces 11,1 - 33
40. *Balaq* 22,2 - 25,9 Balak / Miqueas 5,6 - 6,8
41. *Pinhas* 25,10 - 30,1 Pinhas / 1Reyes 18,46 - 19,21
42. *Mattot* 30,2 - 32,42 Jefes de tribus / Jeremías 1,1 - 2,3
43. *Masé* 33,1 - 36,13 Los desplazamientos / Jeremías 2, 4-28 3,4 (2,4 - 28; 4,1 - 2)

Parashot Deuteronomio

44. *Devarim* 1,1 - 3,22 Las palabras / Isaías 1,1 - 27
45. *Va-Ethannan* 3,23 - 7,11 Yo imploré / Isaías 40, 1 - 26
46. *Egev* 7,12 - 11,25 Si ustedes escuchan / Isaías 49, 14 - 51,3
47. *Reeh* 11,26 - 16,17 Mira / Isaías 54,11 - 55,5
48. *Chofetim* 16,18 - 21,19 De los jueces / Isaías 51,12 - 52,12
49. *Ki Tétsé* 21,10 - 25,19 Cuando tu saldrás / Isaías 54,1 - 10
50. *Ki Tavo* 26,1 - 29,8 Cuando tu llegarás / Isaías 60,1 - 22
51. *Nitzavim* 29,9 - 30,20 Todos delante del Señor / Isaías 61,10 - 63,9
52. *Va-Yélekh* 31,1 - 30 Y Moisés fue / Isaías 55,6 - 56,8
53. *Haazinou* 32,1 - 52 Presten oído / 2 Samuel 22,1 - 51 (1,1-9)
54. *Ve-Zot ha-* 33,1 - 34,12 He aquí la bendición / Josué 1,1 - 18 (1 - 9)

3.1.1.2 *La unidad entre las diversas partes de la Escritura*

No solo existe unidad entre las tres partes de la Tanák; ella también se da al interior de los diversos libros y al interior de los pasajes de un libro. Es la llamada analogía de las partes de la Biblia. La analogía de las partes de la Biblia es un componente básico de la exégesis antigua en la *Hagadah* y la *Halakah*.⁵⁵

La *Hagadah* –en palabras de Shifra Bat Moshe– no es un libro ni un compendio de leyendas, sino una creación compuesta a través de los siglos.

A decir verdad, la *Hagadah* no conoció los límites del tiempo y el lugar y su meta no fue entregar un documento histórico. El pasado es relatado en la terminología del tiempo presente [...]. No es la teología definida de un solo sabio, ni la expresión de una escuela filosófica o religiosa particular, sino que logró ser la manifestación de generaciones de sabios que intentaron responder a las preguntas que agitaban la vida intelectual de cada una de las escuelas.⁵⁶

Esta misma autora judía recuerda que no se puede hablar de *Hagadah* sin hacer referencia a la *Halakah*, pues la primera brota de la segunda, que es su fuente. La *Halakah* es la ley escrita; su “meta es establecer legalmente las relaciones entre el hombre y su Creador, entre el hombre y su comunidad, entre el hombre y su prójimo, y en los deberes consigo mismo, como judío”.⁵⁷ Del Agua Pérez precisa este principio fundamental:

El *heqqesh* o asimilación y *gezerá shawá* o analogía se emplearon en exégesis *halájica*, aunque la *gezerá shawa* se utilizó también para la *hagadah*. La analogía propia de la *hagadah* se denomina *ké-néged*, analogía, correspondencia, 27^a midda de R. Eliezer: dos pasajes de la

⁵⁵ *Hagadah*, literalmente, narración; es un relato edificante propio para ilustrar una enseñanza. Es con relación a la *Halakah* todo lo que en el Talmud no tiene carácter normativo o jurídico, la enseñanza moral se hace por medio de los *hagadot*. La *Halakah*: este vocablo proviene de una raíz hebrea que significa caminar, ir. Designa ante todo el conjunto de leyes, que la tradición judía presenta como dictadas por Dios mismo en la *Torah*; además designa todas las leyes prácticas emitidas por los sabios a partir del texto bíblico.

⁵⁶ Bat Moshe, *Fuentes judías*, 16-17.

⁵⁷ *Ibid.*, 13.

Biblia se corresponden por un signo común; frecuentemente por una palabra común. No se trata tanto de la analogía entitativa o casual cuanto de analogía externa que a menudo se reduce a tener los pasajes bíblicos la misma palabra. Naturalmente se destacan también las analogías entitativas: las cosas del cielo se corresponden con las de la tierra, por ejemplo la Jerusalén celeste y la terrena, el mundo con el hombre; animales terrestres con los marinos. Es decir, hay analogía entre todos los seres de la creación por ser criaturas de Dios.⁵⁸

Un bello ejemplo de esta unidad entre las diversas partes de la Escritura se podría encontrar en la analogía existente entre los dos árboles de vida en el Génesis y en el Apocalipsis:

El Señor Dios hizo brotar del suelo toda especie de árboles hermosos de ver y buenos de comer, además, el árbol de la vida en medio del parque y el árbol de conocer el bien y el mal (Gn 2,9).

En medio de la plaza y en los márgenes del río crece el árbol de la vida, que da fruto doce veces: cada mes una cosecha y sus hojas son medicinales para las naciones (Ap 22,2).

Otra analogía que llama la atención y hace reflexionar sobre la unidad de la Escritura es la frase pronunciada por Jacob al encontrar a su hijo José en Egipto, en Génesis, y las palabras pronunciadas por el anciano Simeón al encontrar al Mesías de Israel, en el Evangelio de Lucas.

Israel dijo a José: “Ahora puedo morir, después de haberte visto en persona y vivo” (Gn 46,30).

Ahora dueño mío, según tu palabra, dejas libre y en paz a tu siervo; porque han visto mis ojos a tu Salvador (Lc 2,29-30).

Como dice Agustín del Agua Pérez:

...la exégesis tiene especial predilección por las analogías numéricas: así las 123 veces que se repite *halleluya* en los salmos *hallel*, corresponden a los 123 años de Aarón. Basta el mismo número, una palabra común, para relacionar dos o más pasajes de la Biblia.⁵⁹

⁵⁸ Del Agua Pérez, *El método midrásico*, 50.

⁵⁹ *Ibid.*, 51.

Fueron 18 años los que, en la época de los jueces, los israelitas estuvieron encorvados bajo la mano dura del adversario, por causa de su desobediencia e idolatría. Solo cuando alzaron la voz, cuando gritaron al Señor, recibieron auxilio de lo alto (Jc 3,14; 10,8). Los mismos 18 años pasó la mujer encorvada, en Lucas, mirando hacia abajo, debido a un espíritu, que no la dejaba enderezar (Lc 13,10-17). Es pertinente hacer la pregunta: ¿Esos 18 años tendrán algo que decir respecto de los 18 hombres que murieron con la caída del muro en Siloé? (Lc 13,4).

Se puede hablar también de una analogía ética: “Los exégetas destacan la correspondencia entre conducta y retribución.”⁶⁰ Como dice el midrásh del Génesis *Bereshit Rabbah*, el mar de los juncos se partió en dos por los meritos de Abrahán que partió los leños del sacrificio de Isaac.⁶¹

3.1.1.3 *Escritura explicada por la Escritura*

El resultado de la unidad existente entre las partes y al interior de las partes de la Biblia es la explicación del texto por el mismo texto. Al contrario de la exégesis occidental, en la que se distinguen estratos literarios, tiempos y autores, la exégesis rabínica tiene como base una regla, *midda*, de rabí Ismael: “La *Torah* se explica por la *Torah*.”

Por cuanto no hay antes ni después, el exégeta puede prescindir de la cronología: hay pasajes que están después y debieran estar antes y viceversa [...]. Según esto, está permitido utilizar un texto, sacado de su verdadero contexto histórico, anticipar la historia posterior, crear lazos entre episodios que siguen sin conexión real. En este afán del judaísmo clásico por explicar la Biblia por la Biblia, los exégetas judíos privilegian ciertos lugares, fechas y personajes. Si las palabras iguales o semejantes están como imantadas y se atraen, aunque estén en textos muy distintos, pareja imantación tienen ciertos lugares, tiempos y personajes. Así el monte *Moria* es el monte del Templo [...] además el Éxodo es como una nueva creación, la creación es como un Éxodo.⁶²

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ *Bershit Rabbah* 51,8.

⁶² Del Agua Pérez, *El método midrásico*, 52-53.

Para ilustrar este tercer principio fundamental de la lectura mi-dráshica, se puede tomar un mandamiento positivo, entre los 613, sobre el cual se ha escrito mucho: “Amar a Dios con todo el corazón” (Dt 6,5). Frente a él, los sabios de Israel se han hecho muchas preguntas. Una de ellas, propuesta por rabí Eliyahu Mizraji, es la siguiente: “¿Cómo puede ordenarse amar algo que jamás se ha conocido ni visto?”⁶³ A este interrogante, los mismos sabios responden recurriendo a la escritura. Como dijo Maimónides, en *Reglas básicas de la Torah*, citado por Nejama Leibowitz:

El Señor, honrado y temido, nos ordena amarlo y temerlo, pues está escrito (*Devarim* 6,5): “Al Señor tu Dios temerás.” ¿Y cuál será la manera más correcta para amarlo y temerlo? Cuando el hombre contemple sus actos, y sus criaturas extraordinariamente maravillosas, y perciba en ellos su inteligencia inapreciable e inmensurable, amará de inmediato, alabando maravillado, y ansiando el gran placer de conocer al Altísimo. Como lo afirma David (*Tehillim* 42,3): “Sedienta está mi alma de Dios, el Dios vivo.”⁶⁴

A este interrogante Rabénu Bajie, en su libro *De los deberes de los corazones*, responde:

¿Qué es el amor a Dios? Un impulso del alma, que en su esencia, tiende hacia Dios para unirse a su altísima luz [...]. Así decía Job (13,15): “Aunque me matara, en él confiaré.” El sabio escritor del Cantar de los Cantares (1,12) alude a este don: “Para mí el amado mío es como bolsita de mirra que entre mis pechos reposa.” Y esto es concordante con lo que expresa el versículo (*Devarim* 6,5): “Y amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza.”⁶⁵

Existe infinidad de ejemplos sobre este principio. Cuando se hacen preguntas a un texto bíblico surgen respuestas en otros textos que ayudan al creyente a profundizar.

⁶³ Leibowitz, *Reflexiones sobre la Parasha*, 254.

⁶⁴ *Ibid.*, 256.

⁶⁵ *Ibid.*, 259.

3.1.1.4 La Biblia tiene pluralidad de sentidos

La Escritura es la Palabra de Dios para todo hombre y en todo tiempo. Por ello se abre a una pluralidad de sentidos inagotables.

El profeta Jeremías presenta la Palabra semejante a un fuego y a un martillo. Para los sabios judíos, el martillo que golpea la roca es un símbolo de la interpretación de la Palabra. La *Torah* es como una roca y la inteligencia del hombre, en búsqueda, es como un martillo que al golpear produce las chispas:

הָלוֹא כֹה דְבַרְי כָּאֵשׁ נֹאֲדִיהוּנָה וְכַפְּטִישׁ יַפְצִיץ סֵלַע

¿No es mi palabra como un fuego? – oráculo del Señor – ¿y como un martillo que golpea la roca? (Jr 23,29).

Olivier-Pierre Thébault cita, en su libro, el comentario del Talmud, en el tratado *Sanedrín* 34^a, sobre este versículo de Jeremías:

Se enseñaba en la escuela de Rabí Ishmael que “como un martillo que hace volar en pedazos la roca”, significa: que lo mismo que el martillo divide la roca en una multitud de fragmentos, un solo texto bíblico da lugar a múltiples interpretaciones.⁶⁶

Toda palabra, al ser golpeada, produce infinidad de chispas, de sentidos, que invitan al lector a estar atento. Los maestros de la *Torah* van directamente al texto hebreo, en el que –al escrutar en las letras de la raíz de una palabra– descubren nuevas palabras que llevan a lecturas intrépidas de los versículos estudiados. Incluso llevan muchas veces a lecturas contradictorias que hacen reflexionar.

Para ilustrar este principio, se presentan algunas palabras que brindan pluralidad de sentidos. Una de las más conocidas y empleadas del hebreo es la palabra *DaVeR*, de la raíz דבר, casi siempre traducida por hablar, decir, prometer, y algunas veces traducida por desdecir o hablar mal de... Con estas tres letras, si se cambia una vocal, también se puede escribir *DaVaR*, que significa cosa, palabra, asunto; o *DiVeR*, que traduce profecía, misión; o *DeVeR* que significa peste, mortandad; incluso se puede escribir *DoVeR*, que traduce parque.

⁶⁶ Thébault, *Alchimie du Verbe, le génie du judaïsme*, 3.

Los sabios aman jugar con las letras y las vocales, para dar origen a sentidos impensables pero casi siempre profundos.

Un ejemplo hebreo de una raíz con dos significados aparentemente contradictorios es קדש, que se puede leer por *KoDeSH*; esto quiere decir santidad. También se puede leer *KaDeSH*, que significa prostitución. Así, por ejemplo, los expulsados del país pueden ser santos o prostitutas, según la lectura que se haga del texto de 1R 15,12:

12 וַיַּעֲבֹר הַקְּדָשִׁים מִן־הָאָרֶץ וַיִּסֶר אֶת־כָּל־הַגּוֹלִלִים אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָיו:

Generalmente, traduce:

Hizo desaparecer del país los que se prostituían y retiró todos los ídolos hechos por sus padres.

“Los que se prostituían” se convierte, en algunas traducciones, en “prostitutas sagradas”; o se puede traducir: “Hizo desaparecer del país los santos y retiró...” Así, la traducción de una palabra cambia totalmente el sentido y –según los eruditos en midrásh– abre a quien lee a un nuevo horizonte de lectura.

El gran sabio Maimónides escribe –en una carta en la que presenta su obra *La guía de los descarriados* a su discípulo R. Joseph Ibn Aknin– que la Escritura pide una lectura atenta e inteligente que lleve, a quien se acerca a ella, a pasar del sentido literal al sentido figurado.

La clave para comprender y percatarse plenamente de todo lo que los profetas han dicho se halla en el conocimiento de las figuras, de sus ideas generales y del sentido de cada una de las palabras que contienen. No ignoras el versículo: “Yo he hablado también en semblanzas por los profetas” (Os 12,10); y también: “Plantea un enigma y pronuncia una parábola” (Ez 17,2). Y como los profetas continuamente se valen de figuras, dice Ezequiel: “¿No habla Dios parábolas?” (21,5).

Las parábolas no valen por sí mismas gran cosa, sino solo en cuanto contribuyen a hacer inteligibles las palabras de la santa Ley. Esto dicen también nuestros sabios, según los cuales, el sentido más profundo es como perlas, y la interpretación literal de una figura, como piedra sin valor. Comparan ellos el sentido oculto, que está envuelto en el literal de un símil, a la perla perdida en una cámara oscura y llena de muebles. Ciertamente la perla está en la cámara, pero el hombre no acierta a distinguirla ni sabe dónde hallarla. Es como si no poseyera la perla, pues que de poco le vale, hasta que se haga luz. Y así, Salomón enseña,

“como manzanas de oro en filigrana de plata, con pequeños resquicios, así es la palabra propiamente dicha”.⁶⁷

El gran Maimónides indica a su discípulo que esté atento al doble sentido, literal y figurado que aparece en la Escritura, dándole preeminencia a lo que está oculto.

Advierte cuán bellamente se describen en esta imagen las condiciones que adornan a una buena semblanza. Muestra que en toda palabra hay un doble sentido, el literal y el figurado, siendo el uno tan valioso como la plata, pero más precioso todavía el sentido oculto; de suerte que la significación figurada está respecto de la literal en la misma relación que el oro a la plata. Así también, tomadas las figuras de los profetas al pie de la letra, encierran cierta sabiduría útil para muchos menesteres, entre otros el mejoramiento de la sociedad humana, como los Proverbios de Salomón, por ejemplo. Empero, su sentido oculto es profundísima sabiduría que lleva a descubrir la verdadera verdad.⁶⁸

Se puede decir que la Biblia es de la dimensión de la escucha, del oído. En hebreo moderno אוזן, *ozen*, traduce oreja, es decir, lugar del equilibrio. Así, estar en equilibrio es estar a la escucha atenta de varios significados. En la tradición judía dejar que dos sentidos fluyan de una palabra permite el equilibrio de la comprensión. Es como si en la gramática judía todo fuera función de equilibrio: una raíz de tres letras a la que se puede dar varios significados. La palabra clave de la escucha bíblica es el equilibrio semántico.

Cabe subrayar aquí que no todo vale en las interpretaciones. Es importante resaltar que el estudio y la exégesis bíblica, en el judaísmo, no son jamás la obra de un solo estudioso sino la de una comunidad de estudio guiada por un maestro espiritual en la *Torah*, que al mismo tiempo guarda cierta unidad con otros maestros. Esta unidad evita la proliferación de lecturas malsanas. El sentido es infinito pero está regulado por la comunidad de sabios.

⁶⁷ Valera, *Maimónides. Guía de los descarriados, tratado del conocimiento de Dios*, 70-71.

⁶⁸ *Ibid.*

3.1.2 Algunas técnicas para abrir el sentido de las palabras en la lectura judía de la Biblia⁶⁹

Las obras producidas por la exégesis rabínica brindan un rico repertorio de métodos, procedimientos y técnicas que la tradición judía ha tratado de normalizar en reglas hermenéuticas. Se habla, en el ámbito del estudio y de la interpretación de la Escritura judía, de las siete reglas de Hillel, de las trece de rabí Ismael y de las 32 de rabí José el Galili.

Tales reglas –llamadas *Middot*– controlan la tarea interpretativa evitando la arbitrariedad; son fruto de un arduo trabajo de recopilación, que luego fue sometido a la autoridad de grandes rabinos: Hillel, Ismael y José el Galili. Se destacarán algunos de estos procedimientos, que bien podrían ser de ayuda para un acercamiento a los textos bíblicos.⁷⁰

El más antiguo testimonio rabínico sobre un método de exégesis, fundado por otro lado sobre textos del Antiguo Testamento, es una serie de siete “reglas” atribuidas tradicionalmente a rabí Hillel (muerto el 10 d.C.). Por más que esta atribución podría no ser fundada, aquellas siete *middot* representan ciertamente una codificación de modos contemporáneos de argumentar a partir de la Escritura, especialmente para deducir de ella reglas de conducta.⁷¹

Las siete *Middot* de Hillel son las más relevantes, ya que sobre ellas se construyen las otras reglas de interpretación. Al parecer, no fueron inventadas por el rabino Hillel, pues constituían ya una colección de varios tipos de argumentación usadas en su tiempo:

1. *Kal va-homer: argumento a minori ad maiu*, es decir, ir de lo particular a lo general; es una técnica deductiva que permite pasar de lo que significa menos a lo que significa más, para deducir lo grande a partir de lo pequeño y lo más grave a partir de lo benévolo.

⁶⁹ CIEM, *Actes Premier Colloque International d'Etudes Misdrashiques*, 3-4.

⁷⁰ Muñoz León, “Principios básicos de la exégesis rabínica”, 118.

⁷¹ Pontificia Comisión Bíblica, “El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana (24 de mayo de 2001)”, 12, *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).

2. *Guezerah shavah*: literalmente: igual estatuto. Es hallar un argumento por analogía allí donde el sentido de una expresión no sea clara.
3. *Binyan ab mi-katub ehad*: literalmente, fundamento de una familia de textos a partir de un texto. Un cierto caso sirve como base para la comprensión de toda una serie de pasajes análogos contruidos de manera comparable.
4. *Binyan ab mi-Shnei ketouvim*: es la expresión para un mismo significado basado en la derivación de dos pasajes bíblicos; fundamento de una familia de textos a partir de dos textos.
5. *Kelal u-ferat u-ferat u-kelal*: de lo general a lo particular y de lo particular a lo general. Según este principio es posible sacar conclusiones a partir de la manera como un pasaje ha sido redactado, es decir, allí donde existe una generalidad.
6. *Ke-yose bo be-maqom aher*: traduce literalmente “como ocurre también en otro lugar”.
7. *Davar ha-lamed me-inyano*: El argumento desde el contexto. Es una técnica simple de deducción a partir del texto.⁷²

Las trece *Middot* de R. Yismael retoman exactamente las primeras reglas de Hillel, dividen la quinta y la sexta en varias y aumentan, para completar el número trece, tres reglas importantes: las número 10, 11 y 13⁷³:

1. *Kal va-homer*.
2. *Guezerah shavah*.
3. *Binyan ab mi-katub ehad*.
4. *Kelal u-perat*: lo general se determina por lo particular que sigue.
5. *Perat we-kelal*: lo particular se determina por lo general que sigue.
6. En la secuencia general-particular-general, se argumenta según el contenido de lo particular.
7. Cuando lo general exige lo particular y lo particular exige lo general.
8. Cuando algo incluido en un principio general se especifica para ilustrar el mismo principio general.

⁷² Strack, *Introduction to the Talmud and Midrásh*, 65- 30.

⁷³ Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 528.

9. Cuando algo incluido en el principio general se especifica, es para mitigar la ley, no para ser más rígida.
10. Cuando una especificación no es similar a la del principio general.
11. Cuando la especificación aporta una circunstancia totalmente nueva.
12. Interpretación según el contexto.
13. Cuando hay contradicción entre dos textos, un tercero decide.

Las 32 *Middot* de R. Eliezer ben Yosé ha-Gelilí, merecen ser tenidas en cuenta. De éstas, se tomarán algunas como la *gematría*, el *notaricón* y la *correspondencia*, a las que se tratará de ampliar su significado:

1. Ampliación, discusión.
2. Limitación, restricción, exclusión, reducción.
3. Ampliación seguida de otra ampliación.
4. Limitación seguida de otra limitación.
5. Aplicación expresa del argumento *a fortiori*.
6. Aplicación implícita del argumento *a fortiori*.
7. Analogía.
8. Familias de textos.
9. Expresión abreviada o elíptica.
10. Repeticiones.
11. Secuencia interrumpida.
12. Lo que se aduce para ilustrar y queda a su vez ilustrado.
13. El hecho que ilustra una generalidad anterior.
14. Explicación de lo sublime por lo común.
15. La contradicción entre dos textos se resuelve por un tercero.
16. Expresiones lingüísticas.
17. Lo que no se explica en su contexto, pero sí en otro.
18. Lo que se dice respecto a una parte y vale para la totalidad.
19. Lo que se dice de una cosa y se puede aplicar a otra.
20. Lo que se dice de una cosa sin referirse a ella, sino a otra para cuya comprensión es necesaria.
21. Cuando algo se compara con dos cosas distintas se debe elegir lo mejor de ambas.
22. Expresión que se ha de explicar por otra análoga.
23. Expresión que sirve de analogía a otra.

24. Especificación de algo contenido en una afirmación general para ofrecer enseñanza sobre sí mismo.
25. Especificación para ofrecer enseñanza sobre otra cosa.
26. Expresión metafórica (*mashal* con sentido de “alegoría”).
27. Correspondencia.
28. Paronomasia (juego de palabras con raíces homófonas).
29. Gematría (interpretación por el valor numérico de las palabras).
30. Notaricón (entender las palabras como abreviaturas de otras tantas).
31. El antes y después de las frases.
32. El antes y después de las secciones.⁷⁴

3.1.2.1 La anfibología

Una palabra lleva en sí varios significados que ayudan a interpretar el texto desde diferentes miradas de fe. Los sabios judíos invitan a no quedarse solo con un sentido de la escritura sino a abrirse a otro y otros más. Como bien dice el salmo: “Una vez Dios habló y dos veces yo entendí” (Sal 62,12). Algunos llaman este procedimiento *Tartey mismá*, literalmente, “la búsqueda de un segundo sentido”.

Esta figura del griego *amphí*, a ambos lados, *bolos*, algo que se arroja y *lógos*, palabra, significa que una palabra o frase se puede interpretar de dos maneras. No es sinónimo de *ambigüedad*, pues en el caso de esta última, el sentido es simplemente incierto o equívoco, mientras que en la *anfibología* ambos sentidos son absolutamente verdaderos. La figura ocurre muchas veces en la Biblia y, en realidad, todas las profecías participan, más o menos, de este carácter. Son palabras del Dios que era, es y será; de aquí que sus palabras tengan una plenitud de referencia y significado que no puede ser agotada por una sola interpretación. Por eso, una profecía puede ser verdadera simultáneamente con referencia al pasado y al futuro, en cuanto a que hay parte de verdad en ambas direcciones, pero resultan falsas cuando se sustituye la una por la otra, o se toma la parte por el todo.⁷⁵

No hay que confundir la anfibología con la polisemia. La primera permite abrirse a varios sentidos a la vez. Según el judaísmo,

⁷⁴ Ibid., 529.

⁷⁵ Bullinger y Lacueva, *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*, 672.

abrirse a dos sentidos, a la derecha y a la izquierda, y encontrar así un equilibrio. Mientras, la polisemia acepta varios sentidos y los reduce a uno según el contexto.

La tradición judía ha tomado a Za 9,12:

לָךְ שׁוּבוּ לְבִצְרוֹן אֲסִירֵי תְּתַקְּנָה נְסִיחָתָם מִגֵּיד מִשְׁנֵה אֲשִׁיב

Literalmente se puede traducir así:

Vuelvan a su fortaleza, ustedes que están comprometidos en la esperanza, hoy mismo les anuncio que yo les devolveré el doble.

Para justificar el valor del doble sentido de cada palabra, esta regla es llamada מגיד משנה, *magid mishnéh*, es decir, el doble, el doble sentido de una palabra. Este sentido de *mishné* se encuentra en la palabra mishná, que no solo se traduce por enseñanza sino que habla de algo que es del orden de lo doble.

El texto bíblico en hebreo, antes del trabajo de los masoretas, solo contenía consonantes sin vocales; esto es, lo que el libro ofrece, el lector está llamado a colocar las vocales. Con base en una raíz de tres consonantes se pueden encontrar gran variedad de sentidos.

Se puede tomar como ejemplo el vocablo *temuna*, תמונה, que se traduce por forma o imagen. Aparece en Nm 12,8, empleado para hablar de la presencia de Dios frente a Moisés. La *Biblia de Jerusalén* lo traduce por *forma*, mientras que Alonso Schökel lo traduce por *imagen*. Maimónides, en el Tratado I, *La guía de los descarriados*, presenta tres sentidos diferentes en los que puede ser comprendida esta palabra.

El término *temuna* se usa con tres sentidos diferentes en la Biblia. Significa, primeramente, el perfil de las cosas que percibimos por los sentidos. En segundo lugar, las formas de nuestra imaginación, las impresiones que retiene cuando los objetos han cesado de afectar a los sentidos, y en tercer lugar, la idea de un objeto, cuando únicamente lo percibe la inteligencia: y es en este tercer sentido como se aplica a Dios la palabra. Por tanto, la sentencia “Y contemplará la imagen del Señor” (Nm, XII, 8) quiere decir: “Y comprenderá la verdadera esencia de Dios.”⁷⁶

⁷⁶ Valera, *Maimónides*, 82.

3.1.2.2 *El hápax*

Un *hápax* es una palabra que aparece solo una vez en el texto bíblico y que abre a interpretaciones audaces. El hebreo bíblico es una lengua escrita muy diferente de la lengua hablada. La terminología que emplea es la utilizada en contexto religioso. Por ello, se ha observado que su vocabulario es pobre. La Biblia hebraica contiene alrededor de 8.000 palabras, de las cuales se puede decir que 2.000 son *hápax*. Estas palabras se han construido a partir de unas 500 raíces hebreas. Los libros que más contienen *hápax legomenon* son el de Job y el Cantar de los Cantares.

Hay en la Biblia algunos vocablos especialmente difíciles, por cuanto aparecen raramente o una sola vez (*hapax legomena*). Incluso puede darse el caso de que algunos de esos términos apenas se encuentren en otras obras literarias. Su significado entonces, obviamente, solo puede determinarse —o simplemente conjeturarse— por el contexto y por la comparación con palabras análogas de otras lenguas.

Sirva de ilustración Gn 2,6 (“y subía de la tierra un *vapor* que regaba toda la faz de la tierra”), La palabra “vapor” es, en la versión de Reina Valera, la traducción del hebreo ‘*ed*, vocablo que solo se encuentra una vez más en todo el Antiguo Testamento (Jb 36,27). Aunque esa traducción es considerada como posible, últimamente se ha preferido traducir ‘*ed* por “corriente de agua” procedente de un manantial, a la luz de inscripciones sumerias y acacias en las que el mismo término significa “río”. Así, algunas de las versiones modernas más acreditadas traducen Gn 2,6 de los siguientes modos: “un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo” (*BJ*); “ni había hombre que cultivase la tierra y sacase un manantial de la tierra para regar la superficie del campo” (*NBE*); “una gran corriente de agua (*flood*) solía brotar de la tierra y regar toda la superficie del suelo” (*NEB*); “una avenida de aguas brotaba de la tierra y empapaba el suelo” (*ZB*). Aun en el texto de Jb 36:27, donde la traducción “vapor” parece más lógica, la *NBE* da la siguiente versión: “Él va soltando las gotas de agua que bajan como lluvia de sus fuentes”; y la *ZB*: “Él saca las gotas de agua, las filtra de su raudal (*flut*) como lluvia.”⁷⁷

De la gran cantidad de *hápax* que se encuentran en la Escritura se pueden tomar algunos ejemplos que se hallan en la primera alianza:

⁷⁷Martínez, *Hermenéutica bíblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*, 142-143.

- רַעָה, *RoAH* significa *pastora*. Se refiere a Raquel, esposa de Jacob, madre del pueblo de Israel (Gn 29,9).
- אָמָן, *AMaN* significa *artista*, y en este texto hace referencia al Creador (Ct 7,2).
- כְּתֻלָנוּ, *KoTeLNu*, palabra compuesta por *kotél*, que significa muro, y la terminación de la primera persona del plural, *nuestro muro*. La palabra *kotél* es la que sirve para denominar el muro occidental en Jerusalén (Ct 2,9).
- גְּבִינָה, *GeBYNaH* significa queso (Jb 10,10).
- לִילִית, *LYLYT*, palabra que ha dado mucho para interpretar y escribir: no se sabe si es el nombre propio femenino de una persona o si se refiere a un demonio femenino (Is 34,14).

Los *hápax* son una rica fuente para el midrásh. Casi siempre dan pie a interpretaciones creativas que ayudan a descubrir el sentido oculto de un texto y conducen al lector a ver, con nuevos ojos, un pasaje bíblico ya conocido.

3.1.2.3 Correspondencia o conformidad verbal

Los versículos gemelos que presenten un mismo giro o expresión reclaman atención particular, y hacen un llamado a ir más allá en su interpretación.

Los versículos Gn 2,23:

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֲצָם מִעֲצָמֵי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי
לְזָאת וַיִּקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקָחָהּ זָאת

Y dijo Adam, ¡esto es! Es hueso de mis huesos y carne de mi carne...

Y 2S 19,13:

אֲחֵי אֲתָם עֲצָמֵי וּבָשָׂרִי אֲתָם וְלִמָּה תִהְיוּ אַחֲרָנִים לְהָשִׁיב
אֶת הַמִּלֵּךְ

Mis hermanos ustedes son mi carne y mis huesos...

Estos se refieren al otro ser creado como igual. Tal procedimiento es la segunda regla de Hillel y consiste en la búsqueda de lugares paralelos dentro de la misma Biblia; recibe el nombre de *Gezerah shawah*, literalmente, “regulación semejante”.

3.1.2.4 *La lectura diferente de un texto*

Al vocalizarlo o puntuarlo de diversa manera, se llama *al tiqrey*, literalmente, “no leas así... , sino...” Esta técnica permite algunos cambios que hacen que la lectura del texto diga otra cosa. A menudo es empleada por los autores de la segunda alianza, quienes parecen adaptar algunos textos según sus necesidades, como es el caso de Mateo, cuando cambia la afirmación positiva de Miqueas por una negación:

Pero tú Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá, de ti sacaré el que ha de ser jefe de Israel... (Mi 5,1).

Tú, Belén, en territorio de Judá, no eres ni mucho menos la última de las poblaciones de Judá... (Mt 6,2).

El *al Tiqrey* se permite también cambios de número, pasando una expresión del singular al plural, como en el caso del “reino sacerdotal” del Éxodo, que se convierte en “sacerdotes y reyes” en el Apocalipsis:

Ustedes serán para mí un pueblo sagrado, un reino sacerdotal... (Ex 19,6).

Hiciste de ellos el reino de nuestro Dios y sus sacerdotes y reinarán en la tierra... (Ap 5,10).

3.1.2.5 *La gematría*

Del hebreo גימטריה, *guimatría*, o valor numérico, que en griego significa calculo o medida. Es una de las técnicas *hagádicas* de interpretación.

Originariamente la *guimatría* designaba una de las treinta y dos reglas hermenéuticas de la *hagadah* para la interpretación de la *Torah*. Se convirtió en un método elaborado de exégesis para el descubrimiento de los significados ocultos de la *Torah*. Su elaboración más perfecta puede encontrarse en la Cabala.⁷⁸

Esta técnica consiste en explicar una palabra o grupo de palabras de acuerdo con los números que dan valor a las letras; se

⁷⁸Newman, *Judaísmo A-Z*, 67-68.

sustituyen letras por números, y así una palabra puede tener varios significados. Permite ir de una palabra a la otra para abrir el sentido.⁷⁹

Una palabra –como ya se ha dicho– posee varios significados; es decir, una palabra tiene un significado gemátrico. Esta es una particularidad de las lenguas hebrea y griega. En el sistema latino se conservan ciertos signos para representar los números (1, 2, 3) y otros signos para representar letras (a, b, c,). El hebreo y el griego recurren a las mismas letras del alfabeto para representar los números.

Un ejemplo de gematría puede ser los nombres de *Abram* y *Abraham*: el primero, אַבְרָם, tiene un valor numérico de 243, que resulta de sumar א 1+ ב 2+ ר 200+ ם 40, y significa un cuerpo imperfecto, mutilado e incompleto; y el segundo, אַבְרָהָם, tiene un valor numérico de 248, que resulta de adicionar א 1+ ב 2+ ר 200+ ה 5+ ם 40, y significa un cuerpo entero, completo, perfecto, con todos sus miembros.

El gran maestro judío Rashí de Troyes, en su comentario de Gn 14, brinda un ejemplo de gematría.⁸⁰ Este texto narra la invasión de Palestina por cuatro armadas poderosas llegadas de Oriente, que tomaron como prisionero a Lot, sobrino de Abrahán. Éste, una vez informado, formó un ejército compuesto por 318 hombres y avanzó en la persecución de los enemigos, logró vencerlos y liberó a Lot. Los maestros de Israel han visto, en este número, el nombre del siervo y fiel acompañante de Abrahán: Eliezer, a quien había constituido heredero de sus bienes.

Las letras que componen el nombre de Eliezer, אֱלִיעֶזֶר, suman 318: א 1 + ל 30 + י 10 + ע 70 + ז 7 + ר 200 = 318. A partir del nombre propio y de su valor numérico se abren diferentes sentidos. Por medio de esta técnica se puede, gracias al valor adquirido al sumar las letras, encontrar palabras nuevas que dan otro sentido al texto. Si se toma, por ejemplo, el nombre de אָדָם, *Adam*, cuyas letras suman 45, se forma la palabra מָה, *MaH*, que se traduce como el vocablo interrogativo “¿qué?” Por ello, los estudiosos concluyen que el hombre es una constante pregunta, su existencia es una búsqueda, y así puede definirse el ser humano.

⁷⁹ Skolnik y Berenbaum, *Encyclopaedia judaica*, Vol. 7, 424-426.

⁸⁰ *La Torah con Rashí*, 14,14.

3.1.2.6 El *notarikón*

Palabra del griego νοταρικόν, *notarikón* o acróstico es un sistema de abreviaciones, en el que se escribe tan solo una letra, casi siempre la primera de cada palabra. Este método es usado en la interpretación del Pentateuco y hace parte de las 30 o 32 reglas hermenéuticas judías. La palabra *notarikón* aparece solo en la *Mishná* (*Shabad* 12,5).⁸¹ Dos ejemplos sencillos de *notarikón* en la lectura judía de la Biblia son el nombre de *ADaM*, אָדָם⁸²: A de *Adón* (Señor), D de *David* (Rey), y M de *Mesías*; es decir, el nombre de Adam encierra ya en él tres adjetivos claves de la relación del ser humano con la creación y con Dios.

Y el nombre de Macabeos: *MaCaBI*, מַכַּבִּי: M de *mi* (quién es), K de *Kamakha* (como tú), B de *Baelim* (entre los dioses), I de *Ihachem* (Hachém). Este nombre no es el de una persona sino una pregunta sobre Dios: “¿Quién es como tú entre los dioses Señor?”

Bullinger E. ofrece un bello ejemplo de *notarikón* o acróstico en el libro de Ester:

Dios había prometido (Dt 31,16-18) que, si su pueblo le abandonaba, él escondería del pueblo su rostro. Aquí cumple Dios esa promesa amenazadora, puesto que el libro de Ester es el único en que el nombre de Dios no aparece explícitamente ni una sola vez (Ct 8,6 finaliza, con la mayor probabilidad, con el nombre abreviado: *Yah*). Sin embargo, Dios estaba *a favor de* su pueblo, aunque había escondido su rostro de él. Por eso, aun cuando el nombre de Dios no aparece explícitamente, sí se halla cuatro veces en forma de peculiar acróstico:

Est 1,20. La versión literal es: “Aunque es grande *él* (el decreto) y *todas las mujeres darán* honra a sus maridos.” Las palabras subrayadas son cuatro en el hebreo: “*Hi Wekhól //anashím yitenú*”, con lo que el nombre sagrado, YHWH, puede leerse, pero ¡al revés! puesto que Dios iba a trastornar la sabiduría de los hombres, haciendo que tal decreto tuviese, como consecuencia, la elevación de Ester al trono, con lo que el complot de Aman contra los judíos quedaría sin efecto (*Est 4,14*).

⁸¹ *Ibid.*, Vol. 15, 314-315.

⁸² Adam, escrito con “m” final, pues en español muchas de las palabras que en hebreo terminan con “m” fueron traducidas con “n”; así tenemos Adán, Jerusalén, mientras que en otras lenguas se mantuvo la “m”.

Est. 5,4. “...vengan hoy el rey y Aman...”. En hebreo son cuatro palabras: “*Yabó’ //amélekh Wehamán //ayóm.*” Como puede verse, aquí el nombre de YHWH se lee de la cara, no del revés, puesto que Dios no estaba ahora *trastornando*, como en 1:20, sino *dirigiendo*. En la invitación de Ester, se halla así, oculto, el nombre de Dios. Aquel día (*hayom*, hoy) que comenzó tan alegre para Aman (5,9) fue también su último día en esta vida.

Est 5,13. Dice Aman: “... esto de nada me sirve.” En hebreo es: “*Ze/z ‘einennzi* (letra W) *showe/z ly.*” Aquí el nombre sagrado se observa leyendo, no de cara (como en 5,4), ni del revés en las palabras (como en 1,20), sino del revés en las letras mismas de cada palabra y, además, en las palabras mismas, puesto que, no solo iba Dios a *trastornar* los planes de Aman, sino que iba a *acabar* pronto con él.

Est 7,7. “Porque vio (Aman) *que estaba resuelto para él el mal.*” Las palabras subrayadas son cuatro en hebreo: “*Ky khalthá^z ‘eláiw har’ a/z.*” Aquí, el nombre sagrado aparece de nuevo al final de las letras, porque había llegado el *final* de Aman, pero las palabras mismas están en el orden debido, porque Dios estaba *dirigiendo*. Así que los cuatro acrósticos ocultos están dispuestos de forma diferente.

Est 7,5. Este acróstico es diferente de los otros cuatro anteriores, pues en él no aparece el nombre sagrado completo: YHWH, sino la primera (y tercera) palabra de la declaración que de su propio nombre hizo Dios a Moisés: “Yo soy” (Ex. 3:14. Lit. “*seré*”); en hebreo, esta palabra es: *‘ehyeh*. En efecto, dice Asuero a Ester en dicho versículo, al preguntar por el que planeaba la destrucción de los judíos (Aman): “¿Quién es, y dónde está él?” (lit.); en hebreo (my) *hu ze/z w’ey ze/z hu’*.

Como quiera que el hebreo se lee al revés, las últimas letras de cada una de las palabras hebreas arriba citadas forman la palabra *‘hyh*”, que, por cierto, se lee igual de derecha a izquierda, y de izquierda a derecha, y se pronuncia *ehyhé*, seré. Así que el *yo soy* sabía quién era Aman y dónde estaba, pues él gobierna y controla todo para el cumplimiento de sus santos designios y la liberación de su pueblo (Ex 2,23-25; 3,14-15).⁸³

Las seis técnicas expuestas previamente –anfibología, hápax, conformidad verbal, lectura diferente, gematría y notarikón– son apenas un pequeño esbozo de la riqueza aportada por el judaísmo para el estudio bíblico. Sin embargo, “la hermenéutica judía tiene otras dimensiones, como el empleo de la alegoría, el significado atribuido

⁸³ Bullinger y Lacueva, *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*, 179-180.

a detalles mínimos de puntuación del texto bíblico y en algunos casos las especulaciones basadas en el cálculo cabalístico”.⁸⁴

Para resumir, se puede afirmar –con Eisenberg y Abécassis– que la Escritura no pide ser explicada sino interpretada, y que tanto los autores que la han escrito como los rabinos que la han transmitido no tienen la mentalidad occidental y no se pronuncian sobre el plano científico. Su inquietud es la del sentido y la significación. La Biblia se interroga sobre el significado de la existencia.⁸⁵

3.2 EL TARGUM: UNA BIBLIA ENRIQUECIDA CON LA TRADICIÓN

El vocablo *targum*, תרגום, de una raíz aramea que aparece en un Targum de Ez 4,7, aparece conjugada en participio pasivo: *meturgam*, y es traducida literalmente por traducción o interpretación. La palabra *targum* está –como toda palabra hebrea– llena de significados. Específicamente, se emplea para designar las traducciones de la Biblia en arameo. Se debería emplear el vocablo en plural (*targumim*), pues se utiliza más de una traducción.

Como es sabido, los libros de Esdras, Nehemías y Daniel fueron escritos en arameo, y por supuesto, no fueron traducidos. El resto de la Biblia hebrea que, por cuestiones prácticas para la comprensión de la comunidad judía fue traducida al arameo, es lo que se llama Targum. Existen varios, y entre ellos se dan algunas diferencias. Se habla sobre todo de dos grupos: el *Babilónico*, escrito en arameo llamado escolástico, y el *Palestino*, escrito en arameo palestino.

El arameo fue el habla cotidiana en Babilonia y la *lingua franca* en todo el Cercano Oriente antiguo, los exiliados que retornaron en el tiempo de Ezra fueron incapaces de comprender el significado de la Biblia hebrea. La solución evidentemente ofrecida por Ezra fue la de dar una “interpretación” (*perush*) en el arameo familiar, de aquí que los levitas “leyeron en el libro, en la Ley de Dios, con claridad y la hicieron comprensible (*meforash*); de modo que el pueblo entendió la lectura” (Ne 8,8). La práctica original fue la de que un intérprete oficial estuviera

⁸⁴ Muñoz León, “Principios básicos de la exégesis rabínica”, 119.

⁸⁵ Eisenberg y Abécassis, *À Bible ouverte: la Genèse ou le livre de l’homme*, 14-18.

al lado del lector (*baal-keriyá*) traduciendo y explicando el texto en forma simultánea. Sin embargo, con el tiempo se fijó y aprobó una traducción al arameo [...]. En los siglos siguientes, la vida de los judíos en las tierras de la diáspora convirtió la interpretación de la Biblia en idioma vernáculo en una necesidad, y en la actualidad, muchas versiones aprobadas de la *Torah*—basadas en la *masorá*— están a mano en español y en otros idiomas importantes. Entre los judíos observantes y eruditos, es una práctica antigua la de leer la *sidra*⁸⁶ semanal dos veces en el original hebreo y una en la traducción *shenaim Mikra veejad Targum* (Ber 8).⁸⁷

En el número 46 de la revista *Yerushalaim*, órgano de estudio e información del Comité Ecuménico de Unidad Cristiana para el Arrepentimiento hacia el Pueblo Judío, Michel Remaud narra de manera sencilla el desarrollo histórico del Targum y su importancia en la redacción del texto de la segunda alianza:

Una de las principales características del judaísmo en la Antigüedad, antes y después de la destrucción del segundo Templo, en el año 70, es el lugar que ocupa la lectura y el estudio de la *Torah*. Cada *Shabat*, el Pentateuco y los textos de los profetas eran leídos en la Sinagoga. Esta lectura era acompañada de una traducción al arameo, destinada a colocar el texto al nivel del auditorio del cual una buena parte no comprendía el hebreo. Esta traducción se hacía versículo por versículo y era encargada a un ministro diferente al lector. El objetivo de la lectura era llevar el lector a la comprensión ayudándolo con la explicación. La traducción tenía, entonces, el estilo de una paráfrasis más que de una versión en el sentido estricto, llenándose de glosas, de ejemplos, de comparaciones o de ampliaciones. El objetivo de esta paráfrasis era la de tornar el texto inteligible y teológicamente aceptable.⁸⁸

Remaud recuerda que las traducciones que la tradición ha transmitido reflejan verdaderamente el estilo y el contenido de la lectura sinagoga de la Biblia en la Antigüedad. Para él, los *targumim* se sitúan a medio camino entre la traducción y la predicación.

⁸⁶ *Sidra* es otro vocablo empleado para designar la *Parasha*, porción semanal de la *Torah*.

⁸⁷ Newman, *Judaísmo A-Z*, 304.

⁸⁸ Remaud, “Nos racines juives. De l’ancien au nouveau, par la tradition juive”, 22.

Sin entrar en cuestiones técnicas, algunas de las cuales son particularmente complejas, podemos decir que ellos son los testigos de la interpretación de la escritura comúnmente recibida en el pueblo judío en la Antigüedad. Además del interés propio, los *targumim* nos dan datos sobre la manera como los textos bíblicos eran comprendidos por los autores del Nuevo Testamento. Según una fórmula de uno de los especialistas del Targum, Roger le Déaut, fórmula que no nos cansaremos de repetir, *los cristianos han recibido de Israel “una Biblia interpretada”*. Cuando los evangelistas se referían a la Escritura, lo hacían a menudo a través del prisma de la interpretación que se daba corrientemente en su tiempo. El conocimiento de esta interpretación es indispensable, útil, para aprehender el sentido y la ayuda de este recurso a las Escrituras.⁸⁹

Este autor resalta, en el Evangelio de Juan, dos ejemplos precisos que dejan ver el influjo de los *targumim* en la comprensión de la segunda alianza. El primero hace referencia a la alegría que manifestó Abrahán al pensar en la venida del Mesías:

En 8,56, Jesús declara: “Abraham, su padre, se alegró pensando en ver mi día; lo vio y se alegró.” Nada, en el texto bíblico tal como lo poseemos, permite ver a cuál episodio de la vida de Abraham se hace alusión aquí. Sin embargo, el Targum nos permite comprender esta referencia a la alegría de Abraham. Para ello debemos reportarnos al Capítulo 17 del Génesis que cuenta la escena en la cual se anuncia a Abraham, viejo de 99 años, que su mujer Sara dará a luz un hijo. Según el texto bíblico, la reacción de Abraham es de incredulidad: “Abraham cayó rostro en tierra y rió, se dijo a sí mismo: ¿Un hijo nacerá de un hombre de cien años? O Sara, con sus noventa años, ¿podrá dar a luz? Por otro lado, ese verbo reír (*vayitzhaq*), repetido varias veces del capítulo 17 al 21 del Génesis, dará el nombre de Isaac (*Yitzhaq*).

Al final del periodo del segundo Templo, cerca de la era cristiana, la tradición judía puso en valor la fe de Abraham, tema que Pablo retomará abundantemente, particularmente en la Epístola a los Romanos. Abraham no es solo el primer creyente, él es aquel que abre la vía de la fe, aquel que por su fe hace posible la de sus descendientes. Es difícil, entonces, de admitir que el padre de los creyentes haya dudado. El Targum nos da una preciosa indicación sobre la manera como el problema fue solucionado. La traducción dio un ligero empujón al texto para formular así el versículo: “Abraham cae rostro en tierra y se alegra.”

⁸⁹ Ibid.

Lejos de ser una reacción de escepticismo, el reír de Abraham se convierte así en expresión de su fe. Testimonios antiguos, en particular un escrito anterior a la era cristiana, el libro de los Jubileos, permite pensar que esta interpretación del versículo del Génesis era comúnmente aceptada en la época del Nuevo Testamento. Tomando esta fórmula para aplicársela a sí mismo Jesús se identifica con Isaac y se presenta como el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán.⁹⁰

El segundo ejemplo en el Evangelio según San Juan tiene relación con el ofrecimiento del Hijo por parte del Padre, de nuevo haciendo alusión a Abrahán y a su hijo amado Isaac.

El Evangelio de Juan contiene otros testimonios de esta identificación de Jesús con Isaac. Uno de los más claros se encuentra en el versículo “Dios ha tanto amado el mundo que ha entregado a su único hijo” (3,16). Esta frase aplica al Padre y a Jesús lo que el Capítulo 22 del Génesis dice de Abraham y de Isaac: “Tú no te has reservado, tu hijo, tu único hijo” (22,16).

Esta cercanía implícita es también perceptible en los pasajes en los cuales Jesús afirma su plena libertad frente a la muerte: “Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente” (10,18). Pero aquí la alusión solo es inidentificable a través de la interpretación tradicional de la escena de la ligadura de Isaac. Mientras que en el relato bíblico, el único actor es Abraham y que Isaac no juega un papel activo, las tradiciones judías, particularmente las más antiguas, transmitidas por el Targum, afirman, al contrario, abundantemente que él había ofrecido libremente su vida y que había hecho totalmente suya la disponibilidad de Abraham, al punto que el sacrificio es conjuntamente el del padre y el del hijo.⁹¹

La lectura del *Targum* en la sinagoga fue, en los primeros siglos de la era cristiana, una práctica regulada con minucia por la Mishná. Miguel Pérez Fernández presenta algunos puntos relevantes de esta práctica sinagoga descritos en el Talmud:

- La *Torah* hay que traducirla versículo a versículo, a continuación del lector.
- Los profetas se traducen de tres en tres versículos.

⁹⁰ Ibid., 23.

⁹¹ Ibid.

- No se necesita especial cualificación para traducir, pues se autoriza a un menor e incluso a un mal vestido y a un ciego.
- De la normativa anterior se deduce que la traducción no se lee sino se hace de memoria.
- Hay partes de la Biblia cuya traducción no se autoriza en la sinagoga.
- La traducción –según R. Yehudah– no puede ser ni tan literal que sea mera repetición, ni tan libre que suponga una alteración: “El que traduce un versículo tal cual es un embustero, el que añade es un blasfemo” (Tos Meg 3,41).

Sin embargo, la traducción se hace para el pueblo.⁹²

Según estas precisiones, se descubre que el Targum era, en las sinagogas, una práctica extendida, dada la necesidad que la comunidad tenía de entender la Palabra de Dios en su propia lengua. Es principalmente una traducción popular en la que se percibe el atrevimiento de alguna traducción poco ortodoxa y a la vez la precisión de la traducción del rabino. Es una traducción que pretende actualizar la Biblia.⁹³

Joseph Ribera-Florit, de la Universidad de Barcelona, en uno de sus estudios sobre el Targum, hace referencia a la manera de proceder de esta forma respecto de las versiones antiguas de la Biblia. En el Targum, lo que cuenta es hacer comprensible y cercano el texto traducido a los lectores u oyentes actuales del texto bíblico.

El Targum (Tg) como género literario rabínico cuando se enfrenta con el texto hebreo (TH) de la Biblia lo traduce, por una parte, con el respeto debido a un libro sagrado y, por otra, lo interpreta en función de un texto inspirado que necesita aclaraciones por tratarse de una obra cuyo contenido, ya sea por la lengua, ya sea por su ideología, resulta algo extraño al creyente, sea oyente sea lector, de la época targúmica. La tendencia traductora e interpretativa a la vez del Tg hace que esta “versión aramea” siga unos derroteros distintos de las versiones antiguas de la Biblia, es decir: la *Septuaginta*, la *PéSitta*, la *Vetus Latina* y la *Vulgata*.

⁹² Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 538-539.

⁹³ *Ibid.*, 553.

El método *derásh*, así como la hermenéutica del Targum en general, se aplica siempre en función del tema que se trata, ya que su objetivo principal es emplear determinados recursos lingüísticos y literarios adaptados a los conceptos que se encuentran en el texto sagrado hebreo para clarificarlos y hacerlos comprensibles al judío de su época.⁹⁴

3.2.1 Los *targumim* de la *Torah* (Pentateuco)

Hoy se posee un *corpus targúmico* variado en el que se encuentran los *targumim* de Qumrán⁹⁵, varios *targumim* del Pentateuco⁹⁶, los *targumim* de los Profetas y los *targumim* de los Escritos. Se dedicará especial atención a los tres *targumim* completos del Pentateuco.

3.2.1.1 *El Targum del Pseudo-Yonatan*

llamado también Targum Yerushalmi

En un principio fue atribuido a Yonatan ben Uziel, posible autor del Targum de los Profetas. Hacia el siglo XVI, se hallaron en Italia dos copias de un Targum; una de ellas estaba marcada con las letras *TY*, de lo que se dedujo que su autor podía ser Yonatan, hijo de Uziel. Con el tiempo, se comprobó que no era de su autoría, por lo que se comenzó a llamar *Pseudo-Yonatan*, y las iniciales dieron pie para ser llamado *Targum Yerushalmi*.

Es muy parafrástico, casi dos veces más extenso que el texto bíblico, sus últimas modificaciones son del siglo VIII y acoge ampliamente resúmenes de relatos midráshicos. Sin embargo, los añadidos recientes se codean con interpretaciones muy antiguas. En este Targum es donde se han podido descubrir más paralelos de la fraseología del NT. lo han

⁹⁴ Ribera-Florit, *El género literario llamado Targum*, 79.

⁹⁵ Entre los *targumim* de Qumrán se cuentan: el *Targum* del Levítico (4Q156 / 4QTgLev), el Targum de Job (4Q157 / 4QTgJob y 11Q10 / 11QTgJob) y el Apócrifo del Génesis (1Q20 / 1QapGn).

⁹⁶ Entre los *targumim* del Pentateuco existen tres completos: el *Targum Pseudo-Yonatan*, el *Targum Neofiti* y el *Targum Onkelos*; y dos fragmentarios: *TgF* / *TgY* 11 y el Fragmento de la Geniza de El Cairo *TgC*.

conservado dos testimonios: la edición príncipe (Venecia, 1951) y el manuscrito Add. 2703 de la British Library.⁹⁷

3.2.1.2 *El Targum del Códice Neofiti o Targum palestinense*

Su origen parece ser muy antiguo, quizás del segundo siglo del cristianismo. Su nombre proviene de la *Domus Neophytorum* de Roma, casa fundada en el siglo XVI, cerca de la *Domus Cathecumenorum*, creada para la acogida de los judíos convertidos y de los nuevos seguidores del cristianismo.

La identidad de este *Targum* (procedente del Colegio Romano de los Neófitos y adquirido por la Biblioteca Vaticana) no fue establecida hasta 1956 por A. Diez Macho. Este descubrimiento ha contribuido mucho al renacimiento actual de los estudios targúmicos.⁹⁸

El *Targum Palestinense* está escrito en arameo galiláico y debió ser usado en Palestina desde el siglo II hasta el siglo VII en que fue suplantado por el *Targum Onqelos*. Naturalmente, la versión conservada en el Códice Neofiti muestra signos de actualización sucesiva de vocabulario que han podido llegar desde el siglo II al IV pero el hecho de que su legislación no haya sido adaptada a la *Mishnah* y otros muchos indicios lingüísticos y teológicos muestran que se trata de un Targum muy antiguo que debe remontarse, como el de *Onqelos*, al final del siglo I y comienzos del II (d.C.). Esta puesta por escrito de las tradiciones interpretativas contenidas en el *Targum palestinense* hace que podamos emplear con fiabilidad, aunque siempre con prudencia, este Targum para estudiar el judaísmo del siglo I y para esclarecer muchas concepciones y formas de expresión del Nuevo Testamento.⁹⁹

3.2.1.3 *El Targum de Onqelos*

Éste abarca completamente el Pentateuco y es considerado el Targum oficial del judaísmo. Por ello es llamado *nuestro Targum*. Es una traducción casi literal del texto hebreo. Es utilizado por muchos comentaristas del Pentateuco, entre ellos Rashí, que lo cita con frecuencia.

⁹⁷ Bogaert *et al.*, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 1572.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Muñoz León, “El rostro nuevo del Pentateuco en el Targum. Reflejos en el Nuevo Testamento”, 300-301.

Aunque de procedencia palestinese, está escrito en arameo babilónico y contiene una versión bastante fiel del original hebreo aunque no faltan algunas paráfrasis y adiciones interesantes. Este Targum fue conformado a la legislación mishnáica. Su antigüedad no obstante es notable. En el 250 (d.C.) ya existía en Nehardea una masora de Onqelos.¹⁰⁰

En *TgOnq* hemos de contar, pues, con un interesante proceso: desde su origen acaso precristiano, que desconocemos, pasa por los círculos y escuelas del movimiento rabínico de los primeros siglos (se detecta singularmente el estilo de la escuela de Aqiba), llega a Babilonia donde el texto es “academizado”, “fijado” y “sancionado como oficial”, para volver posteriormente a palestina en torno al siglo X y acabar imponiéndose a los otros textos palestineses.¹⁰¹

Parece que Onqelos y Akilas existieron en el siglo II a.C., y fueron traductores de la Biblia: el primero, en arameo, y el segundo, en griego. Los dos son llamados prosélitos. Para algunos, se trata de la misma persona; sin embargo, el nombre de Onqelos fue registrado para hablar del texto reconocido oficialmente. El nombre de Onqelos aparece en el *Talmud de Babilonia*, en la Tosefta, y el de Aquila, en el *Talmud palestino*.¹⁰²

3.2.2 Elementos esenciales del Targum

En uno de sus artículos, José Severino Croatto aborda la función hermenéutica del Targum y brinda un claro ejemplo de la interpretación que los traductores del hebreo al arameo dieron al texto. Estos plantean al mismo tiempo que la traducción es una ampliación de los términos que ayudan a la comprensión de los pasajes.

En el *Targum palestino* Neofiti del Pentateuco se mantiene en general el texto canónico pero se interpolan algunas digresiones bastante extensas y sobre todo se lo retoca en determinados lugares. No se trata de minucias de orden literario sino de una concepción precisa. Si tomamos como ejemplo los pasajes del Éxodo que hablan de la gloria de Yahveh que aparece sobre el Sinaí (24,16.17), que acompaña a los hijos de Israel

¹⁰⁰ Ibid., 300.

¹⁰¹ Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 545.

¹⁰² Sobre los prosélitos Onqelos y Akilas, ver a Skolnik y Berenbaum, *Encyclopaedia judaica*, Vol. 17, 433-434.

(13,21-22) o que – después del Sinái– habita en medio de ellos, en el santuario (29,43-46; 40,34-38), notaremos que el targumista cambia el sujeto “Yahveh” por “la Palabra de Yahveh” (Éxodo 13,21; 29,43), o mejor aún, por “la Shekiná” (29,45.46; 40,34.35.38). Anotemos, para visualizar este fenómeno, la promesa de 29,43-46, central en la sección sinaítica de los capítulos. 19-40, que se destaca del contexto por su alto valor teológico: “Y mi Palabra se citará allí con los hijos de Israel y será santificada en medio de mi gloria. Y consagraré... Y haré habitar mi Shekiná en medio de los hijos de Israel y mi Palabra será para ellos Dios redentor. Y conocerán que yo soy Yahveh, su Dios, que los saqué del país de Egipto para que more la gloria de mi Shekiná entre ellos. Yo, Yahveh, su Dios.”¹⁰³

En este punto, Croatto se pregunta sobre el significado del constante remplazo de términos en la versión aramea, en la que con frecuencia aparece “*Palabra de Yahvéh*” y “*Shekiná*”. Y responde:

En primer lugar, la figura de Yahveh queda más distanciada y actúa o se hace presente por medio de sus atributos de la gloria o de la “habitación” no corpórea. Supuesta la suspensión del nombre (Yahveh) y la no representación figural de Dios, el Targum trata de extremar esta norma reemplazando al mismo Dios por aquellos atributos. En segundo lugar, se introduce una idea teológica de suma importancia: Yahveh no es simplemente un sujeto actuante o presencial sino que es definido como “presencia”. A decir verdad, las cosas no cambian objetivamente si uno sabe que “Yahveh” significa “el que está (con)” –el *Deus praesens* de la historia salvífica–, que indica una presencia actuante. Es probable que el término Shekiná destaque justamente esa noción de “*presencia permanente*”. Esto queda muy resaltado en el pasaje de Ex 40,34-48 que trata precisamente de la permanencia orientadora de Yahveh en el santuario, una vez consagrado. El símbolo de la nube es reemplazado en el Targum por “la nube de la gloria de la Shekiná de Yahveh” (¡tres símbolos encimados!). En Ex 24,10.11.16.17, en que el hebreo alude a Yahveh mismo (v. 10.11) o a su gloria (v. 16.17), el *Targum Neofiti* forma el sintagma (también en la glosa del v.13) “la gloria de la Shekiná de Yahveh”.¹⁰⁴

Estos ejemplos corroboran, una vez más, que no se da traducción sin actualización y que –como asegura Croatto– “la necesidad

¹⁰³ Croatto, “La función hermenéutica del Targum”, 114-115.

¹⁰⁴ *Ibid.*

constante de actualización hizo que algunos *targumim* tuvieran recensiones (o arreglos en la forma de un nuevo texto) locales”.¹⁰⁵

El Targum posee rasgos propios, características que lo hacen una manera particular de traducir e interpretar; es más que una traducción y está regido por condiciones que lo reglamentan. Entre los elementos esenciales del Targum se pueden citar los que se enuncian a continuación.

3.2.2.1 El Targum nace en un contexto litúrgico

Ante todo, el origen del Targum se da en un contexto litúrgico. Está dirigido a una asamblea religiosa en la que la lengua hebrea ha dejado de ser lengua de la comunidad comprendida por todos. Para entender las Escrituras leídas en la Sinagoga, se debía hacer la lectura en la lengua hablada por la mayoría.

En Palestina era el arameo, no el griego como en las diásporas. Por otra parte, la lectura pública del texto reclamaba algunos arreglos, dramatizaciones en forma de diálogos, doxologías, exclamaciones, etc., que venían bien para dar relieve a la proclamación de la Palabra.¹⁰⁶

3.2.2.2 El Targum traduce un libro sagrado

En segundo lugar, se debe recordar que el Targum no traduce un libro cualquiera sino un libro sagrado, y que por ello su contenido debe ser comprensible. Esto exige que se aclaren términos, que se actualicen y se les dé un nuevo sentido.

Por otra parte, su preocupación por captar el sentido real del texto dentro siempre de su contexto coloca al Targum al mismo nivel del concepto moderno de traducción, en el cual no se busca tanto la literalidad como la fidelidad en transmitir el contenido del texto original.¹⁰⁷

Los textos más difíciles son la ocasión para una nueva interpretación, se armonizan los textos aparentemente disarmónicos (por ejemplo, Ex 21

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 116.

¹⁰⁷ Ribera-Florit, “El género literario llamado Targum reflejado en el método Déras utilizado en el Targum de Ezequiel”, 92.

y Dt 15 respecto del esclavo hebreo), se complementan las lagunas en el texto, se da respuesta a cualquier dificultad que pueda aparecer, etc.

Así, la huerta de Edén de Gn 2,8 fue plantada allí “desde el principio”, como si fuera preexistente. La expresión “las sangres (en plural) de tu hermano claman hacia mí” en el relato del asesinato de Abel (Gn 4,10) se aclara con esta extraña explicación en el *Targum Neofiti*: la voz de la sangre de muchedumbres de justos que habían de surgir de tu hermano Abel claman contra ti delante de mí, desde la tierra.¹⁰⁸

3.2.2.3 *El Targum actualiza el texto bíblico*

En tercer lugar, hay que considerar que el Targum actualiza el texto bíblico y lo acerca considerablemente a sus lectores o auditorio. Esta traducción era una adaptación del texto bíblico a la situación de los oyentes.

Y, puesto que los participantes en el Oficio sinagoga estaban situados al final de la revelación del A.T., la adaptación implicaba introducir en los viejos textos de la *Torah* una serie de precisiones y modificaciones que las hicieran concordar con los últimos estadios de la revelación.¹⁰⁹

Este procedimiento es visible en las referencias históricas y geográficas, como en Gn 10 (la tabla de los pueblos) donde aparecen Macedonia, Italia, Edesa, Adiabene, etc. (Neofiti). En Nm 24,19 (Pseudo-Jonatán) se introducen las menciones de Constantinopla y Cesarea.

También en esto los LXX se habían adelantado: en Is 9,11 se reemplaza “Aram... y los filisteos” por “Siria... y los griegos” (cfr. también la Heliópolis en Gn 41,45 y Ex 1,11). En Gn 14,18 el hebreo “entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios altísimo” es aclarado en el Neofiti como “Melquisedec, rey de Jerusalén –es el gran Sem– sacó pan y vino, pues él era sacerdote que desempeñaba el sumo sacerdocio delante del Dios altísimo”. Salem es identificada como Jerusalén, al mismo tiempo que se la abrevia en Sem para dejar constancia para el lector de que Jerusalén era el lugar originario de la descendencia de Sem, en la que se entronca la familia de Abrahán (Gn 11,10-26). Otro detalle: la calificación de Melquisedec como “sumo sacerdote” lo convierte en prototipo del sumo sacerdote posterior. El midrásh de Hb 7, en cambio,

¹⁰⁸ Croatto, “La función hermenéutica del Targum”, 117.

¹⁰⁹ Muñoz León, “El rostro nuevo del Pentateuco en el Targum”, 301.

habla de Melquisedec solo como sacerdote, aunque necesita hablar de Jesús, su antitipo, como “sumo sacerdote” para contrastarlo con el sumo sacerdote levítico (v. 26-27).¹¹⁰

La actualización pide un acercamiento al contexto cultural que vive la comunidad, y muchas veces desplaza lo culturalmente existente en su momento, a épocas anteriores; se llega a desplazar la Sinagoga, la escuela u otras instituciones tales como el Sanedrín a épocas en las cuales, sin lugar a dudas no existieron, dando lugar a anacronismos:

En Ex 15,27, el Neofiti transforma la mención de “las doce fuentes de agua y setenta palmeras” encontradas en Elim (texto hebreo) en “doce fuentes de agua frente a las doce tribus de Israel y setenta palmeras de dátiles frente a los setenta (ancianos), el Sanedrín de Israel”. Esta clase de anacronismos ya surgen en la misma *Biblia hebrea*, como es la mención de los camellos en las historias de Abraham, cuando se sabe que este animal fue domesticado solo a fines del segundo milenio a.C.¹¹¹

Se da también una actualización religiosa, en la que cuestiones, debates o temas tratados en épocas posteriores son ubicadas en tiempos pretéritos.

Cabe mencionar la discusión entre Caín y Abel en Gn 4,8 (Neofiti), en la que surgen referencias al juicio de justos y pecadores, la idea de “un mundo futuro”, o la mención de la Gehena y de la *Torah* en el relato de la expulsión de Edén (Gn 3,24 Neofiti). La resurrección de los muertos está anunciada en la sentencia al varón de Gn 3,19 y la esperanza mesiánica está explícitamente marcada en 3,15 (“en el futuro, en los días del rey Mesías”, Neofiti) y en numerosos textos.

La creación de los seres humanos, en Gn 1,26-28, sin mayores variantes en el *Targum Neofiti*, es ampliada en el *Pseudo-Jonatán* con datos sobre “los ángeles que sirven ante él, que fueron creados el segundo día de la creación del mundo” (v. 26) y, respecto de los humanos creados a imagen de Dios, “con 248 miembros, 665 nervios, y lo cubrió de piel y lo llenó de carne y sangre”.

En el Targum de Gn 15,1 la breve promesa del texto hebreo se transforma en el Neofiti en una duda de Abrahán sobre sus méritos para ser aceptado en el “mundo futuro”, y en una no menos extensa promesa de

¹¹⁰ Croatto, “La función hermenéutica del Targum”, 117-118.

¹¹¹ Ibid.

protección (motivo del escudo) y de seguridad en que “las recompensas de tus buenas obras están preparadas para ti delante de mí para el mundo venidero”. Preocupaciones del tiempo de los traductores son incorporadas en el texto bíblico.

Cabe señalar también la adopción de innumerables términos de origen griego o latino. Según el inventario de L. Díez Merino, el vocabulario extranjero en el Neofiti alcanza las 401 entradas, abundando los términos griegos sobre los latinos. Este autor llama la atención de los estudiosos del Nuevo Testamento sobre la presencia de Kyrios en la versión de Dt 32,1.¹¹²

3.2.2.4 *El Targum es un texto popular*

Como cuarto elemento se enfatiza en que el Targum pide ser escrito como un texto popular y comprensible.

La discusión entre Caín y Abel en Gn 4,8 (Neofiti) es pintoresca y de fácil repetición. Los dos hermanos disputan sobre si hay juicio y justicia y si existe otro mundo en el que pueda haber un juez que haga justicia. En medio de esa disputa, Caín decide matar a su hermano. Este diálogo es motivado por un vacío que se nota en el texto hebreo de 4,8, pero es una oportunidad para colocar ideas caras al meturgemán o traductor.

Por otra parte, ciertas expresiones no muy comprensibles son aclaradas o modificadas. Si al traductor del Neofiti le parecía extraño el topónimo “Ur de los caldeos” en Gn 11,31, no tiene problemas en convertirlo en “el horno de fuego de los caldeos” motivado por la semejanza de *’úr* con *núr* (fuego).

La expresión “tierra que mana leche y miel” es cambiada constantemente por “país que produce buenos frutos, puros como la leche y dulces como la miel” (Neofiti de Ex 3,8). El contenido se convierte en metáfora, lo que permite pensar en otros frutos más normales en la sociedad en que vive el traductor y sus lectores.

Innumerables son los arreglos, glosas o ampliaciones que se introducen en la versión targúmica con el fin de facilitar el texto.¹¹³

No se debe olvidar que el fenómeno targúmico es un hecho literario. De la traducción sinagoga, situada a nivel de la tradición

¹¹² Ibid., 117-118.

¹¹³ Ibid.

oral, el Targum sufrió un proceso de fijación escrita que lo llevó a convertirse en un texto.

El *targumismo* debió convertirse con el correr del tiempo en un género literario autónomo que habría de crear obras cuya proclamación sinagoga estaba ya excluida de antemano. Por eso es notable comprobar el crecimiento de la literatura targúmica cuando ya ni el arameo era lengua usada.¹¹⁴

4. CONCLUSIÓN

Este capítulo permite una aproximación a la manera particular como el pueblo de Israel aborda la lectura y la interpretación de sus Escrituras. Hablar de exégesis judía es hablar de una manera técnica de abordar los textos, específica y propia de un pueblo y de una mentalidad, exquisita y novedosa para los cristianos que desean encontrarse con el texto de la primera alianza.

Los rabinos aman decir que *la Escritura se explica con la Escritura*. Por ello, la exégesis rabínica es curiosa: siempre está con el ojo atento y la pregunta pronta para que el texto mismo responda, marchando de aquí a allá y retornando.

Esta forma de estudiar y escrutar la Escritura invita progresivamente al lector a entrar en un universo nuevo y dinámico, en el cual las letras, las palabras y las expresiones, así como la lengua hebrea, brindan su riqueza, conducen al interesado a buscar el sentido del midrásh y a comentar e interpretar el sentido del Targum, el texto bíblico. Los ojos se abren y se perciben los detalles y las invitaciones de Dios.

Aprender y comprender esta manera de interpretar la primera alianza, y por esta vía, abrir el camino hacia una manera nueva de acercarse a la segunda alianza, es también desear ser participes del encuentro entre la Sinagoga y la Iglesia.

Los textos de la segunda alianza no están exentos del empleo de algunas técnicas midráshicas ni de contener citas de la primera alianza propias del Targum. El Capítulo 4 del presente trabajo brindará la oportunidad de profundizar el aporte del midrásh y del

¹¹⁴ Aranda, García y Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, 553.

Targum en la construcción de los textos de la segunda alianza, particularmente en la construcción de los evangelios.

Sin embargo, es imprescindible decir que aun cuando se tenga una técnica para entrar en los pasajes bíblicos, si este estudio se realiza desde una experiencia creyente, la inteligencia no basta. Para penetrar en la Palabra de Dios, hay que disponerse a acogerla, a recibirla, a dejarse habitar por ella, para que ella emane su caudal. El creyente no puede considerar la Escritura como cualquier palabra escrita; la Biblia es un libro diferente que pide un acto de fe para que su estudio no aleje al lector del objetivo primero, el encuentro con el Señor en quien cree, capaz de transformar por su Palabra y de abrir a nuevos horizontes.

Para terminar, es oportuno retomar las palabras de Marie Vidal, ya citadas en este capítulo. La Escritura dice al creyente:

Ven hacia mí, pero para ello ábreme un lugar en ti, así sea tan solo una pequeña puerta en tu corazón, tan pequeña como la punta de una aguja, y yo te abriré una puerta tan grande como el pórtico del Templo.

Capítulo 3

LA FRATERNIDAD O COMPARTIR LA EXISTENCIA. KÁIN Y HÉBEL, UN EJEMPLO DE EXÉGESIS JUDÍA

Hijos sois del Señor vuestro Dios.

Devarim 14,1

*“Todo tiempo que os comportáis como hijos, se os llamará hijos, pero cuando no os comportéis como tales ¡no!” Así decía Rabi Yehuda.
Rabi Meir decía: “Sea como sea, llamados sois sus hijos.”*

Talmud de Babilonia, Kidushím 36^a

Después de haber analizado –en los capítulos precedentes– el acercamiento de la Iglesia a la Sinagoga y a su manera particular de leer e interpretar las Escrituras, como también la manera por la cual el judaísmo rabínico realiza su tarea exegética mediante el midrásh y el Targum, en este tercer capítulo se intentará leer un pasaje de la primera alianza, teniendo en cuenta algunas técnicas empleadas por la lectura judía de la Escritura. Se ha escogido el texto de Gn 4,1-16, que habitualmente es llamado Caín y Abel (Káin y Hébel).¹

Káin y Hébel es uno de los pasajes más leídos y releídos; tan leído que se puede decir que ya no se lee, o tal vez se da un acer-

¹ Se empleará la transliteración que utiliza Rashí: Káin y Hébel.

camiento a él con la idea de que ya se sabe todo sobre él. Se sabe que el texto narra el encuentro mortal entre dos hermanos: Káin, el violento, el agricultor, que asesina al bueno de Hébel, el pastor nómada; el encuentro mortal entre la bestia y el ángel.

Sin embargo, el relato de Káin y Hébel no presenta solo la oposición entre dos hermanos o dos pueblos. Al ser el primero de una serie de textos sobre la fraternidad, es una invitación a despertar en cada uno la responsabilidad hacia el otro, hacia el que viene detrás o va delante, una invitación a respetar el puesto del otro. Las lecturas midráshicas del relato judío de Káin y Hébel buscan sobre todo hacer tomar conciencia de que, para compartir la existencia, se dan condiciones que conducen a avivar en los creyentes la amistad de Dios.

En la primera alianza se encuentra una larga lista de fratrias binarias: Káin y Hébel (Gn 4,1-24); las dos hijas de Lot (Gn 19,30-38); Ismael e Isaac (Gn 21,8ss.); Esaú y Jacob (Gn 25,19-34); Lea y Raquel (Gn 29); José y Benjamín (Gn 30,24. 35,16); Manasés y Efraín (Gn 48); Aarón y Moisés (Ex 4); Gersón y Eliezer (Ex 18,1-12); Majlón y Kilón (Rt 1,2)...

Se puede decir que los relatos de la segunda alianza también hacen énfasis en ello: Pedro y Andrés (Jn 1,40-42); Santiago y Juan (Mc 1,16-20); Martha y María (Lc 10,38-42)...

Después de la primera pareja de hermanos y su fracaso, las fratrias que siguen están llamadas a hacer vida su vocación a la fraternidad, si quieren ser fieles al plan de Dios. Este llamado las invita a superar las tensiones, inevitables, entre ellas, mediante pactos de respeto mutuo en los que uno de los dos se somete a la voz de quien toma las riendas: entre las hijas de Lot, la mayor toma la vocería y hace valer su mayordomía; Esaú termina por reconocer a su hermano Jacob, y le da vía libre, dejando que el menor disponga de su bendición; del mismo modo, se puede decir que Aarón reconoce la elección de su hermano menor, Moisés, y asume el rol de segundo actor.

El caso de los dos primeros hermanos merece particular atención. Eissenberg y Abécassis brindan algunas pautas para introducirse en la lectura de este texto:

La Biblia nos dice quién es el hombre antes de contarnos su historia. Los fantasmas, los instintos, las pulsiones, los sueños y las aspiraciones de cada uno de nosotros se encarnan en las figuras que nos propone la Biblia: Adam, Eva, la Serpiente, Káin y Hébel. Para estos últimos, po-

dríamos hacernos la misma pregunta que para Adam y Eva: ¿Existieron realmente? Los comentadores discuten algunas veces, aun cuando la mayoría acepta la historicidad de los dos primeros hermanos de la aventura humana. Pero este problema es evidentemente menor. Con Káin y Hébel, no es el hecho diverso que nos interesa, sino las estructuras del amor y del odio que nos revela el texto bíblico.

En el fondo, este capítulo es interesante para comentar; podemos afirmar que hasta ahora la humanidad no ha salido de esta situación, pues todavía el hombre asesina a su hermano de diversas maneras. Vivimos aún este cuarto capítulo y reproducimos el enfrentamiento entre Káin y Hébel. Lo que puede parecer desesperante es que la primera vez que la *Torah* coloca un hombre frente a otro hombre, en lugar de abrazarse y amarse, ellos se matan. Esperábamos el amor y es la violencia que estalla.²

Se puede afirmar que, según la Biblia, la historia de la humanidad se inaugura con una muerte: el asesinato de un hombre por su propio hermano. Desde esta lectura, todo el Génesis será como la búsqueda de la fraternidad perdida, que será resuelta con el conflicto terminado en el momento de la reconciliación de José con sus hermanos (Gn 45).

1. ESTUDIO DEL TEXTO GN 4,1-16

A continuación se tomará el texto de Gn 4,1-16, que se comentará versículo por versículo, subrayando algunas palabras o expresiones que, iluminadas por sabios de la tradición de Israel, irán irradiando sentidos nuevos. En un primer momento, el texto aparecerá escrito en hebreo (TH). En un segundo momento se apreciará, en español, la traducción propuesta con base en la versión de Rashí; a ésta se irán sumando comentarios del midrásh, del Zohar y del Targum, teniendo en cuenta también algunos comentadores judíos actuales, entre ellos, Eisenberg y Abécassis.

Gn 4,1-16 (TH):

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַרֵּל וַתֵּלֶד
אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה:

² Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 600-601.

² ותסף ללדת את־אחיו את־הבל ויהי־הבל רעה צאן וקָן
הָיָה עֵבֶד אֲדָמָה:
³ ויהי מקץ ימים ויבא קָן מפְּרֵי הָאֲדָמָה מְנַחֵה לִיהוָה:
⁴ וְהַבֵּל הִבְיָא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֻלְבָּתוֹ וַיִּשַׁע יְהוָה
אֶל־הַבֵּל וְאֶל־מִנְחָתוֹ:
⁵ וְאֶל־קָן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקָן מְאֹד וַיִּפְּלוּ
פָּנָיו:
⁶ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קָן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נִפְּלוּ פָנֶיךָ:
⁷ הֲלוֹא אִם־תִּישָׁב שְׂאת וְאִם לֹא תִישָׁב לִפְתַּח חַטָּאת
רִבְצָן וְאֵלֶיךָ תִשׁוּקְתוּ וְאַתָּה תִמְשַׁל־בוֹ:
⁸ וַיֹּאמֶר קָן אֶל־הַבֵּל אָחִיו וַיְהִי בִהְיוֹתָם בְּשִׂדָּה וַיִּקָּם קָן
אֶל־הַבֵּל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:
⁹ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קָן אֵי הַבֵּל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי
הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי:
¹⁰ וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה:
¹¹ וְעַתָּה אֲרֹר אֹתָה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ
לִקְחַת אֶת־דַּמִּי אָחִיךָ מִיָּדְךָ:
¹² כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִסָּפֵף תִּתְּכָחָה לָךְ נָע וְנָד
תִּהְיֶה בְּאֶרֶץ:
¹³ וַיֹּאמֶר קָן אֶל־יְהוָה גְּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשָׂא:
¹⁴ הֵן גִּרְשַׁת אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךְ אֶסָּתֵר
וְהָיִיתִי נָע וְנָד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָל־מִצְאָי וַיַּהַרְגֵנִי:
¹⁵ וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לָכֵן כָּל־הַרְגָּ קָן שְׁבַע־תִּים יִקָּם וַיִּשֵׁם
יְהוָה לְקָן אֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מִצְאוֹ:
¹⁶ וַיִּצָּא קָן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיָּשָׁב בְּאֶרֶץ־נֹד קְדַמ־תַּעֲרֹן:

1.1 TRADUCCIÓN Y COMENTARIO VERSÍCULO POR VERSÍCULO

¹ וַיִּתְּאָדָם יָדַע אֶת־חַנּוּהָ אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קָן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה:

¹ *Y el hombre había conocido a Javá, su mujer; ella había concebido y había dado a luz a Káin, y había dicho: “He adquirido un varón (a la par) con el Eterno.”*

El *Midrásh Rabbah*, sobre el Génesis, comenta –en palabras de los rabinos Huna y Jacob– acerca de Adam, que conoce a Eva, con quien ninguna criatura había copulado, antes de Adam. El verbo יָדַע,

conocer, tiene una connotación que indica el acercamiento sexual entre dos seres. Los sabios dicen que otra interpretación de este versículo consiste en ver que Adam se convierte en la serpiente que tiene la capacidad de conocer.³

Este mismo midrásh ofrece una precisión interesante acerca del nacimiento de los dos hermanos, precisión que estaría en el origen de la actitud del hermano mayor hacia el menor. “Rabí Joshua ben Karhah dice: dos se fueron a la cama y siete salieron: Káin y su hermana gemela, Hébel y sus dos hermanas.”⁴

Algunos encuentran, en las palabras de Rabí Joshua, el origen del conflicto entre los hermanos, pues si Káin es el primogénito, en quien reposan las aspiraciones de la madre, es normal que, como hijo mayor, inquiete sobre sus derechos y se pregunte: “¿Por qué mi hermano menor recibió el doble?” Esta pregunta acompaña los primeros capítulos del Génesis: ¿Por qué el menor toma el lugar y la bendición del mayor? Así ocurre con Isaac sobre Ismael, con Jacob sobre Esaú, y con José sobre sus hermanos.

El nombre que Eva da a su primogénito deriva de una raíz hebrea que se traduce como adquirir. Tanto el verbo קָנָה, *KaNYTY*, como el nombre קָנָן, *KaYN*, se derivan de la raíz קָנָה, *KaNaH*, que significa adquirir. “He adquirido un varón con la ayuda del Señor” (yo compré), dice Eva en el momento del nacimiento de Káin. Lo nombra אִישׁ, varón, y no יָלֵד, niño.

Es como si Eva tuviera la idea de haber concebido un hombre adulto. El primer asesino de la historia es un hijo de la madre. La primera mujer de la historia, Eva, es llamada madre, madre de todos los vivientes. El hombre, Adam, nunca es llamado padre. La palabra padre aparece a partir de la octava generación.

El *Midrásh Rabbah* dice que Eva, cuando vio al niño, dijo: “Yo he adquirido un hombre.” A esto R. Isaac dice:

Cuando la mujer vio al niño exclamó: “Mi esposo está ahora en mi posesión y lo he adquirido con la ayuda del Señor.” Por eso afirman los sabios que si en el pasado Adam fue creado de la arcilla, y Eva de Adam,

³ Ver a Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,2.

⁴ Ibid.

de aquí en adelante no hay hombre sin mujer, ni mujer sin hombre, ni nacimiento de ellos sin *la shekiná*.⁵

El nombre de Káin habla de una extraña trilogía, de un acercamiento que inquieta; se puede decir que hay gran proximidad entre Dios, la madre y el hijo varón. Eva descubre la presencia de Dios, *la shekiná*. El nombre del Señor que ella encuentra, en ese instante preciso, es el Tetragrama, unido en la *Torah* a la manifestación del amor divino: el Misericordioso, *ha Rahaman*, del que por otro lado habla la liturgia judía cuando se dirige al Señor.

Este vocablo, formado sobre la misma raíz que la palabra *rehem*, útero, remite a la experiencia de la maternidad, y de manera más general, a la de la vida para otro. Al hacer lugar en ella a otra vida diferente que la suya, Eva descubre el nombre del Misericordioso. La *Torah* enseña, en este relato, que hacer lugar a otra vida constituye la prueba por excelencia de un Dios cercano al hombre. Del logro del encuentro de Dios y el hombre depende la venida al ser del humano, venida indisociable del descubrimiento del nombre divino.

En la tradición judía, el nombre Káin también significa “celoso”, y –según el Zohar–, el “impuro”. De esos dos primeros hijos de la humanidad, uno lleva en su nombre su justificación de ser: él es adquirido, Káin; pero, según el Zohar, este primer hijo estará marcado por la herencia de su padre biológico, Adam.

“Y el hombre conoció a Eva, su mujer.” *En conexión con este versículo R. Abba discurre sobre el texto: ¿Quién conoce el espíritu del hombre que asciende, el espíritu de la bestia que baja a la tierra? (Qo 3,21). Dijo: Este versículo puede tomar muchas construcciones y así ocurre con todas las palabras de la Torah [...]. Lo expondremos así: cuando un hombre camina por la senda de la verdad, marcha hacia la derecha y se atrae un espíritu santo desde arriba, que a su turno asciende con santa intención de ligarse al mundo superior y adherir a la santidad superior. Pero cuando un hombre camina por la senda del mal, se atrae un espíritu impuro que pertenece al lado izquierdo, que lo vuelve impuro [...]. Además, cuando un hombre camina por la senda recta y atrae a sí un espíritu de santidad de arriba y se le adhiere, también atrae un espíritu de santidad al hijo que trae al mundo de modo que es como si se dotara con la santidad de su Amo, como está escrito: “Si os santificáis, seréis santos”*

⁵ *Ibid.*, 181.

(Lv 11,43). Por el contrario, cuando el hombre va al lado de la izquierda y se atrae el espíritu de impureza sobre el hijo que sale de él, de modo que es como para ser contaminado por la impureza del lado izquierdo [...]. Y bien, Adam adhirió a ese espíritu impuro y su mujer adhirió a él y recibió de él contaminación. De ahí que cuando Adam engendró un hijo, ese hijo fue el hijo del espíritu impuro. Hubo, pues, dos hijos, uno del espíritu impuro y otro después de que Adam se hubiera arrepentido. Así, uno fue del lado puro y uno del lado impuro.

R. Eleazar dijo: Cuando la serpiente inyectó su impureza en Eva, ella la absorbió y, cuando Adam tuvo relación con ella, alumbró dos hijos, uno del lado impuro y uno del lado de Adam; Hébel poseía una semejanza a la forma más elevada y Káin a la más baja. De ahí que sus caminos en la vida fueran diferentes.⁶

וַתֵּסֶף לְלֶדֶת אֶת-חָוִי אֶת-הֶבֶל וַיְהִי-הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְחָוִי עֹבֵד אֲדָמָה:

²*Y había vuelto a dar a luz a su hermano, a Hébel. Hébel se convirtió en pastor de rebaño y Káin se convirtió en labrador del suelo.*

Eva continúa dando a luz: después de tener un hijo, ya adulto, da a luz un hermano. Para algunos, Hébel es el gemelo de Káin. El segundo viene a completar lo que falta al primero. Una nueva personalidad enriquece la vida familiar. Es llamado *Hébel*, הֶבֶל, que significa neblina, vanidad, algo que flota, que no es. Quizás por ello no habla en el texto y muere pronto. Viene en segundo lugar y no es acogido, ni recibe un nombre, y no hay exclamaciones para él. Es el otro que queda sin reconocimiento y sin derecho. Ninguna alabanza lo acoge, ninguna palabra se alegra de su ser. El texto sugiere que el nacimiento del segundo, de aquel que viene después de sí, corre el peligro de parecerse a Hébel y de quedarse sin derecho a la existencia por el rechazo a compartir la vida con él.

Hébel será un hermano y no un hijo; será el hermano de Káin sin ser el hijo de Eva. Es como si, por la no filiación, fueran extranjeros.

Uno espera que la madre justifique este nacimiento y explique el nombre de Hébel como lo hizo para Káin. Entonces se leería, en los versículos,

⁶ Sefer Ja Zohar. “Bereschit (A y B)”, *Frateralastor*, <http://www.frateralastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).

la afirmación de la igualdad y de la fraternidad. Eva no dice: “Yo lo he llamado Hébel porque...” El texto solo informa que nació un hermano.⁷

El nombre de Hébel envía al texto del Qohelet, Ecl 1,2 que dice que “neblina de neblinas o vanidad de vanidades o vapor de vapores todo es nada”.

הַבֵּל הַבְּלִים אָמַר קִהְלֵת הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל:

Vapor de vapores, dice Qohelet, vapor de vapores todo es vapor.

Este es un nombre que habla, no de vanidad en el sentido moral, sino –como dicen Eisenberg y Abécassis– en el sentido metafísico de inutilidad y absurdidad. “Hébel es el ser que está ahí, sin sentido, sin que se entienda por qué está ahí. Él nace cuando Eva no se lo espera, y su nacimiento la sorprende. Hébel es el injustificado con relación a Káin, que es el adquirido y que merece existir.”⁸

Este segundo versículo presenta dos maneras concretas de existir en el mundo por medio de dos oficios particulares: pastor y labrador. La *Torah* no se contenta con afirmar estos modos de subsistir:

Ella nos coloca sobre la vía de sus motivaciones. Los comentaristas tradicionales, escrutando el texto, encuentran razones por las que Káin era agricultor y Hébel se convierte en pastor. El midrásh se pone en la tarea de diferenciar el pastoreo de la agricultura. Él coloca sobre la opción de Káin un juicio sin equivocación: Hébel se convirtió en agricultor pero temía la maldición que había caído sobre la tierra de la parte del Santo Bendito Sea, como está escrito “en la pena, tú lo comerás”. Por ello se entregó al pastoreo. Pero Káin no temió al Santo Bendito Sea y mostró una dura cerviz, pensando que ese decreto atañía solamente a Adam, pues él había pecado. (*Midrásh Hagadah*).⁹

Parece que el midrásh hace pasar a Hébel por los dos oficios: primero agricultor y luego pastor. La tradición judía valora la vocación pastoril. Esta vida habla de profundidad, de espiritualidad, de encuentro consigo mismo y con Dios en el desierto, en la soledad.

⁷ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 639.

⁸ Ibid., 640.

⁹ Ibid., 661.

La opción de Hébel habla de la elección que Dios hace por un pueblo nómada y no por un pueblo sedentario. Las grandes figuras del pueblo de Israel –Abrahán, Moisés, David– aparecen primero como pastores de pequeños rebaños y luego como guías de su pueblo.

וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה:

³Y sucedió, al cabo de cierto tiempo, que Káin trajo del fruto del suelo una ofrenda al Eterno.

Con el nacimiento de Hébel y de Káin, la Biblia habla de dos maneras de existir y de presentarse frente al Creador. Káin es labrador, sabe cómo hacer que el suelo produzca frutos. Este trabajo lo proyecta adelante, pues la tierra se trabaja y se hace producir con una mirada hacia el futuro; y a la vez que es un hombre que piensa en el mañana, es un hombre con pasado, pues el texto hebreo deja entender –en el v. 2– que él ya era agricultor:

וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה.

Y Káin era servidor de la tierra.

Así, Káin es alguien en quien se confunden el pasado y el futuro, mientras que de Hébel el texto dice que se hizo pastor:

וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן

Y se hizo Hébel pastor de ovejas y cabras.

De manera curiosa, ambos hermanos se presentan ante Dios con una ofrenda, sin que él la haya solicitado. Hébel ofrece lo mejor, se acerca al Señor en acción de gracias; Káin busca la simpatía de Dios, busca garantías. Un comentario de rabí Eleazar recuerda que no se debe olvidar que Káin y Hébel son, en el fondo, las dos caras de una misma alma; ellos se complementan y se necesitan mutuamente: “Káin amaba el trabajo de la tierra y él sembraba; Hébel amaba apacentar su rebaño. El uno daba de su trabajo para alimentar al otro, y el otro daba de su trabajo para alimentar al uno”.¹⁰ El Zohar hace un comentario respecto de este versículo:

¹⁰ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 665.

R. Yose dijo: Káin fue el nido (*Kiná*) de las malas habitaciones que vinieron al mundo del lado impuro. Luego los dos, Káin y Hébel, trajeron sacrificios, cada uno de su lado apropiado; de ahí que está escrito: “Y aconteció en los días postreros que Káin trajo el fruto del suelo...” R. Simeón dijo: Este “días postreros” es el mismo que “el fin de toda carne” (Gn 6,13), que es también el ángel de la muerte. Káin trajo su ofrenda de este “días postreros”; esto lo indica la expresión en el texto “del fin”, *mi-Ketz*. “Káin trajo del fruto del suelo”; esto es paralelo a “del fruto del árbol” en las palabras de Dios a Adam. R. Eleazar dijo: Podemos aplicar a Káin el versículo: “Desdichado el malvado, le será mal, pues le será dada la retribución de sus manos” (Is 3,11). “La retribución de sus manos” se refiere al ángel de la muerte, que es atraído a ellas y adhiere a ellas para matar o impurificarlas. Entonces Káin ofreció del lado apropiado a él.¹¹

מִקֶּצֶן יָמִים, *miqetz yamim*, “al cabo de cierto tiempo” es una expresión para hablar del final de un ciclo de tiempo. Al final de una estación, después de haber producido los frutos de la tierra, Káin trae los frutos en ofrenda al Señor. El interrogante de la tradición judía es saber si el oferente trae cada año lo mismo, repitiendo las mismas actitudes, o si es capaz de creatividad y cambio. Los frutos presentados por Káin no tienen ningún calificativo, no son los mejores, él no escoge para ofrecer.

וְהֶבֶל הָבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֻלְבָּהֶן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ׃

4Y en cuanto a Hébel, él también trajo de los primogénitos de su rebaño y de lo mejor de él. Y el Eterno atendió a Hébel y a su ofrenda.

Al volver a la expresión מִקֶּצֶן יָמִים, *miqetz yamim*, pues “al cabo de cierto tiempo” los dos hermanos presentaron una ofrenda al Señor. Hébel, “pastor de ovejas”, escogió la mejor pieza, las partes gordas de los primogénitos de su ganado, y Káin, cultivador de productos de la tierra, “da el rezago, tal como un mal administrador que consume los primeros frutos y honra a su rey con los últimos”, dice el midrásh.

El sacrificio, *korban*, sobre una raíz que significa acercarse, no tiene el mismo sentido para los dos hermanos. El uno busca acer-

¹¹ Sefer Ja Zohar. “Bereschit (A y B)”, *Fraternalastor*, <http://www.fraternalastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).

carse al Eterno, testimoniándole su gratitud, y el otro quiere darse garantías. Este último habría tenido miedo de la muerte, dicen los sabios, al subrayar que *miqetz* significa “al final”. Y el Señor acepta la ofrenda de Hébel y no la de Káin.

El *Midrásh Rabbah* dice que –según Rabí Eleazar– está escrito: “Envió algunos jóvenes israelitas a ofrecer holocaustos y a ofrecer novillos como sacrificio de paz o de comunión para el Señor (*shelamim*).” Rabí Yossé bar Hanina dice que ellos solo ofrecieron holocaustos. El midrásh continúa diciendo que Hébel lleva también las primicias de su rebaño y lleva además su grasa. Solo la grasa es ofrecida, lo cual prueba que se trata de un sacrificio de paz y no de un holocausto; pues el holocausto es quemado enteramente sobre el altar, mientras que en el sacrificio de paz la ofrenda es dividida entre los sacerdotes y el oferente, lo que significa la comunión por la comida entre el hombre y el Santo Bendito Sea. Solo la grasa que encierra las vísceras es ofrecida sobre el altar.

El midrásh dice además que Rabí Yossé bar Hanina no acepta esta hipótesis, pues no era posible tal intimidación entre el Santo Bendito Sea y el hombre antes de la revelación. Por ello interpreta este versículo así: “Hébel ofreció de su pequeño rebaño, entre los animales grasos.”

El *Midrásh Rabbah* continúa diciendo que Hébel aportó “de los primogénitos de su rebaño”, mientras que para Káin solo dice que trajo “del fruto de la tierra”. El contraste sugiere que no fue de lo mejor.¹²

Según Rashí, la ofrenda de Káin no fue aceptada, pues “Káin trajo como ofrenda de lo peor de la tierra. Y hay una interpretación *hagádica* que afirma que su ofrenda consistía en semillas de lino. Según otra explicación, Káin trajo de cualquier fruto que le vino en mano, ni bueno, ni selecto”.¹³

Es interesante detenerse en el término גַּם־הוּא, “él también”, que será la causa del problema de Hébel. El hermano menor sigue el ejemplo del mayor, lleva su ofrenda, igual que su hermano, sin que Dios la requiera. En síntesis, compite con su hermano en lugar de

¹² Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,5.

¹³ *La Torah con Rashí, Bereshit* 4,4.

colaborar con él; pero obtiene la bendición, no por la ofrenda sino por él mismo. Quizás su personalidad, su manera de ser, atrajo la mirada de Dios. Tanto Káin como Hébel cometen un error: querer ganarse a Dios por medio de ofrendas.

Respecto de la aceptación que Dios hace de la ofrenda de Hébel, Rashí comenta el vocablo וַיִּשָׁע, “atendió”:

Este verbo significa que se volteó hacia él. Y de igual modo tiene este sentido en el versículo: “Pero no atendió, לֹא שָׁעָה, a Káin ni a su presente.” Lo cual quiere decir que no se volteó hacia su ofrenda; es decir, que no le prestó atención [...] וַיִּשָׁע, *atendió*. ¿De qué modo? Descendió fuego del cielo y consumió la ofrenda.¹⁴

וַיִּשָׁע לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו⁵

⁵Pero no atendió a Káin ni a su ofrenda. Y Káin se enfureció mucho y su rostro decayó.

Este versículo ofrece una respuesta frente a la actitud que toma Káin, como se decía en el anterior comentario: ni el oferente ni su ofrenda son acogidos.

Aquí se encuentra una razón de la violencia: Dios rechaza el sacrificio de Káin, pero acepta el de Hébel. Los celos del mayor lo llevarán al asesinato. Nuestros rabinos dicen que la violencia religiosa es más terrible que la violencia social y la violencia individual.¹⁵

El Zohar dice al respecto:

Y Hébel también trajo de los primerizos; para amplificar el lado más elevado que viene del lado de la santidad. De ahí que el Señor tuvo respeto a Hébel y su ofrenda, pero no tuvo respeto a Káin y su ofrenda, es decir, Dios no la aceptó y por eso Káin estuvo muy iracundo y su presencia se derribó, porque su presencia no fue recibida por ser del lado de la izquierda.¹⁶

Káin, el labrador, representa a los sedentarios, en tanto que Hébel, el pastor, representa a los nómadas. Algunos comentaristas ven que Káin poseía en él las cualidades para ser “atendido”.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 670.

¹⁶ Sefer Ja Zohar. “Bereschit (A y B)”, *Fraternalastor*, <http://www.fraternalastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).

Káin había escogido enraizarse en un suelo a pesar de los riesgos de la ciudad y del sedentarismo, sin dejar de pensar en Dios, le ofrece, en gratuidad, un sacrificio. Así Káin asume en él lo material y lo espiritual. Él es el primero que piensa en ofrecer un sacrificio, cuando normalmente, por su misma vocación pastoril, era Hébel quien debía pensarlo. El mismo texto insiste en este aspecto cuando dice: “Hébel también ofreció...” Es el sedentario que abre camino al nómada.

Otra de las razones para la aceptación de la ofrenda de Káin es que el sacrificio ofrecido por Káin es llamado en hebreo מִנְחָה, *Min'ha*, es decir, la clase de sacrificio que se ofrecía en el Templo de Jerusalén, de una manera totalmente desinteresada, por amor. No es un sacrificio de perdón, ni de fiesta, ni de *Shabat*, ni de inauguración, ni de expiación.¹⁷

La ofrenda de Káin: insólita, espontánea y gratuita, pedía ser aceptada. Era una ofrenda de gratuidad. Káin realiza el primer acto religioso de la humanidad y termina sin ser recompensado. De aquí que los sabios de Israel no lleguen a preguntarse acerca de la respuesta divina.

Hay un detalle importante en los vv. 4 y 5: “Dios atendió a Hébel y su ofrenda. Pero no atendió a Káin ni su ofrenda.” Primero aparecen los oferentes y luego lo que ofrecen. Para Dios cuenta primero la intención y luego viene la ofrenda, que vendría a ser como un pretexto para acercarse a él.

El texto distingue visiblemente a cada hermano y su ofrenda. Tenemos entonces dos razones explícitas de la opción de una parte y del rechazo de la otra. Dios hubiera, en efecto, aceptado a Hébel y no su ofrenda. O rechazar a Káin pero no su ofrenda, o inversamente. La primera razón de la opción divina debe encontrarse en la personalidad de Hébel y en la de Káin; la segunda razón debe encontrarse en las ofrendas. La manera de comprender las cosas y la relación de Káin con Dios, así como el contenido de lo que ofrece, debe ser escrutado a la luz del texto bíblico. Lo mismo hay que decir de Hébel.

Káin ofreció *frutos de la tierra* y Hébel ofreció los primogénitos de su rebaño. El primero debió ofrecer igualmente las primicias de sus frutos, pero Káin ofrece no importa qué fruto [...]. Káin no ofreció frutos escogidos.¹⁸

¹⁷ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 670.

¹⁸ *Ibid.*, 672.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נִפְלֹי פָנֶיךָ:

⁶*Entonces el Eterno dijo a Káin: “¿Por qué te has enfurecido y por qué ha decaído tu rostro?”*

הֲלוֹא אִם-חִטִּיבִי שְׂאֵת וְאִם לֹא חִטִּיבִי לִפְתַּח חַטָּאת רַבִּץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בוֹ:

⁷*“Si te mejoras, ¿no serías perdonado? Pero si no te mejoras, a la entrada el pecado yace y hacia ti irá su deseo; pero tú puedes dominarlo.”*

Los vv. 6 y 7 tomados juntos presentan las palabras dirigidas por Dios a Káin. Por primera vez alguien habla en el relato, y es precisamente Dios, quien observa el comportamiento del hermano mayor e inicia un diálogo. Para numerosos comentaristas, en estos versículos está la clave de lectura del texto y a la vez la clave para la lectura de toda la Biblia. “Estos versículos afirman el libre arbitrio del hombre. Constituyen el fundamento de la moral bíblica, de todas las grandes religiones monoteístas y, más ampliamente aun, de todas las sociedades.”¹⁹

“Y Káin se enfureció mucho y su rostro decayó”, dice el v. 5. En los vv. 6 y 7, el Señor le da ánimos para que se levante, pues de otra manera la falta se hace presente en la puerta. El midrásh dice: “Al principio la falta es como un hilo de araña y luego como la cuerda de una embarcación. Como está escrito: ‘Ay de aquel que atrae la falta con los lazos de la falsedad’.” (Is 5,18).²⁰

El Zohar dice sobre el pecado que ronda a la puerta de Káin:

Por otra parte, Dios recibió a Hébel y por eso está escrito: “Y aconteció cuando se hallaban en el campo, etc.” “Campo” es aquí una designación para mujer; Káin estaba celoso de la hermana melliza que nació con Hébel [...].

R. Yose dijo: Aceptamos esta explicación, que es buena, pero también he oído otra, que es: “Esta ligadura del espíritu impuro partirá de ti y te dejará.” Si no entonces: “El pecado yacía a la puerta.” “Puerta”

¹⁹ Ibid., 683.

²⁰ Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,6.

significa el tribunal celestial que es la puerta por la que todos entran, como está escrito: “Abre para mí las puertas de la justicia” (Sal 118,19). “El pecado yacía” significa que el lado que adhería a ti fue atraído a ti a la espera del exacto castigo de ti.²¹

Rashí comenta este versículo y dice:

הַלְלוּ אֱמֶת־יְיָ, *si te mejoras* (¿no serías perdonado?). La explicación de esta frase es, según la traduce el Targum: “Si mejoras tus actos, ¿acaso no serás perdonado?” El *Targum de Onqelos* tradujo la frase “a la entrada el pecado yace” por “para el día del juicio tu pecado es guardado”. En este comentario, Rashí añade que el “día del juicio” al que aquí se alude, trata del juicio que se le hace a la persona cuando muere. Según esto, “la entrada” de la cual la *Torah* habla se refiere a la entrada de la tumba (*Baer Heteb*).²²

Rashí hace mención de una de las posibles interpretaciones sobre el pecado que ronda, buscando su presa, y de la libertad del hombre para dejarse dominar por él o no. Los comentaristas se detienen en el sentido de la palabra פֶּתַח, que puede traducirse por entrada, abertura o puerta.²³ Hablan en general de las siguientes maneras de interpretar este versículo:

- El pecado está a la puerta del corazón, ya que allí se juegan las decisiones.
- El pecado se detiene en la puerta de la casa de estudios; porque entrar en contacto con la Escritura ayuda a discernir las decisiones.
- El pecado espera al hombre en la puerta de la tumba, ya que toda decisión mal tomada tiene repercusiones.
- Y el pecado comienza en la puerta del nacimiento, pues desde el momento de nacer el hombre entra en lucha continua con el pecado.²⁴

Rashí dice –en su traducción– que el hombre tiene la capacidad de dominar su naturaleza, ya que él puede “ser dueño y organizar sus

²¹ Sefer Ja Zohar. “Bereschit (A y B)”, *Fraternalastor*, <http://www.fraternalastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).

²² *La Torah con Rashí, Bereshit* 4,7.

²³ Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, 312.

²⁴ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 710.

deseos, pues sus pulsiones se educan. Es una especie de lucha por el poder: o bien el hombre es señor de sí mismo o bien es su propio esclavo”.

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂרָה וַיִּקָּם קַיִן
אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:

⁸*Y Káin dijo a su hermano Hébel... Y sucedió que cuando estaban en el campo, Káin se levantó contra su hermano Hébel y lo mató.*

Dominado por la violencia, Káin habla a su hermano y lo mata. Los sabios buscan cómo descifrar esta actitud y el secreto de sus palabras; sugieren que ellas expresan la imposibilidad de compartir la tierra, los hábitos o los lugares de la futura edificación del Templo. En fin, es la vida que Káin se niega a compartir; él mata por celos, porque no soporta que el otro viva y sea reconocido más que él. En este punto es preciso detenerse un instante a leer el midrásh que aparece en *Bereshit Rabbah*:

Le dijo Káin a Hébel, su hermano, y fue que cuando estaban en el campo... ¿Sobre qué estaban hablando? Dijeron: “Dividámonos el mundo.” Uno tomó el suelo y el otro el mobiliario. Uno dijo: “La tierra sobre la que tú estás parado es mía.” El otro replicó: “Aquello con lo que te vistes es mío.” Uno le dijo: “¡Descálzate!” El otro contestó: “¡Vuela!” Fue entonces que “se levantó Káin sobre su hermano Hébel y lo mató”. Rabí Ioshua de Sikhnin, en nombre de Rabí Levi, dice: Ambos tomaron la tierra y ambos tomaron el mobiliario. Y ¿por qué discutían? Uno decía: “En mi tierra se va a construir el Templo”, y el otro replicaba lo mismo.

Está escrito: “Y fue que estando en el campo” y no hay campo sino el Templo, como está escrito: “Sión será un campo arado” (Mijá 3). Y entonces: “Se levantó Káin sobre Hébel su hermano...” Iehudá bar Ami dijo: “Discutían sobre la primera mujer.” Dijo Rabí Eibo: “La primera mujer retornó al polvo.” ¿Y sobre qué estaban discutiendo? Dijo Rabí Huna: “Una melliza adicional había nacido con Hébel. Uno decía “yo la tomaré, pues soy el primogénito”, y el otro decía “yo la tomaré dado que nació conmigo”. Y entonces: “Se levantó Káin...”²⁵

²⁵ Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,7.

וַיְהִי בַּהֵיוֹתָם בְּשָׂדֵה

Y sucedió que cuando estaban en el campo.

Hébel vino hacia Káin, se desplazó al campo, al territorio de Káin. Hébel no habla, solo viene hacia su hermano; no prepara el encuentro con un diálogo. Para algunos, su falta es no saber hablar, no dialogar. Hébel nunca abre la boca, ni siquiera para entablar conversación o para defenderse. El *Midrásh Rabbah* dice que Hébel era más fuerte que Káin, pero la sagacidad del segundo y la compasión del primero hizo que las cosas tomaran otro rumbo:

Rabí Yonatan dice: Hébel era más fuerte que Káin, esto se deduce del verbo “él se levantó”, lo que significa que estaba debajo. Éste dijo a su hermano: “Solo somos los dos sobre la tierra, ¿Qué dirás a nuestro padre?” Entonces Hébel se llenó de compasión. Káin aprovechó para levantarse y matarlo.²⁶

Según Rashí, las palabras de Káin a su hermano fueron “palabras de disputa con el propósito de hallar el pretexto para matarlo”.²⁷

Los rabinos del midrásh se centran en los significados de la palabra וַיִּקָּם, *VaYaKoM*, que pueden traducirse por “él se levanta” o “él se levanta de nuevo”. Rabí Yonatan opta por la segunda traducción, pues busca subrayar el riesgo para quien tiene compasión.

וַיִּיאָמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן אֵי תֵבֵל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי
הַשֹּׂמֵר אָחִי אָנֹכִי:

⁹*Entonces el Eterno dijo a Káin: “¿Dónde está tu hermano Hébel?” Y dijo: “No sé. ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”*

El odio del celoso es ilimitado y no se fija sobre un objeto concreto; de otra manera, solo le hubiera bastado presentar una ofrenda de bendición y dar gracias al Señor por la vida que él había recibido. Por sus celos, no puede escuchar a Dios y asesina, en lugar de compartir

²⁶ Ibid., 22,8.

²⁷ *La Torah con Rashí, Bereshit 4,8.*

la vida; asesina a quien pone su existencia en cuestión. Káin se cree justificado por el simple hecho de su nacimiento.

Este asesinato marca la historia, amenaza cada generación humana. Luego Káin se niega a responder a la pregunta de Dios: “¿Dónde está tu hermano?”, y escoge la vía de la acusación de un tercero, igual que lo hicieron sus padres en el jardín. Rashí comenta así este versículo:

אֵי הֵבֶל אָחִיךָ. “¿Dónde está Hébel, tu hermano?” Dios comenzó a hablarle con palabras tranquilizadoras en vez de acusarlo directamente, pues de este modo quizás se arrepentiría y diría: “Yo lo he matado y he pecado contra ti.”

לֹא יָדַעְתִּי. “No sé.” Al decir esto, Káin actuó como quien pretende engañar a la Mente Suprema.

הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” Esta frase expresa interrogación; y lo mismo cualquier letra vocalizada con *jataf pataj* al inicio de una palabra.²⁸

Por lo general, esta última parte del versículo se traduce por: “¿Soy yo el guardián de mi hermano?” El texto dice literalmente: “El guardián de mi hermano, ¿soy yo?” Según Eisenberg y Abécassis, aquí se halla el problema de la responsabilidad. Como su padre Adam (Gn 3,9), Káin responde casi de la misma manera:

¿Impertinencia? Muy seguramente. ¿Salida hábil? Puede ser; igual que su padre, que había esquivado la pregunta divina, ¿piensa Káin que Dios no es omnisciente? Solo queda que su respuesta es singular. Los rabinos no la consideran como una simple escapatoria, cercana del tipo de respuestas que hoy se escuchan “no es mi problema...”

Pues Káin podía contentarse con decir: “Yo no sé.” Pero él hace referencia a una noción de la que hasta ahora no se ha hecho mención: guardar a su hermano. Dios no lo encargó de tal misión.²⁹

Es interesante detenerse en este aspecto de ser el guardián del otro. Al respecto, el midrásh dice:

“Yo no sé, ¿*acaso soy el guardián de mi hermano?*” Significa: eres tú el Señor, el guardián de toda criatura, eres tú que no vigilaste sobre mi

²⁸ Ibid., 4,9.

²⁹ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 778.

hermano, y eres tú que lo has asesinado; si tú hubieras aceptado mi sacrificio como el de él, yo no hubiera estado celoso.³⁰

Al parecer, Káin le recuerda a Dios lo que dice el Sal 121: “No duerme, ni dormita el guardián de Israel.”

Si bien es cierto que Dios es nuestro guardián, que en él confiamos y esperamos, el hombre tiene su parte de responsabilidad en cuanto a la vida de su hermano. Quien no reconoce su falta, se transforma en acusador, como Satán. El hombre se parece a Káin cuando acusa a Dios de estar ausente de la historia que él transforma en tragedia, como si Dios fuera un Dios *ex-machina* llamado a intervenir a cada instante para prevenir el mal que los hombres hacen y se hacen. La gravedad de este texto es mostrar que no es así.

Es el hombre quien debe vigilar sobre su hermano. El Señor no lo reemplazará jamás. Su proximidad hacia los hombres pasa por esta responsabilidad del uno por el otro, por la presencia del uno hacia el otro. Responsabilidad y presencia no son la consecuencia de una opción, sino que incumben, son una obligación, y dejan ver que el nombre divino no se ajusta a ninguna idea humana del todo poderoso que salva al inocente. La prueba es que Hébel muere. El texto sugiere, al contrario, que el hombre se encuentra en la proximidad de ese nombre cuando escucha como dirigida a él la pregunta: “¿Dónde está Hébel, tu hermano?”

וַיֹּאמֶר מַה עָשִׂיתָ. קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאָדָמָה:

¹⁰Entonces él dijo: “¿Qué has hecho? La voz de las sangres de tu hermano clama a mí desde el suelo.”

“¿Qué has hecho? La voz de las sangres de tu hermano me grita desde la tierra.” Al explicar el plural de “sangres”, los sabios dicen: dado que la muerte de Hébel deja su vida inacabada, sin descendientes, sus sangres gritan justicia. Según Rashí, “esta frase alude a su sangre y a la sangre de su descendencia”.³¹ Y como dicen Eisenberg y Abécassis,

³⁰ Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,22.

³¹ La Torá con Rashí, *Bereshit* 4,10.

“el valor de la persona humana es central en la tradición hebrea. Pero ella es complemento del valor de la identidad colectiva”.³²

Asesinar a un hombre tiene consecuencias más allá del simple hecho de su desaparición. La sangre de Hébel mancha la tierra, se derrama sobre los árboles y las piedras. Rashí advierte que también aquí se habla de varias sangres, porque el plural indica que le infligió muchas heridas, pues no sabía por dónde saldría su alma.

El midrásh compara el acto de Káin al de un mentiroso y ladrón:

Esto puede compararse a un prefecto que camina en medio de una plaza. Él encuentra un cadáver y cerca de él un hombre. El prefecto pregunta: “¿Quién lo ha asesinado?” Y el otro responde: “Yo puedo preguntártelo y tú puedes preguntármelo.” Entonces el primero dice: “No me has respondido.”

También se parece a un hombre que entra en un jardín, coge las moras y se las come. El propietario del jardín lo persigue y le pregunta: “¿Qué tienes en las manos?” Y este responde: “¿Yo? Nada.” Y el propietario le dice: “Pero, ¡tienes las manos sucias!” [...]. También se parece a un hombre que penetra en un establo, se roba un cordero y lo hecha a sus espaldas. El propietario lo persigue y le pregunta: “¿Qué tienes en las manos?” Y este responde: “¿Yo? Nada.” El propietario le dice: “¿Nada? Pero, ¡el cordero bala aún en tus espaldas!”³³

Son tres parábolas que presentan tres actitudes de Káin: la primera es la actitud de acusación hacia un tercero a quien le imputa el muerto, salvando su propia responsabilidad. La segunda presenta al culpable marcado por su propio pecado: sus manos están sucias. Y la tercera dice que, a pesar de todo, el culpable no puede invisibilizar a la víctima.

Los rabinos nos han propuesto tres parábolas para definir el crimen de Káin, pues todo crimen presenta tres problemas cristalizados en la exégesis judía alrededor de la persona del prefecto, de las manos sucias del culpable y del grito del cordero. El primer problema es filosófico, el libre arbitrio del hombre nos confronta con un misterio: ¿Por qué Dios deja al hombre libre de fallar? [...]. La segunda consecuencia del

³² Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 817.

³³ Freedman y Simon, *Midrásh Rabbah*, 22,9.

crimen es la aparición del criminal, él está marcado, es el problema psicológico de la culpa. Pero aunque se lavara las manos del crimen [...] siempre subsistirá el mal hecho a la víctima.³⁴

וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ
לְקַחַת אֶת־דַּמִּי אֶחָיוּד מִיָּדָי׃¹¹

11”Y ahora, maldito eres más que el suelo, que abrió la boca para tomar la sangre de tu hermano.”

Káin es maldito más que el suelo. Rashí comenta este versículo, y dice que מִן־הָאֲדָמָה, “más que el suelo”, significa:

Más de lo que la tierra ya había sido maldecida por su propia falta. Y también en esto la tierra añadió otra falta a su falta anterior, en el hecho de “que abrió su boca para tomar la sangre de tu hermano”. Por lo tanto, he aquí que yo, Dios, agrego una maldición a la tierra con respecto a ti: ella no te volverá a proporcionar su fuerza original.³⁵

Así, Káin, maldito más que la tierra, no encontrará en ella fuerza para ser como era antes y será destinado a errar.

כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִתֶּן לָךְ נֶעַ וְנָדָר
תְּהִיָּה בְּאֶרֶץ׃¹²

12”Cuando trabajes el suelo, no te volverá a dar su fuerza: errante y desterrado serás en la tierra.”

Káin escucha entonces la maldición: la tierra dejará de ser fecunda para él y será un fugitivo errante. Al asesinar a su hermano, él mismo se condena. “El castigo de Káin es doble, concierne primero la tierra que es maldecida y luego él mismo que es condenado a la vida errante y al exilio.”³⁶

Al hacer un retorno en el texto del Génesis, se observa que Káin recibe el mismo castigo de Adam. Es una doble sanción: la tierra es maldecida y Adam expulsado y condenado al exilio. La tierra es doblemente maldecida por la falta del padre y del hijo; pero su pena no es absoluta, pues –según el midrásh– Káin ignora la prohibición del asesinato.

³⁴ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 793.

³⁵ *La Torah con Rashí*, Bereshit 4,11.

³⁶ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 821.

Rashí comenta el hecho de ser errante y desterrado como castigo de Dios para Káin, como si le dijera: “No tienes permiso para habitar en un solo sitio.”³⁷ Este es un castigo duro para aquél, quien desde el inicio fue presentado como el sedentario, el agricultor.

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-יְהוָה גְּדוֹל עוֹנֵי מִנְשָׂא: ¹³

¹³*Káin dijo al Eterno: “¿Es mi pecado demasiado grande para sobrellevarlo?”*

Las palabras de Káin aparecen, en el primer momento, como reconocimiento de su falta. Al mismo tiempo, manifiestan que el castigo es demasiado pesado para que él lo lleve solo. Káin necesita de alguien y ese alguien es Dios mismo: “Solo Dios, que es infinito y lleva el peso del cielo y de la tierra, puede cargar también con el asesinato realizado por Káin.”³⁸ La pregunta de Káin acerca de su pecado es interpretada por Rashí como una frase que expresa sorpresa: “Tu cargas con los seres superiores y los infiernos, ¿y no puedes cargar con mi pecado?”³⁹

וְהֵיכֵן גְּרַשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתָּר
וְהָיִיתִי נֹעַ וְגֵד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָּל-מֹצְאֵי יְהַרְגֵנִי:

¹⁴*“He aquí que me has expulsado hoy de la faz de la tierra, ¿Y de tu presencia podré ocultarme? Errante y desterrado seré en la tierra, y sucederá que cualquiera que me encuentre me matará.”*

Estas palabras de Káin son la manera de mostrar su arrepentimiento y la convicción de que, a pesar de todo, Dios no castiga con la muerte del asesino. Dios ya es presentado en el texto de Gn 4,1-16 como el Dios-amor. Así lo dicen los maestros judíos:

En efecto, mientras que en el momento de la creación Dios es designado con el nombre de Elohim que connota el rigor, en el Capítulo IV del Génesis, es el tetragrama YHWH que aparece sin cesar. Ese nombre, el nombre inefable, es siempre en la Biblia sinónimo de amor. No es

³⁷ *La Torah con Rashí, Bereshit 4,12.*

³⁸ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 838.

³⁹ *La Torah con Rashí, Bereshit 4,13.*

el Juez, contrariamente a las apariencias, quien interpela a Káin; es el Padre.⁴⁰

El Padre misericordioso terminará dando una nueva oportunidad al hijo transgresor; y ante la inquietud del hijo que se siente amenazado, el Dios-padre dará una señal. Sin embargo, Káin deberá aceptar que, aun cuando haya declarado su culpa, la expiación de su pecado es necesaria.

El hombre no puede expiar su culpa en el mismo instante que comete la falta. Pero dispone de tiempo suficiente, y si no quiere morir a causa de ella, él puede dilatar su expiación en el tiempo que le ha sido acordado. Es entonces que comienza una nueva historia para él y para Dios [...]. Dios llena su mirada de misericordia y de paciencia [...]. Pero jamás será Dios quien expíe, pues el no ha cometido la falta.⁴¹

וַיֹּאמֶר לוֹ יְהוָה לֵבְנֵי כָל־הָרֶגַע קִין שְׁבַע־תַּיִם יִקָּם וַיִּשֶׂם
יְהוָה לְקִין אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מִצְאָו:

¹⁵Entonces el Eterno le dijo: “Por eso todo el que mate a Káin... [Después de] la séptima [generación] se cobrará venganza de él.” Y el Eterno puso una señal para que no lo hiriese todo el que lo hallase.

Según Rashí, este versículo es uno de los tantos construidos en forma elíptica, es decir, abreviada:

Sugieren el contenido de la frase, pero sin explicitarlo. La frase *por eso, todo el que mate a Káin...* de hecho expresa una amenaza implícita. Es como si el versículo dijera: *Por tanto, a todo el que mate a Káin se le hará tal y tal cosa*, implicando que tal y tal será su castigo, pero sin explicitar el castigo mismo (tiene el mismo sentido que la palabra *menaze* en francés antiguo).⁴²

La afirmación יִקָּם שְׁבַע־תַּיִם, “Después de la séptima generación”, puede interpretarse –según Rashí– como si Dios dijera:

⁴⁰ Eisenberg y Abécassis, *Á Bible ouverte*, 840.

⁴¹ Ibid., 841.

⁴² *La Torah con Rashí, Bereshit 4,15*.

“Ahora yo no quiero vengarme de Káin; será al término de la séptima generación que yo cobraré de él mi venganza”; pues justamente siete generaciones después se levantará Lémej, su descendiente, y lo matará. Y el final del versículo que dice que “después de la séptima generación se cobrará venganza de él”, que se refiere a la venganza que se cobrará a Káin por haber matado a Hébel, nos enseña que el inicio de este versículo constituye una expresión de amenaza para que ninguna otra criatura le dañase.⁴³

Quien terminará siendo vengado será Hébel; es decir, ninguno de los actos en contra de la vida del otro queda impune.

Y el Señor puso una señal a Káin: Dios lo marcó con un signo muy grande, capaz de repeler la amenaza sobre él. Para Rashí, este signo es una letra del nombre divino⁴⁴ en la frente del hombre. Dios da de nuevo una oportunidad a Káin: lo invita a construir su futuro.

A pesar de todo, Káin tiene miedo y reconoce la gravedad de su acto. Él mismo lo nombra y se lo atribuye: “Mi falta es muy grande para que me soporten.” Según algunos comentarios, en el escalofrío de una palabra de arrepentimiento, *TeCHuVa*, él pide al Señor que lo ayude y éste le da un signo, אֹת, *OT*, para protegerlo contra la agresión de las bestias y de los hombres.

Los sabios proponen diferentes explicaciones de ese signo. Entre ellas, una sugiere que un animal no ataca al hombre si éste presenta un rostro humano. Káin, al matar a su hermano, ha perdido el rostro humano, la imagen y semejanza con Dios (Gn 1,26). En respuesta a la palabra de arrepentimiento, Dios lo marcó de un *OT*, de su nombre, el *Yod*, sobre su frente, para devolverle la imagen y que pueda salir absuelto del oprobio de una maldición sin remisión.

¹⁶ וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-נֹד קְדֵמֹת-עֵדֵן:

¹⁶*Káin se retiró de la presencia del Eterno, y se asentó, en la tierra de Nod, al oriente de Edén.*

R. Isaac dijo: Cuando Káin quiso matar a Hébel, no sabía cómo hacerle entregar el espectro y lo mordió como una culebra, como lo explicaron

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 4,15.

nuestros colegas. Entonces Dios lo maldijo y vagó por el mundo sin ser capaz de encontrar un lugar de reposo hasta que, golpeándose con las manos la cabeza, se arrepintió ante su amo. Entonces la tierra encontró para él un lugar en uno de sus niveles más bajos.

R. Yose dijo: La tierra le autorizó a pararse sobre su superficie, como está escrito: “Y el Señor puso un signo sobre Káin.” R. Isaac dijo: Eso no es así. La tierra encontró un lugar para él en cierto nivel más bajo, como está escrito: “Mira, en este día me has arrojado de la faz del suelo”, implicando que fue expulsado de la superficie, pero no del subsuelo. El nivel en que encontró un lugar de reposo fue “Arka”, de cuyos habitantes está escrito: “Esos perecerán de la tierra y de debajo de los cielos.” Se fijó allí su habitación y esto es lo que significan las palabras: “Y él residió en el país de Nod al Este de Edén.”⁴⁵

El hecho de que Káin se retirase de la presencia de Dios es –para Rashí– imposible, pues Dios es omnipresente y no es posible salir de él. Por ello, el Sabio de Troyes afirma que esta actitud en Káin es hipócrita. “Se retiró fingiendo sumisión, como uno que pretende engañar la mente suprema.”⁴⁶

נוד, *Nod*, significa sin hogar, fugitivo. Como se decía antes, es una gran prueba para Káin, el sedentario, continuar sin hogar, sin terruño. Habitar en el país de Nod será una manera de purificar su pecado; pero Nod es, en fin de cuentas, un lugar donde Káin está invitado a rehacerse, a recuperar la unidad de ser hijo y hermano. La expresión “al oriente del Edén” recuerda el exilio al que Adam también fue condenado. Una vez más, padre e hijo se encuentran.

1.2 LA RESPONSABILIDAD DEL TERCER HIJO

La Escritura enseña que, en efecto, la humanidad no procede de Káin ni de Hébel, sino del tercer hijo. El libro de Génesis –en la genealogía del Capítulo 5,1-32– dice que la humanidad no descende de Káin, no viene de un asesino, sino del hijo reconocido. Se podría hablar de la reivindicación de Eva y de la responsabilidad del tercer hijo. La descendencia de Káin desaparece al cabo de algunas generaciones, en el momento del diluvio. Los vv. 25 y 26 del Capítulo 4 dicen:

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 4,16.

25 וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת
 כִּי שָׂתִילִי אֱלֹהִים יָרַע אַחֵר תַּחַת הַכֵּל כִּי הִרְגוּ קַיִן:
 26 וּלְשֵׁת נִסְדְּהוּא יָלַד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ אֶנּוֹשׁ אֵץ הוּמַל
 לְקָרָא בְּשֵׁם יְהוָה:

25 Adam conoció aún más a su mujer y ella dio a luz un hijo; y ella llamó su nombre Shet, porque dijo: “Dios me ha puesto otra simiente en lugar de Hébel, porque Káin lo mató.” 26 Y a Shet también le nació un hijo, y llamó su nombre Enosh. Entonces se comenzó a llamar con el nombre del Eterno.

Estos versículos son indisociables de la historia de Káin y Hébel. El remplazo de Hébel recibe un nombre: quizás el nombre que Hébel no recibió; se llama שֵׁת, Seth, que significa otorgado, y está llamado a fundar un linaje encargado de reparar la muerte de la víctima, a pesar de que ella no es causa del drama familiar. ¿Cómo comprender esto? ¿Cómo comprender que hombres y mujeres tengan a cargo reparar la falta de los otros? Rashí, en su traducción y comentario, dice:

Adam conoció aún más: Lémej vino ante Adam y se quejó de que sus mujeres no querían tener relaciones sexuales con él. Adam dijo a ellas: “¿Acaso incumbe a ustedes ser puntillosas con respecto de los decretos del Omnipresente? Ustedes cumplan los preceptos que les incumben y él hará lo suyo”. Pero ellas le replicaron: “Primeramente corrígete a tí mismo. ¿Acaso tú mismo no te apartaste de tu mujer hace ya 130 años desde que fue decretada la muerte sobre la humanidad a causa tuya?” Adam reconoció su propio error y por ello está escrito inmediatamente después que “Adam conoció aún (עוֹד) más a su mujer...” ¿Qué significa aquí la expresión עוֹד? Fue enunciada para enseñarte que a partir de ahora sintió más deseo hacia Java que el deseo que hasta este momento había sentido. Esta interpretación se halla en el *Midrásh Bereshit Rabbah*.⁴⁷

Seth y su descendencia saben que sus existencias vienen después de un drama. El nuevo comienzo, que el nacimiento de Seth representa en la *Torah*, la sustitución del nombre de Hébel por el suyo, es esperanzador, pues la obra de la creación se continúa gracias a ella. Esto significa que cada nueva vida humana viene a tomar sitio en una historia que es ya marcada por la violencia y la muerte de los inocentes.

⁴⁷ *La Torah con Rashí, Bereshit 66.*

El libro de Deuteronomio recalca que, a pesar del mal y de la violencia, el hombre es llamado a escoger la vida, la bendición. “Te pongo delante bendición y maldición. Elige la vida y vivirás tú y tu descendencia.”⁴⁸ Seth debe saber que él también puede oír la pregunta que el Señor hizo a Káin: “¿Dónde está tu hermano?” Seth está llamado a resistir a una doble tentación: la de Káin y la de Hébel. Debe resistir al impulso de la violencia propia de quien se cree justificado por su solo nacimiento y debe renunciar a convertirse, a su turno, en víctima. Seth significa el rechazo de la alternativa entre verdugo y víctima.

Para Káin, el otro sobra en el mundo. Delante de este odio, siempre presente en la historia, la actitud de Hébel no fue suficiente. Los sabios de Israel no valoran el estatus de víctima, pues la esperanza del humano no puede considerarse así. La víctima implica la preocupación por la justicia de su ser delante del otro, sobre todo delante de la viuda, del huérfano y del extranjero, que en la Escritura evocan todas las formas de vulnerabilidad y ausencia de protección legal.

La víctima pasa también por la decisión de no dejar vía libre al violento. Esto significa la necesidad de defenderse y de defender las vidas amenazadas, antes de que no sea muy tarde. Ello implica la obligación de hacer prevalecer la justicia, con el fin de vivir dando a los otros la posibilidad de existir en la alegría de compartir la tierra y sus bienes, en la gratitud de haber recibido la vida en participación. Quien no ejerce la justicia hacia su hermano no puede enorgullecerse de habitar una tierra de hermanos. Seth no devolverá la vida a Hébel, pero –como todos– viene luego del drama y debe responder.

El Zohar comenta que, tras la muerte de Hébel, Adam se apartó de Eva por un largo periodo:

R. Isaac dijo luego: Desde el tiempo en que Káin mató a Hébel, Adam se separó de su mujer. Dos espíritus femeninos acostumbraban entonces a venir y tener relaciones con él, y tuvo de ellas espíritus y demonios que vagaban por el mundo. Esta necesidad no sorprende, porque ahora también, cuando un hombre durmiendo sueña, a menudo vienen espíritus femeninos y juegan con él, y así conciben de él y subsiguientemente dan nacimiento. Las criaturas así producidas se llaman “plagas de la

⁴⁸ Dt 30,19.

humanidad”; aparecen siempre bajo forma de seres humanos, pero no tienen pelo sobre sus cabezas. A ellos se refiere el versículo: “Y yo lo castigaré con la vara de los hombres y con las plagas de los hijos de los hombres” (2S 7,14). De la misma manera, espíritus masculinos visitan a mujeres y las ponen encinta, de modo que produzcan espíritus que también se llaman “plagas de los hijos de los hombres”.

Después de 130 años, Adam volvió a sentirse atraído por deseo hacia su mujer, y tuvo de ella un hijo al que llamó Seth. Este nombre simboliza un fin, estando compuesto de las últimas dos letras del alfabeto en orden regular.⁴⁹

Al llegar al mundo, Seth trae una misión por cumplir. Según el Zohar, no es la tarea de reemplazar a los hermanos mayores, sino de permitir que el rostro de Dios se manifieste siendo creado para manifestar el verdadero rostro humano.

R. Judá dijo: Este nombre simbolizaba la reencarnación del espíritu que se había perdido, siendo de las mismas letras que la palabra *schat* (Seth) en la sentencia: “Dios ha reemplazado para mí otra simiente en vez de Hébel.”

R. Judá dijo luego: Las palabras “y él concibió a su propia semejanza según su imagen” indican que sus otros hijos no eran plenamente a su semejanza, pero ese reproducía sus cualidades de cuerpo y alma. Esto concuerda con lo que R. Simeón dijo en nombre de R. Yeba el Anciano: que esos otros hijos fueron engendrados en impureza por la unión de la serpiente y su jinete, Samael, y por eso no fueron una reproducción completa de Adam. Dijimos antes, es verdad que Hébel no fue del mismo lado que Káin; sin embargo, en esto fueron afines: no estaban dotados de la plena figura humana.

R. Yose dijo: Esta opinión surge del lenguaje del texto, que respecto del nacimiento de Káin dice: “Y Adam conoció a su mujer y ella concibió y ella tuvo a Káin”; y en cuanto a Hébel: “Y ella nuevamente conllevó a su hermano Hébel”; pero de Seth dice: “Y él tuvo en su semejanza según imagen.”

R. Simeón dijo: Durante 130 años Adam se separó de su mujer, y durante ese tiempo engendró muchos espíritus y demonios, por la fuerza de la impureza que había absorbido. Cuando esa impureza se

⁴⁹ Sefer Ja Zohar. “Bereschit (A y B)”, *Fraternalastor*, <http://www.fraternalastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).

agotó, volvió una vez más a su mujer y concibió ella un hijo del cual está escrito: “Engendró en su propia semejanza, a su imagen.” Pues cuando un hombre va al lado de la izquierda y camina en impureza, atrae a sí toda suerte de espíritus impuros, y se le adhiere un espíritu impuro y se rehúsa abandonarlo, pues esos espíritus solo adhieren a quienes primero adhieren a ellos.

Felices los justos que caminan por la senda recta, que son los verdaderamente justos; también sus hijos son bendecidos, y de ellos está escrito: “Y los rectos residirán sobre la tierra” (Pr 2,21).⁵⁰

Después, Seth concebirá un hijo a quien llamará Enosh, y el texto bíblico termina diciendo que fue el primero que invocó el nombre del Señor. Así termina el cuarto capítulo del Génesis. El nuevo capítulo presenta una lista de engendramientos donde es interesante resaltar que el Adam, varón y mujer, creado a imagen de Dios concibe a imagen y semejanza suya a Seth; éste, a su vez, concibe a Enosh, quien a su vez concibe a Kenán, “que en hebreo tiene las mismas letras de Káin, con una letra adicional para significar que la humanidad fue curada de la maldición de Káin”.⁵¹

La Escritura se encarga de aclarar que la armonía y la unidad de la creación siempre retornan. Dios quiere al hombre y a la mujer unificados, hijos suyos a imagen y semejanza del que es Uno. No se puede olvidar que estas son las palabras del Shemá:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

*Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es Uno.*⁵²

1.3 EL AMOR INSUFICIENTE DE HÉBEL

Filón de Alejandría ve, en el conflicto que opone a los dos hermanos, la lucha mortal entre dos amores: el de Dios (Hébel) y el de sí mismo (Káin). Son dos amores que habitan una misma alma, dos inclinaciones propias del ser humano. Así, al matar a Hébel, el amor de Dios, Káin se destruye a sí mismo.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Dt 6,4.

Ahora bien, ambas opiniones son engendradas por una sola alma; más, por fuerza, una vez nacidas, ellas son separadas, por cuanto es imposible que los enemigos convivan permanentemente. Por lo tanto, hasta que el alma no hubo engendrado a Hébel, es decir, la doctrina del amor de Dios, residía en ella Káin, la doctrina del amor de sí mismo. Más cuando aquélla hubo dado a luz al reconocimiento de la causa, abandonó al reconocimiento de la inteligencia presuntuosa.⁵³

Este conflicto no opone dos personas ni anima a cada uno, interiormente, a pesar de que en el exterior se den actitudes de violencia y hasta se llegue al asesinato. Si el amor de sí mismo triunfa sobre el amor de Dios, el hombre contrae una enfermedad que no muere nunca y que vendría a ser la locura inmortal de Káin.

Según Filón, el hombre es impotente frente a esta enfermedad. Una vida dedicada a ella misma solo puede destruirse. Solo la palabra divina, al descentrar este amor y abrirlo hacia el otro diferente de sí, conjura el mal. Solo el amor de Dios (Hébel) muestra el camino de la fuente de la vida, en lo más secreto de sí. Solo una vida dedicada al otro, es prometida a la eternidad.

A propósito de Seth y de su descendencia, Filón dice: “Pues el hijo de Seth se llama Enosh, lo que significa hombre”⁵⁴; y él se caracteriza por la esperanza de recibir los bienes de que Dios solo puede dar. Esta esperanza califica al hombre. Precisamente, la esperanza de Seth, de aquel que debe reparar el tejido destruido de la cadena de generaciones, ¿no pasa por otra comprensión del amor diferente al de Hébel?

¿Es este amor suficiente? No todos los sabios hacen elogios de Hébel. Algunos sostienen que él manifiesta arrogancia frente a Káin, luego de la acogida de su ofrenda; como si quisiera contemplar a Dios en su majestad, sin preocuparse de la tierra y de quienes la habitan. Hébel manifiesta la insuficiencia de un amor de Dios que se olvida de la tierra y de los hombres. Este amor deja de lado el bien a hacer, ahora, sobre esta tierra, bajo el pretexto de nostalgia infinita del Creador; un amor así minimiza la creación y pasa sobre la tarea de hacerla crecer.

⁵³ Triviño (trad.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, I, 177.

⁵⁴ *Ibid.*

El amor de Dios, insiste la *Torah*, pasa por el amor del prójimo y por la justicia que se le debe. El nombre del Eterno comienza a ser reverenciado cuando Seth y sus descendientes no disocian la esperanza del amor del otro.

2. EL TEXTO DE KÁIN Y HÉBEL ESCRITO POR FLAVIUS JOSEPHUS

Flavius Josephus ofrece –en su famoso libro de *Las antigüedades judías*, de veinte tomos– una versión del texto de Káin y Hébel con citas de algunos *midrashim* y sus propios comentarios. El Capítulo III del primer tomo dice:

1. Concerniente a la posteridad de Adam y las diez generaciones salidas de él hasta el diluvio. Adam y Eva tuvieron dos hijos: el primero se llamaba Káin, cuyo nombre se traduce por adquirido, el segundo, Hébel, hueso, es decir, duelo. También les nacieron hijas. Los dos hermanos se ocupaban en trabajos diferentes en sus vidas: Hébel, el más joven, era celoso por la justicia en la idea que Dios preside todas sus acciones; él se aplicaba a la virtud, su vida era la de un pastor. Káin era en todo de una gran perversidad y solo tenía ojos para el lucro; fue el primero en imaginar laborar la tierra. Asesinó a su hermano, por el motivo siguiente: como ellos habían decidido hacer ofrendas a Dios, Káin aportó los frutos de la tierra y de los árboles cultivados; Hébel presentó leche y los primogénitos de sus rebaños. Esta fue la ofrenda que más gustó a Dios: frutos nacidos espontáneamente y según las leyes naturales lo honoraban, no así los frutos obtenidos por la codicia de un hombre, forzando la naturaleza.

Entonces Káin, irritado de ver a Hébel preferido por Dios, mató a su hermano: haciendo desaparecer el cadáver, creía que el asesinato sería ignorado. Pero Dios, que sabía del crimen, fue al encuentro de Káin, y le preguntó dónde podría estar su hermano; y luego de varios días, sin percibirlo, pues antes lo veía ir y venir sin cesar con Káin. Éste, sin saber qué hacer, sin nada que responder, declaró primero que él estaba sorprendido de no ver a su hermano. Luego, acosado por las preguntas de Dios y empujado al máximo, respondió que no era el guardián de su hermano, encargado de vigilar su persona y sus actos.

A partir de ese momento Dios lo acusó de ser el asesino de su hermano: “Yo me admiro, dijo Dios, que tú no puedas decir lo que ocurrió con un hombre que tú mismo asesinaste.” Sin embargo, no le infligió la pena merecida por su asesinato. Káin le ofreció un sacrificio y le suplicó

no hacerle sentir muy duramente su cólera, pero Dios lo maldijo y lo amenazó de castigar a sus descendientes hasta la séptima generación; luego, él lo expulsó de esta región junto con su mujer. Como Káin temía convertirse en la presa de las bestias feroces y de perecer así, Dios lo exhortó para que no bajara la cabeza con un aire abatido; por este motivo no tendría nada que temer de las bestias feroces y, en consecuencia, podría errar sin miedo sobre toda la tierra. Dios colocó un signo sobre él para hacerlo reconocer y le dejó partir.

2. Káin atravesó muchos países y se detuvo con su mujer en un lugar llamado Nod; allí el fijó su residencia y allí le nacieron hijos. Lejos de considerar su castigo como una advertencia, él se hizo más perverso: se entregó a toda suerte de placeres corporales, maltratando, para satisfacerlos, aquéllos que estaban con él; aumentó su fortuna en grandes cantidades de riquezas amasadas por la rapiña y la violencia; invitó al placer y al pillaje a todos los que encontraba y se hizo el instructor en prácticas mal honestas.

Él destruyó la indiferencia en la que vivían anteriormente los hombres, por la invención de las medidas y los pesos; la vida franca y generosa que se llevaba en la ignorancia de cosas se convirtió en una vida de falsedad. En primer lugar delimitó las propiedades; construyó una ciudad, la fortificó con muros y obligó a sus compañeros a asociarse en comunidad. Esta ciudad la llamó Enoch como el nombre de su hijo Enoch.

Enoch tuvo por hijo a Irad, de quien nació Malalel, el cual tuvo por hijo a Methushalem, padre de Lamech, que tuvo 77 hijos de dos mujeres, Zillah y Adah. Uno de estos, Jabal, nacido de Adah, plantó sus tiendas y se deleitó de la vida pastoral. Jubel, su hermano, hijo de la misma madre, se entregó a la música e inventó los salterios y las cítaras. Tubal, uno de los hijos de la otra mujer, más fuerte que todos los hombres, se distinguió en el arte de la guerra donde él encontró cómo satisfacer los placeres del cuerpo; éste inventó el primer arte de la forja.

Lamech se convirtió en padre de una hija, Naamah. Como él veía, por su gran ciencia cosas divinas, que sufriría la pena de muerte cometida por Káin sobre su hermano, él se confió a sus mujeres.

Aún en vida Adam, los descendientes de Káin llegaron a los más grandes crímenes: por la tradición y el ejemplo, sus vicios cada día empeoraban; ellos hacían la guerra sin moderación y se daban al pillaje. Y aquellos que no osaban derramar la sangre mostraban, por lo menos, todos los comportamientos de la insolencia, de la audacia y de la codicia.

3. Adam, el primogénito de la tierra, para volver a él, como mi relato lo exige, luego que Hébel fue inmolado y que Káin se fugó por causa del asesinato, quiso otros hijos; él fue tomado por un gran deseo de procrear, a pesar de ser ya un hombre mayor, vivió 700 años antes de morir.

Tuvo muchos hijos, un hijo Seth, sería muy largo hablar de los otros, me contentaré de contar la historia de Seth y de su progenitura.

Éste, una vez que fue educado, llegado a la edad donde uno puede distinguir el bien, cultivó la virtud y la sobrepasa él mismo siendo un ejemplo para sus descendientes. Estos, todos gente de bien, habitaron el mismo país y gozaron de un bienestar excepto de peleas sin encontrar hasta el final de sus vidas ningún obstáculo fastidioso; ellos encontraron la ciencia de los astros y su orden en el cielo. Con el miedo que sus inventos no llegaran a los hombres y se perdieran antes de tener conocimiento, Adam predijo un cataclismo universal ocasionado, de una parte, por un fuego violento y, de otra, por un diluvio de agua; ellos elevaron dos estelas, una de ladrillos y otra de piedras, y colocaron sobre las dos los conocimientos que habían adquirido; en caso que la estela de ladrillo desapareciera en el diluvio, la de piedra quedaría para enseñar a los hombres lo que habían escrito y testimoniaría que ellos habían construido de la misma manera una estela de ladrillo. Ella existe aún hoy en el país de Siria.⁵⁵

3. LECTURAS APÓCRIFAS JUDÍAS DE LA HISTORIA DE KÁIN Y HÉBEL

A manera de información, se presentan dos versiones apócrifas del relato en estudio: una llamada versión griega y otra llamada versión latina. Ambas brindan elementos para las diversas interpretaciones que los comentaristas han hecho acerca de este pasaje bíblico.

3.1 VIDA DE ADAM Y EVA: VERSIÓN GRIEGA⁵⁶

Los hijos de Adam y Eva

Esta es la historia de Adam y Eva. Después de salir del paraíso, tomó Adam a Eva, su mujer, y subió hacia el Oriente. Permaneció allí 18 años y dos meses. Eva concibió y dio a luz dos hijos: Iluminado, llamado Káin, y Amilabés, llamado Hébel.⁵⁷ A continuación, Adam y Eva se acos-

⁵⁵ Whiston y Maier, *The New Complete Works of Josephus*, 51-52.

⁵⁶ Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, 325-326. Las notas a pie de página 56 a 59 son tomadas de esta obra.

⁵⁷ *Iluminado*. Según el manuscrito ambrosiano y la versión armenia sería, “opaco u oscuro”, tal vez en consonancia con la concepción hagádica de que a Káin lo engendra Satanás. El resplandor es una cualidad del hombre antes de la caída (a

taron juntos. Mientras dormían, dijo Eva a su señor Adam: “Mi señor, he visto en sueños esta noche la sangre de mi hijo Amilabés, llamado Hébel, expulsada contra la boca de Káin su hermano, y éste la bebía sin remisión. Hébel le suplicaba que le dejara un poco de ella, pero él no le escuchó, sino que la sorbió entera; y no se retuvo en su vientre, sino que volvió a salir por su boca.”

Adam dijo a Eva: “Levantémonos, vayamos y veamos qué les ha pasado, no vaya a ser que el enemigo⁵⁸ esté entablando una guerra contra ellos.” Partieron los dos y encontraron a Hébel, asesinado por Káin, su hermano. Y dijo Dios⁵⁹ al arcángel Miguel: “Di a Adam: ‘No anuncies a Káin el secreto que sabes, porque es un iracundo.⁶⁰ Pero no estés triste, pues te dará otro hijo en su lugar. Éste te indicará todo lo que has de hacerle. Pero tú no le digas nada.’” Esto comunicó Dios a su ángel, y Adam guardó las palabras en su corazón, y lo mismo hizo Eva, llenos de tristeza por su hijo Hébel.

A continuación, conoció Adam a su mujer, que concibió y dio a luz a Seth, y dijo Adam a Eva: “Mira, hemos engendrado a un hijo en lugar de Hébel, al que mató Káin. Glorifiquemos a Dios y hagámosle sacrificios.” Adam engendró 30 hijos y 30 hijas.

3.2 VIDA DE ADAM Y EVA: VERSIÓN LATINA⁶¹

Nacimiento de Káin, Hébel y Seth

Y dijo Eva a Adam: “Por mi señor, que a ti se te ha concedido la vida, porque no has cometido ni el primer fallo ni el segundo, sino que yo pequé y fui seducida por no haber guardado los mandamientos de Dios. Pues bien, apártame de la luz de tu vida; me iré en la dirección de la puesta del sol y permaneceré allí hasta que muera.” Se puso a caminar hacia las zonas del Occidente, rompió a llorar con amargos sollozos y

Dios se le llama “luz de todas las cosas”). El nombre Amilabés también resulta problemático. ¿Tal vez corrupción del griego por “piadoso”?

⁵⁸ *El enemigo*. La demonología es muy parecida a la del Testamento de Job. También allí se sirve Satanás tanto de la fuerza como de la astucia para provocar a Job (ver Testamento de Job 3ss.; 7, etc.). Y más abajo (17), donde llega a transformarse en ángel y entonar himnos a Dios.

⁵⁹ *Dijo Dios*. La narración está construida con una serie de presentes históricos que le dan mayor viveza, pero que traducimos en pasado por dar mayor coherencia al relato.

⁶⁰ *Iracundo*: Se basa este apelativo en una etimología hagádica del nombre de Caín.

⁶¹ Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, 342-343.

se hizo una tienda cuando tenía concebido ya en su vientre a un niño de tres meses.

Al aproximarse el momento de dar a luz, comenzó a sobresaltarse por los dolores y gritó a Dios: “Ten compasión de mí, Señor, y ayúdame.” Pero no fue escuchada ni hubo quién le ayudara. Y se dijo: “¿Quién informará de esto a mi señor? Antorchas del cielo, os lo suplico, anunciádselo a mi señor Adam cuando volváis al Oriente.” Y así ocurrió. Adam se dijo: “El llanto de Eva ha llegado hasta mí; iré a visitarla, no sea que la serpiente esté luchando de nuevo con ella.” Se fue y la encontró sumida en un doloroso gemido. Eva, al verle, dijo: “En cuanto me vio mi señor, me he aliviado de mi dolor. Suplica, pues, al Señor por mí, para que me ayude y me libre de mis horribles dolores.” Y Adam imploró al Señor por ella. Y he aquí que llegaron doce ángeles y dos virtudes y se colocaron a derecha e izquierda de Eva. Miguel se colocó a su derecha, tocó el rostro de ella hasta el pecho y dijo: “Dichosa eres, Eva, a causa de Adam, porque sus oraciones son grandes. Por su súplica he sido enviado a ti, para que recibas ayuda de los ángeles de Dios. Levántate y disponte a dar a luz.”

Se preparó y dio a luz un hijo que lloriqueaba.⁶² Y el bebé echó a correr de inmediato, cogió hierba en sus manos y se la dio a su madre. Se le llamó Káin.

Adam tomó a Eva y al niño y los condujo hacia el Oriente. El Señor envió a Miguel para que enseñara a Adam a cultivar la tierra y a recoger el fruto con el que poder vivir ellos y todos sus descendientes.

Eva concibió de nuevo y dio a luz un hijo al que llamaron Hébel. Káin y Hébel solían estar juntos. Y dijo Eva a Adam: “Señor mío, mientras dormía tuve la visión de que Káin manoseaba la sangre de tu hijo Hébel y se la tragaba.” Respondió Adam: “Tal vez vaya a matarlo. Separemos al uno del otro, hagámosles viviendas individuales.” A Káin le hicieron labrador y a Hébel pastor. De esta forma estaban separados el uno del otro. Con todo, al poco Káin mató a su hermano Hébel. Tenía Adam por entonces 130 años. Así que Hébel fue asesinado por su hermano Káin cuando tenía 102 años.

Más tarde conoció Adam a Eva, su mujer, y engendró de ella un hijo, al que llamó Seth, y dijo Adam: “He aquí que he engendrado un hijo en lugar de Hébel, al que mató Káin.” Después de engendrar a Seth, vivió Adam 800 años y engendró 30 hijos y 32 hijas, que se multiplicaron sobre la tierra en sus países.

⁶² *Lloriqueaba: lugidus*. Según otros manuscritos, *lucidus*, iluminado probablemente llamado así por la tradición hagádica, según la cual Káin es hijo de Satanás-Lucifer.

4. CONCLUSIÓN: JUDÍOS Y CRISTIANOS, HIJOS DE UN MISMO PADRE

Judíos y cristianos son hijos de un mismo Padre; uno que para los unos y los otros es misericordia y ternura; un Dios-padre pedagogo que va llevando a sus hijos a crear lazos de fraternidad, mediante la relación filial con él.

Sería interesante concluir este tercer capítulo ejercitándose en la lectura midráshica y haciendo una aproximación entre Káin y Hébel y los hermanos de la parábola del Padre misericordioso de Lucas. Estos dos hermanos, que –al decir de Filón de Alejandría– forman un solo ser, son imagen de los dos pueblos nacidos del amor de Dios-padre. No se trata de dar a uno el título de mayor ni al otro el de menor, con base en la convicción de que los dos son uno y están llamados a hacer posible la unidad, a buscar la armonía y la fraternidad.

La palabra hermano, en la Biblia, va más allá del hermano de sangre, hijo de la misma madre y del mismo padre.

Israel aprendió a interpretarse como una hermandad del pueblo de Dios [...]. La interpretación fundamental de Israel como pueblo de hermanos, tenía consecuencias para la relación humana entre cada uno de sus miembros.⁶³

La tradición de Israel marcó en el libro del Levítico un sugestivo llamado, en 19,17, a no odiar a su hermano, לֹא-תִשְׂנֵא אֶת-אָחִיךָ, “no odiarás a tu hermano”. Esta expresión se halla en medio de un texto extenso que habla de la relación con el prójimo. Este vocablo, hermano, puede entenderse aquí como hermano de sangre o como hermano de raza.

Es importante notar las palabras que se repiten en Gn 4,1-16, que conducen a una interpretación: Káin se repite 14 veces, mientras que Hébel aparece 7, y la palabra “hermano” aflora otras 7 veces. Es como si Hébel y hermano completaran el valor de Káin. El número 14 habla de una doble plenitud, que es la unidad y la armonía entre los dos hermanos. La fraternidad se hace posible cuando el que ha sido llamado hijo (Káin) se reconoce como hermano (Hébel), y el hermano se reconoce como hijo. Aquí se juega el desafío de vivir juntos.

⁶³ Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, 249.

El número 14 se escribe en letras hebreas יד, YD, si se coloca la vocal “a” a la *Yod* resulta la palabra *YaD*, que significa mano, poder, fuerza, unidad.⁶⁴ ¿Acaso no dicen los proverbios populares que los cinco dedos de la mano están unidos y no se parecen, cuando se pretende hablar de los hijos que forman una unidad aunque cada uno es diferente?

Se halla un eco de este texto en la parábola de los dos hijos y del Padre misericordioso del Evangelio de Lucas (Lc 15,11-32). El mayor de los hijos de la parábola no reconoce a su hermano; lo llama “ese hijo tuyo”, bloqueando la fraternidad, quizás porque falla la relación de filiación con el Padre, o simplemente no puede o no quiere reconocer al otro su derecho.

Al poner los dos textos en paralelo, se descubren algunas semejanzas entre Káin y el hijo mayor: los dos son los primogénitos, son hombres del campo, agricultores o sedentarios, ambos se irritan al ver la actitud de Dios-padre hacia el hermano menor. Aparecen como celosos y posesivos (referencia al nombre de Káin). Los dos son libres de construir una fraternidad, de entrar, o de convertirse en asesinos de su hermano, al quedarse afuera.

Judíos y cristianos son, a la vez, Káin y el hijo mayor cada vez que actúan como superiores, poseedores de la ofrenda que debe ser aceptada, merecedores de los favores divinos por creerse únicos y electos. Otras veces son Hébel, cuando hacen *también* como el otro, porque entran en competencia; cuando son como la neblina, volátiles, y como el hijo menor, soñadores e ilusos; cuando no hablan y dialogan presentando sus argumentos claros y a la vez conciliadores.

Por encima de los hijos está la actitud de Dios-padre. Mientras que para los dos hermanos del Génesis el padre biológico está ausente y la madre entra en escena creando desde el inicio división, en los hermanos de la parábola de Lucas, el padre-madre es el actor principal que acoge misericordiosamente, con las entrañas maternas, y hace la unidad entre los hermanos. El padre-madre recuerda al hijo su condición fraterna: “Este hermano tuyo.” Y entonces el *hermano muerto* (Hébel) revive y retorna al hogar.

En el relato de Káin y Hébel Dios es presentado de manera paternal: habla a Káin antes y después del asesinato del hermano.

⁶⁴ Ennery, *Dictionnaire de la Bible hébraïque*, 87.

El Dios padre-madre del Génesis y de Lucas habla a los hijos que se aíslan y que se irritan contra el hermano. Hace preguntas e invita al cambio de actitud. Pregunta acerca de la fraternidad (“¿Dónde está tu hermano?”), e invita a abrirse y a responsabilizarse de ella (“había que hacer fiesta porque este hermano tuyo...”).

En la historia de las fraternidades es muy importante la relación con una autoridad superior. En el Génesis, es Dios, a veces el padre o la madre, o los dos que intervienen. Káin y Hébel representan dos dimensiones humanas: la filial y la fraterna.

Como ellos, los creyentes están llamados a ser hijos y a ser hermanos, pero estas dos dimensiones solo pueden nacer de una profunda relación filial con Dios padre-madre y de un encuentro y un diálogo sincero con él, en el que los rostros resentidos y cabizbajos se dejen cuestionar y respondan con responsabilidad a la pregunta “¿dónde está tu hermano?” Así se entra en la posibilidad de hacer fiesta, porque tanto uno como el otro han sido acogidos y amados por Dios padre-madre.

Judíos y cristianos, hijos de un mismo Padre misericordioso, están llamados a dar respuesta de la existencia del otro, a mostrar por sus relaciones fraternas que es posible compartir la existencia y hacer vida la fraternidad.

Capítulo 4

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

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

Talmud de Jerusalén, Nazir 7,2

Tras haber efectuado un esfuerzo de profundización de la exégesis bíblica, principalmente en lo concerniente al método midráshico, y un somero acercamiento al Targum, es necesario ir al texto de la segunda alianza y descubrir en él la incidencia que tiene el midrásh 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 midrásh, 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 midrásh. 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 midrásh 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 como midráshica la gran obra de los autores de los evangelios:

La inmensa obra de autores del NT es una construcción que tiene pleno derecho a denominarse midráshica: es búsqueda e interpretación de la

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

² Aranda, *Literatura judía intertestamentaria*, 526.

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 algunas páginas al análisis de los dos primeros capítulos del Evangelio de Mateo, y 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 buscan explicar el origen de Jesús. Finalmente, se pregunta si, a propósito de los relatos del nacimiento y la infancia de Jesús, se puede hablar de midrásh, 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 midrásh, es necesario definir qué noción se tiene de él; porque el midrásh 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, según este autor, tales 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 además que esta concepción de midrásh no es fiel a la tradición judía.

Más que un *género literario*, el midrásh 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

³ Ibid.

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

⁵ Ibid.

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 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 *peshet*, término hebreo que significa aplicación o explicación. Asegura que si se desea ver así las cosas, es posible emplear el *peshet*, pero que lo que se tiene en frente, en Mt 1 y 2, es una actitud *midráshica* que consiste en la búsqueda del sentido actual de la Palabra de Dios.

Así, pues, lo que distingue al *midrásh* judío del *midrásh* 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 *midrásh* típicamente judío y *midrásh* típicamente cristiano con-

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 16-17.

⁸ Ibid., 17.

siste en que, para el primero, lo central es el texto bíblico, mientras que, para el segundo, es el acontecimiento de Cristo. Por ello, el midrásh de los evangelios es un midrásh 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 midrásh de la primera alianza deben ser tenidos en cuenta cuando se estudian los textos evangélicos, pero que han de 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 midrásh *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

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

¹⁰ *Ibid.*, 89.

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

Hoy por hoy, todos están de acuerdo en ver –en los primeros capítulos de Mateo y Lucas– textos que pertenecen al midrásh, en particular, al midrásh *peshet*. Y en nuestro siglo XX –escribía Perrot (1978)– 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

Sobre estos primeros capítulos de Mateo y Lucas, los comentaristas bíblicos cristianos han escrito 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 él se entrega al estudio y comentario de los relatos de la infancia de Jesús y 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 midrásh tomada de los autores de los apocalipsis y de los esenios que prolonga el midrásh *hagádico* y su complemento, el midrásh *halákico*, hasta el extremo, con el mero interés de actualización y cumplimiento.

En lugar de tomar 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 *midrásh peshet*, 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 midrásh *peshet*, 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

¹² Ibid.

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

¹⁴ Ibid., 95.

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:

– La 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 davídico, o el Emanuel, entre otras.

– La 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 midrásh eclesiológico, que presenta a la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios, el nuevo Israel, y el midrásh 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.

– El 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).

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

¹⁶ *Ibid.*, 92.

¹⁷ *Ibid.*, 94.

1.2 LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DEL MIDRÁSH EN LOS EVANGELIOS

Los especialistas del midrásh neotestamentario reconocen claramente que los escritos evangélicos emplean varias técnicas midráshicas, como la gematría y el notaricón. Las reglas hermenéuticas del midrásh 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.

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 midrásh 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 numerosos los acercamientos que se pueden dar entre las dos alianzas, a nivel de personajes, situaciones u objetos, en los 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 poco. Por ejemplo, la figura de María, madre de Jesús, de quien el primer Evangelio, el de Marcos, no dice casi nada, pero a quien los otros evangelistas presentan en momentos sig-

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

nificativos de su vida y vocación, sin que se pueda tener certeza de la historicidad de estos relatos.

Algunos estudiosos del midrásh 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.

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 midrásh [...] 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 los evangelios, se pregunta: ¿Por qué la madre de Jesús debe llamarse María? Responde que existen varias razones para ello:

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

²⁰ *Ibid.*, 38.

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

1.2.2 La levadura de los fariseos

Bernard Dubourg, autor francés, erudito en judaísmo y exégesis midráshica, con los dos tomos de su *Invenición de Jesús*, dio y da mucho de qué hablar. Propone, en su tesis, que los evangelios fueron escritos en hebreo antes de ser escritos en griego, 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 son comprensibles si se tiene como telón de fondo un texto evangélico en hebreo. Entre los 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!

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

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 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 estos ejemplos, dicho autor 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 (2005), que el midrásh cristiano es bien elaborado; y daba como ejemplo la manera como este midrásh 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 midrásh cristiano lee: resucitará). Delante de Dios, *lekaper`alav*, para expiar sus pecados. Se trata del ritual del día de Kipur que el midrásh 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,

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

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

Estas aproximaciones midráshicas no pretenden alejar al creyente del texto bíblico; al contrario, son de gran ayuda en 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 midrásh cristiano –igual que 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, 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 midrásh– que ofrecen nuevas claves de lectura.²⁴

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

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

- *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.
- *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 *okhloï*, 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 midrásh 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 midrásh 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. En numerosas ocasiones 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 Severino 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 *bere shít* y en *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:

- 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 código, 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.

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

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 justificada.

G. Por tanto, y al leer al revés el Targum, desde Jn 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 el *Targum palestino Neofiti* destaca es la presencia de la Palabra. Jn 1,14 enfatiza exactamente en 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 experiencia 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).

²⁶ Ibid., 122-124.

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 que 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

²⁷ Ibid., 124-125.

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 Mt 5,48, estos dejan aparecer su semejanza.

El interés de resaltar esta analogía no es afirmar que las palabras de Jesús no son originales, sino más bien 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)

María de Magdala es una de las mujeres más emblemáticas de los evangelios. 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, 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 midrásh, y esta mirada pide acercamiento a la Escritura, en par-

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

ticular, 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 evangelista 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: “*Rabbuní*”, que quiere decir: “Maestro”. ¹⁷Le dice Jesús: “Déjame, que todavía no he subido al Padre. Ve a decir a mis hermanos: subo a mi

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

Padre y al Padre de ustedes, a mi Dios y al Dios de ustedes.”¹⁸ Mariam 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 ellos, 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 la vuelta dos veces, 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 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. Es la centinela del sepulcro, mientras que 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

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

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). Mariam 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, Ma-

riam 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. Y es enviada a un grupo especial: 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 dar testimonio con sus acciones sino también 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 *avgge*, *louj* del inicio –los que dan un mensaje a Mariam– se pasa a ver a Mariam de Magdala como el ángel *avgge*, *llousa* 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, 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.

En la Escritura, es inusual que una mujer sea caracterizada por su lugar de origen. Mariam de Magdala y Mariam de Bethania son las únicas 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 midrásh, 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 avecine 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 a 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 homilías y catequesis. Habilitarse para una lectura de los evangelios desde el midrásh 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 la 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.

CONCLUSIONES

*Es posible comparar la Torah con un tonel lleno de miel,
si le echas agua en su interior se deteriora.
Igual tu corazón, si junto con la Torah
le dejas penetrar cosas mundanas, ésta se viciará.*

Midrash Tehilim al Salmo 119,41¹.

Interpretar la *Torah* ha sido, desde siempre, la esencia misma de la vocación judía en el sentido musical de la palabra *Torah*, sinfonía sagrada, en la que cada generación de maestros, eruditos y simples fieles da su interpretación.² En la tradición judía traducir es imposible: más bien se hace un ensayo de traducción. Hay que ir del “eso no dice nada al eso lo dice todo y quedarse en el podría ser”, pues siempre una palabra invita a que se avance en profundidad.

La interpretación judía abre al lector cristiano a un universo nuevo que permite descubrir que hay mil puertas para entrar en el texto que se hace Palabra de Dios. Son tantas las puertas para entrar en la Escritura como las palabras que ella contiene; cada una abre una vista y lleva al mismo destino: al encuentro con el Señor, con nosotros mismos y con la comunidad. No se puede entrar por todas las puertas a la vez; hay que escoger una, entrar por ella, y las otras se abrirán progresivamente.

En palabras de Umberto Eco, el lector ya es deseado por quien escribe el texto, pero siempre está llamado a ir más allá, pues es quien da vida al texto cuando se deja cautivar por él.

¹ Bat Moshe, *Fuentes judías*, 57.

² *Ibid.*, 10.

¿Qué lector modelo quería yo mientras escribía? Un cómplice, sin duda, que entrase en mi juego. Lo que yo quería era volverme totalmente medieval y vivir en el Medioevo como si fuese mi época (y viceversa). Pero al mismo tiempo quería, con todas mis fuerzas, que se perfilase una figura de lector que, superada la iniciación, se convirtiera en mi presa, o sea en la presa del texto, y pensase que sólo podía querer lo que el texto le ofrecía. Un texto quiere ser una experiencia de transformación para su lector.³

Así es invitado el lector del texto sagrado a entrar en la Escritura, dejándose tomar como presa por ella, dejándose cautivar para que se transforme. Esto pide tiempo, dedicación y el empleo de algunas herramientas, como el midrásh y el Targum, que le permitan salir de la pasividad frente al texto, para ir más allá, a experiencias nuevas, y sin duda, a pensar y relacionarse con el texto como no lo había imaginado antes.

Gracias a esta panorámica del aporte del judaísmo a la exégesis se puede concluir que no existe traducción definitiva, que el texto no admite lo definitivo, pues siempre tiene algo más que decir al lector cristiano, si éste se mantiene atento. Hay que recordar que, según el judaísmo, lo importante no es atravesar la Biblia desde la primera hasta la última letra, sino que la Biblia atraviese al lector; que el contacto cotidiano con la Escritura vaya permitiendo que los ojos se desvelen y el lector pase de ser un sujeto pasivo a ser un creyente activo, a la vez lector, buscador en sentido midráshico, estudioso, intérprete y modelo de quien se deja transformar por la acción de la Palabra.

El contacto con la Palabra, para quien busca y rebusca su sentido, no deja impasibles a quienes la escrutan. Ella es actuante. Esta búsqueda es exigente y pide constancia. Como dicen los sabios judíos:

¿Con qué pueden ser comparadas las palabras de la *Torah*? Las palabras de la *Torah* pueden compararse con el fuego. Como él, vienen del cielo y como él, son perdurables. Si un hombre se acerca mucho a ellas, se quema, y si se aleja, se hiela. Si son instrumento para su trabajo, salvan al hombre. Si se sirve de ellas como medio de ruina, lo pierden. El fuego deja su marca en todos los que lo usan. Lo mismo hace la *Torah*. Cada hombre dedicado al estudio de la *Torah* lleva impreso el sello del fuego en sus actos y en sus palabras (Sifreí, Devarim 34,3).⁴

³ Eco, *Apostillas*, 22.

⁴ Bat Moshe, *Fuentes judías*, 143.

Como bien anota Paul Ricœur: “La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí, de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse.”⁵

Comprender un texto es comprenderse delante del texto. Así, cada lector debe buscar y poseer su sentido de lectura, y para ello es esencial comprender las palabras y las frases. Ninguna letra ni ninguna palabra está inscrita en el texto porque sí; cada una tiene un por qué cargado de significado. Cada letra y cada palabra lleva en sí una misión.

Las frases del texto significan *hic et nunc*. Por ello, el texto actualizado encuentra un ambiente y una audiencia, retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y un sujeto. Este mundo es el mundo del lector; ese sujeto es el lector mismo. En la interpretación la lectura se hace *como* una palabra. No decimos que se hace palabra. Pues la lectura no equivale jamás a un intercambio de palabras, a un diálogo, sino que la lectura termina concretamente en un acto que es al texto como la palabra es a la lengua, es decir, acontecimiento e instancia del discurso. El texto solo poseía un sentido, relaciones internas, una estructura, pero ahora posee un significado.⁶

Al final de este trabajo de investigación, de síntesis y de reflexión quedan puntos claros acerca de las prioridades para una interpretación de la Escritura desde el aporte de los métodos judíos. Entre éstas se pueden enumerar las siguientes:

1. Hijos del mismo Padre, judíos y cristianos están llamados a abatir las fronteras, las resistencias que no permiten valorar la riqueza de cada una de las tradiciones y su aporte en la lectura del texto sagrado común. Los cristianos necesitan formación para pasar de la ignorancia que hace excluir al hermano a la acogida fraterna de quien participa de la misma relación filial.
2. Es urgente la proximidad a la manera como el pueblo judío lee sus escrituras, al conocimiento de los recursos que la exégesis judía emplea para la profundización de los textos de la primera alianza.
3. El recurso al midrásh hoy se abre paso en medio de biblistas sensibles a esta técnica judía. Poco a poco se encuentran más estudios,

⁵ Ricœur, *Du texte a l'action*, 152.

⁶ *Ibid.*, 153.

nuevas aportaciones que merecen la atención en los programas de estudios bíblicos. No solo es necesario conocerlos para responder a las invitaciones recientes de la Pontificia Comisión Bíblica, sino que –además de su conocimiento– es menester valorarlos y aplicarlos, brindando a las comunidades cristianas la posibilidad de soñar y profundizar de otra manera la Palabra de Dios.

Esta profundización sobre el midrásh y la manera como el pueblo judío lo emplea hace que se acreciente el deseo ineludible de abrir a los cristianos al colorido de la Escritura, a un contacto con el texto que pase de lo meramente intelectual a lo existencial, una lectura que recree el ser de cristianos, herederos de la riqueza de la primera alianza. Cada día, el creyente –en su contacto intelectual y afectivo con la Palabra– está invitado a maravillarse, admirarse y gozarse su sabor siempre nuevo y siempre interpelante. La Palabra viva y eficaz, de ayer, de hoy y de siempre...

BIBLIOGRAFÍA

- Abécassis, Armand. *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des évangiles*. Paris: Editions 1, 1999.
- Alonso Schökel, Luís. *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): Editorial 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.
- 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.
- 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 Clié, 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: s/e, 2005.
- Commission du Saint-Siège pour les Relations avec le Judaïsme. “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).
- _____. “Nous souvenons: une réflexion sur la Shoah.” *Documentation Catholique* 2179 (1998): 336-340.
- Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Dei Verbum*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- _____. *Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- 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.
- Díez 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.
- École Biblique de Jérusalem (dir.). *La Bible de Jérusalem*. Paris: Les Editions du Cerf, 1991.
- Eisenberg, Josy y Armand Abécassis. *À Bible ouverte: la Genèse ou le livre de l'homme*. Paris: Editions Albin Michel, 2004.
- Sefer Ja Zohar. "Bereschit (A y B)." *Frateralastor*; <http://www.frateralastor.com/zoharweb/index.htm> (consultado el 18 de septiembre de 2011).
- Elliger, K. (ed). *Biblia hebraica Stuttgartensia*. Funfte: Deuteche Bibelgesellschaft, 1997.
- 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." *Yerushalaim* 40 (2005): 13.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: San Pablo, 2000.
- Jean Paul II. "Prière pour le peuple juif." *Yerushalaim* 20 (1999): 24.
- 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 (consultado el 18 de mayo 2011).
- La Torah con Rashí. El Pentateuco con el comentario de Rabi Shelomó Itzjakí (Rashí)*. Tomos I, II, III, IV, V. Edición bilingüe. México: Editorial Jerusalem de México, 2001.
- Liturgia de las Horas, según el rito romano*. Vol. III. Mexico: Editorial ÉL, S.A. de C.V., 1980.
- 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. משנה תורה. *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*. 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.
- 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).
- 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*. 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_popoloebraico_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, <http://www.elaleph.com/libro/Cristianismo-y-Judaismo-de-Ernesto-Renan/107788/> (consultado el 1º de junio 2011).
- Reymond, 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.
- 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. “Intervention. Actes du colloque organisé par la Fédération protestante de France, le dimanche 14 septembre 2003, “Le Dialogue interreligieux: entre Dialogue et Violence.” *Fédération protestante de France*, <http://www.protestants.org/index.php?id=31499> (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 (trad.). *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’Evangile 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.

ANEXOS

1. ORDEN DE LOS 24 LIBROS DE LA BIBLIA HEBREA O TANÁK (SEGÚN LA TRANSLITERACIÓN DE LA TRADUCCIÓN DE RASHÍ)

Hamishah Humshé-Torah (Pentateuco)

1. *Bereshit* (Al comienzo) / Génesis
2. *Shemot* (Los nombres) / Éxodo
3. *Vayikrá* (El llama) / Levítico
4. *Bemidbar* (En el desierto) / Números
5. *Debarim* (Las palabras) / Deuteronomio

Nebiim (los profetas)

Nebiim richonim (los profetas primeros)

6. *Yehoshúa* / Josué
7. *Shofetim* / Jueces
8. *Shemuel* / Samuel 1-2
9. *Melajim* / Reyes 1-2

Nebiim aharonim (los profetas últimos)

10. *Yeshayahu* / Isaías
11. *Yirmeyahu* / Jeremías
12. *Yehezqel* / Ezequiel

13. Los Doce (forman un solo libro)

Hoshéa / Oseas	Najum / Naum
Yoël / Joel	Jabakuk / Habacuc
Amós	Tzefaniá / Sofonías

Obadiá / Abdías	Jagai / Ageo
Yona / Jonás	Zejaría / Zacarías
Mijá / Miqueas	Malají / Malaquías

Ketubim (Los escritos)

14. Tehilim / Salmos
15. Mishlé / Proverbios
16. Iyob / Job
17. Shir hashirim / Cantar de los cantares
18. Rut
19. Ejá / Lamentaciones
20. Kohélet / Eclesiastés
21. Ester
22. Daniel
23. Ezrá / Esdras y Nejemiá / Nehemías
24. Dibré haYamim (las palabras de los días) / Crónicas 1-2.

2. EL ALEFBET, O ALFABETO HEBREO

Signo	Significado bíblico	Lectura	Valor	Transliteración
א	Silencio	Alef	1	A
ב	Casa	Beth	2	B
ג	Fuerza, poder	Guimel	3	G
ד	Apertura, puerta	Dalet	4	D
ה	Respiración, oración	Hé	5	H
ו	Unidad	Wav	6	W
ז	Penetración	Zain	7	Z
ח	Vida	Het	8	J
ט	Sabiduría	Teth	9	Th
י	Paternidad	Yod	10	Y
כ	Intersubjetividad	Kaf	20	K
ל	Estudio	Lamed	30	L
מ	Vida	Mem	40	M
נ	Prolongamiento	Nun	50	N
ס	Alianza completa	Samek	60	S
ע	Fuente	Ayn	70	A, E
פ	Interioridad	Pe	80	P, F
צ	Tesoro	Tzadé	90	ZT
ק	Interrelación	Qof	100	Q
ר	Cabeza, trono	Rosh	200	R
ש	Agua, carne, tierra	Schin	300	SH
ת	Cruz	Tav	400	T

