

# La Función Hermenéutica del Targum

José Severino Croatto

## Resumen



Este artículo ofrece una presentación de las características del midrás y del targum, extendiéndose en el fenómeno del targum. La traducción del texto bíblico hebreo al arameo. Se aplican aquí diversas reglas hermenéuticas que conviene señalar, privilegiando los ejemplos del targum palestino llamado *Neofiti*. En una segunda parte se muestra con algunos ejemplos cómo los textos del Nuevo Testamento revelan contactos con la tradición midrásica y targúmica.

## Abstract

This article makes a presentation of the characteristics of the Midras and the Targum, giving more extensive coverage to the phenomenon of the Targum and the translation of the Biblical

Hebrew text into Aramaic. Different hermeneutical rules are applied here which should be pointed out, giving precedence to the examples of the Palestinian Targum called *Neofiti*. In the second part it is shown, with some examples, how the texts of the New Testament reveal contacts with the Midrash and Targum tradition.

## Introducción

El targum representa – junto con el *midrás*– uno de los fenómenos exegéticos y hermenéuticos más relevantes del judaísmo antiguo. Por lo demás, tuvo su influencia en la construcción del Nuevo o Segundo Testamento. Interesa por tanto a judíos y cristianos, a los estudiosos del Antiguo Testamento/Tanak como a los del Nuevo Testamento.

Conviene, por lo tanto, conocer sus características, su relación con los textos originales que traduce, sus semejanzas y diferencias respecto del midrás y otros tipos de interpretación, como el *peshet*, conocido especialmente por los descubrimientos de Qumrán.

## 1. ¿Qué es el targum bíblico?

En el uso corriente, el *targum* se dice sólo de las versiones de la Biblia hebrea *al arameo* y al samaritano (el llamado Targum samaritano) pero la *definición* se aplica también a los LXX y a otras versiones a lenguas que no son el arameo, como ser a la versión siríaca o *Peshitta*. Se trata, en efecto, de traducciones del texto hebreo a una lengua corriente, pero con características de interpretación y actualización que las hacen diferentes de nuestras “traducciones” actuales. Éstas buscan reproducir lo mejor posible el sentido original del texto hebreo transmitido, aquéllas pueden modificar el texto a la luz de las nuevas ideas o necesidades pero dejando la impresión de que es el mismo texto. Con esta indicación ya se enuncia un dato hermenéutico de gran relevancia, que luego vamos a retomar.

### 1.1. Targum y midrás

Antes de seguir adelante, conviene comparar el targum y el midrás.

El midrás no es una traducción del texto hebreo sino una creación libre *a partir de* un pasaje o narración de la Biblia hebrea. Resulta de ahí una obra literaria, extensa o breve, de proporciones diferentes, que expresa una relectura de hechos, personas o ideas contenidos en los textos bíblicos. 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 Qumrân – que discurre sobre la historia de Abrahán de Génesis 12-25 – o, en el Nuevo Testamento, la recreación de la figura de Melquisedec en Hebreos 7. Pequeños midrases 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 (Mateo 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.

Esto ya nos marca un rasgo del midrás, que es tanto *actualización* como *cumplimiento* de realidades anteriores ya consagradas por la tradición escrita. No se puede dejar de lado un texto ya sacralizado, pero se siente su lejanía, sobre todo en el interior de grupos nuevos que se separan de la Gran Tradición, o de comunidades que viven situaciones que no son las que generaron los textos originales. Se puede, además, hablar de “comarcas” de la actividad midrásica 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 midrases o *midrashîm* se conservaron, hasta constituir una verdadera biblioteca midrásica. Sin contar con los breves midrases que son parte de otros libros, como sucede en el Nuevo Testamento.

Ahora bien, el targum no está lejos del midrás en lo que se refiere a su índole de herramienta hermenéutica. Lo que el midrás hace expansivamente, con total libertad, el targum lo hace en forma condensada y fragmentaria, por el hecho de estar atado al texto *que traduce* y también por el contexto litúrgico. Al traducir, no obstante, interpreta, y por tanto modifica el sentido original.

Al traducir, traduce el sentido y no sólo las palabras. Y el sentido debe ser actual, de otra manera el texto se convierte en un depósito para la memoria y deja de ser mensaje para el oyente o lector.

No es de extrañar, por lo tanto, que el targum refleje diferentes orientaciones en la interpretación de las ideas básicas del judaísmo. En ese aspecto, llama la atención que el Targum de Ezequiel, a diferencia de los de Isaías y Jeremías, no refleje una preocupación mesiánica. El pasaje de 21,32 (“hasta que llegue aquel a quien le corresponde el juicio”), interpretado mesiánicamente en la tradición rabínica, es desviado totalmente de ese sentido en el targum, con una traducción ajena al texto hebreo: “pero también a éste le durará sólo hasta que haga recaer sobre él la venganza de Ismael y lo entregue a sus manos”.

Por otra parte, para traducir *interpretando* a veces no basta trabajar con las palabras sino que se hacen necesarias las expansiones y las paráfrasis.

Por eso algunos targumes son muy parafrásticos, como el Pseudo-Jonatán, o se permiten incorporar largos desarrollos en el propio texto traducido. Tal el caso de la descripción de “las cuatro noches de la historia salvífica”, que luego estudiaremos, insertada después de Éxodo 12,42.

Cuando no se eligen las paráfrasis o expansiones, está igualmente presente la recreación del texto mismo que “aparece” como el texto transmitido pero que resulta totalmente diferente en algunos casos, como en el targum de Isaías.

La interpretación *se hace texto*, que luego aparece como *el mismo* texto que el original traducido.

La práctica midrásica de interpretación se reglamenta luego en un conjunto de reglas, que han sido identificadas incluso en los LXX o en los textos de Qumrân.

## **1.2. El targum palestino**

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 Yavé que aparece sobre el Sinaí (24,16.17), que acompaña a los hijos de Israel (13,21-22) o que –después del Sinaí– habita *en medio de ellos*, en el santuario (29,43-46; 40,34-38), notaremos que el targumista cambia el sujeto “Yavé” por “*la Palabra de Yavé*” (Éxodo 13,21; 29,43), o mejor aun, por “*la Shekinâ*” (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 caps. 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 Shekinâ* en medio de los hijos de Israel y *mi Palabra* será para ellos Dios *redentor*.

Y conocerán que yo soy Yavé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para que more *la Gloria de mi Shekinâ* entre ellos. Yo, Yavé, su Dios.

¿Qué significa estos reemplazos constantes en la versión aramea?

Denotan dos cosas relevantes: en primer lugar, la figura de Yavé 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 (Yavé) 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: Yavé 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 “Yavé” significa “el que está (con)” – el *Deus praesens* de la historia salvífica –, que indica una presencia actuante. Es probable que el término *Shekinâ* destaque justamente esa noción de “presencia permanente”. Esto queda muy resaltado en el pasaje de Éxodo 40,34-48 que trata precisamente de la permanencia orientadora de Yavé en el santuario, una vez consagrado. El símbolo de la nube es reemplazado en el targum por “la nube de la gloria de la *Shekinâ* de Yavé” (¡tres símbolos encimados!). En Éxodo 24,10.11.16.17, en que el hebreo alude a Yavé mismo (v.10.11) o a su Gloria (v.16.17), el targum *Neofiti 1* forma el sintagma (también en la glosa del v.13) “la Gloria de la *Shekinâ* de Yavé”.

La necesidad constante de actualización hizo que algunos targumes tuvieran recensiones (o arreglos en la forma de un nuevo texto) locales. Así el targum de Lamentaciones tiene dos formas distintas, occidental una (más parafrástica) y yemenita la otra (más literal).

## 2. Lista de los targumes/*targumîm*

Para tener un panorama global, conviene recordar la lista y algunas características de los targumes recuperados. Se indican solamente los del judaísmo tradicional y no, por ejemplo, los de Qumrân, entre los cuales sobresalen los targumes al Levítico y a Job.

<i>nombre</i>	<i>contenido</i>	<i>fecha</i>	<i>origen</i>	<i>rasgos</i>
Onqelos (O)	Pentateuco	pre-132-135	Palestina > Babilonia	no tan literal como se afirma
Neofiti I	Pentateuco	II-III d.C. Roma 1504 (copia)	Palestina	glosas marginales e interlineales. Menos paráfrasis que en Yerushalmî I. Inserciones extensas
BM 27031	Pentateuco		Palestina	
Pseudo-Jonatán o Yerushalmî I	Pentateuco	post-VIII d.C.	< tradiciones palestina, Onqelos y midrásicas	parafrástico; compilación
Profetas o Jonatán ben Uzziel	Profetas anteriores y posteriores	pre-135	origen: Palestina edición: Babilonia	gemelo de Onqelos
Yerushalmî	Profetas: fragmentos		Palestina	poco conocido
Fragmentario o Yerushalmî II	fragmentos del Pentateuco (unos 850 versículos)			no contiene Éxodo ni Levítico Excesivamente parafrástico
Hagiógrafos	“Escritos”, menos Daniel y Esdras-Nehemías		tradición palestina	tradiciones antiguas y tardías

### **3. Rasgos del targum**

El fenómeno del targum va mucho más allá que ser una simple traducción. Hay un contexto para su surgimiento, una reglamentación de su uso por el hecho de que el texto hebreo sigue vigente, tiene un proceso de transición de la oralidad a la escritura, etc. Conviene tener en cuenta algunos de estos aspectos.

#### **3.1. El targum surge de una necesidad litúrgica**

Cuando el hebreo ya no era una lengua común y comprendida por todos, era necesario leer la Sagrada Escritura en la sinagoga en la lengua hablada y entendida por todos. 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.

Para dar un ejemplo, en Génesis 35,9, después del relato de la muerte de Débora, la nodriza de Rebeca, la frase del hebreo “Dios se apareció a Jacob una vez más a su llegada de Paddán-Aram y le bendijo” se abre después de la palabra “Dios”, para intercalar una larga doxología que se convierte en una reflexión sobre el llanto y la consolación por la muerte. Cabe muy bien como sermón en un entierro.

#### **3.2. El targum traduce un libro sagrado**

Como tal, debe ser claro en todas sus palabras. Por lo tanto, se aclaran las dificultades textuales, se da un sentido profundo a términos o expresiones que de por sí no lo tienen, los textos más difíciles son la ocasión para una nueva interpretación, se armonizan los textos aparentemente disarmónicos (por ejemplo Éxodo 21 y Deuteronomio 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 Génesis 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 (Génesis 4,10) se aclara con esta extraña explicación en el targum *Neofiti 1*: 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.

#### **3.3. El texto bíblico es considerado como una unidad**

La Escritura es interpretada a la luz de la misma Escritura. Éxodo 12,37, por ejemplo (partida desde Egipto), es leído a la luz de Isaías 40,4 (el allanamiento del camino). En Génesis 16,5 el reproche de Sara a Abrahán está cuadruplicado y hace referencia al episodio de Abimelec todavía no contado (cap. 20). Como atestigua el midrás *Mekiltá al Éxodo*, “en la Torá, no hay primero y después” (respecto de 15,9, que parece citar en forma atrasada la frase “*había dicho el enemigo*”). A veces, una idea ya establecida en un texto anterior sirve para una glosa en otro: la justicia de Abrahán

señalada en Génesis 15,6 motiva al traductor de 15,11 para decir que cuando “bajaban las aves sobre los trozos, las ahuyentaba *la justicia* de Abrahán”.

Esta “intratextualidad” que permite circular de un lado al otro del texto total, sin respetar el contexto de cada pasaje, ya se vislumbra en la redacción del mismo Pentateuco hebreo, como lo ilustra la mención de la observancia del sábado en Éxodo 16,5.22-30, cuando todavía no está promulgado (lo será en 20,8-11).

### **3.4. El targum actualiza el texto todo lo que puede**

Este procedimiento es visible en las referencias históricas y geográficas, como en Génesis 10 (la tabla de los pueblos) donde aparecen Macedonia, Italia, Edesa, Adiabene, etc. (*Neofiti*). En Números 24,19 (*Pseudo-Jonatán*) se introducen las menciones de Constantinopla y Cesarea. También en esto los LXX se habían adelantado: en Isaías 9,11 se reemplaza “Aram... y los filisteos” por “Siria... y los griegos” (cf. también la Heliópolis en Génesis 41,45 y Éxodo 1,11). En Génesis 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 (Génesis 11,10-26). Otro detalle: la calificación de Melquisedec como “*sumo* sacerdote” lo convierte en prototipo del sumo sacerdote posterior. El midrás de Hebreos 7, en cambio, habla de Melquisedec sólo como sacerdote, aunque necesita hablar de Jesús, su antitipo, como “sumo sacerdote” para contrastarlo con el sumo sacerdote levítico (v.26-27).

Otras veces se observa una actualización cultural. Las prácticas actuales para el traductor se suponen existentes en tiempos anteriores, y entonces se pueden mencionar las sinagogas, las escuelas u otras instituciones. En Éxodo 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 Abrahán, cuando se sabe que este animal fue domesticado sólo a fines del segundo milenio a. C.

Más importante es la actualización religiosa. Temas característicos de épocas tardías son proyectados a tiempos antiguos. Cabe mencionar la discusión entre Caín y Abel en Génesis 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 Torá en el relato de la expulsión de Edén (Génesis 3,24 *Neofiti*). La resurrección de los muertos está anunciada en la sentencia al varón de Génesis 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 Génesis 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 Génesis 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 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 a 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 *Kurios* (escrito *qyrys*) en la versión de Deuteronomio 32,1.

### **3.5. El targum debe ser un texto popular y de fácil comprensión**

La discusión entre Caín y Abel en Génesis 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 Génesis 11,31, no tiene problemas en convertirlo en “el horno de fuego de los caldeos” motivado por la semejanza de *’ûr* con *nûr* (“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 Éxodo 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.

#### 4 . Ejemplos de relecturas targúmicas del Antiguo Testamento

Para entrar en forma más extensa en textos específicos, consideramos a continuación algunos pasajes donde las relecturas del targum se revelan especialmente creativas.

##### 4.1. *Las cuatro noches de la historia de salvación (Éxodo 12,42)*

Éxodo 12 comenta que la liberación de Egipto comenzó durante la noche (v.29.31), la noche precisamente de la primera pascua (v.8.12). Cuando se llega al v.42, se lee este pasaje maravilloso:

*Noche* de guardia fue ésta para Yavé, para sacarlos de la tierra de Egipto. *Esta misma noche* será la *noche* de guardia en honor de Yavé para todos los hijos de Israel, por todas sus generaciones.

En el targum palestino descubierto por Alejandro Díez Macho en 1966 en la Biblioteca Vaticana, como parte de un códice llamado *Neofiti*, este versículo no aparece sino que es reemplazado por el siguiente desarrollo sobre las cuatro *noches* de la salvación:

*Noche* de guardia y predestinada para la redención en el nombre de Yavé en el tiempo de la salida del país de Egipto de los hijos de Israel liberados. Sólo cuatro *noches* son las que están escritas en el *Libro de las Memorias*.

La primera *noche*: Cuando se apareció Yavé sobre el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos y la oscuridad estaba extendida sobre la superficie del abismo y el Verbo (*memrayâ*) de Yavé era la luz y lucía; y la llamó *Noche Primera*.

La segunda *noche*: Cuando Yavé se apareció a Abrahán centenario y Sara su mujer nonagenaria para cumplir lo que dice la Escritura: ¿Por ventura Abrahán de cien años engendrará y su mujer Sara de noventa años parirá? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y quedaron nublados sus ojos por sus perfecciones y la llamó *Segunda Noche*.

La tercera *noche*: Cuando Yavé se apareció a los egipcios a media *noche*: su mano daba muerte a los primogénitos de los egipcios y su diestra daba protección a los primogénitos de Israel para cumplir lo que dice la Escritura: “mi hijo primogénito es Israel” y la llamó *Tercera Noche*.

La cuarta *noche*: Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey Mesías de lo alto). Uno caminará a la cabeza del ganado y el otro caminará a la cabeza del ganado y su Verbo caminará entre los dos y Yo y ellos caminaremos juntos.

Esta es la *noche* de la pascua para el nombre de Yavé: *noche* reservada y fijada para la redención (*purqân*) de todas las generaciones de Israel.

Caben varias observaciones.

1. El texto hebreo de Éxodo 12,42 se reconoce fragmentariamente al inicio y al final del pasaje targúmico. Se notan las modificaciones y añadidos, sobre todo el tema de la “redención”.

2. Las tres primeras noches hablan de una “aparición” de Yavé. La primera aparición, cuando la creación del mundo, se inspira en la presencia originaria de las tinieblas, luego llamadas “noche” en Génesis 1,5. La tercera aparición (a los egipcios) responde a Éxodo 12,29.31, pero la segunda (a Abrahán) sobredetermina el texto hebreo, que no alude a ese detalle cuando relata el sacrificio de Isaac en Génesis 22. Dada la significación del sacrificio de Isaac en la tradición judía antigua – llamado *‘aqedâ’* (“ligadura”) en arameo, para significar que Isaac se ató *a sí mismo* para el sacrificio – había que imaginarlo como acontecimiento nocturno para asimilarlo a los de las otras noches. La conexión, por otra parte, pudo haber sido sugerida por el paralelismo antitético de dos situaciones equivalentes: *de noche* un ángel exterminador mata a los primogénitos de los egipcios (Éxodo 12,29-34); *de noche*, por tanto, Yavé salva al primogénito de Abrahán.

Ahora bien, si los acontecimientos salvíficos de las tres noches sagradas ya realizadas son tan significativos, no puede sino ser equiparada a ellos la redención futura, en los días del Mesías. Por lo tanto, hay que imaginar que la misma tendrá lugar *de noche*.

3. Los autores del Nuevo Testamento, atentos a la relectura de todo lo significativo de la tradición del Antiguo Testamento y de tradiciones rabínicas disponibles, debían conocer esta tradición de las cuatro noches de la salvación. Es lo que sugiere Lucas en su evangelio, cuando representa tanto el anuncio del nacimiento de Jesús como su resurrección como acontecimientos *nocturnos* (Lucas 2,8-14; 24,1 “muy de mañana”, pero Jesús ya había resucitado). Es llamativo el detalle de 2,8 sobre los pastores que “vigilaban por turno durante la noche”, que parece recordar la noche de vigilia o guardia de Éxodo 12,42 tanto en el texto hebreo como en el arameo. Sabemos que Lucas no suele citar el Antiguo Testamento sino aludir a él describiendo los acontecimientos con el lenguaje o la escenificación del paralelo que quiere recordar como “cumplido” a partir de Jesús.

#### **4.2. El retorno de la diáspora y el nuevo éxodo (Isaías 11,10-16)**

Este es un pasaje significativo en la construcción del libro de “Isaías” por cuanto expresa la esperanza en el retorno de las diásporas. Recordamos aquí solamente los v.14-16 para reconocer las aclaraciones introducidas (v.14) y la reinterpretación del motivo del nuevo éxodo (v.15), mientras el v.16 queda intacto:

14Y se confederarán a una para batir a los filisteos que están *al oeste* y a la vez despojar a los hijos de Oriente; *contra* Edom y Moab *extenderán* su mano, y se someterán a ellos los hijos de Amón.

15Yavé *secará* la lengua del mar de los egipcios y *descargará el golpe de su poder* contra el *Éufrates con la palabra de sus profetas* y lo golpeará convirtiéndolo en siete torrentes y se paseará por él con sandalias.

16Así habrá una calzada para el resto de su pueblo que quede en Asiria como la hubo para Israel el día que subieron del país de Egipto.

Nótese la aclaración de “el Río” por “el Éufrates” y la intervención de la palabra de los profetas.

### 4.3. *La figura del siervo sufriente (Isaías 53)*

En otro contexto, el de la hermenéutica, hemos aludido suficientemente a la versión targúmica de este poema tan importante en la teología bíblica. En este targum de Isaías 53 el texto hebreo está tan desfigurado que apenas se lo reconoce. Graficadas en bastardilla las modificaciones o ampliaciones se reconoce la profundidad de las relecturas, que terminan siendo una re-escritura del texto. En su forma actual aramea, el poema ha desdibujado totalmente la figura del Siervo sufriente, se evita la idea de la expiación vicaria y se habla del Mesías en su función sacerdotal mediadora. Los temas del sufrimiento se convierten en metáforas o se aplican a las otras naciones.

Para no extendernos en el análisis de este capítulo tan especial, recordamos solamente el v.5, clave en el texto canónico, para ver luego su resignificación en el targum:

¡Pero él fue traspasado por nuestras rebeldías, molido por nuestras iniquidades!  
El castigo por nuestro bienestar cayó sobre él, y por sus heridas se nos curó a todos.

El v.5b es el centro de todo el poema (52,13-53,12) y es la clave hermenéutica para entender el sufrimiento del Israel del exilio. Ahora bien, veamos cómo este versículo es reelaborado en el targum:

*Pero él reconstruirá el santuario, que ha sido profanado por nuestros pecados y entregado por nuestras iniquidades. Con su enseñanza se acrecentará la paz entre nosotros y por seguir afanosamente sus palabras se nos perdonarán nuestras transgresiones.*

El texto original (no resaltado) queda diluido y totalmente transformado.

## 5. El uso del targum en el Nuevo Testamento

### 5.1. *Prólogo del evangelio de Juan (1,1-18)*

El uso de la forma targúmica en algunos textos del NT ayuda a comprender el contexto de lo que se dice. Tiene que haber matices diferentes respecto del texto hebreo.

Es harta conocida la conexión de este prólogo con el tema de Génesis 1. La correspondencia entre *bere'shît* y *en arjê* salta a la vista. Pero en el texto hebreo la creación es atribuida directamente a Dios. En Juan 1,3 es asignada a la Palabra (*lógos*). Ahora bien, la diferencia se diluye y destaca el paralelo si Génesis 1 se lee según el targum:

En el principio *la Palabra de Yavé* 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 (Juan 1,1).

Luego, en el v.3, se señala que “todo fue creado por ella”, la Palabra (el *lógos*, 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 Juan 1,1-18. Pero si se mira el targum de Génesis 1, el texto de Juan 1,1.3 se ilumina súbitamente:

Desde el principio con sabiduría el Hijo de Yavé terminó los cielos y la tierra (*Neofiti*, Génesis 1,1).

Caben varias observaciones:

1. El añadido “con sabiduría” le da a la cosmogonía un tono sapiencial y providencial.
2. La extraña expresión “Hijo de Yavé” 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 Juan 1,1-3 sería más visible aun.
3. El editor del targum palestino señala que se nota en el código que se ha raspado un *waw* delante del verbo *shaklel* (“terminó”).
4. 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 Yavé terminó los cielos y la tierra.

Es posible, creemos, sospechar que el corrector quiso introducir una lectura hermenéutica convirtiéndola en texto, al mencionar al Hijo de Yavé, aprovechándose del parecido, como se señaló, entre *bara’*-“creó” y *bara’*-“el hijo”.

5. Todos estos indicios permiten conjeturar que el texto original arameo decía:

Desde el principio, con sabiduría creó *la Palabra* (*Memra’*) de Yavé 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 Yavé”) y en el 21, con un leve cambio de la vocal final (*bara’ memrah*). Este parecido permitía corregir sin mucha cirugía las letras escritas.

6. 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 palestinese las reemplaza por “y dijo la Palabra de Yavé” (¡por lo menos quince veces!). A esta luz es evidente que no podía faltar en 1,1. De modo que la restitución señalada por el editor parece muy justificada.

7. Por lo tanto, y leyendo al revés el targum desde Juan 1,1, el interpolador cristiano que corrigió el texto original arameo quiso darle a éste una clara denotación cristológica. ¿Y por qué? Simplemente, porque el texto arameo insistía en que la obra de la creación era fruto de la Palabra de Yavé, una mediación que originalmente había influido en dirección contraria, del targum al autor del cuarto evangelio.

8. 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 Yavé quería morar, como ya vimos (Éxodo 29,43-46 y 40,34-38). Esa Tienda era también para hablar con Moisés (29,42b). En una glosa marginal a este último pasaje, el targum aclara: “donde se citará *mi Palabra* con vosotros”, idea que se repite en el texto mismo de 30,6 y 30,36. En otros términos, lo que destaca el targum palestino *Neofiti* es la presencia *de la Palabra*. Exactamente lo mismo enfatiza Juan 1,14.

Pues bien, hemos notado que el targum no sólo cambia el sujeto “Yavé” por “la Palabra de Yavé”, o por “la Gloria de Yavé”, sino que gusta además extender el sintagma prefiriendo “la Palabra / Gloria *de la Shekîná* de Yavé” (Éxodo 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 *shekîná*– 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 Yavé, suficientemente indicada en el texto hebreo, es enfatizada tanto en el targum como, uno puede sospechar, en el prólogo del cuarto evangelio.

## **5.2. La alegría de Abrahán al ver “su día” (Juan 8,56)**

En la disputa con los judíos (cf. 8,48), Jesús, de acuerdo con Juan, les dice:

Abrahán, vuestro padre, se alegró pensando en ver *mi día*, lo vio y se alegró (8,56).

¿A qué relato del Antiguo Testamento se refiere? El Antiguo Testamento, por supuesto, no garantiza esta anticipación *jesuánica* en la experiencia religiosa de Abrahán. Se trata evidentemente de una lectura hermenéutica que explora en los textos sagrados un *sensus plenior* o un sentido más profundo, *derásico* diríamos con propiedad, para señalar su orientación cristológica desde su intención primera. Tal lectura no es sólo 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 Génesis 22, el relato del sacrificio de Isaac que, como ya escribimos, tiene tanta relevancia en la tradición judía antigua. Ya en el v.1 se observan modificaciones (*Yavé* probó a Abrahán *con la décima tentación* / Abrahán 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 Yavé se preparará un cordero”, y se agrega al final del versículo “con corazón perfecto”. En el v.10, estando Abrahán con la mano en alto para sacrificar a Isaac, éste le dirige una súplica, que hay que leer:

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

La glosa destaca la actitud de Isaac y su prontitud para el sacrificio. Pero al mismo tiempo señala que él, y no Abrahán, 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 (“Yavé provee”), el texto es transformado totalmente. Abrahán “ora en el nombre de la Palabra (*mmryh*) de Yavé” y 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 Yavé donde Abrahán ofreció a su hijo Isaac, en este monte *se le manifestó la Gloria de la Shekîná de Yavé*” (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 recordarían que en aquel monte Abrahán *vio la gloria de Yavé* a él manifestada. Esta misma idea es retomada por Juan 12,41 respecto de Isaías, cuando en su visión inaugural “vio su gloria y habló de él”. Isaías vio la gloria de Yavé (Isaías 6,1ss), pero Juan 8,58 (“antes que Abrahán existiera, yo soy”) sugiere ya la idea de que el “Yavé” 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 sólo eso. En la tipología cristiana primitiva, Isaac es el prototipo de Jesús (Juan 3,16, “tanto amó Dios al mundo que dio a su *Hijo único...*” [cf. Génesis 22,16b] y Romanos 8,32, “no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros...”). Mientras el relato de Génesis 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 Yavé que señala el targum palestino al Pentateuco.

## 6. Rasgos “targúmicos” de la Septuaginta

Como señalamos al comienzo de este estudio, los LXX participan de muchos rasgos del targumismo. Al ser una traducción los textos antiguos, cuyo horizonte de lectura se ha modificado, inducen a la actualización de ciertos términos que pueden ser percibidos como importantes en el

contexto del traductor. Para no extendernos, vamos a señalar sólo un ejemplo, tomado del libro de Isaías.

#### *El nacimiento virginal del Mesías (Isaías 7,14)*

Se trata de un famoso anuncio de Yavé al rey judaíta Ajaz. En un oráculo de juicio, y no de salvación, el profeta le transmite un “signo” de Dios, signo que consiste en señalar que

la doncella está encinta y está dando a luz un hijo, y llamará su nombre “Enmanuel”

El artículo ante “doncella” indica que es una persona conocida; el participio presente “está dando a luz” muestra un suceso en realización, lo que permite que sea “signo” comprobable. Yavé está desechando a Ajaz y anuncia inmediatamente una época de devastación y desolación, hasta que el niño anunciado sea adulto. Sólo con éste (probablemente Ezequías, hijo de Ajaz) Yavé “estará con nosotros”.

De modo que se puede entender el contexto histórico en que el oráculo es pronunciado. Pero el tenor del anuncio, poético y solemne, deja la impresión de que no se agotó con aquella probable realización histórica. Como si estuviera cargado con un sentido más profundo, actualizable en otros momentos.

Pues bien, los traductores del texto al griego, en los últimos siglos antes de la era común, cuando la concepción mesiánica estaba ya instalada en el judaísmo, bien pudieron *releer* este oráculo como todavía no realizado y referirlo al nacimiento del Mesías.

Ahora bien, es posible que ya existieran especulaciones sobre tal nacimiento. Un personaje significativo debe tener un nacimiento extraordinario. En ese marco el pasaje de Isaías 7,14 pudo ser entendido como anuncio de un nacimiento prodigioso. Y para enfatizar la cualidad extraordinaria del personaje a venir, se modifica levemente el texto en la traducción. Donde en el hebreo se lee *‘almâ* para indicar una doncella o una madre, en los LXX se prefiere el término griego *parthénos*, que se refiere a una virgen en sentido normal.

El texto hubiera podido quedar ahí, cual reflejo de ideas del judaísmo de la diáspora al menos. Pero no fue así, sino que el autor del primer evangelio lo aprovecha para una nueva relectura, cristológica esta vez, citando el texto de Isaías 7,14 según la versión griega (Mateo 1,23). Con esto fundamenta bíblicamente la concepción virginal de Jesús. Y no sólo eso, sino que lo entiende como un “cumplimiento” de las Escrituras:

Todo esto sucedió para que se cumpliera (*plêrôthê*) lo dicho por el Señor por medio del profeta, que dijo...

Es de notar que el targum de Isaías no sigue la lectura de los LXX sino que se mantiene en el carril de la tradición hebrea, usando *‘ulemeta’*, equivalente del hebreo *‘almâ*. ¿Tal vez para no dar pie a la interpretación cristiana del nacimiento de Jesús?

## 7. Conclusiones

Todo targum merece una atención particular por las sorpresas que suele deparar. Su estudio no sirve solamente para la historia de la recepción del antiguo Testamento en el contexto de la vida judía de los tiempos de la formación de los cristianismos originarios. Es provechoso también para el conocimiento de algunos pasajes del Nuevo Testamento que se explican mejor a la luz de la versión targúmica del Antiguo Testamento.

Los ejemplos tratados en este breve estudio son apenas una muestra de los frutos que pueden cosecharse de esa gran reserva de tradiciones que es el targum.

### Bibliografía

Díez Macho, Alejandro, *El Targum*, Barcelona, 1972.

\_\_\_\_\_, "Le Targum palestinien": *Revue des Sciences Religieuses* 47 (1973) 169-231.

Le Déaut, R., *Targum du Pentateuque I: Genèse*, París, Cerf, 1978.

Girón, L. F., "Literatura derásica": *El Olivo* 17 n.º 36 (1992) 83-103.

McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, PIB, 1963.

\_\_\_\_\_, *Targum and Testament*, Shannon, 1972.

Wright, A. G., *The Literary Genre Midrash*, Nueva York, 1967. Ver la reseña de R. Le Déaut, en *Biblica* 50 (1969) 395-415 (= *Interpretation* 25 [1971] 259-282).

José Severino Croatto

Adoptamos la forma castellanizada en lugar de la hebrea *midrash* por ser ya corriente en la literatura académica.

Neologismo formado a partir de la letra inicial de las tres secciones de la Biblia hebrea: **Tôrâ**, **Nebî'im**, **Ketûbîm**. A partir de este vocablo se originó también el adjetivo *tenakkî* (“bíblico”). Una designación global más antigua de la Biblia hebrea es *Miqra'*, que significa “lectura”, lo mismo que “Corán” (*Qur'ân* en árabe).

Por su designación, que significa “simple / corriente”, representa la “Vulgata” siríaca.

El término *targum* (usado para las versiones en arameo, cf. *Misná Yadayim* IV, 4) proviene en hebreo del verbo *tirgem* (“traducir”), usado por ejemplo en Esdras 4,7), pero el origen de este lexema no es semítico, ya que ha sido identificado en el hitita e incluso en el luvio, con el mismo sentido. Cf. C. Rabin, “Hittite Words in Hebrew”: *Orientalia* 32 (1963) 134-136.

Todavía tiene vigencia el estudio clásico de R. Bloch, art. “Midrás”, en el *Dictionnaire de la Bible. Supplément V*, París, Letouzey et Ané, 1957, c. 1263-1281. Cf. también I. L. Seeligmann, “Voraussetzungen der Midraschexegese”, en *Congress Volume. Copenhagen 1953*, SVT 1; Leiden, Brill, 1953, 150-181; P. S. Alexander, “The Targumim and the Rabbinic Rules”, en *Supplements to Vetus Testamentum* 36 (Leiden, Brill, 1985) 19-21.

Sobre cómo una tradición escrita influye en la elaboración cosmovisional de una comunidad, cf. el estudio sugerente de Ilkka Pyysiäinen, “Holy Book – A Treasury of the Incomprehensible. The Invention of Writing and Religious Cognition”: *Numen* 46 (1999) 269-291.

Es el caso de la intensa actividad exegética de los rabinos de la región de Yabne y de toda la costa marítima durante la época tannaítica de los siglos I-II d. C., véanse las observaciones de J. R. Ayaso Martínez, “La ‘comarca de los sabios’: la reconstrucción del judaísmo en un cruce de culturas”, en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, Valencia-Granada, Fundación Bíblica Española, 1993, 233-243.

Esta literatura es sobre todo haggádica, más que haláquica, por cuanto se inspira en, e imita la forma narrativa de, los libros o episodios históricos de la Biblia hebrea. La *halakâ* se refiere a lo normativo y legal, la *haggadâ* a lo narrativo y descriptivo.

Sobre las características del targum de Ezequiel, cf. Joseph Ribera, “La ideología de la Mercabá en el judaísmo antiguo y en el Targum de Ezequiel”, en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, 307-322 (p. 315ss).

Cf. Joseph Ribera Florit, *El targum de Isaías*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1988. Al escribir en bastardilla las palabras o frases que se distinguen del texto hebreo, el lector puede reconocer la distancia real entre éste y su pretendida “traducción”. Se puede leer, por ejemplo, el poema del Siervo sufriente de 52,13-53,12 (p.209-212) para darse cuenta de que más de la mitad del texto no corresponde al hebreo.

Cf. J. Luzárraga, “Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo”: *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 177-193. Sobre las reglas más complejas y completas de la literatura rabínica, cf. H. L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1988, 47-69 (las siete reglas de Hillel, las trece de R. Ismael y las treinta y dos de Eliécer ben Yosef ha-Gelilí).

C. Rabin, “The Translation Process and the Character of the Septuagint”: *Textus* 6 (1968) 1-26.

Ver W. H. Brownlee, “Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls”: *Biblical Archaeologist* 14 (1951) 60-76.

En el texto, el nombre de Yavé aparece normalmente como “yyy”, una manera de indicar su no pronunciación corriente.

Las partes resaltadas son las que se apartan o reemplazan al texto hebreo.

Lo hemos tratado en “La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13)”: *RIBLA* 4 (1989:2) 7-15.

Véase el análisis de J. J. Alarcón Sainz, “Los añadidos targúmico-midrásicos del targum de Lamentaciones”, en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, 205-209. Cita como ejemplo la gran expansión de Lamentaciones 1,3 en la recensión occidental. Por otra parte, para comprobar parecidos y diferencias entre un targum y un midrás, conviene comparar este targum de Lamentaciones con el midrás llamado *Lamentaciones Rabbâ*. Este último es una expansión libre del texto canónico. Un midrás puedes duplicar y hasta triplicar, o mucho más, la extensión del texto que interpreta, como es el caso del Cantar: cf. Luis-Fernando Girón Blanc, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Estella, Verbo Divino, 1991.

Editados en castellano por F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993, 189-202.

En este párrafo seguimos en líneas generales la excelente introducción al targum palestino editado por R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. I: Genèse*, París, Cerf, 1978, 43-62.

Cf. Teresa Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabí Ismael. Comentario rabínico del libro del Éxodo*, Estella, Verbo Divino, 1995, 198.

Para otros ejemplos, cf. R. Le Déaut, *ob. cit.*, 53-57.

De paso, se dice de ella que Dios “dos mil años antes de que hubiese creado el mundo creó la Ley (‘wryt’)”.

Es el día en que Dios crea el firmamento y “ nombra” los cielos (Génesis 1,8), donde más adelante pone los seres volátiles creados en el sexto día (v.20-21). Es clara la asociación entre los seres celestes (los ángeles) y los volátiles del cielo.

Ver el estudio de M. Pérez Fernández, “Targum y midrás sobre Gn 1,26-27; 2,7; 3,7.21. La creación de Adán en el Targum de Pseudojonatán y en Pirqué de Rabbí Eliezer”, en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Fests. A. Díez Macho; Madrid, Cristiandad, 1986. 471-487. Recuerda el autor que según el Pseudo-Jonatán de Génesis 2,15 “tomó Yavé Dios a Adán de la montaña del culto, lugar de donde había sido creado, y lo hizo morar en el jardín de Edén para que trabajase en la Ley y para que guardase sus mandamientos” (p. 481). El doble significado del verbo ‘abad (“cultivar la tierra / dar culto”) da origen a la idea de que el primer ser humano fue creado con polvo del Santuario. Lo que es común a todas las versiones targúmicas y a los midrases, es que en Génesis 2,7 el ser humano es creado con la capacidad de hablar, y por tanto de alabar a su creador; como traduce el targum Neofit, “y el ser humano vino a ser un ser vivo dotado de habla (mml’”).

Sobre este pasaje, cf. M. H. Goshen-Gottstein, “Exegetical Exercises in Comparative Targum Study. Genesis 15:1”, en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Fests. A. Díez Macho; Madrid, Cristiandad, 1986, 375-389 (incluye una comparación con el documento de Qumrán llamado *Apócrifo del Génesis* [p.388]).

L. Díez Merino, “Grecismos y latinismos en el Targum Palestino Neofiti 1”, en la obra citada en la nota anterior, 347-368.

*Ibid.*, 352.

Con leves retoques, es la traducción de Alejandro Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, tomo II: *Éxodo*, CSIC, Madrid-Barcelona 1970 (es la *editio princeps*) 77.79 (texto arameo) y 76.78 (traducción).

El tema es importante y ha sido estudiado por R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma, PIB, 1963, 131-212; G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, Brill, 1961, 193-227. Son dos clásicos; una síntesis en A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1. II: Éxodo*, 31\*-33\*. Ver además P. R. Davies, “Passover and the Dating of the Aqedah”: *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 59-67 (sería preferible la forma corta de la segunda noche del targum Pseudo-Jonatán); P. R. Davies – B. D. Chilton, “The Aqedah: a Revised Tradition History”: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 514-546; B. D. Chilton, “Isaac and the Second Night: a Consideration”: *Biblica* 61 (1980) 78-88 (observaciones importantes sobre el origen de la tradición de la ‘aqedâ).

Es lo que los especialistas han llamado la *imitatio*, que se comprueba en un gran número de relatos (la visitación = traslación del arca a Jerusalén; la anunciación = anuncios de Yavé a David y oración de éste; milagros de Jesús = los de Elías y Eliseo; etc.). Cf., sobre Lucas 7, T. L. Brodie, “Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study in Luke’s use of Rhetorical Imitation”: *Biblica* 64 (1983) 457-485.

Para la reelaboración targúmica de Isaías 1, cf. P. Doron, “Methodology of Targum Jonathan, Análisis of Non-Literal Renderings in Isaiah 1”, en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, 369-374.

Hermenéutica bíblica - Para una teoría de la lectura como producción de sentido, Buenos Aires, Lumen, 20002, 43-56.

Ver sobre esto nuestro comentario, *Isaías - La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, 261-278 = *Isaías. A palabra profética e sua relectura hermenêutica. Vol. II: 40-55 A libertação é possível*, CB / AT; Petrópolis, Vozes, 1998.

Traducción de Joseph Ribera Florit, *ob. cit.*, 211.

Texto en A. Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, tomo I: *Génesis*, CSIC, Madrid-Barcelona 1968, 2-3.

Así la traducción corriente, pero es posible que el autor esté pensando en la Palabra que *se dirige* constantemente a Dios (*pròs tòn theón*). Los gramáticos del griego del Nuevo Testamento tienen la solución, a saber, que en este griego se descuida la distinción entre movimiento (*prós*) y quietud (*pará*), como señalaba M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma, PIB, 1949, párr. 74, pero no tan decididamente X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*, Salamanca, Sígueme, 1989, 57-60.

X. Léon-Dufour, *ob. cit.*, 43-51; el autor no se contenta con estas aproximaciones y opta por la relación con la Sabiduría en textos sapienciales como Proverbios 8,22-31 o Sirac 24,1-6.13-22 (p.47-50).

*Ob. cit.* (nota 20) 2, nota 1.

*Ibidem*. Lo destacado indica el texto restaurado.

E innúmeras veces en todo el targum *Neofiti*; en *Onqelos* aparece 179 veces, 321 en el *Pseudo-Jonatán* y 99 en el targum *Fragmentario*. La expresión, con todo, está confinada a los targumes y no aparece nunca en la Mishná, en la Toseftá ni en los Midrashîm haláquicos (cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, I: *Génesis*, 89\*-90\*).

Se puede comprobar el desconcierto de los exégetas. J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, Cristiandad, 1979, remiten dubitativamente a Génesis 15, sin mayor precisión. X. Léon-Dufour, *ob. cit.*, 236-237, piensa en Génesis 17,17 (la "risa" de Abrahán) o remite a tradiciones judías sobre Abrahán en el paraíso.

Traducción de A. Díez Macho, *ob. cit.*, 126.

Lo hemos argumentado en "El 'Enmanuel' de Isaías 7,14 como signo de juicio (Análisis de Isaías 7,1-25)": *Revista Bíblica* 50 n.ºs 29-30 (1988) 135-142.

Joseph Ribera Florit, *El targum de Isaías*, 87.