

Fondo targúmico del cuarto evangelio

R. Schnackenburg, cuando presenta el ambiente religioso y el origen de las ideas del Cuarto Evangelio, pasa directamente del estudio del influjo veterotestamentario¹ al influjo ejercido por el judaísmo helenístico y el fariseísmo rabínico², sin atribuir debida importancia al influjo, que pudo ejercer el A.T., no tal como nosotros lo leemos hoy, sino tal como venía presentado por el Meturgemán sinagoga³.

Incluso C. H. Dodd, al examinar el influjo del Rabinismo judaico sobre el 4.º Evangelio, parece conceder importancia al arameo, sólo en cuanto lengua base⁴, pero no menciona las fuentes targúmicar, ni siquiera al hablar de la Torah⁵ o del Mesías⁶. Más aún, según el Índice General, no reconoce el Targum como posible fuente de influjo. Esta misma ausencia de menciones targúmicar se observa en su segunda magna obra sobre el 4.º Evangelio⁷.

F. M. Braun cita la lectura del Targum Neofiti a Num 22,18 s., cuando comenta el texto de Jn 4,12⁸ y R. E. Brown en su In-

¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium*, I (Freiburg, 1965), pp. 103-106.

² Idem, *o. c.*, pp. 107-109.

³ Sólo en la p. 104 hace mención de una "aramäische Quelle".

⁴ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), p. 74. En esta unión de Rabinismo y lengua quizá esté operante la observación de R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941, p. 560): "der Unterschied zwischen Rabbinismen und Semitismen ist natürlich oft ein fließenden".

⁵ Idem, *o. c.*, pp. 75-86.

⁶ Idem, *o. c.*, pp. 87-94.

⁷ Idem, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.

⁸ F. M. BRAUN, *Jean le Théologien*, II (París, 1964), p. 182. Para un estudio más detallado, cf. JAUBERT, A., *Le symbolisme du puits de Jacob*,

roducción al 4.º Evangelio hace la siguiente referencia a fuentes bíblico-araméas: «A more interesting possibility is that in passages like III, 4; IV, 6,12; VII, 38 and XII, 41, John may be citing the Palestinian Targums rather than the Hebrew Bible. The implications for the background of the Gospel are obvious»⁹. E. D. Freed, después de estudiar las citas veterotestamentarias en el Evangelio joánico, llega a la siguiente conclusión: «In 6:31; 6:45; and 7:42 the text of John shows some affinities to the text of the Targums¹⁰».

Sería realmente extraño que el 4.º Evangelista, cuyo fondo semítico ha sido ya reconocido de tiempo atrás¹¹ y cuyo interés en el año litúrgico judío ha sido ya notado¹², no estuviera sujeto a una influencia aramea, sino en el orden lingüístico¹³. A. Guilding ha defendido la teoría de que Juan ha organizado sus sermones «against the background of the Jewish Liturgical year, keeping to the regular order of the feasts without breaks or dislocations, and driving home the theological point of each discourse by linking with it the record of some carefully selected miracle, which he calls a sign¹⁴». Aunque esta tesis, como tal, no haya podido recibir una adhesión incondicionada, pues su prueba se basa en la dudosa existencia de un leccionario sinagogal, ya fijo en el s. I, y en la hipotética reconstrucción del mismo, sin embargo, incluso su principal impugnador, L. Morris, reconoce cierto interés litúrgico en el 4.º Evangelio y se expresa en los siguientes términos: «The Fourth Gospel should not be understood as though it were interested in all the feasts. Rather the author is concerned to show

en *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), I, París, 1964, pp. 63-73.

⁹ R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I (New York, 1966), p. LXI.

¹⁰ E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden, 1965), p. 126. Para un estudio detallado de estos textos, cf. pp. 10-16, 16-20, 39-59.

¹¹ C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922. D. GONZÁLEZ MAESO *¿En qué lengua se escribió el Ev. de Juan?*, CuBi, 12 (1955), pp. 296-305. S. BROWN, *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question*, CBQ, 26 (1964), pp. 323-339.

¹² MOLLAT, *L'Évangile de Saint Jean* (La Sainte Bible, París, 1953), pp. 32-36.

¹³ M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, 1967³), pp. 41-49: The aramaic Targums and the Language of Jesus. Para semitismos concretos en el 4.º Ev., consúltense las referencias bíblicas pertinentes en su General Index, pp. 350-353.

¹⁴ A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (Oxford, 1960), p. 1.

that the Passover (and to a lesser extent, Tabernacles) is a useful category for bringing out the meaning of Jesus¹⁵».

Este interés joánico en mostrarnos un Jesús, conectado con las fiestas judías, impresión producida también por la presentación sinóptica de un Jesús frecuentador de la Sinagoga, muestran al Evangelista Juan y al mismo Jesús como susceptibles a la influencia de la liturgia sinagoga, en la que a la lectura del texto hebreo bíblico seguía su correspondiente paráfrasis aramea¹⁶. Esta influencia de la liturgia sinagoga es especialmente clara en algunos pasajes del 4.º Evangelio¹⁷, pero un examen detallado del mismo muestra que se refleja en el fondo de muchas concepciones joánicas. Un estudio comparativo de la literatura targúmica palestinese y del 4.º Evangelio puede resultar en una inteligencia del 4.º Evangelio y, en general, de la literatura joánica, más connatural con el alma del autor, formado en la liturgia de la Sinagoga palestinese aramea del s. I. Aunque también aquí se impone una palabra de cautela: «The fact is that John has a sensible mind. He is capable of working out his purpose in complex fashion. No one key... will open all the doors. It must always be borne in mind that he is master of his material»¹⁸.

Entre los muchos ejemplos, que se pueden citar para ilustrar la influencia del Targum Palestinese en el 4.º Evangelio, me limitaré a algunos textos, que, siendo significativos, no necesitan una

¹⁵ L. MORRIS, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London, 1964), p. VI. A propósito de la fiesta de los Tabernáculos es de notar cómo la corriente midráshica, presente en el Targum, evoluciona en Lv 23,43 (cp. TJIEx 12,37;13,20) el término Sukkot por "las nubes de la gloria de mi Shekhinah en forma de tiendas" (TN), constatando la tradición de que en Sukkot, el lugar de la liberación fuera de Egipto, aparecieron las nubes de la gloria sobre el pueblo. Por eso Jn 8,32 s puede hablar de la libertad en el último día (Jn 7,37) de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,2.14), cuando se leía la ley de la Liberación (Dt 31,10); tradición que coincide con Memar Marqah (38a-I,25.29): el pueblo de Israel "fue reunido y hecho libre en Sukkot".

¹⁶ La principal fuente para el estudio de la organización de la liturgia sinagoga es el tratado mishnáico Megilah. Para las características de las versiones arameas del A.T. (:Targúm), cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale* (Roma, 1963), pp. 58-63; M. MC NAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma, 1966), pp. 38-45. En estas dos obras se encuentra abundante bibliografía sobre el tema.

¹⁷ V. gr., en el cap. 6, donde se presenta a Jesús, enseñando en la sinagoga de Cafarnaúm (v. 59). B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund, 1959; P. BORGES, *Observations on the Midrashic Character of John 6*, ZNW, 54 (1963), pp. 232-240; A. GUILDING, o. c., pp. 58-68.

¹⁸ L. MORRIS, o. c., p. 72.

elaboración complicada, pues ésta saldría fuera de los límites de este artículo. Estos ejemplos ilustrativos mostrarán que una puerta está abierta a la inteligencia más profunda del 4.º Evangelio a base de la investigación comparativa de este Evangelio con el Targum Palestinense.

El primer punto de contacto lo tenemos ya en el Prólogo joaneo, con la mención del Logos-Verbo. Una de las características de las versiones arameas es tratar de evitar, por respeto, la mención directa del nombre de Dios, que viene sustituido por «Memrá d'Adonai» (Verbo del Señor). P. Billerbeck se expresa así, al llegar a la conclusión de su estudio sobre el Memrá targúmico como posible fuente del Logos joánico: «Die Folgerung, die sich aus vorstehenden Darlegungen in bezug auf den johanneischen Logos ergibt, kann nicht zweifelhaft sein : ist der Ausdruck "Memra Adonais" ein inhaltsloser, rein formelhafter Ersatz für das Tetragramm gewesen, so ist es ungeeignet, als Anknüpfungspunkt für den Logos des Johannes zu dienen»¹⁹. El que «Memrá d'Adonai», como simple sustitutivo del nombre de Jhwh no sea equivalente exacto del Logos en el 4.º Evangelio, no quiere decir que el término «Logos» y la doctrina sobre el mismo no se hayan clarificado en la mente joánica a partir del término targúmico «Memrá d'Adonai», escuchado por él constantemente en la lectura sabática de la Sinagoga. El Profesor A. Díez Macho se expresa así a este respecto: «La mención constante del "Memrá" sinagoga es adoptada por Juan, para introducir hábilmente la difícil catequesis del Logos cristiano. El hecho de que los mismos predicados se atribuyan unas veces a Yhwh y otras, al Verbo de Jhwh (por ejemplo, en Gn 1 el Targum de Neofiti atribuye unas veces la creación a Jhwh; otras muchas, al Verbo de Jhwh²⁰) podría significar que "Verbo de Jhwh" es pura metonimia o perífrasis de Jhwh; pero, aun cuando así fuera —y ésta es la opinión más corriente—, a nadie se le oculta que tal alternancia de "Jhwh" y "Memrá de Jhwh", al atribuir al Verbo las mismas obras de Jhwh, brindó a Juan una magnífica oportunidad para introducir en ambiente judío

¹⁹ H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II (München, 1924), p. 333.

²⁰ A este respecto es interesante la lectura de TNGn 1,1. El TJ traduce: "Desde el principio con Sabiduría creó (bera') la Memrá de Jhwh y acabó los cielos y la tierra". El texto de Neofiti ha estado (¿polémicamente?) revisado y lee: "Desde el principio con Sabiduría el hijo (bera') de Jhwh acabó los cielos y la tierra". En Jn 1,3 la creación se conecta con el Logos.

o judeo-cristiano, celosamente monoteísta, con palabras de Sinagoga, es decir, mansa y calladamente, uno de los puntos más difíciles de la catequesis cristiana: que, además de Jhwh, había la persona del Verbo, anterior a la creación, autor de la creación... y que era Dios, como Jhwh... La Sinagoga ayudaba a Juan con esa ecuación Verbo de Jhwh=Jhwh a decir la palabra más dura de la catequesis cristiana: que el Verbo era Dios»²¹. El mismo Profesor Díez Macho traduce al arameo Jn 1,14 («El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y vimos su gloria») de la forma siguiente: «*Memra bisra 'it'ābed wě-'asré Šekinteh bēnan wa-āḥminan yat-Yqreh*. Las versiones arameas del A.T. conectan frecuentemente la Yqar (=gloria) con la Šekina: Inhabitación de Dios»²².

La teología de los autores neotestamentarios se complace en considerar a Jesús como la realización del A.T. No es de extrañar, pues, que en el N.T. aparezca frecuentemente la figura de Jesús presentada con rasgos de «tipos» ilustres del A.T. Una de estas figuras-tipo es Isaac²³. Su sacrificio (aqedá: atadura) recibe una importancia singular en la literatura targúmica²⁴, en la que se le considera como un sacrificio voluntario con efecto expiatorio y capaz de atraer el favor de Dios sobre Israel; un sacrificio, ofrecido en Jerusalén y, según algunos textos, en el día de la Pascua (Jub 1,15; 18,3). La opinión moderna considera esta tradición de la Aqedá de Isaac como una tradición precristiana²⁵; no es, pues, improbable que haya influido en la presentación joánica de Jesús como «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1,29) y que viene atado en sacrificio en Jerusalén a la hora del sacrificio pascual. El TJ I, comentando el texto de Lev 22,27, se pregunta por qué un cordero puede ser ofrecido en sacrificio al Señor, y responde: «Se elige un cordero como recuerdo del mérito de la oveja (TJII: príncipe), que se ató (TJ II: a sus miembros) sobre el ara del altar y extendió su cuello por tu nombre (=por ti); los cielos se inclinaron y bajaron y vio Isaac sus bellezas y sus ojos

²¹ A. Díez Macho, *Targúm y Nuevo Testamento*, Studi e testi (Mélanges E. TISSERANT), 231 (Vaticano, 1964), p. 171.

²² A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in den frühen rabbinischen Literatur* (Studia judaica, V), Berlín, 1969. Para la antigüedad del término Shekhinah fundada en 2 Mc 14,35, cf. J. LUZARRAGA, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, (Roma, 1973), pp. 155s.

²³ Comp. Heb 11,19; Jo 8,36.56. J. E. WOOD, *Isaac Typology in the New Testament*, NTStud, 14 (4, 1968), pp. 583-589.

²⁴ G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden, 1961), pp. 193-227.

²⁵ M. MC NAMARA, o. c., p. 165.

se debilitaron con la altura. Por eso mereció y le fue preparado allá un cordero en su lugar como holocausto». La versión del T. Neofiti ofrece algunos detalles interesantes: «Se ha elegido el cordero, para recordar el mérito de un varón, hijo único, que fue atado sobre un monte como un cordero de holocausto sobre el altar; pero (Dios) lo rescató en su bondad misericordiosa y, cuando sus hijos oren, dirán en sus horas de tribulación: “Respóndenos en esta hora y oye la voz de nuestra oración y recuerda a nuestro favor la Aqedá de Isaac, nuestro padre”». No sería, pues, extraño que Juan pensara en Jesús como el Cordero²⁶, que sustituye a Isaac y a su sacrificio, el verdadero Cordero (comp. Ap 5,6), hijo unigénito, presentado por Dios Padre (comp. Jo 3,16) como cordero de sustitución, que con su atadura voluntaria (Jo 14,31) en la Cruz quita el pecado del mundo.

Una doctrina claramente expresada en el 4.º Evangelio es que nadie ha visto a Dios (1,18). Y, sin embargo, de los discípulos de Jesús se dice que han llegado a ver su gloria (: Yqar; 1,14; 2,11). Para Juan esta gloria de Jesús ha sido vista ya por Isaías (Jn 12,41). El texto de Isaías, que cita como premisa a esta conclusión, está tomado del cap. 6, donde se narra la visión inaugural del profeta, en la que Isaías dice haber visto a «Dios»; la versión aramea dice que vio «la gloria del Señor» (6,1) o «la gloria de la Šekina del Señor» (6,5)²⁷. Juan utiliza este texto del Targum y equipara Jesús a Dios²⁸, a base del concepto de «gloria», que el Unigénito la ha recibido del Padre (Is 42,8; 48,11, comp. Jn 17,24)²⁹.

²⁶ Nótese que el mismo Isaac viene ya llamado “cordero” en TJI. Este texto targúmico puede ilustrar también el concepto de anamnesis eucarística. La inserción de la visión de Isaac durante el sacrificio viene a dar una razón teológica a su ceguera (comp. Gn 27,1).

²⁷ Para el proceso exegético por el que “Dios” (TM) viene sustituido por “gloria de Dios” (T), cf. M. MC NAMARA, *o. c.*, p. 41.

²⁸ Juan utiliza también veladamente el texto targúminico para hacer la ecuación Jesús:Dios en 12,48s.: “El que me desprecia y no recibe (el verbo qbl tiene en arameo el sentido de “recibir” y “escuchar”; comp. Mt 10,10 Lc 10,16) mis palabras, tiene quien le juzgue: la palabra, que he hablado, ésa le juzga en el último día” (comp. Jn 17,18). Este texto joánico hace relación a Dt 18,19, pero no en su texto hebreo, donde el que juzga es Dios, sino en la versión aramea, donde la Memrá o Palabra: Verbo ejecuta el juicio: “Y si sucede que alguien no escucha mis palabras, que él dará en nombre de mi Memrá, yo mismo por medio de mi Memrá tomaré venganza” (Codex Neofiti.-TJI: “Mi Memrá se vengará”) M.-E. BOISMARD, *Les citations targoumiques de 4.º évangile*, RB, 66 (1959), pp. 574-578.

²⁹ Para el tema de la glorificación de Jesús en el 4.º Evangelio,

El concepto de la gloria es algo que colorea plenamente la técnica interpretativa del Meturghemán sinagoga. Con frecuencia lo utiliza en sus paráfrasis del texto hebreo, sobre todo en aquellos contextos que más lo favorecen por aparecer en ellos la nota de luz. Así, por ejemplo, TJIEx 13,21 sustituye el término «Dios» como iluminador por «la gloria inhabitante de Yahweh». Textos como el presente han podido contribuir a la presentación evangélica de Jesús como la columna de luz, que va guiando en el camino, para que quien le sigue no camine en tinieblas, sino que llegue a gozar de la plenitud de la luz liberadora (Jn 8,12).

Pero la columna de luz en la tradición midráshica del Targum no tiene sólo la función de iluminar el camino, sino también la de preparar el lugar de reposo. En Ex 33,14 es la presencia de Dios quien va con Moisés para darle descanso, mientras TN interpreta: «la gloria de mi Shekhinah os acompañará y os proporcionará un lugar de descanso» (cp. Gn 46,28). La presencia acompañante de Dios «para buscar lugar donde acampar» está simbolizada en Dt 1,33 (cp. Nm 10,33) por la columna de luz, a la que TN y TO atribuyen la función de «prepararos (a los israelitas) un lugar de campamento donde podáis habitar». ¿No habrá aquí un fundamento para considerar a Jesús como la columna de luz, cuando dice: «Voy a prepararos un lugar de habitación» (Jn 14,2 s)?

Es ya conocido como *crux interpretum* el texto de Jn 1,18, donde Jesús apela a un haber visto a Natanael «bajo la higuera»; lo que determina que éste —imagen del verdadero israelita— confiese a Jesús como «Rey de Israel».

Se trata quizás de un detalle histórico, que escapa a toda alegorización, como puede ser que Natanael estudiaba bajo la higuera de la ley (QoR 5,11) o confesaba sus pecados bajo la higuera del paraíso (Gn 3,7) o leía el pasaje de Israel y la escala de los ángeles (Gn 28,12) bajo un árbol o que Jesús le conoció con ciencia superior como la de Daniel en el caso de discernir el árbol de los pecadores (Sus 54,58) o le conoció en tiempo de prosperidad (Mic 4,4; Zc 3,10), etc.

Pero, apareciendo Natanael en este pasaje como el verdadero israelita, a quien se reconoce como tal por el hecho de haber estado bajo la higuera, no sería extraño que la expresión «estar bajo la higuera» fuera el calificativo del verdadero israelita. El

cf. W. THÜSSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium*, Münster, i.W., 1960. D. MOLLAT, *Introductio in exegesim scriptorum Sancti Joannis* (Roma, 1962²), pp. 191-194.

evangelista simboliza a la persona que está bajo la higuera con la misma higuera, asimilándola a su significado, y comparándola con sus frutos, que cuelgan de ella sobre Natanael.

Y a este respecto es significativo el Targum a Ct 2,13, que dice así: «La congregación de Israel, que se parece a los brotes de la higuera, abrió la boca y pronunció el canto junto al mar de los juncos e incluso los niños y los bebés alabaron al Señor del mundo. Entonces les dijo el Señor del mundo: Levántate, congregación de Israel, mi amada, mi preferida; sal de aquí a la tierra que juré a tus padres».

En este texto no sólo se compara la congregación de Israel con los brotes de la higuera, que se abren, sino que se menciona una confesión de ese Israel para su Dios junto al mar de los juncos, por lo que escucha el llamamiento del Señor al cumplimiento de la promesa. Quizá se puedan encontrar, pues, en el contexto juaneo alusiones a este esquema, ya que en las riberas del Jordán aparece Natanael —el verdadero israelita— confesando a Jesús como Rey de Israel, por lo que recibe la promesa de que se abrirá a una visión y a una comprensión mayor de lo que significa el Mesías, el Hijo del Hombre.

A esta visión y comprensión de Jesús contribuye su presentación como el Nuevo Jacob, sobre el que suben y bajan los ángeles, según Gn 28,12. Pero el texto hebreo no dice cual era el fin de la bajada de los ángeles; esta laguna trata de completarla el midrash, conservado en el Targum Palestínense: «Jacob soñó que una escalera, apoyada en tierra, alcanzaba la altura de los cielos y que los ángeles que le habían acompañado desde la casa de su padre subían para anunciar la buena noticia a los ángeles del cielo y les decían: Venid y ved al justo, cuya imagen está grabada en el trono de la gloria y a quien vosotros deseáis ver. Y así los ángeles subían y bajaban para contemplarlo». Este deseo de contemplar el rostro celeste de Jacob, hecho presente en la tierra, es lo que pudo orientar a Juan para presentar a Jesús como el empalme entre el cielo y la tierra y el transmisor en la tierra de las realidades celestes. A este texto del Targum hace expresa alusión 1 Pd 1,12, cuando describe a los ángeles deseosos de contemplar y comprender plenamente la obra del Salvador.

Diversas tradiciones judías hacen alusión a un ver los días del Mesías³⁰. Pero existe también una tradición sobre el Mesías oculto,

³⁰ Comp. Jo 8,5, donde se dice que Abrahán se alegró de ver el día de Jesús (cf. R. R. BROWN, *o. c.*, pp. 359s.). En este mismo capítulo Juan

a la que parece aludir Jn 7,27: «Sabemos de dónde es éste; pero el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de donde es». Un testigo de esta tradición lo tenemos en el Targum Palestinense, que inserta en el relato del Exodo, el llamado «poema de las cuatro noches»³¹: creación (Gn 1,2), aparición a Abrahán (Gn 17,27), Pascua (Ex 12,29) y «la cuarta noche, cuando el mundo alcance su fin para ser consumado; los yugos de hierro serán quebrantados y las generaciones malvadas serán aniquiladas. Moisés ascenderá del desierto y el Rey Mesías saldrá de las alturas...»³². Este texto parece hacer alusión al Mesías, oculto y reservado hasta su tiempo (comp. Act 3,21) en las alturas y que vendrá sobre las nubes del cielo (Mt 26,64 pp). P. Grelot ha visto en este texto del Targum una alusión al Hijo del Hombre de Dn 7,13³³.

El tema de Jesús exaltado es fundamental en la teología joánica. El verbo «exaltar» aparece en tres momentos importantes del 4.º Evangelio (3,14; 8,28; 12,32 ss), donde se menciona tam-

se hace eco de otra tradición targúmica, cuando escribe: "...Me queréis matar... Hacéis las obras de vuestro padre... Tenéis por padre al diablo y son los deseos de vuestro padre los que queréis cumplir. El fue desde el principio homicida" (8,45; comp. 1 Jn 3,8-12). R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Roma, 1965, pp. 59 s.), se expresa así a este respecto: La raison pour laquelle Caïn tue son frère, c'est parce qu'il n'était pas né d'Adam (como Seth, que era imagen de Dios; comp. Lc 3,38). Le manuscrit 27037 du British Museum (fol. 7 a) dit en effet, à Gen 4,1 qu'"Adam connut sa femme qui était déjà enceinte (mt'br') de Sammaël, l'ange de Jhwh". Ce Sammael, appelé l'ange de la mort, intervient dans la scène de tentation d'Ève (Gen 3.6) et sera explicitement identifié à Satan par la tradition juive postérieure". En esta misma obra (pp. 44 s.) R. LE DÉAUT apela a TNDt 30,11-14 como trasfondo de Rm 10,6-8; en el texto de Targum se puede apreciar la posibilidad de presentar a Jesús como el Nuevo Moisés, que sube al cielo y está en contacto con las realidades celestes para revelarlas según Jn 3,13 y 1,18. S. SABUGAL ha hecho también notar (*Agust* 14/1974/177-181) a propósito de Jn 8,32 ("la verdad os hará libres") el texto de TNGn 15,11 ("éstos son los reinos de la tierra: cuando tramen malos consejos contra la casa de Israel, en las justicias de su padre Abram tendrán liberación"); el apelar a la filiación de Abraham sin hacer sus obras no resuelve el problema de la liberación, que se alcanza sólo en la obra de la fe, como la de Abraham.

³¹ TJI y II, además de N, lo inseran en Ex 12,42, mientras el MS 110 lo coloca en Ex 15, 18.

³² Para la mayor probabilidad de esta traducción, cf. J. LUZURRAGA, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Roma, 1973), pp. 202-208.

³³ P. GRELOT, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Recherches Bibliques, VI: La venue du Messie (Louvain, 1962), pp. 31 s. El texto del Targum quizá diga de Moisés y del Mesías, respectivamente, que "caminará sobre la nube", aunque es probable que este texto se pueda interpretar: "caminará a la cabeza del rebaño".

bién a Jesús como «Hijo del Hombre»³⁴. Esta exaltación y glorificación de Jesús=Hijo del Hombre en el 4.º Evangelio se realiza por la Cruz. Juan y los sinópticos muestran, hasta cierto punto, una teología distinta de la Pasión. Mientras los sinópticos ven en Jesús doloroso, un Siervo de Jhwh sufriente, Juan prefiere considerar la Pasión como el camino hacia la gloria, la exaltación y la entronización de Cristo Rey³⁵. El texto de Is 53 ha influenciado notablemente la inteligencia cristiana de los sufrimientos de Cristo; pero, mientras la imagen del Siervo sufriente, clara en el TM o en la versión de los LXX, pudo influir la presentación sinóptica, Juan parece estar influido por el texto targúmico, que remueve del Siervo-Mesías el elemento de humillación y sufrimiento y lo presenta como el constructor del templo (comp. Jn 2,21), merecedor del perdón con su oración escuchada (comp. Jn 12,28 s), congregador del pueblo de Dios (comp. Jn 11,51 s), vencedor de sus enemigos (comp. Jn 17,33)³⁶.

Pero también para Juan la «hora» de Jesús es aquella en la que tiene que beber su cáliz, «gustar el cáliz de la muerte» (comp. Jn 18,11; Mt 20,22 s; Lc 22,20). Esta expresión no se encuentra exactamente reproducida en la Biblia Hebrea, sino en otras fuentes judías antiguas; aparece mencionada una vez en la versión griega larga (A) del Testamento de Abrahán y frecuentemente en el TP; el estudio de esta expresión puede iluminar el concepto teológico subyacente³⁷.

Un detalle típicamente joánico en la narración de la Pasión es el golpe de la lanza en el costado de Jesús, del que salió sangre y agua (19,34). Este detalle puede tener cierto paralelo con TJINum 20,2-12, donde se narra cómo, cuando Moisés golpeó la roca, salió primero sangre y después agua en abundancia³⁸.

Este tema del agua es también uno de los más significativos en el 4.º Evangelio. El mismo texto de Jn 7,38, donde se habla de

³⁴ Para el uso típico de "exaltar" en el 4.º Evangelio, preparado por pasajes del Targum Palestinense, cf. M. MC NAMARA, *o. c.*, pp. 145-149.

³⁵ J. RIEDL, *Die Evangelische Leidungsgschichte und ihre theologische Aussage*, BiLiturg, 41 (2, 1968), pp. 70-111.

³⁶ Un estudio comparativo de los textos targúmicos se encuentra en W. MANSON, *Jesus the Messiah* (London, 1943), pp. 168-171. Comp. esp. TM y TP en v. 4-7. Cp. et. Is 52,13 LXX.

³⁷ R. LE DÉAUT, *Gouter le calice de la mort*, Bi, 43 (1962), pp. 82-86. S. SPEIER, *Das Kosten des Todeskelches im Targum*, VT, 13 (1963), pp. 344 s.

³⁸ Para su interpretación y posible datación, cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, p. 332. Para las evoluciones de esta leyenda, cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, III (Philadelphia, 1911), pp. 319 s.

un manantial interno, nos remite ya a una expresión aramea «min gawweh», susceptible de ser traducida «de su interior» o «de su vientre», como lo hace Juan³⁹. Pero es en el cap. 4 donde el agua es objeto de presentación detallada, como símbolo de la Revelación de Jesús en sus efectos. Los pozos de Jacob (comp. Jn 4,5) son ya famosos en la literatura targúmica. TGn 28,10 y 29,10 narra los milagros realizados por Jacob en Harrán en favor de Labán; el pozo, cavado por Jacob, desborda y se mantiene así todo el tiempo que Jacob permaneció en Harrán, i.e. 20 años⁴⁰. Ya Pablo en 1 Cor 10,4 ha mencionado la roca o el pozo, que sigue a Israel por el desierto y lo ha identificado con Cristo. Esta tradición no se encuentra en el TM (Ex 17,9; Num 20,2-12), sino sólo en su traducción aramea y viene utilizada incluso por Onkelos, habitualmente traductor fiel; a propósito del itinerario de Beer (pozo) por Matana (don) y Naḥalíel (ríos de Dios; o: mi río es Dios) a Bamot (alturas), parafrasea el Targum: «Allá se les dió el pozo... y, después que se les dió, descendió (nhh) a los valles y subió a las alturas». Quizá no sea una mera coincidencia que Juan mencione en este capítulo el «pozo», el «don de Dios» y las «alturas»⁴¹, presentando a Jesús como el nuevo Jacob, que entrega la fuente de agua viva a Israel y que desbordará en su hora (comp. v. 21) en el monte Calvario⁴². La revelación de Jesús viene simbólicamente representada por el agua, que en la tradición targúmica es símbolo de la Ley: «Las aguas de Siloé (comp. Jn 9,7), corren dulcemente (Is 8,6) con el resto de las aguas, que vienen del Líbano (símbolo del templo), para fecundar la tierra de Israel, porque se ocupan en las palabras de la Ley, comparables a los pozos de aguas vivas, y por la libación de agua, vertida sobre el altar, en el templo, levantado en Jerusalén, llamado Líbano» (T Cant 4,15)⁴³.

En la tradición targúmica el pozo del desierto, que acompaña

³⁹ P. GRELOT, *Jean 7,38: eau du rocher ou source du Temple?* RB, 70 (1963), pp. 43-51.

⁴⁰ A. JAUBERT, *o. c.*, presenta una serie de leyendas targúmicas sobre eset asunto.

⁴¹ Nótese que el Bamot, al que llegan en Num 21,19, es probablemente Bemot-Baal de 22,41 (F. MORIARTY, *Numeros*, B.A.C., vol. 267, Madrid, 1967, p.705). Quizá exista en el texto joánico una conexión latente con los «maridos» (ba'alim: ¿quizá en sentido cóltico?) de la Samaritana. Cp. et. F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien*, III (París, 1966), 94.

⁴² Un posible detalle de que Juan está pensando en el texto de Num 21,18 lo muestra el uso de *hallomai* con sentido hapax, aplicado al agua, de «saltar hacia arriba»; quizá contenga una asonancia con la palabra inicial del «canto al pozo»; 'ali (comp. Jn 1,14 skēnoō:škn).

⁴³ Tradiciones semejantes en documentos anteriores al 4.º Evangelio

a Israel, fue concedido en virtud de los méritos de Miryám, la hermana de Moisés⁴⁴. En el 4.º Evangelio aparece la Madre de Jesús precisamente en dos ocasiones típicas: en Caná, cuando cambió el agua en vino y, llegada su hora, en el Calvario, cuando de su costado abierto salió sangre y agua. No sería improbable que Juan intentara presentar a Maryám, la madre de Jesús, como el anticipo de Miryám, la hermana de Moisés. Por la intercesión decisiva de María, el agua, contenida en las vasijas de purificación judía y símbolo del A.T., viene cambiada en el vino nuevo, reservado para la época mesiánica (comp. Jn 2,10).

No hay duda que Juan tiene predilección por los símbolos. En esta su tendencia al lenguaje simbólico presenta la revelación de Jesús no sólo a base de símbolos universales como el agua, la luz, el vino, el pan, sino que incluso símbolos típicos de la tradición veterotestamentaria, como el maná, los eleva, manteniendo el *tertium comparationis*, a la representación de realidades nuevas, de la gran realidad nueva, que para Juan es la revelación de Jesús. Estaba ya cerca la fiesta de la Pascua (Jn 6,4) y Jesús predicaba en la Sinagoga de Cafarnaum (6,59); es posible que en aquella proximidad pascual hubiera tenido lugar una lectura bíblica sobre el Maná, cuyo tema ha influido el discurso sinagoga de Jesús. Entre los diversos textos bíblicos, que se pueden suponer como fondo de esta predicación de Jesús, quizá el más indicado sea el texto del Targum al cap. 5.º del libro de Josué⁴⁵, donde aparecen prominentes los motivos de la Pascua, la muerte de la generación del desierto (comp. Jn 6,49-58) y el maná; el Targum contiene además una especial referencia a la murmuración de los Israelitas en el desierto (comp. Jn 6,41 ss) y en él se cita el texto de Num 21,6-9, que podría explicar su alusión en Jn 6,35-40.

Es también el Targum el texto que da la clave para la espiritualización que el Cuarto Evangelista hace de Nm 21,4-8 en Jn 3,14 ss. Si el texto bíblico habla de una mirada física a la serpiente para la curación, la teologización midrástica de 16,7-12 ss,

se encuentran, por ejemplo, en Doc Dam III, 16; VI, 19. Cp. et. M. Mc NAMARA, *Targum and Testament* (Shannon, 192), pp. 145 s.

⁴⁴ Cf. TNum 20,29, etc. (Comp. Ta'an 9 a); Pseudo-Filón, Lib. Ant. Bud. 20,8. En Mekilta Ex 13,21 se dice que fue dado por Abrahán (comp. Gn 18,4); "la tradition juive ne s'est jamais préoccupé d'harmoniser les données de l'aggadah" (R. LE DÉAUT, *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, Bi, 45 (1964), p. 210.

⁴⁵ B. J. MALINA, *The Palestinian Manna Tradition* (Jerusalem, 1968), pp. 104 s.

insiste en que quien realmente sana es el Señor por su palabra: «pues quien volvía a la serpiente su vista era salvo, no por aquello que miraba, sino por Ti, que eres el Salvador de todos; porque ni hierba ni emplasto fue lo que les curó, sino tu Palabra, Señor, que lo sana todo, pues Tú tienes poder de vida y muerte». Pero es, sobre todo, el Targum el texto que más insiste en el modo para que se realice esta curación y en la postura interior de quien ha de ser curado: «Cuando alguien mordido por una serpiente levantaba su rostro en oración a su Padre que está en los cielos (TJI: volvía su corazón al Nombre del Memrá del Señor) y miraba a la serpiente de bronce, vivía» (TJII). Esta mirada en oración, este volver el corazón al Nombre del Memrá de Yahweh ha dado paso en el alma del Evangelista al «creer» en Jesús exaltado, que es lo que transmite la vida de Jesús (cp. Jn 19,37).

La lista de influencias targúmicas en el 4.º Evangelio aque ofrecidas, se podría ver suplementada por otros muchos ejemplos, que confirmarían la impresión de que las concepciones targúmicas han influido fuertemente en el autor del 4.º Evangelio y deben ser detallada y explícitamente enumeradas, cuando se trata de delinear los influjos a los que ha estado sometido Juan y que se reflejan en sus escritos⁴⁶. Los ejemplos, aquí aducidos, habrán servido para mostrar que al citar los influjos y ambientes, que formaron a Juan, no se pueden pasar por alto las peculiaridades de las versiones arameas del A.T. Especialmente a través de ellas es como Jesús y sus discípulos se pusieron en contacto con la tradición veterotestamentaria, recibida particularmente en la liturgia sinagoga. El estudio de estas versiones y de su relación con el N.T. está llamado a engendrar una inteligencia más profunda de las concepciones, que están en la base y en los orígenes de la predicación evangélica⁴⁷.

Facultad de Teología.
Deusto, Bilbao.

J. LUZÁRRAGA, S.J.

⁴⁶ Al hablar de "concepciones", hay que tener en cuenta que el Targum en ocasiones subraya algunos aspectos, que estaban ya presentes en el A.T., v. gr., el Espíritu Santo en la literatura targúmica es predominantemente espíritu de profecía (comp. Jn 14,26; 15,26; 16,36). A. DÍEZ MACHO, *o. c.*, p. 173. Para otras conexiones entre el Targum y el Cuarto Evangelio, sobre todo por lo que respecta a peculiaridades lingüísticas, cf. M. MC NAMARA, *Targum and Testament*, pp. 143 s.

⁴⁷ S. BARTINA, *Los Targumim en la Interpretación Neotestamentaria*, EstEc, 39 (1964), p. 3766. Una bibliografía sobre las contribuciones recientes en este campo se encuentra en P. NICKELS, *Targum and the New Testament*, Roma, 1967.