

filiación

Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

Directores

Andrés Sáez Gutiérrez

Patricio de Navascués Benlloch

Comité científico

Manuel Aroztegi Esnaola (Madrid)

Bogdan G. Bucur (Yonkers, Nueva York)

Samuel Fernández Eyzaguirre (Santiago de Chile)

Pilar González Casado (Madrid)

Christophe Guignard (Estrasburgo)

Carla Noce (Roma)

Enrico Norelli (Ginebra)

9

filiación

Cultura pagana

Religión de Israel

Orígenes y difusión
del cristianismo

ACTAS DE LAS XVII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

16 Y 17 DE NOVIEMBRE DE 2020

editores

ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ

PATRICIO DE NAVASCUÉS BENLLOCH

CLARA SANVITO

Madrid 2023



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso
C/ Jerte, 10
E-28005 Madrid, 2023

ISBN: 978-84-17561-73-4
D.L.: M-10287-2023

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

Contenido

7 Abreviaturas utilizadas

9 Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

13 **Cultura Pagana**

15 La filiación en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides:
Los hijos de Atenas

Jesús F. Polo Arrondo

37 **Religión de Israel**

39 Ṭalyā: la antigua asociación entre hijo/niño,
siervo y cordero en la tradición judía antigua
y en el primer cristianismo

Francesco Giosuè Voltaggio

61 José, hijo de Jacob y de Raquel. Acerca del problema
de la filiación en Filón de Alejandría

Carlos Lévy

79 Una invocación «a Jesús y su excelso Padre» en
un cuenco mágico judío. Posibles interpretaciones

Francisco del Río Sánchez

95 **Orígenes y difusión del cristianismo**

97 La primogenitura de Cristo en la creación
según la Carta a los Colosenses

Andrés Sáez Gutiérrez

143 L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome
et Ignace d'Antioche

Christophe Guignard

183 Unas pocas notas acerca del bautismo de Jesús
en el *Comentario al Diatessaron* efremiano

Patricio de Navascués Benlloch

203 Índice bíblico

209 Autores y obras antiguos

211 Autores modernos

Abreviaturas utilizadas

ANRW	_____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BZ	_____	Biblische Zeitschrift
CCSA	_____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CSCO	_____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD	_____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL	_____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP	_____	Fuentes Patrísticas
GCS	_____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL	_____	Journal of Biblical Literature
JBTh	_____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS	_____	Journal of Early Christian Studies
JSNT	_____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR	_____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS	_____	Journal of Theological Studies
LCL	_____	Loeb Classical Library
NDPAC	_____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS	_____	New Testament Studies
PG	_____	Patrologia Graeca
PO	_____	Patrologia Orientalis
PS	_____	Patrologia Syriaca
SCh	_____	Sources Chrétiennes
ThGl	_____	Theologie und Glaube
TThZ	_____	Trierer theologische Zeitschrift
TU	_____	Texte und Untersuchungen
VigChr	_____	Vigiliae Christianae
ZAW	_____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	_____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

Presentamos por medio de estas líneas el volumen 9 de *Filiación*, el cual recoge las actas de las XVII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad San Dámaso, Madrid), que tuvieron lugar los días 16 y 17 de noviembre de 2020, todavía en plena crisis de coronavirus.

Si bien el contenido del volumen responde al mismo proyecto de siempre, es obligado reseñar al inicio de esta introducción una novedad significativa desde el punto de vista editorial: este volumen 9 es el primero de la serie *Filiación* que es publicado en el seno de las ediciones de la Universidad San Dámaso, a la que pertenece la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, organizadora de las Jornadas e impulsora de la publicación de estos volúmenes. Para dar cuenta de este cambio significativo, permítasenos hacer un poco de historia.

La serie *Filiación* inició su andadura en 2005, año en el que fue publicado el primer volumen de la misma, para albergar las actas de las “Jornadas sobre la Filiación en los inicios de la reflexión cristiana” organizadas anualmente desde 2003¹ por el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino, hoy Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. La pretensión del proyecto, que no ha cambiado, es la de estudiar la noción de filiación en los orígenes y difusión del cristianismo, en todas sus vertientes y en el contexto de la

1 Con la excepción de 2019, cuando se celebró en su lugar “Judíos en Babilonia. Jornadas de presentación de una inscripción de época de Nabucodonosor II (s. VI a. C.)”.

cultura pagana y de la religión de Israel. Para llevar a cabo este proyecto de investigación hemos tenido el privilegio de contar con estudiosos de talla internacional de España, Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Estados Unidos, Suiza, Israel, etc.

Fruto de este trabajo son los volúmenes de la serie *Filiación*. Hasta este momento existían ocho volúmenes, publicados todos ellos en la editorial Trotta (Madrid), a la cual agradecemos la acogida que prestaron al proyecto y la colaboración sostenida a lo largo de quince años. Los datos de estos ocho volúmenes se pueden consultar en la solapa trasera del volumen. En continuidad con ellos, ofrecemos este volumen 9 en la nueva colección *Filiación* de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid), en la que, *Deo volente*, aparecerán también los volúmenes sucesivos. Este cambio hace posible atender una necesidad que con los años se había ido haciendo cada vez más imperiosa: a partir de ahora, los estudios serán publicados en su lengua original y no en traducción al español. De este modo se refleja mejor el carácter internacional del proyecto *Filiación*, se posibilita un acceso mejor al público especializado extranjero y se evitan las no pocas dificultades, de todos los órdenes, que suscitan las traducciones.

Una vez que hemos dado cuenta de este importante paso en la historia de *Filiación*, podemos concentrarnos en la presentación del contenido de este volumen 9. En primer lugar, conviene indicar que es también la primera vez que publicamos las actas de las Jornadas de un único año (2020) y no de dos años consecutivos, como es costumbre. La razón es que el formato y el contenido de las Jornadas de 2021, dedicadas a *Prov* 8,22-31 y a la historia de su recepción, también darán lugar, si Dios quiere, a un volumen propio que merece la pena publicar por separado. Lo mismo sucede con las Jornadas de 2022 y 2023, las cuales tratan un mismo tema y cuyas actas serán publicadas en un único volumen. De ahí que hayamos decidido publicar separadamente las ponencias de las Jornadas de 2020, las cuales, en caso de no serlo, correrían el riesgo de caer en el olvido.

Las siete ponencias de que consta el presente volumen están divididas según el esquema "Cultura pagana" - "Religión de Israel" - "Orígenes y difusión del cristianismo" que ha vertebrado los volúmenes anteriores. En el apartado "Cultura pagana", contamos con una contribución de Jesús F. Polo (Universidad Autónoma de Madrid) acerca de los hijos de Atenas en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides, en el que dicho te-

ritorio es presentado como una madre que engendra a los primeros hombres, su fruto más hermoso.

Bajo el epígrafe “Religión de Israel” el lector encontrará tres estudios. El primero, del profesor Francesco Giosuè Voltaggio (Studium Theologicum Galilaeae, Corazim), se ocupa de indagar la asociación, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyāʾ*, de los conceptos «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero» en la tradición judía antigua, mostrando además la importancia que tuvo dicha constelación de ideas para el cristianismo naciente. Por su parte, el estudioso francés Carlos Lévy (Université Paris - Sorbonne) nos brinda un artículo que se centra en las relaciones de José con sus padres y hermanos según Filón de Alejandría. Finalmente, Francisco del Río (Universidad de Barcelona) analiza el texto de un conjuro que se encuentra en un cuenco mágico de origen judío (s. VI-VII) en el que aparece una misteriosa invocación «a Jesús y su excelso Padre».

En tercer lugar, dentro de la sección dedicada a los orígenes y la difusión del cristianismo, el volumen cuenta con un artículo dedicado a Cristo como «primogénito de toda criatura» (Co/ 1, 15b) en la Carta a los Colosenses (Andrés Sáez, UESD). A continuación, contamos con un estudio de Christophe Guignard (Université de Strasbourg) acerca del origen de Jesús *katà óárka* en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. El autor nos ofrece así un precioso complemento a la contribución que ya realizó años atrás sobre María y la genealogía del hijo de David en Justino. La ponencia del prof. Guignard es la primera, sin contar obviamente el español, que aparece en *Filiación* en su lengua original, en este caso, el francés². Por último, Patricio de Navascués (UESD, Madrid), en una con-

2 A este respecto deseamos realizar un apunte aclaratorio en torno a la contribución de Christophe Guignard. El prof. Guignard, quien ha colaborado ya en otras ocasiones con la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica en el proyecto *Filiación*, enriqueciéndolo siempre con su presencia y competencia, entregó su ponencia cuando estaba todavía previsto que ésta fuera traducida al español y publicada en dicha lengua. En este contexto, el prof. Guignard, de acuerdo con los responsables de *Filiación*, publicó una parte del mismo -la dedicada a Clemente de Roma- en francés: «Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus “selon la chair” dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2)», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. En este sentido, ha de quedar claro que no ha sido intención del prof. Guignard publicar dos veces, aun parcialmente, un mismo texto. Por nuestra parte, dado que la contribución contenida en este volumen consta de una parte inédita, dado que el público que tendrá acceso a *Filiación* 9 será probablemente distinto al del *Bulletin de littérature ecclésiastique*

tribución en torno al *Comentario al Diatessaron* efremiano, llama la atención sobre algunos pasajes que reflejan una doctrina viva de la unción de Cristo en su bautismo en el Jordán, así como sobre sus consecuencias para la cristología.

No podemos concluir esta presentación sin expresar nuestro agradecimiento más sincero a todos aquellos que, de una u otra manera, han hecho posible las Jornadas de estudio sobre “La filiación” desde su nacimiento hasta el presente y los ochos primeros volúmenes publicados con sus actas; así como a cuantos han hecho realidad el presente volumen. Gracias, en primer lugar, a los ponentes que participaron en las Jornadas de 2020 en medio de circunstancias muy complejas y que han puesto a punto sus contribuciones para su publicación. Gracias de corazón a los otros dos editores: el profesor Patricio de Navascués, promotor y director de las Jornadas; y la profesora Clara Sanvito, disponible en todo momento. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, muy en particular a su Departamento de Publicaciones, que han acogido esta colección *Filiación* con entusiasmo. Gracias sin duda a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: a su Decana, la profesora Pilar González Casado, siempre estímulo y apoyo para llevar a término este trabajo; a sus profesores, en particular a la profesora Cayetana H. Johnson por su generosidad en la revisión del hebreo; y al equipo de secretaría, siempre al pie del cañón. Gracias a sus alumnos, así como a los estudiantes del Bienio de Patrística de la Facultad de Teología. Siempre gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo y Manuel Aroztegi Esnaola por su generosidad y sabiduría. Gracias, por último, a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por su apoyo imprescindible a nuestro proyecto de investigación.

dado el interés de la misma, no podíamos sino incluirla, con la aquiescencia del prof. Guignard, en el presente libro.

Religión de Israel

Talyā': la antigua asociación entre hijo/niño, siervo y cordero en la tradición judía antigua y en el primer cristianismo

Francesco Giosuè Voltaggio
Studium Theologicum Galilaeae, Corazim (Israel)

Aquel el cordero es / de Isaías que inocente
sin dar un solo balido / al sacrificio se ofrece,
de suerte que si león / en cordero se convierte,
cordero en Isaac, que al monte / con la leña al hombro asciende,
símbolo de Penitencia, / cuyo triunfo me compete,
pues el morir el cordero / la vida del Hombre absuelve¹.

1. Introducción

El presente estudio pretende desarrollar la genial intuición de A. Díez Macho: «Los círculos teológicos judíos del s. I de la Era cristiana habían

1 P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Triunfar muriendo* 1730-1742, en Id., *La segunda esposa y Triunfar muriendo. Edición de las dos versiones, estudio, bibliografía y notas* (V. GARCÍA RUIZ, *Autos sacramentales completos*, 2, Pamplona - Kassel 1992, 180-181). Agradezco a Juan Pablo Díez Llamazares y a Mateo Álvarez Serna la revisión lingüística del artículo.

asociado 'Aqedá, Siervo de YHWH y sacrificio del cordero pascual»². A partir de esta idea, la intención de este artículo es triple: en primer lugar, reconfirmar la antigüedad de la tradición judía de la 'āqēdāh («ata-dura») de Isaac, el hijo único que se hace cordero, ofreciéndose a ser atado para el sacrificio, tradición ausente en el texto bíblico y que algunos consideran un desarrollo posterior al tiempo de Cristo (y tal vez en polémica con los cristianos); en segundo lugar, investigar la antigüedad y la riqueza de la asociación, en la tradición judía, entre las tres figuras del hijo, del cordero y del Siervo de Yhwh, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyā*³, que significa al mismo tiempo «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero»; por último, mostrar la importancia histórica y teológica de esta asociación en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva. Al final, después de una aproximación neotestamentaria y patrística, ofrecemos algunas aperturas filosóficas y teológicas en relación con el tema de la filiación, en las cuales proporcionamos también algunas breves notas sobre el tema del sufrimiento, tema muy actual en estos tiempos oscuros de guerra y pandemia.

2. *Ṭalyā'* como hijo-cordero

La tradición del hijo-cordero que salva ya está presente en la tradición judía. Un texto que se encuentra en el *Targum Pseudo-Jonatán* a Ex 1,15 afirma:

El faraón dijo que había tenido un sueño mientras dormía: he aquí que la tierra de Egipto estaba sobre el plato de una balanza y un cordero (*w^eṭalyā'*), hijo (*bar*) de oveja, estaba sobre el otro plato, y el plato que tenía el cordero pesaba más. Enseguida él mandó llamar a todos los magos de Egipto y les contó su sueño. Janes y Jambres, los jefes de los magos, abrieron sus bocas y dijeron al

2 A. Díez MACHO, «Targum y Nuevo Testamento», en E. TISSERANT (ed.), *Mélanges Eugène Tisserant*, I. *Écriture sainte - Ancien orient*, Studi e Testi 231, Città del Vaticano 1964, 162.

3 El término (al femenino) es utilizado en *Mc* 5,41 donde Jesús ordena a la hija del jefe de la sinagoga: «Talítá kum (ταλιθα κουμ)», que es interpretado como: «Muchacha (...) ¡levántate!».

faraón: «Un hijo (*bêr*) va a nacer en la comunidad de Israel, por cuya mano toda la tierra de Egipto irá a la ruina»⁴.

Aunque la redacción final del *Targum Pseudo-Jonatán* es posterior a Mahoma, la tradición contenida en el texto citado puede remontarse a la época del Nuevo Testamento, como ha demostrado M. McNamara⁵. En el sueño narrado en el Targum, el Faraón ve que un *ṭalyā*; un «cordero», pesa más que todo Egipto, tierra rica y fecunda, país de los Faraones. Este cordero, según la interpretación del sueño, representa un hijo. El cordero es un animal célebre por su mansedumbre: se trata de una evidente referencia a Moisés, que, según la Escritura es el hombre «más manso» de la tierra (*Num* 12,3). ¡Un niño, Moisés, representado por un cordero, pesará (es decir, será glorioso) más que todo Egipto y será el redentor de Israel! Entre paréntesis, esta tradición no carece de relevancia para el NT: según la tradición judía, el Mesías deberá ser como un segundo Moisés, ya que tendrá que repetir, de forma nueva y grandiosa, los prodigios de salvación realizados por manos de aquel. En el *Midrás Qohélet Rabbá* 1,9 se encuentra un texto paradigmático sobre el tema:

Como el primer redentor, así hará el último redentor. Como del primer redentor se dice: «Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo, y les hizo subir sobre el asno» (*Ex* 4,20), así también del último redentor se dijo: «Humilde y sentado en un asno» (*Zac* 9,9). Como el primer redentor hizo descender maná, como se dice: «He aquí que yo hago llover pan del cielo para vosotros» (*Ex* 16,4), así el último redentor hará descender el maná, como se dice: «Abundará el grano en el país» (*Ps* 72,16). Como el primer redentor hizo brotar agua de los pozos, así el último redentor hará brotar las aguas, como se dice: «Una fuente manará de la casa del Señor y regará el valle de las acacias» (*Ioël* 4,18).

4 Todas las traducciones de los textos antiguos contenidos en este artículo son nuestras. Los textos originales de la literatura judía antigua se toman de *Accordance 11, Version 11.0.4, January 2015, OakTree Software Inc.*

5 Cf. M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Analecta Biblica 27, Roma 1966, 82-96. Los nombres de Janes y de Jambres, mencionados en *2 Tim* 3,8, no aparecen en el AT hebreo, sino en este y otros textos targúmicos (cf. *Targum Pseudo-Jonatán a Ex* 7,11 y a *Num* 22,22).

Una referencia clara al Mesías como *ṭalyā'* se encuentra en el Targum a *Ps* 118,22: en la frase «la piedra (*'eben*) que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo», el targumista traduce *'eben* («piedra») con *ṭalyā'*. En el Targum el versículo reza así: «El *joven (ṭalyā')* que los constructores habían abandonado, estaba entre los hijos de Jesé y era digno de ser nombrado rey y dominador». La interpretación targúmica es patentemente mesiánica⁶. No es inmediatamente evidente cuál es el procedimiento del targumista al traducir *'eben* («piedra») con *ṭalyā'*: probablemente el cambio es debido a la cercanía, en hebreo, entre *'eben* («piedra») y *bēn* («hijo»). Según algunos autores, la traducción se basa esencialmente en el simbolismo mesiánico de la «piedra» y del *ṭalyā'* con referencia a David, «hijo» de Jesé⁷. En *Mt* 21,37.42 par. hay una correspondencia implícita entre el «hijo» rechazado (v. 37) y la «piedra» desechada por los constructores (v. 42).

Lo que maravilla en la genial lectura targúmica del *Ps* 118 es que en el v. 27b el targumista traduce la enigmática expresión del texto hebreo, que suena literalmente «¡atad fiesta con cuerdas!» (אָקרוּ-הַגַּב בְּעֵבְתַיִם), con «¡atad el cordero (*ṭalyā'*) para el sacrificio de la fiesta con cadenas!» (כִּפִּיתוּן טְלִיא לְיִנְכֹסֶת הַגָּא בְּשׁוּשְׁלוּן). Aunque sea difícil establecer en el Targum una exacta traducción del término *ṭalyā'* en los dos versículos del *Ps* 118, no cabe duda de que se asocian las figuras, por una parte, del hijo/niño mesiánico y, por otra, del cordero. Aún más interesante es que el autor de *1 Ptr*, después de haber señalado a Jesús como el «cordero inmaculado» (1,19), se alarga en una interpretación sobre Cristo-piedra, rechazada por los hombres y elegida por Dios (2,4-5.7-8), refiriéndose exactamente (y además ampliamente) al *Ps* 118 que, en consonancia con la tradición judía, fue interpretado mesiánicamente en la Iglesia primitiva (cf. también *Act* 4,11).

6 La interpretación mesiánica aparece ya en *bPes* 119a.

7 Cf. J. C. DE MOOR, «The Targumic Background of Mark 12:1-12. The Parable of the Wicked Tenants», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 29/1 (1998) 63-80.

3. Isaac, el hijo único y amado que se hace cordero

Según la tradición judía antigua, el hijo-cordero por excelencia es Isaac, llamado ya en el texto hebreo «hijo único» («tu único» en *Gen* 22,2, יְהוּדָה, en los Setenta τὸν ἀγαπητόν, «el amado»): él se ofrece espontáneamente al sacrificio e invita a su padre a que le ate para ser inmolado. 2 *Chron* 3,1 indica que el monte Moria, el lugar en donde Abraham iba a sacrificar a su hijo, coincide con el monte del templo en Jerusalén.

Según el famoso «Poema de las cuatro noches», presente en el Targum a *Ex* 12,42 (*Neofiti* y *Fragmentario*)⁸ y según el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 22,1, Isaac tenía treinta y siete años en el momento de su *ʿāqêḏāh*⁹. El hecho de que fue llevado al sacrificio cuando ya no era un niño es una tradición que se remonta por lo menos al s. I d. C., ya que es recogida también por Flavio Josefo: este presenta a Isaac no como un niño llevado indefenso al sacrificio, sino como un joven que consiente de buen ánimo ser sacrificado¹⁰. En el Targum, Isaac, adulto, se ofrece espontáneamente al sacrificio en el monte del templo: su perfección se debe a la recta intención de su corazón de ofrecerse libremente. Según el *Targum Neofiti* a *Gen* 22,6.8, Abraham e Isaac se dirigieron al monte del templo con «corazón perfecto» (בלבה שלמה; cf. también *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 22,8). En este

8 El «Poema de las Cuatro Noches» coloca la *ʿāqêḏāh* de Isaac en el contexto de la Pascua como la segunda noche, equiparándola en importancia a la creación (primera noche), al éxodo (tercera noche) y a la venida del Mesías (cuarta noche).

9 El número treinta y siete no es casual, sino que viene de un profundo conocimiento de los datos de la Escritura, donde se hace notar que Sara tiene noventa años en el momento del nacimiento de Isaac (*Gen* 17,17) y muere justo después del episodio de *Gen* 22, a la edad de ciento veintisiete años (*Gen* 23,1): no hay razón para no pensar que este detalle hubiese sido notado ya antes de Cristo. En la interpretación del targumista, Isaac tiene treinta y siete años y, aunque no ha sido circuncidado el octavo día como Ismael, está dispuesto a ofrecer todos sus miembros a Dios: su atadura es así implícitamente relacionada con el *Shemá* según la interpretación de R. Aquiva: «Amarás a Dios (...) con toda tu alma» (*Dt* 6,5), como Isaac que fue atado sobre el altar» (*SifDt* 32,6).

10 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* 1,227 (H. ST. J. THACKERAY, LCL 242, London - Cambridge MA 1961, 112), el cual nota que Isaac tenía veinticinco años cuando fue llevado al sacrificio; aunque Josefo no mencione la atadura de Isaac, la característica principal de su relato es la presentación de un Isaac que se ofrece voluntario al sacrificio e incluso con alegría. En este texto se afirma también que el mismo Isaac levantó el altar, y no Abraham como en el TM (cf. *Gen* 22,9).

sintagma se puede vislumbrar una alusión al sacrificio, porque la raíz aramea *šlm*, aquí utilizada, y su correspondiente hebrea *tmm*, hacen frecuentemente referencia al carácter “íntegro, sin mancha, inmaculado” de la víctima sacrificial. La interpretación midrásica sucesiva subraya este particular, en cuanto denomina a Isaac «víctima inmaculada» (תמימה עולה en *Midrás Génesis Rabbá* 64,3)¹¹. El carácter inmaculado de la víctima era debido no solamente a su ser sin mancha física y externa, sino también al hecho de que no oponía resistencia y así era *victima grata*, «sacrificio agradable» a Dios.

En el *Targum Neofiti* a *Gen* 22,8 Abraham llama a Isaac «cordero del holocausto» e inmediatamente después (v. 10, cf. también *Targum Pseudo-Jonatán* y *Targum Fragmentario*) Isaac dice a su padre: «יִאֲבֹב אֲבִי; אֲבֹב אֲבִי! אַל יִהְיֶה כְּעֵשׂוֹן עִמָּךְ וְיִשְׁחַדְךָ אֶתְּךָ וְיִשְׁחַדְךָ אֶתְּךָ וְיִשְׁחַדְךָ אֶתְּךָ» (אבא כפות יתי יאות דלא נבעוט יתך ויתפסיל קרבנך מנך). Ahora bien, según la tradición hebrea antigua, dicho sacrificio tiene lugar en el monte del futuro templo y en el día 14 de Nisán. El *terminus a quo* de esta tradición es, al menos, el siglo primero a. C.: según el *Libro de los Jubileos*, de hecho, el sacrificio de Isaac ha tenido lugar en Sión durante la Pascua¹². El *Targum* también relaciona la atadura de Isaac con la noche de Pascua y la sitúa en el monte del templo¹³. ¿Y qué se sacrifica en el templo durante la Pascua, sino el cordero? Existe, por tanto, una clara asociación entre la *‘aqêdâh* de Isaac, el hijo amado que invita a su padre a que le ate bien para que no se resista al sacrificio, y la del cordero pascual, que tenía que ser atado en el templo de Jerusalén durante la Pascua¹⁴.

La tradición del ofrecimiento libre de Isaac era conocida ya al menos en el siglo primero d. C., como lo testimonia Flavio Josefo¹⁵ y tal vez un

11 Sobre la comparación con la oración «Unde et memores» contenida en el Canon Romano, véase F. MANNS, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, Collana Studi Biblici 32, Bologna 1998, 214-218.

12 Cf. *Liber Jubilaeorum* 17,15; 18,3; 18,13.18-19; así afirma J. VAN RUITEN, «Abraham, Job and the *Book of Jubilees*: the Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1:1-2,13 and *Jubilees* 17:15-18,19», en E. NOORT - E. TIGCHELAAR (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 4, Leiden - Boston - Köln 2002, 75-76.

13 Véase *TgEx* 12,42 (*TgNeofy TgFrg*); cf. también *LvR* 29,9.

14 Cf. F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studii Biblici Franciscani Analecta 33, Jerusalem 1991, 425.

15 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* 1,232 (LCL 242, 114).

texto procedente de los Rollos del Mar Muerto¹⁶. También en Filón se encuentra una alusión a la pronta intención de Isaac: «[Abraham e Isaac] caminaban a la misma velocidad, no por lo que se refería a sus cuerpos sino, más bien, a sus mentes, a lo largo del breve camino cuya meta es la santidad, hasta que llegaron al lugar fijado»¹⁷. El *Liber Antiquitatum Biblicarum* exalta varias veces el libre ofrecimiento de Isaac y lo interpreta como un «sacrificio del alma»¹⁸: delante de su sacrificio y de su atadura, Isaac *non contradixit* («no se opuso», 18,5 y 40,2). El escrito alude también a la relación entre la atadura del cordero y la de Isaac, ya que especifica que los pies de éste fueron atados: *Et cum obtulisset pater filium in aram, et ligasset ei pedes, ut eum occideret, festinavit*¹⁹. La redacción del *Liber Antiquitatum Biblicarum* se remonta al s. primero d. C., aunque algunas de las tradiciones ahí contenidas pueden ser mucho más antiguas.

16 En 4Q225 fr. 2 II,4, después de la frase «dijo Isaac a su padre...» (אמר ישחק אל אביו), la palabra que sigue podría ser «¡átame!» (כַּנְפוֹת). J. VANDERKAM - J. T. MILIK, «Jubilees», en H. ATTRIDGE - T. ELGVIN - J. T. MILIK - S. OLYAN - J. STRUGNELL - E. TOV - J. VANDERKAM - S. WHITE (eds.), *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, Discoveries in Judaean Desert 13, Oxford 1994, 149, leen «¡átame bien!» (כפות אותי יפה). Si esta reconstrucción es correcta, tenemos aquí la primera evidencia clara de la oferta espontánea de Isaac al sacrificio: cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», en E. NOORT - E. TIGCHELAAR (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 4, Leiden - Boston - Köln 2002, 52-53; G. VERMES, «New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225», *Journal of Jewish Studies* 47 (1996) 140-146; J. A. FITZMYER, «The Sacrifice of Isaac in Qumran literature», *Biblica* 83 (2002) 219.

17 FILÓN, *De Abrahamo* 172 (F. H. COLSON, LCL 289, Cambridge MA - London 1935, 86).

18 *AntBibl* 32,3: «Las generaciones tendrán noticia de mí y gracias a mí los pueblos comprenderán que el Señor consideró la vida de un hombre digna de ser sacrificada» (*in me annuntiabuntur generationes et per me intelligent populi, quoniam dignificavit Dominus animam hominis in sacrificium*). Véase el texto y su comentario en H. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin text and English Translation*, II, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 31, Leiden - New York - Köln 1996, 863-869. En *AntBibl* 18,5 se afirma, en referencia a Isaac: «Como no se opuso a mi voluntad, su ofrenda fue agradable en mi presencia y en virtud de su sangre elegí a éstos» (*quia non contradixit, facta est oblatio eius in conspectu meo acceptabilia, et pro sanguine eius elegi istos*). Cf. también *AntBibl* 40,2: «El padre preparó a su hijo para el holocausto y éste no se opuso, sino que consintió gozosamente».

19 *AntBibl* 32,4.

En la inmolación del cordero pascual, cada israelita era llamado a sentirse como Abraham e Isaac que habían dado culto en el Moria/lugar del templo: todo lo que había sucedido en los Padres era un signo para los hijos. Pero no sólo esto. Filón subraya que cada judío en el día de Pascua es elevado a la dignidad de sacerdote: cada hebreo es al mismo tiempo como Abraham y como un sacerdote, y por eso debe inmolarse la víctima con su propia mano²⁰. Sobre este fondo, Isaac –el hijo único y amado– podía ser visto como un símbolo del cordero pascual que se debía llevar al templo para que fuese atado e inmolado.

En el *Targum Neofiti* a Lev 22,27 el sacrificio cotidiano del cordero (*tāmîd*, «perpetuo») es interpretado en relación con la atadura de Isaac. Aquí se remarca la importancia de la atadura de Isaac en la oración, especificando que los Israelitas rezarán así en la «hora de la angustia»: «¡Acuérdate de nosotros en esta hora, escucha la voz de nuestra oración y acuérdate en nuestro favor de la *‘ăqêdâh* de Isaac nuestro padre!». Es posible rastrear en este texto indicios del antiguo vínculo entre la Pascua y el sacrificio de Isaac²¹. En el tratado místico dedicado al *tāmîd* (4,1) se dan minuciosas indicaciones sobre la manera de atar las patas del cordero y se usan el verbo *‘qd* («atar») y el término *‘ăqêdâh* («atadura»), empleado también para la atadura de Isaac. Estas indicaciones se remontan a una época anterior al 70 d. C., porque si se separaran del contexto sacrificial del templo carecerían de sentido²². La tradición ha desarrollado dicho particular: en el *Midrás Levítico Rabbá* 2,11, por ejemplo, se afirma que Dios instituyó el sacrificio *tāmîd* cuando Abraham ató a Isaac, de modo que, cuando Israel ofreciera tal sacrificio por la mañana y por la tarde, se acordase de aquel acontecimiento. En el culto del segundo templo, el sacrificio *tāmîd* era probablemente interpretado en

20 Cf. FILÓN, *De vita Mosis* II,224 (F. H. COLSON, LCL 289, Cambridge MA - London 1935, 560); ID., *De specialibus legibus* II,146 (F. H. COLSON, LCL 320, Cambridge MA - London 1937, 394.396); ID., *Quaestiones et solutiones in Exodum* I,10 (R. MARCUS, LCL 401, Cambridge MA - London 1953, 18-19). En *mPes* 5,6 se subraya que el pueblo inmolaba la víctima y el sacerdote recibía su sangre.

21 Véase R. LE DÉAUT, *La nuit pascalle. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Analecta Biblica 22, Roma 1980, 173.

22 Esto ha sido bien señalado por C. T. R. HAYWARD, «The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac», *Journal of Jewish Studies* 32 (1981) 127-150, aquí 136, en contra de P. R. DAVIES – B. D. CHILTON, «The Aqedah: A Revised Tradition History», *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 534-536.

referencia a la *ʿāqêdāh* de Isaac²³. La concepción del valor expiatorio de la atadura de Isaac está presente en la *ʿaggādāh* antigua²⁴ y ha influido en la interpretación del sacrificio *tāmîḡ*: éste podía ser considerado un memorial de la *ʿāqêdāh* de Isaac en el monte Moria, gracias al cual el mérito de Isaac pasaba a Israel y se obtenía la expiación²⁵.

En la tradición judía hay incluso un cierto vínculo entre la sangre del cordero pascual y la sangre de Isaac. Puede parecer curiosa la insistencia sobre la sangre de Isaac, dado que, según la tradición más difundida, no fue derramada ni siquiera una gota de la misma²⁶. Sin embargo, el énfasis sobre la sangre de Isaac es antiguo: ya en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* se afirma que, gracias a su sangre, Dios eligió a Israel²⁷. El *Midrás Génesis Rabbá* 56,9 subraya la importancia de la sangre de Isaac en la oración de Abraham, que implora a Dios así: «¡Mira la sangre de este carnero como si fuese (כאילו) la sangre de Isaac mi hijo!». Una tradición tannaíta, recogida en la *Mekilta de Rabbi Yishmaʿel*, especifica que la sangre que Dios ve en las jambas de las puertas, gracias a la que Israel será salvado, es la sangre de la *ʿāqêdāh* de Isaac²⁸. En la tradición, la sangre y las cenizas de Isaac, símbolo de su mérito, llegan a ser, al igual que la sangre del cordero pascual (*Ex* 12,14), un memorial²⁹.

23 Cf. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Studia Post-Biblica 4, Leiden 1961, 209-211. También en *GnR* 56,9 se relaciona Isaac con el *tāmîḡ*.

24 Cf. J. HEINEMANN, recensión a G. VERMES, «Scripture and Tradition in Judaism», *Tarbiz* 35 (1965-66) 88-89; A. Díez MACHO, *Neophyti 1*, II,33* resume: «Heinemann está de acuerdo en admitir el valor expiatorio de la *ʿaqedá* en la *haggadá* antigua, y acepta (como posible) el origen de tal concepción propuesto por Vermès (*sic*), a saber, conjunción de Is 53 (Siervo de YHWH) con Gn 22. Por lo cual cree válidas las conclusiones acerca del influjo del sacrificio expiatorio de Isaac en la concepción neotestamentaria del sacrificio expiatorio de Jesús».

25 Véase I. LÉVI, «Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus», *Revue des études juives* 64 (1912) 165. El sacrificio del cordero tenía un valor expiatorio: cf., por ejemplo, *TgPs-J* a *Num* 28,4.

26 Cf. H. JACOBSON, *A Commentary*, I, 583-584.

27 Así *AntBibl* 18,5: *Ego autem reddidi eum patri suo et, quia non contradixit, facta est oblatio eius in conspectu meo acceptabilis, et pro sanguine eius elegi istos.*

28 Cf. *MekY* 12,13: רואה אני דם עקרתי של יצחק. En *TgPs-J* a *Ex* 12,13 se usa la expresión «mérito de la sangre».

29 Cf. *Tg1Chron* 21,15. La sangre del cordero pascual era un *ʾôt* («signo»: *Ex* 12,13) y un *zikkārôn* («memorial»: *Ex* 12,14), que había salvado a Israel (cf. *Ex* 12,7.22). *Apoc* señala la importancia de la sangre del Cordero que lava a los elegidos y los salva (cf. 7,14; 12,11). En la Pascua, el memorial de la sangre del cordero y de la liberación son fundamentales. Sobre la relación entre la sangre del cordero pascual y la sangre de Isaac

En dos pasajes de *4 Macabeos*, Isaac es presentado como figura ejemplar de mártir³⁰. Varias referencias, en el mismo libro, indican que el martirio y el sufrimiento tienen valor expiatorio³¹. Es innegable, por lo tanto, que la concepción del valor expiatorio del sacrificio de Isaac existía ya en el tiempo de la redacción de *4 Macabeos* (s. I d. C.). De *4 Macabeos* 13,12 se deduce que Isaac murió, como dirá explícitamente la tradición más tardía: según el *Midrás Pirque de Rabbi Eli'ezer* 31, el alma de Isaac salió y retornó. El Midrás relaciona la «muerte y resurrección» de Isaac con la segunda de las Dieciocho Bendiciones en la liturgia judía: «¡Bendito tú, Señor, que resucitas a los muertos!»³².

La tradición del libre ofrecimiento y de la «no resistencia al mal» de Isaac pasó a los primeros cristianos. Clemente Romano escribe: «Conociendo el futuro, Isaac con fe se hizo conducir voluntariamente al sacrificio»³³. Por su parte, Melitón de Sardes insiste sobre la *ἄqêdāh* de Isaac, que ve cumplida en Jesús y que coloca en un contexto pascual: «Él fue atado en Isaac»³⁴.

y sus virtudes expiatorias, cf. R. LE DÉAUT, «Pâque juive et Pâque chrétienne», *Bible et vie chrétienne* 62 (1965) 23. Acerca de la conexión entre el sacrificio de Isaac y la circuncisión, véase *TgPs-J a Gen* 22,1; sobre el vínculo en la tradición entre sangre del cordero, sangre de Isaac y sangre de la circuncisión, cf. M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, Collana Studi Biblici 47, Bologna 2005, 119-135. Se podría ampliar ulteriormente el horizonte de la investigación, teniendo en cuenta que la atadura de Isaac, la sangre de la víctima y la circuncisión tienen una estrecha relación con la alianza (cf. *TgLev* 26,42 [*Neof, Ps-J*]). Compárese la expresión «sangre de la alianza» en el NT (*Mt* 26,28; cf. *Mc* 14,24; *Lc* 22,20; *1 Cor* 11,25), que hace referencia a la sangre del cordero pascual y a la sangre de la alianza mencionada en *Ex* 24,8.

30 Cf. *4 Mac* 13,12; 16,20. C. T. R. HAYWARD, «The Present State», 130-131, afirma: «Already in the first century AD the fourth book of Maccabees holds up Isaac as the supreme example of the martyr whose death is a voluntary sacrifice atoning for the community».

31 Cf. *4 Mac* 6,28-29; 17,22.

32 Cf. *Hbr* 11,17-19, que relaciona el acontecimiento del sacrificio no cumplido de Isaac con la resurrección.

33 *1 Clem* 31,3 (A. JAUBERT, *SCh* 167, Paris 1971, 150): Ἰσαὰκ μετὰ πεποιθήσεως γινώσκων τὸ μέλλον ἠδέως προσήγετο θυσία. Véase también J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-111.

34 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 59,431; 69,499 (O. PERLER, *SCh* 123, Paris 1966, 92.98); cf. también fr. IX,5-7; X,4-5; XI (*SCh* 123, 234.236).

4. *Ṭalyā'* como siervo-cordero

El Targum a *Job* 3,19 parece acercar la figura de Isaac a la del Siervo de Yhwh en *Is* 53³⁵. Es difícil establecer la antigüedad de esta tradición. No obstante, parece que *Psalms* 34,21 parangona ya al justo sufriente con el cordero. Se dice, en efecto, en referencia al justo: «(Dios) guarda todos sus huesos y ni uno de ellos será quebrantado». Los huesos del justo no serán quebrantados, al igual que los del cordero pascual (cf. *Ex* 12,36; *Num* 9,12). Esta asociación es, sin duda, antigua y se remonta a un tiempo anterior a la era cristiana. En el *Liber Iubilaeorum* 49,13, el precepto de no romper ningún hueso al cordero pascual está motivado por el hecho de que «ningún hueso de los hijos de Israel se había quebrantado». Los huesos del cordero pascual no son quebrantados porque los de los hijos de Israel, salvados de Egipto, no fueron quebrantados por sus enemigos: ¡el cordero pascual es un símbolo del pueblo mismo en su éxodo pascual!

También en *Is* 53,7 el Siervo del Señor es comparado con un «cordero conducido al matadero» (כִּשְׂחָה לְטָבַח), porque ante las humillaciones «no abrió su boca» (וְלֹא יִפְתָּח פִּי). Isaac, cordero, justo/Siervo sufriente: tales figuras no solamente podían estar unidas ya al menos en el s. I d. C.³⁶, sino que también tal vez el cordero pascual ya había recibido una cierta personificación en Isaac, en el justo sufriente y en el Siervo de *Is* 53³⁷. El doble sentido del término arameo *ṭalyā'* como niño y siervo puede ser la clave hermenéutica de *Mc* 9,33-36: Jesús, después de haber catequizado a sus discípulos diciendo que quien quiera ser el mayor tiene que hacerse «siervo» (en arameo *ṭalyā'*), hace un acción

35 Sobre la asociación entre Isaac y el Siervo de Yhwh, véase R. A. ROSENBERG, «Jesus, Isaac, and the Suffering Servant», *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 381-388; N. HILLYER, «The Servant of God», *Evangelical Quarterly* 41 (1969) 143-160.

36 Cf. A. DÍEZ MACHO, «Targum y Nuevo Testamento», 162; véase también A. DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4, Valencia 1985, 142-143.

37 Sobre las antiguas interpretaciones de *Is* 53, cf. I. KNOHL, «The Suffering Servant: From Isaiah to the Dead Sea Scrolls», en D. A. GREEN - L. S. LIEBER (eds.), *Scriptural Exegesis – The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford 2009, 89-104.

simbólica poniendo delante de ellos a un «niño» (en arameo *ṭalyā*) y abrazándolo³⁸.

5. *Ṭalyā*’ como «rocío del Señor»

La palabra aramea *ṭalyā*’ en hebreo quiere decir «el rocío del Señor» (*ṭāl-Yāh*)³⁹. La riqueza simbólica del rocío podía ser aún mejor comprendida en arameo: el término *ṭal/ṭalā*’ («rocío») proviene de la raíz *ṭll* que significa «estar suspendido» y «formar gotas», pero también «cubrir, hacer un techo, hacer sombra»⁴⁰. El término *ṭal/ṭalā*’ es también cercano a la raíz *ṭlh/ṭl’/ṭly*, que significa «agarrarse» y «remendar, cubrir» (de forma similar a *ṭll*)⁴¹; y al término derivado *ṭlê/ṭalyā*’ que, como hemos visto, designa al «niño/joven», al «siervo» y al «cordero» (en hebreo *ṭāleh*, cf. *1 Sam* 7,9; *Is* 40,11; 65,25)⁴². Aunque no parece que entre las dos palabras haya una relación etimológica directa, las aliteraciones (¡a las cuales los judíos son muy sensibles!) y las resonancias simbólicas del término podían causar consecuencias imprevisibles⁴³.

38 La intuición es de M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, 264-268.

39 No por casualidad los judíos, especialmente antes de los trágicos acontecimientos ocurridos durante el nazi-fascismo, veían a Italia como una tierra maravillosa, también debido a su *nomen-omen*: en hebreo «Italia» se puede interpretar como «la isla (*î*) del rocío (*ṭāl*) del Señor (*Yāh*)».

40 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalem 2002, 505. El término *ṭāl* (det. *ṭûlāh*) *ṭ’lālāh* (hebreo *ṣēl*) significa «sombra» y se utiliza también en *TgNeof* a *Gen* 19,8. Este significado podría haber contribuido a establecer la relación, presente en la tradición midrásica, entre el rocío y la *Šēkīnāh* divina que cubre la tienda. De la raíz *ṭll* proviene la palabra *tallīt* que, al menos desde los tiempos talmúdicos, designa el «chal» con el cual se recubren los judíos en los servicios de oración.

41 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jerusalem 1990, 225. Según C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma - Brescia 1989, 258, la raíz «connota l'organismo vivente nella sua condizione di tenerezza e di giovinezza proprie della prima età».

42 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 504. El término *ṭāleh*, que aparece también en el hebreo bíblico para indicar el «cordero» (cf. *1 Sam* 7,9; *Is* 40,11), es muy común en este sentido en el hebreo místico: cf. por ejemplo *mTam* 3,3; 4,1.

43 Véase la riqueza simbólica en *GnR* 66,4, donde el rocío está unido al maná, a Sión y a las Escrituras (cf. también *GnR* 66,1-2).

Era bien sabido por los rabinos que el rocío es un símbolo del Mesías y de la resurrección. Conviene recordar este simbolismo. En la tradición judía, la expresión «tesoros del rocío» es una imagen simbólica para afirmar que los cielos se abren. El *Targum Palestinense* inserta en *Gen 30,22* un midrás sobre las cuatro llaves que el Señor tiene en su mano: la llave de la lluvia, la llave del alimento, la llave de los sepulcros y la llave de la esterilidad. Por lo que se refiere a la llave de la lluvia, se cita *Dt 28,12*: «El Señor os abrirá su buen tesoro, el cielo»⁴⁴. En el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen 27,1.6*, la noche de Pascua se define como la noche en la que se abren «los tesoros de los rocíos» (אוצרי טלין)⁴⁵. ¿Por qué precisamente esta noche? Según la tradición judía, en *Pesah* («Pascua») Dios establece la cantidad de rocío para el año que empieza, mientras que en *Sukkôt* (fiesta de «las Tiendas») establece la cantidad de lluvia⁴⁶.

En el AT recibir el rocío es signo de bendición (*Dt 33,13*; *Ps 133,3*; *Zac 8,12*)⁴⁷, mientras que no gozar de este don del cielo equivale a una maldición (*2 Sam 1,21*; *3 Reg 17,1*; *Hag 1,10*). Este elemento será desarrollado en la tradición rabínica, donde “rocío” es sinónimo de “bendición”⁴⁸. El rocío está también unido, en el AT, al don del maná (cf. *Ex 16,13-14*). En *Num 11,9* se señala que el maná descendía junto al rocío. *Is 26,19* hace del rocío un símbolo de la resurrección: «Revivirán tus muertos, tus cadáveres se levantarán, se despertarán, exultarán los moradores del polvo; pues rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras»⁴⁹. Esta profecía, que se refiere al día de la rendición mesiánica, anuncia la resurrección de los muertos a causa del

44 *TgGen 30,22 (Neof, Frg)*. También en *2 Hen 5-6* las aguas se comparan a un tesoro: «Yo he escrutado los tesoros de la nieve y del hielo y los ángeles que custodiaban sus terribles almacenes y el tesoro de las nubes (...). Y ellos me mostraron *los tesoros del rocío como aceite de oliva* (...) y los ángeles que custodiaban sus tesoros, cómo ellos los cerraban y los abrían» (cursiva nuestra).

45 Cf. también *TgPs-JDt 28,12*.

46 Véase *mRS 1,2*.

47 En el Targum, la importancia del rocío en la bendición aparece particularmente subrayada: *TgOnq* inserta una referencia al rocío, ausente en el TM, en la bendición contenida en *Gen 49,25* (cf. *TgDt 33,13 [Onq, Neof, Ps-J]*); cf. también *GnR 39,8*.

48 Cf. *bTaa 24b*.

49 LXX traduce la frase final: ἢ γὰρ δρόσος ἢ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς («Pues el rocío que procede de ti es para ellos curación»). Así pues, la versión griega explicita el efecto milagroso del rocío divino.

rocío divino, definido como «rocío de luz». El rocío se convierte en símbolo incluso de Dios mismo: «Seré como rocío para Israel: él florecerá como un lirio» (*Os* 14,6)⁵⁰. El profeta Isaías invoca también la salvación del cielo, como agua y rocío que descienden: «Destilad, cielos, como rocío de lo alto, derramad, nubes, la victoria. Ábrase la tierra y produzca la salvación y germine juntamente la justicia» (*Is* 45,8). En este texto, se emplea el verbo *r'p* («destilar»), usado en otro lugar en referencia al rocío (cf. *Prov* 3,20). Esta profecía de Isaías en la que la salvación se espera del cielo, unida a la expresión contenida en *Psalms* 110,3 («del seno de la aurora, como rocío yo te he engendrado»), han podido contribuir a la idea del rocío como símbolo del Mesías.

Merece nuestra atención otra tradición recogida por Flavio Josefo en *Antiquitates Iudaicae* 3,201-203, quien narra que la consagración del tabernáculo en el desierto y de los objetos sagrados tuvo lugar el mes de Nisán y estuvo caracterizada por una prodigiosa *parousia* (éste es el término usado en 3,202) de Dios, que vino a habitar en el tabernáculo (κατεσκήνωσε τῷ ναῷ τοῦτύ): la presencia de Dios se mostró en el rocío que goteó de la nube que cubría la tienda⁵¹. Flavio Josefo atestigua que el rocío era objeto de una atención midrásica particular en el s. I d. C. El historiador judío narra también que, cuando Moisés alzó las manos en oración, se envió el rocío y se pegó a sus manos y pensó que se trataba de alimento bajado del cielo⁵².

Una vez delineado el trasfondo, podemos volver a la expresión «tesoros de los rocíos» (אוצרי טליון), usada en el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 27,1.6. La conexión entre los «tesoros» y el agua dada por Dios es de época bíblica (cf., por ejemplo, *Iob* 38,22; *Psalms* 33,7; 135,7) y debía, por tanto, ser conocida en tiempos antiguos, como lo atestigua *Sir* 43,14: «Por eso se abren los tesoros y vuelan las nubes como pájaros». El sintagma «se abren los tesoros» (ἤνεώχθησαν θησαυροί) puede ser comparado con «se abren los tesoros de los rocíos» (אוצרי) (טליון מתפתחין) del *Targum Pseudo-Jonatán* (v. 1.6)⁵³. Finalmente se debe

50 En *Dan* 3,50 (LXX) los tres jóvenes en el horno se salvan por un viento de rocío.

51 La tradición del rocío en la teofanía del Sinaí está subrayada en *TgSal* 68,9-10.

52 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Iudaicae* 3,26 (LCL 242, 330-332).

53 También en *1 Hen* hay varias referencias a las aguas como tesoros celestes: *1 Hen* 54,7-8; 60,19-20. Cf. también *2 Hen* 6,1. En 1QS 10,2 aparece el sintagma פתח אוצרו. Y así dice 11Q14 fr. 1 II,7-9 (par. en 4Q285 1 [ms. datado a finales del s. I a. C.]): «Dios Altísimo os bendiga, haga resplandecer su rostro hacia vosotros y os abra su buen

reconocer a la expresión «se abren los tesoros de los rocíos» una cierta fuerza evocativa en referencia a la noche de Pascua, dado que la frase podía ser entendida por los oyentes también así: «Ésta es la noche en que se abren los tesoros *de los corderos*»⁵⁴. El trasfondo esbozado es indispensable para comprender la importancia del don del rocío en la Pascua, importancia que aparece subrayada también en los primeros *Siddûrîm*⁵⁵. También la liturgia cristiana del Adviento canta, con las palabras de Isaías, la espera ardiente del Mesías: *rorate Cœli desuper, et nubes pluunt justum* (*Is* 45,8).

6. Aproximación neotestamentaria y patrística

En el NT reaparece la importancia de la figura de Isaac y de la *‘ăqêdâh*, de su sacrificio y del paralelo con el cordero pascual. Aunque no aparezca explícitamente, Juan refleja, de manera implícita, en su evangelio la figura de Isaac y su *‘ăqêdâh*, además de las referencias al cordero pascual. Jesús aparece desde el inicio del evangelio de Juan como el nuevo «Cordero de Dios que quita/lleva el pecado del mundo» (*Io* 1,29.36). Como hemos visto, en arameo el término *‘talyā*’ puede indicar un «cordero» y también un «niño», un «joven», un «hijo» o un «siervo»: la asociación entre estas figuras podía ser, por lo tanto, algo espontáneo y común en la lengua aramea⁵⁶. Unos capítulos más adelante, Jesús afirma que Abraham se alegró porque vio su día (*Io* 8,56). Es evidente que se trata de otra referencia implícita al cumplimiento de la figura de Isaac en Jesús⁵⁷.

El paralelismo entre Isaac, el cordero pascual y el proceso de Jesús es relevante. Atado en un jardín (*Io* 18,12), él, Hijo único y amado, llama

tesoro que está en el cielo (ויפתח לכם חסא אוצרו הטוב אשר בשמים), para hacer descender sobre vuestra tierra lluvias de bendición, rocío (טל) y escarcha».

54 Véase W. B. STEVENSON – J. A. EMERTON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1962, 29 § 10.

55 Cf. *Seder R. Amram Gaon* 1,38,26-32; *Siddur R. Saadia Gaon* 17,1-6; *bTaan* 4b.

56 Véase J. JEREMIAS, «ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον», en G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids 1964, 339.

57 Es interesante observar que la misma disposición de verbos que utiliza el NT para expresar que Abraham vio y se alegró (καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη) se encuentra en la versión de los LXX en Isaías para expresar la alegría del pueblo que ve el día de su salvación y la consolación que Dios les da (*Is* 66,14: καὶ ὀψεσθε, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία).

a su Padre «'Abbā» y se ofrece como Isaac; es llevado (¡siempre atado!, cf. *Io* 18,24) para ser procesado, examinado y condenado como el Siervo de Yhwh, como un cordero. Además, la hora en la cual se lleva a cabo el sacrificio de Jesús es la misma en la que se comenzaban a sacrificar los corderos pascuales para la fiesta (*Io* 19,14). Otro aspecto importante y que relaciona Isaac, cordero pascual y Jesús, es la sangre. Se ha visto anteriormente la importancia de la sangre del cordero en la tradición, y cómo ésta representa la sangre de Isaac que, junto con las cenizas, sirven de mérito, igual que la sangre del cordero pascual. Es ahora la sangre de Jesús la que es derramada. Es posible que el evangelista haga una alusión uniendo estos elementos cuando, sobre la cruz, Jesús tiene sed y le acercan una rama de hisopo con una esponja empapada de vinagre (*Io* 19,29). El hisopo no se utilizaba con este fin, pero es probable que Juan esté pensando en el cordero pascual, cuya sangre sirve para la aspersión de las jambas de las puertas en el libro del Éxodo (*Ex* 12,22), sangre que viene asperjada con un hisopo y que sirve para salvar a Israel de la muerte de los primogénitos. Además, como al cordero pascual, a Jesús crucificado no le rompen ningún hueso y el evangelista insiste en este detalle (*Io* 19,33.36).

Estas asociaciones han sido percibidas por los Padres desde los inicios de la Iglesia. Así, ya Melitón de Sardes en su *Homilía Pascual* recuerda cómo Jesús ha sido «inmolado como un cordero y resucitado como Dios»⁵⁸. En relación con el hijo de Abraham, Melitón recuerda que «Jesús fue atado como Isaac»⁵⁹. Estos indicios muestran cómo la primitiva tradición cristiana recogió también la *ʾāqêdāh* de Isaac, concibiéndola como figura del Mesías.

Al final de este estudio, merece la pena citar las conclusiones del Gran Rabino de Roma, Israel Anton Zoller, más conocido, después de abrazar a Cristo, con el nombre de Eugenio Zolli:

(Jesús) se identifica con el cordero, (...) porque en él vivió previamente el concepto de ser el *'eḇeḏ Yhwh* (el Siervo de Yhwh, *ndr*) presentado como cordero. Hijo de Dios, por lo tanto, y cordero de Dios al mismo tiempo. Y es a través de la fusión de estas dos concepciones, fusión madurada en el alma misma de Cristo, que ha

58 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 4,27-28 (SCh 123, 62).

59 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 59,431 (SCh 123, 92).

surgido la expresión “cordero de Dios”. Aunque si ningún idioma puede llevar a la perfección, como el *ṭalyā'* arameo, la unión de las dos ideas, no está mal utilizar incluso sólo el término “cordero”. Es ese cordero que sirve como expiación por la humanidad, es el *'ēbed Yhwh*, es el Hijo de Dios. *Esta conexión de ideas es el núcleo más íntimo del cristianismo*. Cada una de estas ideas por derecho propio tiene su propia historia en la vida pasada de Israel; pero aquí se colocan en tal relación (...) que constituyen la línea de demarcación entre la antigua doctrina y la nueva⁶⁰.

Si Zolli tiene razón (y este artículo da mayor fundamento a su opinión), no se puede prescindir de la riquísima fusión de ideas contenidas en el término *ṭalyā'* para investigar en profundidad la filiación de Cristo y de los cristianos.

Para los cristianos, las realidades prefiguradas en el *ṭalyā'* se han cumplido en la persona de Cristo: él es el definitivo *Ṭalyā'*, el Cordero que al mismo tiempo es el Siervo y que, ante todo, se manifiesta como un niño humilde, como el Isaac de la Nueva Alianza, como el Hijo Único y Amado por excelencia, como el Rocío de Yhwh que ha sido destilado del cielo. En él, los cristianos son hijos de Dios, en el sentido de corderos, niños humildes, siervos. Cada cristiano es llamado a ser, en el único *Ṭalyā'* que es Cristo, un *ṭalyā'*; un hijo inmaculado, que quiere decir no solamente “sin pecado”, sino un cordero que no se resiste al mal, “suspendido” en la cruz, que ama a sus enemigos y se ofrece al *'Abbā'* y a esta generación.

7. Aperturas filosóficas y teológicas

Sin embargo, al final debemos preguntarnos: ¿es realmente necesario ser corderos para ser hijos de Dios? Aquí quiero concluir con una reflexión filosófica y teológica sobre la filiación, inspirada por F. Rosenzweig⁶¹. Repetimos la cuestión crucial: ¿es necesario ser corderos para ser hijos de Dios?

60 E. ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Cinisello Balsamo 2009, 267-268 (traducción y cursiva nuestras). Léase todo su magnífico estudio sobre el *ṭalyā'* (p. 263-268).

61 Agradezco al filósofo Francesco Paolo Ciglia su contribución a esta reflexión.

¿No están las «ovejas en medio de lobos» (Mt 10,16) destinadas irremediablemente al fracaso y a la aniquilación (¡o peor aún, a llenar las barrigas de los lobos!)?

En la introducción a la tercera parte de su obra maestra filosófica, titulada *Der Stern der Erlösung*⁶² (*La estrella de la redención*), el filósofo judío hace un razonamiento vertiginoso sobre este tema, introduciendo un apólogo muy agradable: «Una leyenda rabínica habla de un río en tierras lejanas, un río tan piadoso que los sábados dejaba de fluir»⁶³. Se habla entonces de un río mítico, en tierras lejanas que, siendo tan piadoso, honró el sábado y dejó de “trabajar” como los judíos religiosos. Rosenzweig añade: «Si en lugar del Meno, este río fluyese a través de Frankfurt, sin duda toda la comunidad judía allí guardaría el sábado estrictamente»⁶⁴. El filósofo escribe estas palabras cuando está en Frankfurt, donde fluye el río Meno, y obviamente en su época la comunidad judía de la ciudad era muy nutrida (él escribe antes de la tragedia de la *Shoáh*). Rosenzweig, por lo tanto, afirma que si el Meno se detuviese, todos los judíos, incluso los más incrédulos, serían inducidos a observar el sábado. La conclusión del filósofo es lapidaria:

Pero Dios no hace tales señales. Obviamente está horrorizado por el inevitable éxito: que entonces, precisamente, el menos libre, temeroso y miserable se convertiría en el “más piadoso”. Y, como sabemos, Dios sólo quiere hombres libres para sí mismo⁶⁵.

Aquí llegamos al núcleo del discurso, en el que Rosenzweig hace afirmaciones de una profundidad sin precedentes: «Para discernir entre los hombres libres y los que tienen alma de siervos, la invisibilidad del señorío de Dios por sí sola no es suficiente»⁶⁶. Muchas veces, de hecho, se repite el estribillo de que Dios se esconde para dejar intacta la libertad del hombre. Y es verdad. Pero en realidad –dice Rosenzweig– esto no es suficiente para explicar el sufrimiento:

62 Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Freiburg im Breisgau 2002, versión digital: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:310/datastreams/FILE1/content>, 296 (las traducciones son nuestras).

63 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296. Cf. *bSan* 65b; *GnR* 11,5.

64 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

65 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

66 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

Los temerosos son lo suficientemente temerosos como para volverse, en caso de duda, hacia el lado que “en cualquier caso” no perjudica y posiblemente –con una probabilidad del cincuenta por ciento– incluso beneficia⁶⁷.

Por lo tanto, quien es esclavo del miedo puede pensar que, aunque Dios no se ve, podría estar ahí, por lo que, por el cálculo de probabilidades, opta más bien por la hipótesis de que exista. Aquí puede verse una polémica tácita contra Blaise Pascal, que formuló el conocido argumento de la “apuesta de la fe”. Rosenzweig dice implícitamente que, si bien el cincuenta por ciento de probabilidad es ventajoso para creer en Dios, sin embargo es en sí una forma de esclavitud. Esto significa que no es suficiente que Dios sea invisible para proteger la plena libertad del hombre, sino que se necesita mucho más. Y ahora viene un paso muy audaz:

Dios, por lo tanto, para discernir a los espíritus (es decir, para separar a los esclavos del miedo de los hombres verdaderamente libres, *ndr*) no sólo no debe hacer nada ventajoso, sino que debe incluso hacer daño. Y así no tiene elección: debe probar al hombre; no sólo debe ocultarle su señorío, sino que también debe engañarle al respecto; debe hacer difícil, incluso imposible, que el hombre lo vea, para que éste tenga la oportunidad de creer y confiar en él de verdad, es decir, en la libertad⁶⁸.

Esto significa que, para Rosenzweig, Dios no sólo se esconde, sino que debe hacer dudar al hombre de su bondad y alimentar las sospechas contra sí mismo para que el hombre pueda amarlo libremente. Estas dos páginas de la *Estrella de la Redención* nos abren de par en par abismos vertiginosos: Dios no sólo se esconde, ya que tal ocultamiento implicaría en cualquier caso un cincuenta por ciento de posibilidades de que exista –y por consiguiente sería un escondite inocente o al menos neutral–, sino que incluso, para apoyar y ayudar a la libertad humana (es decir, por amor), debe poner a prueba al hombre –y a veces en

67 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

68 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

un terrible crisol de dolor–, para que de él pueda salir una respuesta verdaderamente libre.

Debemos tomar en serio el vertiginoso argumento de Rosenzweig, que resumimos a continuación. Dios no hace milagros hasta el punto de forzar la libertad del hombre. No sólo se esconde a menudo, sino que incluso pone a prueba al justo, de modo que sea verdaderamente libre y, por lo tanto, un verdadero hombre justo e hijo amado suyo, no un esclavo del miedo, un fanático o un oportunista de la religión, como desgraciadamente hay muchos en todos los credos. Por el contrario, el poner a prueba es la mayor demostración de la libertad que ha dado al hombre y, por ende, de su amor: no hay amor sin libertad. Dios, por lo tanto, debe parecer “injusto” a sus fieles –como lo hizo con Abraham, Job o el Siervo de Yhwh, por citar sólo los ejemplos más evidentes del Antiguo Testamento– para dejar al hombre aún más libre de creer en él o no. Es un riesgo que debe correr por amor: el riesgo de ser considerado –y precisamente por aquél a quien ama– un injusto y un tirano. Es un riesgo que todo verdadero padre debe correr: dejar a su hijo libre para que lo ame o lo considere un padrastro y lo rechace como padre.

Pero, si esto es así, Dios, por así decir, “se despoja” de su gloria, asumiendo la apariencia de injusto (¡maravillosa *kénosis!*) y todo esto por amor al hombre, para garantizar su absoluta libertad hacia él. La gratuidad y la total libertad de su amor no pueden obligar al hombre: lo ama porque lo ama, sin ninguna otra razón ni interés. Vinculemos ahora esta visión de Rosenzweig a lo que se dice en la *República* de Platón sobre la figura del justo:

*Es necesario quitarle la apariencia de justicia; porque, si aparece justo, tendrá honores y dones por aparecer así y no estaría claro si es justo por el bien de la justicia o por los dones y honores. Por lo tanto, debe ser despojado de todo excepto de la justicia misma: (...) debe tener la mayor reputación de injusticia, para que sea puesto a prueba (...); debe avanzar inquebrantablemente hasta la muerte, pareciendo injusto para el resto de su vida y siendo justo (...): azotado, será torturado, será atado, sus ojos arderán, y al final, después de sufrir toda clase de males, será empalado*⁶⁹.

69 PLATÓN, *Resp.* II,361c-362a, en *The Republic*, I (J. ADAMS, New York 21963, 74-75), traducción y cursiva nuestras. Algunos traducen la última expresión del texto, en lugar de

¿Cuál es la genialidad de este texto de Platón? El hecho de que el trato que sufre el justo sea «necesario» (*dei* en griego), deba suceder y llevarse a cabo hasta el *telos* («extremo») –hasta el crisol no sólo del sufrimiento, sino también de la mayor injusticia– para que la justicia del justo sea tamizada y así aparezca verdaderamente desinteresada. De no ser así, la sombra de la sospecha seguiría reinando sobre él: sería imposible saber si es justo por interés –es decir, por amor a la gloria, a los regalos, a la ventaja política, etc.– o por vanidad, para mostrar, a sí mismo o a los demás, que es verdaderamente justo. Se trata, en definitiva, de la cuestión de la gratuidad de la justicia, problema que se encuentra, por ejemplo, en el libro de Job, donde es precisamente la gratuidad de su justicia la que se pondrá a prueba, y de manera dramática (¡Satanás no cree en la gratuidad de la justicia de Job!). Por lo tanto, sólo habrá un modo de demostrar que el justo es verdaderamente justo: si se examina su justicia, si se le pone en el crisol del sufrimiento y de la impiedad; pues no hay nada peor que ser deshonrado y morir como un hombre impío, cuando en realidad se es justo e inocente. Así que para ser verdaderamente justo, uno debe «despojarse» de su justicia, muriendo como un hombre injusto. Sólo así puede mostrar la verdadera gratuidad y libertad de su justicia y su alejamiento de todo interés.

De estas geniales ideas filosóficas de Rosenzweig y Platón sobre el justo, podemos finalmente dibujar algunas aperturas teológicas sobre nuestro tema, el hijo/cordero. Repetimos la cuestión crucial: ¿es necesario ser corderos para ser hijos de Dios? No sólo es necesario, sino que es el único camino. La pregunta, además, es de gran actualidad en este período de pandemia, en el cual se busca siempre un culpable, un chivo expiatorio, porque cuando la humanidad entra en crisis se vuelve violenta, buscando un culpable del desorden para eliminarlo⁷⁰.

Aunque el sufrimiento siga siendo siempre un misterio que afecta también a los ateos y no solo a los fieles, podríamos preguntarnos: ¿por qué Dios «azota a todo el que recibe por hijo» (*Hbr* 12,6)? Para que su justicia sea reconocida, Dios no sólo “debe” permanecer invisible –lo que claramente no excluye que realice milagros, ¡cosa que exactamente hace!– sino también “despojarse” de su justicia, aparentando ser injusto para probar al justo y dejarlo libre en su acto de fe y amor. Y así,

«empalado», con el término «crucificado».

70 Véase R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

de manera parecida, también el justo, como hemos dicho. Esto quiere decir que a la gratuidad de Dios corresponde la gratuidad de los justos, que a la *kénosis* de Dios corresponde la *kénosis* del justo. El hombre es, pues, la imagen de su Padre: la *kénosis* de Dios para el bien del hombre corresponde a la *kénosis* de su fiel, de su hijo, para el bien de Dios y del hombre. ¡Para nosotros los cristianos, estas dos *kénosis* han coincidido en la Cruz de Cristo!

Por eso, para los cristianos, un hijo de Dios está llamado a ser un cordero y a tomar sobre sí mismo los pecados de los demás: su Padre, Dios, hace lo mismo llevando sobre sí mismo los pecados del mundo. Solo el amor gratuito y libre de Dios –el Cordero– y el amor gratuito y libre de sus hijos –en el Único Hijo, el *Talyā*’ que «se ofreció libremente a su pasión»– salvan al mundo. Podemos así concluir que *dei*, «conviene», «es necesario», desde el punto de vista, no solo teológico, sino también filosófico-antropológico, que nos convirtamos, sí en hijos de Dios, pero en el sentido de «corderos».