

LA TRANSFIGURACIÓN DE JESÚS: UNA INTERPRETACIÓN SEGÚN EL MÉTODO DERÁSICO

Francisco Javier Romero Pérez

Doutor em Teologia pela Universidade Eclesiástica San Dámaso de Madrid. Mestre em Teo-logia com especialidade em Sagrada Escritura pela Universidad Pontificia Comillas (Espanña). Professor do Centro de Estudos Filosófico-Teológico *Redemptoris Mater* de Brasília.
E-mail: javrom@gmail.com

Resumo: Analisa o relato evangélico da Transfiguração de Jesus partindo da mentalidade hermenêutica do Derás neotestamentário, delimitando a forma literária do relato da Transfiguração e identificando os principais elementos que comporta. Fundamentais para a análise são a compreensão da Transfiguração como relato haggádico de cumprimento e a comparação com textos intertestamentários. Busca atingir, assim, o sentido teológico do texto para favorecer sua atualização.

Palavras-chave: Transfiguração. Derás. Formas literárias. Literatura intertestamentária.

Abstract: It analyzes the evangelical account of the Transfiguration of Jesus starting from the hermeneutical mentality of the New Testament Deras, delimiting the literary form of the report of the Transfiguration and identifying the main elements that it entails. Fundamental to the analysis are the understanding of the Transfiguration as a haggadic account of fulfillment and the comparison with intertestamental texts. It seeks to achieve, therefore, the theological meaning of the text to favor its updating.

Keywords: Transfiguration. Deras. Literary forms. Intertestamental literature.

Resumen: Analiza el relato evangélico de la Transfiguración de Jesús partiendo de la mentalidad hermenéutica del Derás neotestamentario, delimitando la forma literaria del relato de la Transfiguración e identificando los principales elementos que comporta. Fundamentales para el análisis son la

comprensión de la Transfiguración como relato haggádico de cumplimiento y la comparación con textos intertestamentarios. La búsqueda alcanza, así, el sentido teológico del texto para favorecer su actualización.

Palabras clave: Transfiguración. Derás. Formas literarias. Literatura intertestamentaria.

Sommario: Analizza il racconto evangelico della Trasfigurazione di Gesù a partire dalla mentalità ermeneutica del Deras del Nuovo Testamento, delimitando la forma letteraria del racconto della Trasfigurazione e identificando gli elementi principali che esso comporta. Fondamentali per l'analisi sono la comprensione della Trasfigurazione come un relato haggadico di compimento e il confronto con i testi intertestamentali. Cerca di conseguire, quindi, il significato teologico del testo per favorirne l'aggiornamento.

Parole chiave: Trasfigurazione. Deras. Forme letterarie. Letteratura intertestamentale.

Résumé: Il analyse le récit évangélique de la Transfiguration de Jésus à partir de la mentalité herméneutique du néo-testamentaire Derás, en délimitant la forme littéraire du rapport de la Transfiguration et en identifiant les principaux éléments qu'il comporte. La compréhension de la Transfiguration est un élément fondamental de l'analyse en tant que récit haggadique de l'accomplissement et comparaison avec les textes intertestamentaux. Il cherche donc à atteindre le sens théologique du texte pour favoriser sa mise à jour.

Mots-clés: Transfiguration. Derás. Formes littéraires. Littérature intertestamentale.

1 INTRODUCCIÓN

Como homenaje a Carmen Hernández, co-iniciadora del Camino Neocatecumenal junto con Kiko Argüello, en el primer aniversario de su pascua, publico este ensayo sobre la forma literaria del relato de Transfiguración que escribí gracias a su iniciativa como parte de mi tesis de licenciatura.

El relato de la Transfiguración es considerado de importancia por la mayoría de los exégetas por el lugar que ocupa en la estructura general de los sinópticos y ha sido objeto de numerosos estudios a los que han venido a añadirse la aplicación de los métodos de tipo derásico. Nuestro relato junto con los del Bautismo, Tentaciones, Ascensión y Pentecostés "son objeto actualmente de una atención que concede prioridad al concepto de "Derás" sobre otras calificaciones anteriores (mito, leyenda o parecidas)"¹.

Ya desde la interpretación patrística se mostró especial atención a este pasaje tanto en los Padres griegos como en los latinos². Los Padres griegos ven en él una revelación de Cristo tal y como vendrá al final de los tiempos³ así como una manifestación de la condición divina del Hijo Transfigurado que nos hace hijos por adopción. Por su parte, los Padres latinos insisten en la manifestación del Reino futuro en lo que atañe a la divinidad y resurrección⁴.

Algunos estudios contemporáneos de la Transfiguración consideraron nuestro relato como una perícopa sin valor histórico⁵. En esta línea se encuentra la interpretación naturalista: Paulus y Schleiermacher.

Otros autores reconocen la importancia dentro de la historia evangélica y tratan el episodio desde una perspectiva psicológica. Lo importante es la experiencia de Jesús que es considerada de tipo místico y la influencia de esta sobre sus discípulos.

¹ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 305. Véase los estudios que asignan una forma haggádica a estos relatos. Cf. VARGAS MACHUCA, 1973a; VARGAS MACHUCA, 1973b.

² RIVERA, L. F. *El relato de la transfiguración en la redacción del evangelio de Marcos*. Buenos Aires, Argentina: Rafael Calzada, 1975.

³ JUAN CRISÓSTOMO, Santo. *In Matt Hom LVII*, PG, p. 555-558.

⁴ JERÓNIMO, Santo. *Comm in Ev Matt*, Lib. III Cap. XVII, PL 26, p. 126-130.

⁵ Cf. RAMSEY, 1965.

El presente trabajo es meramente una aproximación a este texto estudiando la forma literaria desde la perspectiva derásica siguiendo la valoración hecha por la Pontificia Comisión Bíblica que invita a considerar las tradiciones judías del periodo intertestamentario con especial atención a los elementos escatológicos del relato y el estudio de las tradiciones mesiánicas y su origen en la primera Iglesia como lugar donde cuajan dentro del cumplimiento mesiánico.

La fe en la persona de Jesús y la doctrina de la Iglesia primitiva sobre un asunto tan importante son elementos constitutivos de la teología de este relato. Resulta interesante señalar que el "*medio creativo*"⁶ es un concepto sociológico que aplicado al estudio del Nuevo Testamento puede ayudarnos a comprender la mentalidad hermenéutica en la que se desarrolla nuestro relato.

El Nuevo Testamento en su reinterpretación de las tradiciones y originalidad en la persona de Jesús implica un esfuerzo que supone un medio cultural y religioso común y rico en sus manifestaciones. Sobre todo el cambio de eje interpretativo es grande al poner el acento en la llegada de la escatología en la persona de Cristo y la luz que proyecta sobre la interpretación de la Escritura. Por esto, el método histórico-crítico señalaba la importancia del *Sitz im Leben* o contexto vital para entender y valorar los relatos evangélicos. La aportación del método derásico es haber encontrado y ampliado su contexto cultural y religioso.

2 PROCEDIMIENTOS DERÁSICOS, FORMA LITERARIA Y CONTENIDO TEOLÓGICO

Esta mentalidad hermenéutica que llamamos Derás neotestamentario ha desarrollado géneros literarios propios⁷. A la vez, se ha concretado en

⁶ DEL AGUA PÉREZ, A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo testamento*. Valencia: Soler, 1985, p. 273.

⁷ "El Derás neotestamentario ha desarrollado géneros literarios peculiares como el de Evangelio (proclamación del hecho redentor), acaecido en Cristo Jesús y las Cartas de Apóstol: una serie de escritos pastorales, mezcla a la vez de exposición doctrinal (proclamación kerigmática o instrucción catequética y moral) y de invitación a la fe y al comportamiento cristiano. También el Derás neotestamentario ha desarrollado el género literario de Apocalipsis (el último libro del N.T.) que aun siguiendo el patrón de los modelos judíos se presenta con la novedad radical del cumplimiento mesiánico ya realizado y cuya consumación en el futuro se anuncia". (MUÑOZ LEÓN, 1987, p. 304).

una serie de formas literarias que conectan con las formas propias del Derás intertestamentario. Comparte con este el interés actualizante de la Escritura. Muchas veces ha creado formas propias como los discursos de proclamación de cumplimiento que nos interesan en cuanto al carácter proclamatorio del relato de la Transfiguración.

A lo largo de la historia de la interpretación de nuestro relato y según el método que se haya empleado, se han asignado a la Transfiguración diversas formas literarias. Aunque nosotros vamos a acercarnos al texto utilizando el método derásico, no es posible prescindir de la consideración de la historia de las formas y el método histórico crítico. El método derásico ofrece un "complemento útil a las clasificaciones clásicas hechas por los exégetas de la Historia de las Formas de la primera mitad del siglo XX"⁸. Según Agustín del Agua, la aportación del método derásico en este campo ha sido una "reclasificación de las formas en función del medio sociocultural y religioso en que tienen origen y configuración"⁹.

En orden a esta labor y posterior análisis de las diversas formas, hay que tener en cuenta los elementos presentes y su relación entre ellos. "Las formas literarias constan generalmente de la acumulación de uno o varios procedimientos derásicos. Son el resultado de ellos y a la vez fuente de ellos"¹⁰. De esta forma, para delimitar la forma literaria de nuestro relato, viene delimitada por la presencia de varios métodos, procedimientos y técnicas que buscaremos en el texto. Algunos de ellos tienen una función especialísima en él hasta el punto de aportar elementos esenciales a la forma literaria. Así, la forma literaria está directamente relacionada con los diversos procedimientos utilizados y estos a su vez son origen de la forma. Esta relación muestra la riqueza de contenidos y referencias a numerosas tradiciones y temas veterotestamentarios. También, tiene como consecuencia la dificultad de señalar el límite entre formas y procedimientos.

⁸ Ibid., p. 304.

⁹ DEL AGUA PÉREZ, A. *El método derásico y la exégesis del Nuevo testamento*. Valencia: Soler, 1985. p. 273.

¹⁰ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987.

Las formas no son simplemente acumulación de procedimientos sino que tienen elementos constitutivos propios.

Sin embargo, muchas veces es difícil señalar el límite entre los procedimientos y las formas literarias ya que algunos procedimientos tienden a convertirse en formas literarias¹¹.

Por ello, debemos "estudiar las unidades mayores (formas literarias) en sus elementos constitutivos que no son simplemente el resultado de la acumulación de procedimientos. En efecto una forma literaria tiene su propia consistencia y es ella la que genera dosis de presencia de los diversos procedimientos"¹².

A ello hay que añadir que las tradiciones evangélicas del Bautismo, de las Tentaciones, de la Transfiguración, Ascensión y Pentecostés tienen un especial puesto que representan ejemplos notables de realización derásica como forma literaria¹³.

Nuestro punto de vista al estudiar el relato sinóptico de la Transfiguración y observando la riqueza de contenidos y tradiciones, nos lleva a afirmar en primer lugar que, ante todo, es un texto en el que se producen una serie de acumulaciones de diversos procedimientos.

Es necesario recordar en primer lugar que consideramos que todo el Nuevo Testamento es un Derás de cumplimiento sin querer por ello afirmar que esta sea una común forma literaria. Esta afirmación es básica a la hora de acercarnos al Nuevo Testamento ya que, como hemos señalado, es el principio distintivo básico frente al Derás intertestamentario. El cumplimiento de las promesas hechas a lo largo de la historia se presenta como la novedad en la irrupción del Reino en la persona de Cristo "tal y como lo concibe la fe del Nuevo Testamento"¹⁴. El Derás neotestamentario desarrolla dentro de este presupuesto básico diversos géneros y formas literarias. En general, estas

¹¹ Ibid., p. 267.

¹² Ibid., p. 267.

¹³ Ibid., p. 307.

¹⁴ MUÑOZ LEÓN, 1987, p. 228.

formas literarias tienen un cierto parecido a las formas literarias del Derás intertestamentario aunque también se presentan formas originales como las parábolas¹⁵.

El acercamiento derásico al texto no supone prejuzgar la historicidad de este texto sino que nos permite acercarnos a él desde el horizonte de las concepciones mesiánicas de las que este se nutre.

2.1 DELIMITACIÓN DE LA FORMA LITERARIA DEL RELATO DE LA TRANSFIGURACIÓN

Lo primero que podemos afirmar es que el relato de la Transfiguración tiene una forma claramente narrativa en la cual está inserta una proclamación bajo la forma de “voz del cielo”.

El centro del relato es una proclamación de cumplimiento mesiánico-escatológico alrededor de la cual hay una elaboración derásica en forma de desarrollo haggádico similar a los de la literatura intertestamentaria. Es lo que Muñoz León denomina “conjunto derásico”.

Hay que señalar que junto a la proclamación como centro del relato aparecen tres elementos que resaltan por su importancia. Ya los hemos señalado en las alusiones pero dada su importancia a la hora de determinar la forma literaria los indicamos ahora. Son la referencia a la Teofanía con la presencia de la nube, la Gloria Divina y la aparición de Moisés y Elías.

Ambos elementos, junto a la proclamación, nos llevan a considerar que la Transfiguración está en relación con la noche escatológica del poema targúmico a Ex 12, 42.

Como hemos desarrollado en la introducción, a lo largo de la historia de la interpretación se le han asignado otras formas literarias. Especialmente, destacamos las dos líneas más importantes: la *Formgeschichte* que considera que el relato de la Transfiguración tiene un origen postpascual y es por tanto

¹⁵ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 303.

un relato de resurrección¹⁶; y la definición del relato como derash tipológico de historiografía de Agustín del Agua.

3 ANÁLISIS DERÁSICO DE LOS PRINCIPALES ELEMENTOS, MOTIVOS Y PROCLAMACIÓN QUE CONFORMAN LA FORMA LITERARIA

3.1 LA MONTAÑA

El culto y la mitología del dios del cielo en las religiones del próximo oriente han estado unidos a ciertas montañas que han sido consideradas por la imaginación de los fieles como el trono de Dios¹⁷. En el pueblo de Israel, esta dimensión está presente sobre todo en Sión, la montaña del templo que es considerada el centro del mundo.

Marcos señala en su relato: *α.ναφῆρει αυ.του.ς ει.ς ὄρος υ,ψηλο.ν.* (Mc 9, 2) Los Padres recurren a diversas interpretaciones para explicar el verbo *α.ναφῆρει*¹⁸. Una de las interpretaciones es ver en la montaña un motivo de revelación.

Para Riesienfeld, esta montaña se refiere a la del templo, y por medio de esta referencia al monte Moria donde se sitúa el sacrificio de Isaac. Este era identificado con la colina del templo¹⁹. Señala así mismo que los acontecimientos más importantes de la era mesiánica ocurrirán en el templo²⁰. También resuenan elementos de la montaña del paraíso como idea escatológica²¹ que está unida a los grandes santuarios orientales. También hay que recordar la importancia que tienen las montañas en los cultos palestinos. Baste recordar Garizin para los samaritanos y las referencias a diversas montañas que en la imaginería popular

¹⁶ Cf. DIBELIUS, 1984.

¹⁷ RIESENFELD, H. *Jésus transfiguré: l'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*. København: E. Munksgaard, 1947.

¹⁸ "En Mc 9,2 par. Mt 17, 1 *α.ναφῆρει* significa (los) lleva a lo alto (a un monte). Este es el único ejemplo del NT en que aparece *αναφῆρω* en presente histórico, cosa que es común en otros documentos. El presente histórico significa que el evangelista asigna especial significación a *αναφῆρω* y lo eleva por encima de una simple indicación de cambio de lugar" (KREMER, 2005, p. 282-283).

¹⁹ RIESENFELD, 1947. p. 218.

²⁰ "Sucederá en días futuros que el monte de la Casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes y se alzarán por encima de las colinas". Is 25, 6 "Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: ..." (BIBLIA, Is 2, 2). Ez 34, 13-15 referencia a los montes de Israel.

²¹ BIBLIA. Ez 28, 13-14.

están unidas a una cualidad religiosa. Algunas de estas concepciones sacrales provienen directamente de cultos paganos²².

Pero en la época judía, el motivo de la montaña es traspasado al campo del plan escatológico. Recordemos la oración de Daniel (Dn 9, 4-19) en la cual se pide que Dios atienda la oración en favor de su monte santo que está desolado. Riesenfeld señala, así mismo, la carta del Pseudo Aristeas y su descripción de Jerusalén que aunque idealizada aporta una idea de lo se espera en el mundo venidero²³. En la versión de los LXX hay textos que se tiñen de este significado escatológico pues se introducen referencias a la montaña sagrada o eterna²⁴.

Los apocalipsis dan un puesto de primera importancia al papel de la montaña. El libro de Henoc habla de las siete montañas sobre las que está construida Jerusalén. La séptima de ellas es llamada el "trono de Dios"²⁵. La literatura rabínica dedica muchas especulaciones a la montaña santa y sus funciones cosmológicas y escatológicas. Para estos, el Sinaí es el prototipo de salvación definitiva. En el mundo futuro los justos habitaran en al montaña que será a la vez la del santuario y la del paraíso.

La identificación de la colina del templo con el lugar del sacrificio de Isaac también aporta ideas escatológicas²⁶. Los diferentes pueblos de la tierra habitaran en las cumbres de las montañas²⁷. Para Zacarías, el último día aparecerá Yahveh sobre el monte de los olivos²⁸. Este monte también está lleno de alusiones apocalípticas que están relacionadas con el monte Sión²⁹.

²² Véase el caso de Pan en el Hermón y la forma del Tabor en su meseta superior como un gran altar sacrificial.

²³ "En cuanto llegamos a los lugares, contemplamos la ciudad situada en medio de toda Judea situada sobre una montaña de gran altura". (PSEUDO ARISTEAS, 1982, p. 31.)

²⁴ BÍBLIA. LXX, Sal 76, 5; 75, 5.

²⁵ BÍBLIA. 1 Henoc 18, 6-8; 24, 2s; 17, 2.

²⁶ BÍBLIA. Jub 18, 13. Gen R 56, 10.

²⁷ Escenas del fresco nº 20 de la Sinagoga de Dura Europos.

²⁸ BÍBLIA. Zac 14, 4.

²⁹ BÍBLIA. GenR 13, 6.

La idea de la montaña está por tanto ligada a la venida del Mesías. En los testamentos de los doce patriarcas la visión de Leví sobre la llegada del Mesías está ligada a la montaña³⁰. Esta idea también aparece en el libro cuarto de Esdras³¹ y otras concepciones señalan que vendrá del norte³². Un midrás de periodo tardío describe la entronización del Mesías en la cumbre de una montaña³³. El Mesías de los Samaritanos también aparecerá sobre el monte Garizin y Elías en pie sobre las montañas de Israel³⁴ o el Carmelo³⁵ proclamará la venida del Mesías.

La montaña es el lugar de la comunicación con Dios. En 2Pe se le llama "el monte santo". No se nombra específicamente ningún monte aunque la tradición, que no es anterior a Orígenes³⁶, lo asocia al monte Tabor que se alza en la llanura de Esdrelón, aunque este no tiene una altura notable. Se ha sugerido que fuera el monte Hermón al norte de Cesarea de Filipo que tiene más de 2700 metros de altitud.

En Lucas se interpreta el monte como lugar específico de oración³⁷. Así lo demuestra que subió al monte para orar.

3.2 LOS VESTIDOS BLANCOS

Su rostro cambió de repente. Lucas describe de forma diferente la Transfiguración de Jesús evitando el verbo μεταμορφωω. Los comentaristas opinan que Lucas, en virtud de sus destinatarios paganocristianos, evita este término para no dar lugar a asociaciones con los mitos griegos que hablaban de metamorfosis de ciertos personajes³⁸. Este término aparece cuatro

³⁰ BÍBLIA. Tes. Lev. 2, 5.

³¹ BÍBLIA. IV Esd 13, 6.

³² BÍBLIA. Sal 48, 3.

³³ JELLINEK, A. *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der altern jüdischen Literatur*. Leipzig: Nies, 1853. t. III, p. 73, 1, p. 18/136.

³⁴ PesiqR. 35.

³⁵ KLAUSNER, *Die Messian Vorstellungen*, 62s.

³⁶ ORÍGENES. *Exegética in Psalmos*. Ps 88,13, PG 12, 1548.

³⁷ BÍBLIA. Lc 6,12; 19,29; 22,39.

³⁸ PLUMER, A. *A Critical and Exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke*. New York, C. Scribner's sons, 1902.

veces en el Nuevo Testamento: Mc 9, 2; par. Mt 17, 2; Rm 12, 2; 2Cor 3, 18. Su significado básico es cambiar la morfología.

En Mc 9, 2 y Mt 17, 2 se describe una Transfiguración visible externamente. "No se piensa en una transformación de la esencia de Jesús; la verdadera esencia de Jesús se hace visible en la Transfiguración a tres discípulos escogidos. El uso de la voz pasiva indica que se trata de una acción de Dios. Así que μεταμορφω describes una revelación de la gloria del Jesús terreno, obrada por Dios, y con ello, un progreso –producido también graciosamente por Dios – en el conocimiento de los discípulos acerca de Jesús (y, mediante la narración, en el conocimiento que adquiere el lector)"³⁹.

La expresión que utiliza Lucas siguiendo una construcción típica que antes hemos señalado es "Y sucedió que el aspecto de su rostro se hizo distinto" (Lc 9, 29).

La relación de este suceso con analogías del ámbito helenístico tiene grandes dificultades. En este, son los dioses los que se transforman en hombres para poder encontrarse con los hombres. Por el contrario, la Transfiguración de Jesús nos lo presenta como hombre transformado en un ser celeste del mundo transfigurado⁴⁰.

Una posible línea de tradición y interpretación estaría en relación con la experiencia de Moisés en Ex 34,29 donde se narra cómo Moisés al bajar del monte Sinaí tenía "radiante la cara de haber hablado con el Señor", de haber visto su Gloria, su presencia actuante. No es de extrañar que esta tradición desarrollada por un midrás de éxodo y que también ha sido recogida por Pablo en la segunda carta a los Corintios (2Cor 3, 7-18) esté presente en este texto. Más adelante señalaremos que esta tradición ha podido sufrir un uso derásico, una transposición aunque de manera diferente a como lo hace Pablo.

Sus vestidos refulgían de blancos. Lucas omite el término de la comparación de Marcos (Mc 9,3). El blanco es un color apocalíptico y Lucas

³⁹ NÜTZEL, J. M. Μεταμορφω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 3. ed. v. II, p. 246-247.

⁴⁰ Cf. GNILKA, 1992.

volverá a utilizarlo en sus descripciones postpascuales. Este color blanco se utiliza como metáfora para describir la gloria del mundo futuro y la gloria de los santos⁴¹.

Así en el Henoc etiópico las vestiduras de santidad de los justos son vestiduras de inmortalidad y transmiten esta a los que las llevan⁴². También existe la idea del Mesías o el sumo sacerdote mesiánico recibirá una vestidura que brilla como el sol⁴³.

También señalar el participio *εξστραπτον* que hace referencia al relámpago que es otro elemento de la escenografía apocalíptica.

3.3 LA NUBE

La teofanía es un elemento central de la forma literaria del relato de la Transfiguración. Su importancia viene determinada por la presencia de dos temas que la componen cuyas tradiciones vamos a analizar. Son la nube y la Gloria.

Este elemento está presente en toda la literatura antigua y también en la hebrea para describir diversas situaciones humanas. En la tradición bíblica está presente en momentos importantes de la historia de Israel.⁴⁴

Ya en el monte Moria, según la tradición del targum, la nube está presente. "Al tercer día, Abraham vio una nube brillante humeando sobre el monte y se le hizo reconocible de lejos"⁴⁵. Las tradiciones midrásicas desarrollarán este mismo tema. Abraham reconoce el monte señalado por Dios gracias a la presencia de la nube⁴⁶.

⁴¹ BIBLIA. Henoc 46,1; 71,10; Dn 7,9; Mt 28,3; Mc 16,5; Jn 20,12; Hch 1,10; Ap 3,4.5.18; 4,4; 6,11; 7,9.12; 20,12.

⁴² BIBLIA. Hen. Et. 62, 16.

⁴³ BIBLIA. TestL. 18, 3s.

⁴⁴ LUZÁRRAGA, J. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973. Este autor estudia el vocabulario de la nube y las diversas tradiciones tanto en el Antiguo Testamento y judaísmo primitivo como en el Nuevo Testamento.

⁴⁵ TJIgn 22,4.

⁴⁶ PERUSH kadum le-Midrash Va-yikra rabah: be-tseruf mavo, he'arot-nusah u-ve'urim. Me-et M.B. Lerner. Yerushalayim : Mekitse nirdamim, 1995. v. 20. 2. COMMENTO alla Genesi (Beresit Rabba). Introduzione, versione, note di Alfredo Ravenna; a cura di Tommaso Federici. [Torino] : Unione tipografico-editrice torinese, 1978. v. 22, 4. Cf. LUZÁRRAGA, 1973, p. 76-83.

Pero es ante todo en el acontecimiento del éxodo donde la nube aparece continuamente. Se presenta como columna que guía al pueblo en el paso del mar rojo⁴⁷, como defensa frente al enemigo⁴⁸. La nube cubre a Israel protegiéndole de día (Nm 14, 14), es concedida por los méritos de los patriarcas y de Aarón⁴⁹. Tiene una función especial en relación con el Arca y la consagración del tabernáculo⁵⁰.

El carácter revelador de la nube como cubierta de gloria en Números 17, 7 viene puesto de manifiesto en toda la interpretación. La relación con el propiciatorio como lugar donde habita la Gloria de Dios está en conexión con este mismo argumento⁵¹. La nube se sitúa también a la puerta de la tienda del encuentro (Ex 33, 9) y es signo de la revelación de Dios a Moisés⁵². "Dios necesita plantar una tienda para bajar y Moisés la debe plantar en un lugar alejado del pueblo, como el Sinaí, indicando así la imposibilidad de su profanación (v. 3). La Tienda es un lugar de revelación para Moisés, con lo que la figura de Moisés queda exaltada como mediador de la revelación. Cuando Moisés entra en la tienda, «baja» la columna de nube, cerrando así el ingreso, indicando así una visión original del fenómeno"⁵³.

Muy importante para la comprensión del relato de la Transfiguración es la relación de la nube con la ascensión de Moisés. Dice Luzárraga:

La ascensión de Moisés – junto con la de Elías- parece que viene aludida en Ap 11, 12, donde se describe la resurrección y anábasis de los dos testigos proféticos. Si estas dos figuras se identifican con Moisés y Elías, tenemos ya en el N.T. una clara alusión a la ascensión de Moisés en la nube⁵⁴.

⁴⁷ LUZÁRRAGA, J. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1973. 108-120. p. 108-120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 111. 141.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150-180.

⁵¹ *Ibid.*, p. 178-179.

⁵² *Ibid.*, p. 182-188.

⁵³ *Ibid.*, p. 182-183. Es importante señalar la estrecha relación entre la nube y el tabernáculo que será designado con el término skené en los LXX.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

La nube y la sombra son dos elementos de la escenografía apocalíptica que hacen referencia a la nube que cubría la tienda del encuentro⁵⁵. Ya en la dedicación del templo por Salomón, la nube representa la Gloria de Yahveh que llena su casa (1Re 8, 10ss). También aparece en Isaías y Ezequiel con un carácter que vincula su presencia a ciertas fiestas y elementos culturales⁵⁶. Esta nube anuncia la presencia de Yahveh y en las fiestas es la garantía de su presencia. Este elemento teológico más que histórico quiere realzar esta vinculación a lo cúlptico de la nube como elemento de la escenografía de algunas fiestas. Ciertamente para los Israelitas Yahveh es el dios del cielo y se le representa entre las nubes del cielo. Cuando llegue a juzgar la historia vendrá entre nubes⁵⁷. Pero hay que señalar que en el relato de Marcos aparece en singular: nube. Gnilka hace ver que este detalle impide relacionar la presencia de la nube con la parusía⁵⁸.

Respecto a este elemento de importancia para la escenografía de los tiempos finales hay que tener presente su relación con la teofanía de Sinaí y la marcha del pueblo por el desierto, que es recordada en la fiesta de los tabernáculos (Ex 33, 9ss). Se presenta tanto como columna de fuego que como nube⁵⁹.

Según Riesenfeld, la descripción de los fenómenos visibles del desierto corrobora la relación entre la nube cultural y las nubes celestes de la morada de Yahveh que considera como concepto mitológico⁶⁰. La memoria viva del pueblo mantiene esta relación entre los acontecimientos fundantes del desierto y sus prodigios, y el culto del templo donde se reconoce esta actuación de Dios y se recuerda perpetuamente a través del culto.

⁵⁵ BÍBLIA. Ex 16,10; 19,9; 24, 15-18; 40,34; 1Re 8,10-11; Ez 10,3-4; Sal 18,11.

⁵⁶ BÍBLIA. Is 4, 1.4 ; Ez 10, 1-22.

⁵⁷ BÍBLIA. Mt 24, 30 "Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria". Mt 24, 30; 26, 64 Mc 13, 26; 14:62 1Ts 4, 17 2Pe 2, 17; Jud 12; Ap 1, 7

⁵⁸ GNILKA, J. *El Evangelio según san Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 36. Contra la opinión de Boobyer que quiere insistir en la estricta conexión del relato con la Parusía.

⁵⁹ BÍBLIA. Ex 13, 21; 14, 19; Nm 14, 14.

⁶⁰ RIESENFELD, 1947, p. 132.

De esta forma, también se conserva viva la identificación entre la presencia de la nube con la llegada de los tiempos escatológicos en los que Yahveh mostrará su actuación volviendo el corazón del pueblo hacia él a través de un nuevo éxodo. Esta idea ya está presente en los profetas postexílicos que describirán la restauración como un nuevo camino hacia la tierra prometida.

En este sentido hay que observar que la venida del Mesías anunciada en Daniel⁶¹ como Hijo del Hombre incorpora este elemento importante y que este llegará sobre las nubes del cielo. El IV de Esdras es imprescindible a la hora de comprender en toda su amplitud esta concentración de esperanzas sobre la llegada de los tiempos escatológicos⁶². También en el apocalipsis de Baruc, en la descripción de los acontecimientos del futuro, la nube ocupa un lugar importante⁶³.

Hay pues una fusión de dos elementos de tradición veterotestamentaria: la nube en las teofanías del Sinaí y la marcha por el desierto y la presencia de esta en la visión daniélica del Hijo del Hombre. La tradición sacerdotal del éxodo está presente desde el punto de vista del vocabulario y de la temática.

Desde la nube de la montaña llama Yahveh a Moisés que es el único que puede entrar en ella⁶⁴. La nube es la que se posesiona del tabernáculo cubriéndolo con su sombra. La tradición más antigua nos habla de la "columna de nube"⁶⁵. Esta nube está ligada a la *doxa* que se manifestará en los últimos tiempos.

Es importante señalar que en el relato de Marcos se dice expresamente que la nube les hace sombra.

Pero sobre todo hay que resaltar que la nube que anuncia aquí la presencia de Dios tiene una clara significación escatológica que nos remite

⁶¹ BÍBLIA. Dn 7, 13 "Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia".

⁶² BÍBLIA. IV Esdras 13, 3.

⁶³ II Bar LIII-LXXIV.

⁶⁴ BÍBLIA. Ex 24, 14-18.

⁶⁵ BÍBLIA. Ex 13, 2s; 14, 19.24.

a la idea de la teofanía repetida⁶⁶ y la cercanía de la consumación final de la que es una señal. Así como es signo de la protección divina sobre el pueblo en su marcha por el desierto, así también confiere un carácter escatológico a aquel que cubre con su sombra.

Luzárraga, con el fin de apreciar el valor de la presencia de la nube escribe:

Para apreciar justamente la aparición de la nube en el momento de la Transfiguración, al que precede el prólogo de la venida gloriosa del Hijo del Hombre, se debe tener en cuenta lo referente a la nube escatológica y también a la nube de la Ascensión, que reviste un carácter de vehículo teofánico con significación de «gloria», presente también en la escena de la Transfiguración; en esta aparecen también Moisés y Elías, los dos personajes bíblicos, cuyas ascensiones – a las que hemos aludido ya- han sido las más celebradas⁶⁷.

Los tres sinópticos usan el sustantivo “nube” y para describir la acción de la nube el verbo *επισκιάσειν* que usan los LXX para describir la nube como cubierta del tabernáculo⁶⁸. La nube de la Transfiguración se sitúa en la corriente veterotestamentaria de la nube como cubierta⁶⁹. El aspecto luminoso de la nube que señala Mateo (Mt 17, 5) aparece vinculado a la nube como columna y cubierta y la relación de la nube y la gloria. En Ex 16, 10 se afirma que “la gloria de Dios aparece en la nube”. Esta frase da origen a la expresión “nubes de gloria”. Marcos y Lucas han podido omitir el aspecto luminoso de la nube, porque la expresión de su luminosidad no tendría un gran sentido teológico para sus lectores, provenientes en su mayoría de círculos gentiles⁷⁰. Luzárraga señala el origen arameo de esta expresión

⁶⁶ RIESENFELD, 1947, p. 248.

⁶⁷ LUZÁRRAGA, J. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973. p. 213.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 214.

(nubes de gloria) y cómo esta tradición está en la base de la predicación evangélica. Mateo ha preferido expresar esta idea con una expresión más acorde con los LXX⁷¹.

Estamos pues ante una referencia a la teofanía del Sinaí. Si la nube cubre sólo a Jesús, éste es proclamado como nuevo Moisés "pero la evidencia textual es mínima a este respecto"⁷². Si acentuamos su relación con la nube que consagró y santificó el Arca, cuya aparición sería signo de los tiempos escatológicos, la nube cubriría sólo a Jesús "proclamándole el Nuevo Tabernáculo (Jn 2, 21) en el que se encuentra la cobertura del Propiciatorio (Rm 3, 25) y en el que tienen lugar los oráculos de Dios (Nm 7, 89)"⁷³.

Marcos (Mc 9, 4) acentúa la distancia entre el grupo de los personajes celestes y los discípulos. También Mateo (Mt 17, 3) la señala pero menos intensamente⁷⁴. La nube representa entonces la "esfera celeste en la que se mueven los tres personajes; dos de los cuales en sus días fueron constituidos por Dios guías de su pueblo por la palabra legisladora y profética, pero ahora se encuentran superados por el Hijo; ellos con su predicación prepararon el camino del Señor"⁷⁵.

Por su parte, Lucas presenta dos aspectos de la nube. Los discípulos parecen entrar en la nube y por ello tienen miedo. Aunque las variantes de algunos códices con P⁴⁵ parecen señalar a Moisés y Elías⁷⁶.

3.4 LA GLORIA

Este término corresponde al Kabod hebreo que hace referencia al concepto de peso, traspasado luego al ámbito de lo personal y que llega a ser la distinción de un hombre o un pueblo⁷⁷ en el lenguaje figurado.

⁷¹ Ibid., p. 214.

⁷² Ibid., p. 216.

⁷³ Ibid., p. 216-217.

⁷⁴ Ibid., p. 218.

⁷⁵ LUZÁRRAGA, J. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1973. p. 217.

⁷⁶ Ibid., p. 219.

⁷⁷ RAMSEY, A. M. *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*. Paris: CERF, 1965, p. 10.

El término *δο/χα* aparece 167 veces en el Nuevo Testamento. En el corpus paulino 57 veces y en los sinópticos 28. El significado de *δο/χα* más frecuente en el griego extrabíblico, a saber, el de «opinión, punto de vista», falta en el Nuevo Testamento. El otro significado fundamental de *reputación, valor, honor* (Lc 14, 10; 1Tes 2, 6.20; 1Cor 11, 15; 2Cor 6, 8) queda notablemente relegado ante el uso religioso del término que es desconocido fuera del griego bíblico.

Los LXX eligieron el vocablo *δο/χα* para traducir el hebreo *דבֿק*. Este hace relación al peso del prestigio y del honor que una persona posee. De ahí quiere significar la dignidad del hombre creado. Pero sobre todo se refiere a la Divinidad como expresión de su naturaleza y su dominio sobre la naturaleza y la historia. El pueblo que reconoce la actuación de Dios confiesa su *δωβֿκ*⁷⁸. Este reconocimiento de su Gloria está vinculado a las manifestaciones de Yahweh en las teofanías, en la majestad de su presencia.

Estas tradiciones veterotestamentarias sobre las teofanías tienen continuidad en el Nuevo Testamento. La nueva revelación sobrepasa a la antigua. "En el acontecimiento del éxodo, Dios se encontraba ya presente en Cristo (1Cor 10, 4), que ahora «plantó su tienda entre nosotros», de tal manera que nosotros «contemplamos su *δο/χα* » (Jn 1, 14). La contemplación del esplendor visible del poder divino queda notablemente relegada en el Nuevo Testamento... No obstante, *δο/χα* designa también en Lc 9, 31 (historia de la Transfiguración), en algunas tradiciones de Pascua (Mc 16, 5; Mt 28, 3; Hch 9, 3) y en los relatos lucanos de la infancia (Lc 2, 9), un esplendor de luz, visible y no obstante celestial, en parte contemplado visionariamente por medio de una gracia especial (Hch 9, 3; cf. v. 7), y que en parte irrumpe desde lo alto y se hace visible en el espacio (Lc 2, 9; 1Cor 15, 20s; Hch 22, 11)"⁷⁹.

⁷⁸ HEGERMANN, H. *δο/χα*. In: In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 3. ed. v. I, p. 1046-1055.

⁷⁹ HEGERMANN, H. *δο/χα*. In: In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 3. ed. v. I, p. 1055.

El empleo de $\delta\omicron/\chi\alpha$ en los LXX está cercano al de $\sigma\kappa\epsilon\nu\eta$, y del verbo que corresponde a este término que significa habitar en una tienda⁸⁰. De esta forma, se unen las imágenes de la gloria, el tabernáculo y la habitación divina familiar a los judíos de lengua griega que aportarán a la Iglesia naciente una base para sus propias construcciones⁸¹.

Nos interesa de un modo especial la relación que existe en la tradición sacerdotal que vincula el Sinaí, el Tabernáculo y el Templo. Estos conceptos están unidos a una teofanía. El profeta Ezequiel (Ez 1, 4; 10, 3-4) aporta mucho a este desarrollo teológico al que incorpora de una manera esencial la nube⁸². La trascendencia de Yahweh y su manifestación sensible se conjugan en una mayor espiritualización de la religión judía.

Pero quizá el elemento que aporta más luz a nuestro relato es la denominación de esta Gloria como Shekinah en la literatura intertestamentaria. El Targum presenta esta como la presencia. No es una hipóstasis, un intermediario dotado de atributos y funciones propias⁸³. "Es una forma de hablar Dios destinada a afirmar su omnipresencia, su accesibilidad y su actividad especial en el seno de la creación sin poner en peligro la doctrina de su trascendencia"⁸⁴.

"El otro desarrollo presente en el judaísmo tardío, en particular en los apocalipsis, es la imagen de la gloria mesiánica. La Gloria es un atributo del Mesías, de los justos en una nueva edad que él instaura y llena el cielo y la tierra saturados de luz, del esplendor de Dios"⁸⁵.

El libro de las visiones de Henoc habla mucho de la gloria mesiánica utilizando términos como "Señor de la Gloria", "trono de Gloria"⁸⁶. Los justos aparecen en el libro de las parábolas vestidos de Gloria⁸⁷, su luz brillará

⁸⁰ RAMSEY, A. M. *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*. Paris: CERF, 1965. p. 30.

⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

⁸² *Ibid.*, p. 17-20.

⁸³ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁶ 1 Henoc 14, 19-21.

⁸⁷ 1 Henoc 47, 3; 55, 4; 62, 2; 69, 27-29.

sobre sus rostros⁸⁸, lo harán con la claridad del sol⁸⁹. Los demás apocalipsis desarrollan las mismas ideas.

El uso de este término en el Nuevo Testamento deriva de una forma dominante del kabod bíblico con la transformación operada por la revelación de la Gloria de los hechos evangélicos. Su uso está lejos del significado de "opinión"⁹⁰.

La doctrina apostólica sobre la *δο/χα* descansa en la presencia de la Gloria de Dios en la creación, en la naturaleza y en la historia de Israel. Pero sobre todo está presente en el nacimiento, la vida, la muerte y exaltación de Jesús⁹¹ y por ella llegará por participación a la humanidad y a todo el universo. Es la manifestación de la Gloria escatológica del Mesías. "Creación, redención, escatología forman un designio único"⁹².

3.5 LA VOZ

El término griego es *φωνη*. En los LXX aparece más de 600 veces y 139 en el Nuevo Testamento. Designa fundamentalmente lo que es audible y muchas veces está en combinación con el verbo *ακουω* referido al mundo del lenguaje.

Con frecuencia φωνη se refiere a una voz que habla, casi siempre en representación de un hablante celestial a quien no se nombra (φωνη λεγουσα: Mt 3, 17; 17, 5; Lc 9, 35; Hch 9, 4; 11, 7; 22, 7; 26, 14; Ap 6, 6 y πασαιμι; απεκριθη φωνη: Hch 11, 9; φωνη solamente, con mención directa a sus palabras: Mc 1, 11 par. Lc 3, 22)⁹³.

⁸⁸ 1 Henoc 38, 4.

⁸⁹ 1 Henoc 58, 3.

⁹⁰ RAMSEY, A. M. *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*. Paris: CERF, 1965. p. 32.

⁹¹ *Ibid.*, p. 33.

⁹² RAMSEY, op. cit., p. 33.

⁹³ RADL, W. *φωνη*. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 3. ed. v. II, p. 2020.

Ahora, "el gran significado teológico de φωνη se deduce, por de pronto, de que los que emiten la voz son principalmente Dios, Cristo, los que poseen dones del Espíritu y los seres espirituales"⁹⁴. Dios no se menciona explícitamente salvo en Hch 7, 31, sino que la voz procede del cielo, de la nube o del templo. Es importante, todavía, observar, que

La φωνη es un medium profético-apocalíptico de revelación, especialmente en el libro del «Apocalipsis» (o «Revelación»), en el que se anuncian los acontecimientos del fin, pero también en otras partes del Nuevo Testamento, en las que casi siempre se proclama a Cristo. En la voz celestial, con ocasión del bautismo y la Transfiguración, Dios es el que confirma que Jesús es su Hijo»⁹⁵.

Parece ser un elemento teofánico unido a la nube (Dt 5, 22; Sal 77, 18; Ez 1, 28; Ap 11, 12). Esta voz procede de la nube, del cielo. Recuerda la entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos⁹⁶. La analogía con el relato del bautismo en este punto se hace una vez más presente. Podemos recordar al respecto la conversión de San Pablo en los Hechos de los Apóstoles⁹⁷ y el éxtasis de Pedro⁹⁸. En ambos casos la voz tiene una similar significación.

Pero lo más importante es lo que nos dice esa voz que viene del cielo, de la nube: "Este es mi Hijo amado, escuchadle" (Mc 9, 7). "Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle" (Mt 17, 5). "Este es mi Hijo, mi Elegido, escuchadle" (Lc 9, 35). Es una escena perfectamente correlacionada con la del Bautismo. En Mateo y Lucas es un desarrollo redaccional a partir de la redacción de Marcos.

En cuanto al término "elegido", es la única vez que se emplea este apelativo en todo el Nuevo testamento. En la literatura judía contemporáneo

⁹⁴ Ibid., p. 2022.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ JOSEFO, *Ant.*, XIII, 282; JEREMIAS, J.; LE MOYNE, Jean. *Jerusalén en tiempos de Jesús: estudio económico y social del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977. p. 5.

⁹⁷ BÍBLIA. Hch 9,4.

⁹⁸ BÍBLIA. Hch 10,13.

aparece en el texto arameo de Qumrán el tema “elegido de Dios” refiriéndose al maestro de justicia⁹⁹. En el texto de Lucas va asociado al apelativo “mi Hijo” que parece recordar a Is 41, 8-9 donde se llama a Israel “mi elegido”.

Otra interpretación del término “elegido” es considerando su empleo como un Peshar¹⁰⁰ del Sal 2,7 en categorías de redención mesiánica de acuerdo con Is 42,1 y la aqedah de Isaac y Dt 18,15 (Cf. Hch 3,22; 7,37).

Jesús, según todo lo expuesto, es presentado como el Hijo en el que se cumple la figura del Servidor de Yahweh, el nuevo Isaac que con su sufrimiento en el monte rescatará a la humanidad. El contenido teológico será estudiado más adelante.

3.6 LA DECLARACIÓN DE LA VOZ Y LA AQUEDAH

La relación entre el sacrificio de Isaac y la teología cristiana de la redención ha sido puesta de relieve por Le Déaut desde la existencia de una teología popular del Aqedah que está bien atestiguada en los tiempos de Cristo¹⁰¹. El targum de Gn 22 en Neofiti I dice:

Y dijo: Toma, por favor, a tu hijo, tu hijo único que amas, Isaac, y vete al país del monte Moria y ofrécele allí en holocausto sobre uno de los montes que te diré¹⁰².

Y Abraham extendió su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo Isaac. Respondió Isaac y dijo a su Padre Abraham: Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero. Los ojos de Abraham estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abraham no los veía. En aquella

⁹⁹ COMENTARIO de Habacuc de Qumran. Madrid: [s.l.], 1960. 9,12.

¹⁰⁰ DEL AGUA PÉREZ, A. The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9.2–8 Par). *New Testament Studies*, Cambridge, v. 39, n. 3, p. 340-354, 1993.

¹⁰¹ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis*, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 563-574.

¹⁰² TARGUM Neophyti, Gn 22, 2. In: DíEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

*hora salió una voz de los cielos y dijo: Venid, ved dos personas únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada; el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello*¹⁰³.

*Y el ángel de Yahweh llamó desde los cielos a Abraham por segunda vez. Y dijo: He jurado por el nombre de su Verbo – dice Yahweh- que por cuanto has hecho esto y no has rehusado a tu hijo unigénito ciertamente te he de bendecir y he de multiplicar tus hijos como las estrellas de los cielos y como la arena que está a la orilla del mar y tus hijos heredaran las murallas de sus enemigos*¹⁰⁴.

La redacción actual aunque tiene influencias culturales muestra detalles relevantes que están presentes también en Josefo y Filón¹⁰⁵.

El sacrificio se sitúa en el lugar del futuro templo según la identificación común del targum. Abraham al tercer día ve la nube de gloria (TgN Gn22,4). Se unen así a las tradiciones de la presencia de la nube, signo de la presencia de Yahweh, y el tabernáculo del desierto.¹⁰⁶ La conexión con la fiesta de la Pascua se establece a través del tema del sacrificio. Isaac es presentado como una víctima pasiva apta para un “holocausto perfecto”. La tradición posterior concuerda con los datos ofrecidos por Flavio Josefo y el Pseudo Filón.¹⁰⁷

La pascua se presenta como un memorial. La segunda noche es la noche de la Fe, la del sacrificio de Isaac. Así lo presenta el targum a Ex 12, 42.

La noche segunda: Cuando Yahweh se apareció a Abraham centenario y Sara su mujer nonagenaria para cumplir lo que dice la Escritura: ¿Por ventura Abraham de cien años engendrará y su mujer Sara

¹⁰³ TARGUM Neophyti, Gn 22, 10. In: DÍEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

¹⁰⁴ TARGUM Neophyti, Gn 22, 15-17. In: DÍEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

¹⁰⁵ LE DÉAUT, op. cit., p. 565.

¹⁰⁶ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 565.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 566.

de noventa años parirá? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y la llamó Segunda Noche¹⁰⁸.

Es el primer sacrificio pascual. La Pascua aparece frecuentemente como la fecha por excelencia en la que todas las liberaciones son esperadas¹⁰⁹. La soteriología cristiana recogerá toda esta tradición y presentará a Jesús en boca de Juan como “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1, 29. 36). El servidor de Yahweh se presenta así: “como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca” (Is 53, 7). “La redención siendo realizada por la inmolación de Cristo, el verdadero cordero pascual, se apoya en la importancia de la tradición que une la Pascua y el sacrificio e Isaac”¹¹⁰ como señala el Targum palestinese a Ex 12, 42.

Pero lo que más nos interesa a nosotros es la mención de “hijo único”. En Gn 22, 12 *μονογενη* ∴ φ es equivalente a *α)γαπητο/φ*. Los LXX tradujeron el hebreo *jâhid* por *α)γαπητο/φ*. El Nuevo Testamento utilizará en relación con la figura de Isaac, el término *α)γαπητο/φ* en lugar de *μονογενη* ∴ φ¹¹¹.

El segundo punto de interés en relación con el relato de la Transfiguración es la declaración de una voz del cielo que también está presente en el relato de la Aqedah. Lo estudiamos a continuación.

Por último, debemos señalar la conexión de estos elementos con el relato del Bautismo, con su forma literaria y con la intencionalidad del redactor con este doblete de confesiones.

La expresión “escuchadle” (Mc 9, 7; Mt 17, 5; Lc 9, 35) señala la autoridad de Jesús por encima de la de Moisés y Elías. Luego se le ve solo concentrándose sobre él toda la atención y mostrando su superioridad.

¹⁰⁸ TARGUM Neophyti, Ex12, 4. In: DÍEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

¹⁰⁹ LE DÉAUT, op. cit., p. 565

¹¹⁰ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis*, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 568.

¹¹¹ *Ibid.*, t. 2, p. 570.

3.7 MOISÉS Y ELÍAS

Moisés y Elías aparecidos en gloria conversan con Jesús (Lc 9, 31). Es evidente que estos dos personajes tienen una significación teológica. En la religión judía ambos son considerados como prototipos del Mesías y como sus precursores. Más, en nuestro relato, son los testigos de una declaración que viene del cielo y que tiene un carácter de cumplimiento mesiánico-escatológico.

Se ha querido relacionar la presencia de los dos personajes como un esquema literario en el cual, en principio, serían dos ángeles como en los relatos de la resurrección. De esta forma, eran en principio anónimos y luego se habrían identificado con Moisés y Elías¹¹². Pero un análisis detallado de los diferentes motivos nos lleva a pensar que su presencia en la Transfiguración sobrepasa la inclusión dentro de un esquema predeterminado¹¹³.

Son las dos grandes figuras veterotestamentarias cuya vuelta a la tierra era una de las expectativas del judaísmo inmediatamente anterior a la época cristiana. Esta expectación aunque poco presente en los documentos estaba viva basándose en Dt 18, 15. Esta espera de un profeta en el futuro escatológico aparece en el Antiguo Testamento y también en Qumrán¹¹⁴, aunque tiene más fuerza la espera de Elías por influjo de su tradición de haber sido arrebatado al cielo¹¹⁵.

En el judaísmo de Palestina, la esperanza en la llegada de un profeta al final de los tiempos basada en el texto del deuteronomio está claramente presente¹¹⁶. "En la Biblia Hebrea Moisés es designado como profeta sólo en Dt 34, 10: "No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés a quien Yahweh

¹¹² HOLLER, Joseph. *Die Verklärung Jesu; eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte*. Freiburg i.B., Herder, 1937. p. 62-69.

¹¹³ RIESENFELD, 1947, p. 255.

¹¹⁴ 1QS 9,11.

¹¹⁵ BÍBLIA. 2 Re 2,11; Mal 3,23; Eclo 48,10.

¹¹⁶ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese: estudios exegéticos*, Madrid: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. 1975. Originalmente presentada como tese de doutorado, Universidad Complutense de Madrid, 1975, 183.

*trataba cara a cara*¹¹⁷. Pero según Números 12, 6-7 está considerado más que un profeta. El targum sin embargo no duda en asociarlo con la profecía. Más aún como el que posee el espíritu de profecía: "Y me manifestaré en la Gloria de mi Sekiná y hablaré contigo allí, y engrandeceré el espíritu de profecía que hay sobre ti"¹¹⁸.

El libro de la Sabiduría lo denomina profeta santo (Sab 11, 1).

La espera del profeta anunciado por Dt 18, 15 está presente en el Nuevo Testamento que recoge con abundancia esta expectación y esperanza (Jn 3, 14; Hch 3, 22-23; Heb 3, 1-11). El evangelio de Juan la hace presente en la pregunta que hacen los enviados de los sacerdotes y levitas a Juan (Jn 1, 19-25; 6, 14; 7, 40).

Encontramos la leyenda de la ascensión corporal de Moisés al cielo en el judaísmo helenístico como atestigua Flavio Josefo y la tradición rabínica¹¹⁹. Según el targum, Moisés entrará en el siglo venidero al frente de su pueblo¹²⁰. También Qumrán atestigua esta leyenda¹²¹.

Es interesante señalar la vinculación del retorno de Moisés con la presencia de la nube, que si bien es un lugar común en la esperanza escatológica aquí acentúa su papel de un modo especial.

Este retorno de Moisés está atestiguado en el relato de la Transfiguración. También aparece en el libro del Apocalipsis donde Moisés y Elías, los dos testigos, son símbolos de los mártires cristianos¹²². La ascensión de estos dos personajes a los cielos quiere hacer presente la esperanza de los mártires cristianos en la resurrección¹²³.

¹¹⁷ Ibid., p. 184.

¹¹⁸ BÍBLIA. PsJ Num 11, 17; Onq, PsJ, N Ex 14, 31; N Ex 19,9. Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 184. Presenta varios textos del targum que así lo definen: BÍBLIA. PsJ Num 11, 25.

¹¹⁹ "Improvissadamente una nube lo cubrió y desapareció de la vista en un desfiladero; en los libros sagrados se escribió que había muerto, temiendo que alguien osara afirmar que, por sus excepcionales virtudes, había subido al cielo junto a la divinidad" Sifre a Dt 37 a Dt 34, 5 (PÉREZ FERNÁNDEZ, 1975, p. 186): "Algunos dicen: Moisés no ha muerto, sino que está en lo alto donde cumple su ministerio" Esta afirmación esta basada en una exégesis rabínica de Dt 34, 5 con una doble lectura: estar-ministrar.

¹²⁰ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 395.

¹²¹ 1QS IX, 11. CD VI, 11.

¹²² BÍBLIA. Ap 11.

¹²³ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese: estudios exegéticos*, Madrid: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. 1975. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidad Complutense de Madrid, 1975. p. 187.

“Los sufrimientos de Moisés, más la leyenda de su ascensión, están también en la base de la interpretación alegórica que Ap 11¹²⁴ hace de los dos testigos”¹²⁵.

“Los dos testigos son evidentemente Elías y Moisés que habrán de sufrir el martirio (Ap 11,7) y el ultraje de sus cadáveres insepultos (vv 8-10) hasta que resuciten (v11) y asciendan al cielo (v12). Estos dos personajes son, en la actual redacción del apocalipsis, precursores del Mesías”¹²⁶.

La vuelta de los dos unidos aparece raras veces. En el Henoc etíopico aparecen Moisés y Henoc¹²⁷ y en el midrás de Deuteronomio aparecen Moisés y Elías¹²⁸. Ambos están relacionados con el Sinaí y pueden representar tanto la Ley y los Profetas como simplemente la profecía veterotestamentaria.

No parecen estar asociados al tema de la resurrección que más bien está ligada a seres celestiales. Lo que sí parece cierto es que el posterior “escuchadle” de la voz del cielo quiere establecer una oposición entre lo antiguo y lo nuevo, entre la figura y la realidad.

Respecto a su aparición en Gloria (Lc 9, 31), es un rasgo típico de Lucas que los caracteriza de este modo para conferirles un halo de figuras celestes. En el Antiguo Testamento la *δοξα* representa una especie de resplandor que hace referencia a la presencia de Dios.

“El precursor habitual del Mesías en la tradición rabínica es Elías”¹²⁹. La profecía de Malaquías ha tenido una amplia influencia en los círculos populares y su papel de precursor se fue afianzando. Esta influencia ha quedado grabada de una manera clara en el Nuevo Testamento¹³⁰.

¹²⁴ Ap 11, 6: “Estos (los dos testigos) tienen poder de cerrar el cielo para que llueva los días que profeticen; tienen también poder sobre las aguas de convertirlas en sangre y poder de herir la tierra con toda clase de plagas todas las veces que quieran.”

¹²⁵ PÉREZ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 191.

¹²⁶ Ibid., p. 191.

¹²⁷ HENOC ETÍOPICO. 90,31. In: CORRIENTE, F.; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc (etíopico y griego)*. Madrid : Ediciones Cristiandad, [1987?].

¹²⁸ Midrás Dt 201c “cuando yo envíe el profeta Elías llegaréis juntos”.

¹²⁹ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d’ Isaac et la soteriologie paulinienne. In: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 568. p. 298.

¹³⁰ BÍBLIA. Mc 6, 15; 8,28; Lc 1, 17; 9, 8.19; Mat 11, 14; 16, 14; 17, 10-11; Jn 1, 21; 1, 25.

Todo ello nos lleva a afirmar que el lugar que ocupan Moisés y Elías en la representación de los acontecimientos escatológicos es de indudable importancia. Ambos aparecen dos veces juntos en el Nuevo Testamento. Ambos están ligados a las tradiciones del nuevo éxodo, de la espera mesiánica, ambos son considerados personajes que están vivos, que han sido elevados al cielo, que serán precursores de la era mesiánica.

Esto da paso a la idea común de que la manifestación mesiánica estará preparada por la venida de Elías. Es la literatura rabínica tardía la que habla de una aparición simultánea de Elías y Moisés como precursores del Mesías.¹³¹ En esta época ya se ha producido una sólida fusión de tradiciones¹³². En lo que respecta al relato sinóptico de la Transfiguración, Le Déaut opina que su presencia nos permite afirmar que ambos forman parte de un escenario mesiánico común¹³³. "Es significativo que dos textos del Nuevo Testamento (Mc 9; Ap 11) que hacen eco a la creencia judía del retorno de Elías sitúen a Moisés a su lado"¹³⁴.

La divergencia en cuanto a la presencia de Moisés y Elías juntos puede deberse al hecho de que la tipología Moisés - Jesús que utiliza la Iglesia naciente para expresar categorías mesiánico-escatológicas influye en el rabinismo por considerarla demasiado cristiana. La creencia más popular del retorno de Elías ocuparía un primer lugar entonces. El Seder pascual pide entonces el envío de Elías el profeta que traerá la buena noticia de la salvación y la consolación¹³⁵.

"La escena de la Transfiguración relatada por los tres Sinópticos sugiere por muchos detalles los episodios del primer Éxodo: la montaña, la presencia de Moisés, la nube (el término técnico que utilizan los LXX), las tiendas que recuerdan la estancia en el desierto, la voz divina que se oye (cf Ex 24, 1-18;

¹³¹ Dt Rab 10, 1.

¹³² LE DÉAUT, op. cit., p. 289.

¹³³ Ibid., p. 300.

¹³⁴ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 568. p. 300.

¹³⁵ Ibid., p. 301.

34, 28-35). Más, detrás del plan de la fiesta de los Tabernáculos, orientada desde el Antiguo Testamento hacia la escatología (Zac 14, 16), obliga a ver en esta escena la realización de la espera mesiánica dentro de las imágenes de la era mosaica. La creencia difundida de que los justos habitarán en el paraíso en chozas (cf Lc 16, 9 y Ap 7, 15; 12, 12; 13, 6; 21, 3) explica la pregunta de Pedro que cree llegados los tiempos mesiánicos. "Señor bueno es estarnos aquí" significa la anapausis escatológica¹³⁶.

Marcos también estaría pensando en las tradiciones del Sinaí cuando hace la indicación temporal "seis días". Recordaría el hecho de Moisés que subió a la montaña acompañado de tres personajes: Aaron, Nadab y Abihú. Jesús sube acompañado de Pedro, Santiago y Juan. Moisés es transfigurado por la gloria de Yahweh, Jesús también. A esto hay que añadir que tanto Moisés como Elías están vinculados a las tradiciones del Sinaí. Los dos personajes tienen una experiencia extraordinaria de la presencia de Dios en este lugar. Según Le Déaut, el que la segunda carta de Pedro utilice el apelativo "montaña santa" querría significar esta relación entre Transfiguración y Sinaí¹³⁷.

La misión de Elías es similar pero desde el punto de vista del profetismo y unida a Moisés como grandes personajes del Antiguo Testamento y precursores del Mesías en la manifestación escatológica de la cuarta noche de la salvación¹³⁸.

3.8 LA CUARTA NOCHE

Este poema targúmico se enmarca dentro de las tradiciones y espiritualidad del éxodo. A través de ellos, Israel actualiza su experiencia de salvación y la esperanza de los bienes futuros. Es un desarrollo targúmico de Ex 12,42: "Noche de vela para Yahweh a fin de sacarlos de la tierra de

¹³⁶ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 568. p. 315.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹³⁸ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 429.

Egipto. Esta noche es de Yahweh, de vela para todos los hijos de Israel por sus generaciones.”

“El texto targúmico recibe el nombre de “Poema de las cuatro noches”: en la Primera, según el libro de las memorias, Dios se reveló para crear el mundo, en la segunda noche para establecer el pacto con Abraham. En la tercera noche para liberar a Israel de Egipto, en la cuarta noche Dios se revelará cuando el mundo llegue a su fin para ser redimido y vengan Moisés y el Rey Mesías”¹³⁹.

A continuación, ofrecemos el texto correspondiente a la cuarta noche:

*Quando llegue el mundo a su fin para ser redimido: Los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada. Y Moisés subirá de en medio del desierto (y el Rey Mesías de lo alto). Uno caminará a la cabeza del ganado y el otro caminará a la cabeza del ganado y su Verbo caminará entre los dos y Yo y ellos caminaremos juntos. Esta es la noche de la Pascua para el nombre de Yahweh: Noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel*¹⁴⁰.

El tema de la vigilancia en espera de la manifestación definitiva de la salvación en la noche es central. En esta espera se enmarca la presencia de los “líderes escatológicos”.

Como señala Le Déaut, los temas de la creación y del éxodo dentro de este poema nos ayudan a describir los tiempos mesiánicos en una síntesis de todo lo pasado mediante una proyección y renovación en el futuro¹⁴¹. La escatología y el éxodo se vinculan de esta forma. Desde el Antiguo

¹³⁹ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese: estudios exegéticos*, Madrid: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. 1975. Originalmente presentada como tese de doutorado, Universidad Complutense de Madrid, 1975. p. 174.

¹⁴⁰ DÍEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

¹⁴¹ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis*, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 115.

Testamento, los Salmos reviven el éxodo como una experiencia actual y personal, los profetas tienden a ver la realización de una liberación de la cual la salida de Egipto es el tipo. El Deutero-isaías es la realización concreta de este motivo¹⁴².

El poema tiene un carácter litúrgico dentro de la fiesta de Pascua en la que los judíos conmemoran las tres intervenciones salvíficas y esperan la liberación definitiva. Por este motivo, tiene gran importancia para al estudio de las concepciones mesiánicas judías.

Esta cuarta noche es llamada la "noche mesiánica". Tres tradiciones se hacen presentes: la espera del Mesías en la noche pascual, el retorno de Moisés y los acompañantes del Mesías en su vuelta.

Esta espera del Mesías que se revelará como un liberador que la realizará de modo similar a la primera liberación de Egipto. Quebrará los yugos de hierro y quedarán libres de la mano de los opresores.

La revelación de esta salvación está en un contexto Pascual y, por lo tanto, litúrgico. El Mesías llegará cuando se este celebrando la Pascua. Todo el ritual pascual de principios del siglo primero está marcado por la interpretación escatológica y mesiánica en el contexto de las esperanzas nacionales de restauración¹⁴³. El Mesías vendrá en la noche que es tiempo preferido para al intervención de Dios. Son las noches memorables. El creyente debe vigilar, estar despierto como el vigía. Le Déaut recuerda la discusión entre los discípulos de Sammay y Hillel a propósito del Salmo 114 y la importancia de estar en la mitad de la noche¹⁴⁴. Según Josefo, las puertas del templo se abrían a la medianoche por este motivo, ocasión aprovechada por un grupo de samaritanos para profanarlo¹⁴⁵. Bastan los ejemplos para ilustrar la espera mesiánica en la noche.

La presencia de Moisés en este poema targúmico tiene una cierta relación con la leyenda de la ascensión de Moisés. Presenta a Moisés, al Rey

¹⁴² Ibid., t. 2, p. 119.

¹⁴³ LE DÉAUT, R. La présentation targumique du Sacrifice d' Isaac et la soteriologie paulinienne. In: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicis, 1963, Roma. *Anales...* Roma: 1963. t. 2, p. 281.

¹⁴⁴ Ibid., p. 288.

¹⁴⁵ Ant XVIII, 2.

Mesías y a la Palabra de Yahweh avanzando entre ellos. El problema se plantea a la hora de considerar si la Palabra de Yahweh ha de ser interpretada como la personalización de un tercer líder escatológico¹⁴⁶. Viene con el Mesías y ambos se sitúan a un mismo nivel por lo que no se le asigna un papel de precursor¹⁴⁷. En él aparece que Moisés viene solo con el Mesías. Por tanto, falta la figura de Elías. Moisés viene solo sin la compañía de otro personaje.

“Dos son las afirmaciones esenciales sobre Moisés en el poema targúmico: a) que saldrá del desierto, b) que vendrá al frente del ganado (o sobre las nubes)”¹⁴⁸. La lectura primitiva de este texto es discutida. Puede leerse “a la cabeza del ganado” o “encima de la nube”¹⁴⁹. Díez Macho adopta la lección primera reconociendo un remez a la nube de Dn 7¹⁵⁰. Tanto si se quiere presentar a Moisés como el pastor de su pueblo, como si se acepta la segunda versión, lo importante es la relación de Moisés con la llegada del Mesías en la noche escatológica.

Para los autores del Nuevo Testamento, la expectación de la llegada del Mesías, su naturaleza y misión quedan confirmadas por la presencia de los testigos. Llegó la cuarta noche y con ella la esperanza del pueblo se ve cumplida. Queda insertada esta actuación de Dios en el acontecer histórico de la salvación. La noche de vela da paso a la claridad de la manifestación de la gloria divina¹⁵¹.

La relación de cumplimiento mesiánico está entonces presente en la Transfiguración a través de la representación de este poema targúmico en su cuarta noche¹⁵².

¹⁴⁶ PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese: estudios exegéticos*, Madrid: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica. 1975. Originalmente presentada como tese de doutorado, Universidad Complutense de Madrid, 1975. p. 182.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴⁹ DíEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

¹⁵⁰ DíEZ MACHO, A. *Neophyti 1: Targum Palestinense*, Ms. de la Biblioteca Vaticana. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979. 78.

¹⁵¹ “Con los elementos de la claridad de la Gloria divina y la aparición de Moisés y Elías, se proclama la persona de Jesús como el Hijo Amado y el Maestro definitivo. Subyace tal vez la representación de la cuarta noche de la historia del Poema targúmico de las cuatro noches.” (MUÑOZ LEÓN, 1987, p. 309)

¹⁵² *Ibid.*, p. 365.

La ausencia de Elías en esta cuarta noche puede deberse a que su presencia en este poema targúmico fue suprimida por considerarla demasiado cristiana.

3.9 LAS TIENDAS Y SU DIMENSIÓN DE CUMPLIMIENTO MESIÁNICO ESCATOLÓGICO

Hagamos tres tiendas. El término σκηνη: que significa tiendas, chozas o cabañas es atribuido en el griego helenístico a lugar en que se refugiaban los pastores e incluso algunos destacamentos militares. Los LXX traducen el hebreo *μισθκאן* y *סוכקאη*, tienda del encuentro y choza asociado a la fiesta¹⁵³.

En el Nuevo Testamento, σκηνη: aparece veinte veces, diez de las cuales están en la Carta a los Hebreos. Se refiere principalmente al tabernáculo para el culto sacrificial levítico (Heb 13, 10; Hch 7, 43) y de este concepto se pasa a referirlo al tabernáculo celestial (Hch 7, 44). "La restauración del «tabernáculo de David» (Hch 15, 16) –originalmente la espléndida cabaña real en el campo – designa en Lucas la renovación del pueblo de Dios y la reunión en él de las naciones"¹⁵⁴. Ahora, "es innegable la referencia a la escena bíblica central del Sinaí: por medio de esas cabañas, análogas al tabernáculo, la gloria celestial tendrá un lugar en que se manifieste"¹⁵⁵.

Otra posibilidad esgrimida por diversos autores es una alusión a la fiesta de las chozas o de los tabernáculos¹⁵⁶. Esta fiesta se enmarcaba en el ciclo de fiestas estacionales en relación con la vendimia y suponía la estancia durante siete días en cabañas para recordar la estancia en tiendas en el desierto.

Riesenfeld valora la posibilidad de situar el origen de esta fiesta en la religión cananea con la idea de la boda divina entre el rey y la reina¹⁵⁷.

¹⁵³ Cf. VICENT, 1996.

¹⁵⁴ BÜHNER, J. A. Σκηνη:.. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 3. ed. v. II, p. 1427.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 142-8.

¹⁵⁶ BÍBLIA. Lv 23,27-36; Ex 23,16; Dt 16,13.

¹⁵⁷ RIESENFELD, 1947, p. 148-149.

La conclusión del estudio de su significado en la imaginería religiosa del medio oriente le lleva a afirmar que tiene su origen en un ámbito cultural relacionado con la fiesta del año nuevo y una cierta idea de las bodas divinas.

Sin entrar en una valoración de todo este desarrollo, lo que sí parece importante es la historización de esta fiesta de origen agrícola y pagano. Se produce una reinterpretación teológica de la fiesta. Se incorporarán ciertos elementos de entronización y nupciales al considerar la nube del desierto como un dosel nupcial. El profeta Isaías¹⁵⁸ conecta los términos “toldo” y “tienda” con una conexión verbal con temas nupciales. Lo importante es la incorporación de estas alusiones al tema central del paso por el desierto que es la época fundante de Israel. Las grandes experiencias históricas del Antiguo Testamento quedan cristalizadas en las liturgias y serán colmadas en la época mesiánica con un nuevo éxodo¹⁵⁹.

Es, por tanto, un recuerdo de los acontecimientos del éxodo como figura de las realidades escatológicas. Es una fiesta ligada a las esperanzas mesiánicas en la espera del rey que ha de venir y que tiene gran importancia en el judaísmo postexílico¹⁶⁰. El intervalo más importante de la fiesta está entre el sexto y octavo día teniendo este último una especial importancia. También tiene gran resonancia en los signos y elementos de tipo judeocristiano¹⁶¹, así como referencias en la literatura apócrifa¹⁶². La expresión “cabañas de gloria celestial”¹⁶³ adquiere importancia en cuanto pone en relación la presencia de la Gloria, la nube y las tiendas. Le Déaut, siguiendo a Daube¹⁶⁴, propone que estas expresiones son una “reminiscencia de la protección divina durante

¹⁵⁸ BÍBLIA. Is 4, 5-6.

¹⁵⁹ LE DÉAUT, R. Actes 7, 48 et Mattieu 17, 4 à la lumière du targum palestinien. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 52, n. 1, p. 88, 1964.

¹⁶⁰ Zac 24,16 (BÍBLIA) todas las naciones suben a Jerusalén para celebrarla. San Jerónimo lo comenta en *commentariorum in Zachariam Lib. III Cap. XIV, PL XXV, 1536. Is 32, 18 “cabañas de paz”*

¹⁶¹ Véase la referencia a esta fiesta en DANIELLOU (1993).

¹⁶² Jub. 16,30.

¹⁶³ JELLINEK, A. *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der altern jüdischen Literatur*. Leipzig: Nies, 1853. t. III.

¹⁶⁴ DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956.

la peregrinación en el desierto"¹⁶⁵. La expresión aramea que designa esta fiesta (*metalayya*´) significa "recubrir, cubrir con sombra" que corresponde al hebreo *salal*. Daube señala cómo en el targum las glosas a propósito de Lv 23, 42 combinan la idea de la presencia del Señor con el uso de cabañas durante la fiesta de las tiendas¹⁶⁶.

Los justos, los mártires y el Israel restaurado morarán en tiendas según una tradición transmitida por los apócrifos¹⁶⁷. La referencia temporal de Marcos de los seis días se refiere a lo que Moisés esperó a que fuera llamado desde la nube¹⁶⁸. También se puede relacionar como indicación temporal a la confesión de fe de Pedro o a los discursos o palabras o sucesos¹⁶⁹ anteriormente narrados.

En el Nuevo Testamento no hay indicio de que se refiera a la choza de ramas sino más bien a la tradición sacerdotal del Sinaí en que se asocia al tabernáculo y la alianza.

Por otra parte, parece como si Pedro quisiera eternizar la experiencia escatológica de la fiesta. Es una muestra más de que no ha entendido el destino de Jesús ni el sentido de la visión. Le Déaut se cuestiona también por el sentido de la pregunta de Pedro¹⁷⁰. En consonancia con Daniélou¹⁷¹, no duda en su conexión con la fiesta de los Tabernáculos y la expectación escatológica unida a ella.

El descanso en el que entrarán los justos en el nuevo mundo es un motivo que aparece en la escatología judía ligado a la fiesta de las tiendas. En el Antiguo Testamento se constata que es un tema significativo de la religión israelita. En principio, el descanso aparece como algo necesario para

¹⁶⁵ LE DÉAUT, op. cit., p. 89.

¹⁶⁶ LE DÉAUT, R. Actes 7, 48 et Mattieu 17, 4 à la lumière du targum palestinien. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 52, n. 1, p. 89, 1964. Aduce el targum Onquelos y Pseudo Jonatan a Lv 23, 42 (BÍBLIA).

¹⁶⁷ TestAbr A 20; Mart. Andr. 13; 5 Esd 2, 11.

¹⁶⁸ BÍBLIA. Ex 24,15.

¹⁶⁹ Valor semítico de "logos" (Lc 9, 28). Cf. FITZMYER, 1986.

¹⁷⁰ LE DÉAUT, R. Actes 7, 48 et Mattieu 17, 4 à la lumière du targum palestinien. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 52, n. 1, p. 87, 1964.

¹⁷¹ Cf. DANIELOU, J. Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles. *Irenikon*, Chevetogne, v. 31, p. 19-40, 1958.

recobrar las fuerzas perdidas y reemprender las tareas y remite a la pacífica posesión de una tierra propia. La paz y el reposo vienen ligadas entonces a la posesión de la tierra, al cumplimiento de las promesas de Yahveh. Cuando los desterrados se preparan para el regreso a Jerusalén, las descripciones proféticas insisten en ello. Entonces, este reposo en el que va a entrar el pueblo se convierte en signo de la dominación sobre sus enemigos, en el fruto de su libertad recobrada.

En el Salmo 95¹⁷² vemos la relación que tiñe este concepto con los acontecimientos fundantes del pueblo como este reposo es signo de la posesión de los bienes prometidos. Quizá haya sido desde este concepto desde donde se han establecido las vinculaciones que tiene con la edad futura en la que los justos vivirán en él.

Los profetas oponen de manera clara el concepto de descanso y la suerte de sus enemigos. Cuando el pueblo abandona a Yahveh, se acaba su descanso y se rodea de enemigos. Y por el contrario, cuando se vuelven a "él, que les había dicho: «¡Ahora, descanso! Dejad reposar al fatigado. ¡Ahora, calma!» Pero ellos no han querido escuchar"¹⁷³, encuentra el retorno a las realidades prometidas.

4 CONTENIDO TEOLÓGICO EXPRESADO EN EL RELATO HAGGADICO DE CUMPLIMIENTO

Hemos estudiado los elementos y motivos de la forma literaria de la Transfiguración como relato haggádico de cumplimiento.

En cuanto al contenido como resultado del derás neotestamentario, es necesario resaltar su "mentalidad teológica"¹⁷⁴ que gira alrededor del cumplimiento mesiánico-escatológico. En este sentido podemos afirmar que el Derás cristológico es el central dentro del conjunto¹⁷⁵. La gran novedad es la proclamación de Jesús de Nazaret como Mesías e Hijo de Dios.

¹⁷² BÍBLIA. Sal 95, 11 "Y por eso en mi cólera juré: ¡No han de entrar en mi reposo! »

¹⁷³ BÍBLIA. Is 28, 12.

¹⁷⁴ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 331.

¹⁷⁵ Muñoz León (1987) señala entre otras categorías el teológico, soteriológico, antropológico, eclesiológico, etc.

Si en cuanto a la forma literaria la hemos definido como un conjunto derásico, un relato haggádico de cumplimiento con manifestación en el que hay un cumplimiento mesiánico por culminación y plenitud; en cuanto al contenido es un derás cristológico de cumplimiento mesiánico que se sitúa en la cumbre de su ministerio público¹⁷⁶.

4.1 DERÁS SOBRE LA FILIACIÓN DIVINA DE JESÚS

La importante cuestión de la filiación divina de Jesús expresa la originalidad del pensamiento mesiánico del Nuevo Testamento y acude a algunos lugares bíblicos que reelabora con procedimientos derásicos.

Este es el caso del Salmo 2, 7 que ocupa un lugar destacado en la proclamación de la voz del cielo tanto en el relato del Bautismo como en el de la Transfiguración.

Los tres sinópticos, en la declaración de la voz del cielo de la Transfiguración, presentan a Jesús como el "Hijo". La diferencia es que Mateo (Mt 17, 5) y Marcos (Mc 9, 7) lo designan como "amado" y Lucas muestra su preferencia por el término "elegido": "Aunque algunos autores han querido ver solamente la referencia al Servidor de Yahweh (incluso a través de "talya" =siervo o hijo) parece que la referencia al Salmo 2, 7 "Tú eres mi hijo" es también sino evidente, al menos muy probable"¹⁷⁷

4.2 DERÁS IMPLÍCITO DE CUMPLIMIENTO DE LA FIGURA DANIELICA DEL HIJO DEL HOMBRE

En la Transfiguración encontramos una referencia implícita a la figura daniélica del Hijo del Hombre (Dn 10, 4-7) a través del término "visión" y de los elementos de escenificación apocalíptica. Ciertamente, en otros lugares del Nuevo Testamento la referencia se hace explícita e incluso Jesús la utiliza para autodesignarse. A nosotros en este momento nos

¹⁷⁶ Ibid, p. 384.

¹⁷⁷ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 366.

interesa resaltar que dentro de la evolución de este sintagma en la literatura intertestamentaria, especialmente las parábolas de Henoc y el IV de Esdras, hay una reinterpretación mesiánica e individual. A esta se remite en forma de *remez* el texto sinóptico.

Dentro de los otros matices de cumplimiento mesiánico, este viene a añadir la iconografía apocalíptica que subraya la escatología ya realizada.

En este sentido es muy importante la posible conexión del logion de Mc 9, 1 con el relato de la Transfiguración. A este respecto, Domingo Muñoz¹⁷⁸ ha postulado que este en sus expresiones originales se referiría a los dos personajes que aparecen en ella: Elías que fue llevado al cielo y Moisés que según las tradiciones veterotestamentarias y rabínicas no habría gustado la muerte¹⁷⁹. La Transfiguración es entonces una ejemplificación de esta concepción. Posteriormente, habría tenido una lectura apocalíptica para luego quedar vinculadas ambas unidades. En este estadio las habría recibido Marcos¹⁸⁰.

4.3 INTERPRETACIÓN Mesiánica DE LOS Acontecimientos DE LA VIDA DE JESÚS

Ya hemos señalado de forma repetida la importancia del lugar en que los sinópticos sitúan el relato. En la cumbre del ministerio público de Jesús encontramos tres acontecimientos importantes que están vinculados entre sí y que tienen una interpretación mesiánica. Son la profesión de fe de Pedro, la Transfiguración y el camino hacia Jerusalén¹⁸¹. Los tres hacen relación a la progresiva revelación del mesianismo de Jesús. No olvidemos que en este mismo contexto próximo están las predicciones de la pasión. En este caso se

¹⁷⁸ MUÑOZ LEÓN, D. ¿Logion de la Parusía o Logion de cumplimiento mesiánico? In: RUIZ, Gregorio; VARGAS-MACHUCA, Antonio; Alonso Díaz, José. *Palabra y vida: homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*. Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 1984. p. 135-152.

¹⁷⁹ En el caso de Moisés nos remitimos a la figura de Moises redivivus de la teología Samaritana Cf. LE DÉAUT, 1963.

¹⁸⁰ MUÑOZ LEÓN, op. cit., p. 151.

¹⁸¹ MUÑOZ LEÓN, D. *Derás: los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Editorial CSIC, 1987. p. 395.

empieza a desvelar que este mesianismo es sufriente y redentor; y que sus discípulos no alcanzan a entender su significado.

4.4 CUMPLIMIENTO MESIÁNICO EN JESÚS ATESTIGUADO POR LOS PERSONAJES E INSTITUCIONES DEL A.T.

El Nuevo Testamento, al referirse a los personajes del Antiguo, se mueve tanto en la línea de superación-culminación, como en la de contraposición. En el caso que nos ocupa es la culminación lo que se quiere expresar con el testimonio de ambos personajes. Moisés y Elías tienen un papel principal de testigos aunque también de precursores e imagen del Mesías. Pedro, Santiago y Juan son también testigos de la proclamación de la voz del cielo.

La presencia de Moisés como testigo de la Transfiguración de Jesús tiene un carácter confirmativo de la revelación mesiánica que se produce a la vez que una superación de la Gloria de Moisés. Es una confirmación que corrobora la declaración de la voz que presenta a Jesús como el Hijo en quien se complace¹⁸². Elías por su parte desarrolla un papel análogo desde la perspectiva profética y escatológica.

La Ley y los profetas como instituciones del Antiguo Testamento cumplidas en Jesús son representadas por ambos personajes.

CONCLUSIÓN

La finalidad del presente trabajo ha sido verificar si la Transfiguración es un relato haggádico de cumplimiento mesiánico escatológico. La importancia de ello se manifiesta tanto en el campo de la Cristología como en el de la interpretación del Nuevo Testamento. La aportación principal es la aplicación del análisis derásico a los motivos y elementos presentes en el relato. Este método derásico no prescinde del método histórico-crítico sino que lo completa.

En la cumbre del ministerio público de Jesús, la Transfiguración supone un momento clave para la comprensión de su persona, obra y misión.

¹⁸² Ibid., p. 428.

La llegada de los tiempos mesiánicos está expresada en este relato cuya forma es esencialmente proclamatoria. Todos los elementos presentes en el relato nos remiten a las más vivas esperanzas del tiempo escatológico que Israel había expresado a lo largo de su historia. Los elementos de un nuevo éxodo y la presencia de la Gloria nos anuncian la consumación de la historia.

Nuestro relato lleno del colorido del Antiguo Testamento expresa las creencias más cercanas de la llegada del Mesías. Ciertamente que este es un Mesías sufriente, un Isaac que sube al monte. Es el amado que pasará por el "fracaso" de la Cruz para entrar en su Gloria. Esta Gloria se desvela en la Transfiguración como un adelanto de estos tiempos.

Los Santos Padres lo han interpretado como pedagogía divina de cara a los discípulos pero también como esperanza de los creyentes. La humanidad redimida por Cristo camina hacia una Transfiguración. Ramsey dice que en este Jesús transfigurado esta la Gloria de Dios y la imagen del hombre nuevo. "La Palabra puso su tienda entre nosotros y hemos contemplado su Gloria, Gloria del Hijo lleno de gracia y verdad" (Jn 1, 14)¹⁸³. Cristo es la imagen de Dios invisible, el hombre es creado a imagen de Dios, el hombre es transformado en la imagen de Cristo,

Pero también está la Transfiguración de la Iglesia que participa ya de la Gloria y introduce a los hombres en la relación filial con el Padre, en el anticipo de la *anapausis* escatológica.

IN MEMORIAM CARMEN HERNÁNDEZ BARRERA (MADRID, 19 DE JULIO DE 2016)

"Os revelo un misterio: no moriremos todos, más todos seremos transformados" (1Cor 15,51)

El amor de Carmen a esta manifestación de Jesús que abre un camino de esperanza a la humanidad se manifiesta en diversas intervenciones. Solo transcribimos algunas recogidas oralmente. Para conocer más de su profunda

¹⁸³ Véase la aplicación espiritual en RAMSEY (1965, p. 183-187).

vida espiritual e intelectual nos remitimos a sus diarios recientemente publicados¹⁸⁴:

“Me emociona la Transfiguración, esta gran revelación. ¿Sabéis cómo ha empezado este año el Papa su discurso del miércoles de ceniza? Diciendo esto: “Hoy comienza el tiempo de una gran transfiguración. Es el tiempo propicio en el que somos llamados a realizar con Cristo el retorno al Padre, a pasar con Él a la vida a través de la muerte, a pasar a la resurrección a través del morir a nosotros mismos”¹⁸⁵.

“Como sabéis, el Papa Pablo VI, que visitó Tierra Santa en 1964, murió en 1978 precisamente el día de la fiesta de la Transfiguración (6 agosto). El otro día encontré una homilía suya sobre la transfiguración que es preciosa. Os leo sólo un trocito:

¡Qué bueno es, Señor, estarnos aquí (cf Mc 9,5) y conocerte! Es una transfiguración personal, una transfiguración que llama a una conversión, a una decisión renovada de una vida fundada en la Palabra y que confía plenamente en tu amor. Que esta transfiguración sea un entusiasmarse, un llenarse de ánimo para hacer de Jesucristo el centro de toda la vida. No podemos estar sin Él. ¡Qué bueno es, qué estupendo estar ante Ti, Señor, y conocerte! En la persona de Jesús hay otra vida, otra naturaleza; más allá de su naturaleza humana está su naturaleza divina. Jesucristo es un tabernáculo en movimiento, es un hombre que lleva dentro de sí la amplitud de los cielos.

Cuando murió Pablo VI, el día de la Transfiguración, un árabe cristiano, que fue testigo de la visita del Papa a la iglesia de la transfiguración en la cima del monte Tabor, dijo: “El enviado de Dios subía cada día al monte santo y bajaba para servir a los hombres. Hoy, en la fiesta de este monte santo, Dios

¹⁸⁴ HERNÁNDEZ BARRERA, Carmen. *Diarios: (1979-1981)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

¹⁸⁵ PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS. *Directorio catequético del Camino Neocatecumenal*. v. 13, Centro Neocatecumenal de Madrid, p. 32.

le ha dicho al enviado de Dios: 'Hoy ya no bajas en medio de los hombres. Hoy quédate aquí arriba, conmigo, en la luz'"¹⁸⁶.

"Espero que la experiencia de la transfiguración nos acompañe durante nuestra vida y durante nuestra muerte. Podemos verdaderamente subir con Jesucristo a Jerusalén y morir con Él, porque nos ha abierto en el túnel de la muerte el camino de luz esplendente de su divinidad, como hemos experimentado durante todos estos años"¹⁸⁷.

"Nosotros tenemos una gran ventaja respecto a aquellos paganos: hemos experimentado la potencia de la resurrección de Jesucristo (cf. Flp 3,10). Podemos, por tanto, librarnos mejor del escándalo de la cruz, del escándalo de los problemas de muerte que nos presenta constantemente nuestra historia, y podemos ir a la muerte con Jesucristo y subir a la cruz con Él. Podemos aceptar la cruz a la luz de la transfiguración, que prefigura la resurrección, la entrada de Jesucristo en el tabernáculo eterno de la divinidad con nuestra carne humana. ¡Cuántas pruebas nos ha dado el Señor resucitado de su presencia dentro de nosotros!"¹⁸⁸.

"No os inquietéis, pues, por ningún motivo. Yo os llamo a la fe, a no escandalizaros de la cruz, a creer en esta transfiguración gloriosa de la materia en espíritu a la que nos conduce el Señor (cf. 1 Co 15,44.46)"¹⁸⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (DENT). Ediciones Sígueme: Salamanca, 1998.

DANIÉLOU, J. Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles. *Irenikon*, Bélgica, n. 31, p. 19-40, 1958.

_____. *Los símbolos cristianos primitivos*. Bilbao: EGA, 1991.

DAUBE, D. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Londres: Athlone Press, 1956.

¹⁸⁶ Ibid., p. 34.

¹⁸⁷ Ibid., p. 35.

¹⁸⁸ Ibid., p. 45.

¹⁸⁹ Ibid., p. 46.

DEL AGUA PÉREZ, A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo testamento*. Valencia: Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, 1985.

_____. The narrative of the transfiguration as a derashic scenification of a faith confession. *New Test Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, n. 39, p. 340-354, 1993.

DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *Ms Neofiti I, Tomo I: Génesis*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1968.

_____. *Neophyti 1, Tomo II*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1970.

DIBELIUS, M. *La historia de las formas evangélicas*. Valencia: Edicep, 1984.

FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad, 1987.

GNILKA, Joachim. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1986.

HERNÁNDEZ, Carmen. *Diarios. 1979-1981*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

HÖLER, J. *Die Verklärung Jesu*. Freiburg: [s.n.], 1937.

JELLINEK, A. *Beth ha Midrasch*. Jerusalem: Wahrmann Books, 1967.

JEREMIAS, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1977.

KLAUSNER, J. *Die Messian Vorstellungen*. *Studia Semitica Neerlandica* 3. Assen: van Gorcum, 1957.

LE DÉAUT, R. Actes 7, 48 et Mattieu 17, 4 à la lumière du targum palestinien. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, n. 52, p. 85-90, 1964.

_____. *La nuit pascalle: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. *Analecta biblica* 22. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1966.

_____. *La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la soteriologie paulinienne*, en *Studiorum paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*. Vol II. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963.

LUZÁRRAGA, J. *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*. Roma: Biblical Institute Press, 1973.

MUÑOZ LEÓN, D. *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Madrid: Bibliotheca Hispana Biblica, 1987.

_____. *¿Logion de la Parusía o Logion de cumplimiento mesiánico?*, en VARGAS MACHUCA, A. ; RUIZ, G (eds). *Palabra y Vida, Homenaje a José Alonso*. Madrid: UPCM, 1983.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1981.

PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edimburg: T. & T. Clark, 1951.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS. *Directorio catequético del Camino Neocatecumenal. Vol 13*. [Madrid]: [Centro Neocatecumenal de Madrid], [20--].

RAMSEY, A. M. *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*. Paris: Cerf, 1965.

RIESENFELD, H. *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*. Copenhagen: Munksgaard, 1947.

RIVERA, L. F. *El relato de la Transfiguración en el Evangelio de Marcos*. Buenos Aires: R. Calzada, 1975.

VARGAS-MACHUCA, A. La narración del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11) y la exégesis reciente. *¿Visión real o género «didáctico»?.* *Cultura Bíblica*, Segovia, n. 30, p. 131-141, 1973.

_____. *La Tentación de Jesús (Mc 1,12-13) ¿Hecho real o relato de tipo haggádico?* en ÁLVAREZ VERDES L., E.J.; HERNÁNDEZ, A. *Homenaje a Juan Prado*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.

VICENT, R. *La fiesta judía de las cabañas (sukkot), Interpretaciones midrásticas en la Biblia y en el judaísmo antiguo*, Valencia: Verbo Divino, 1995.