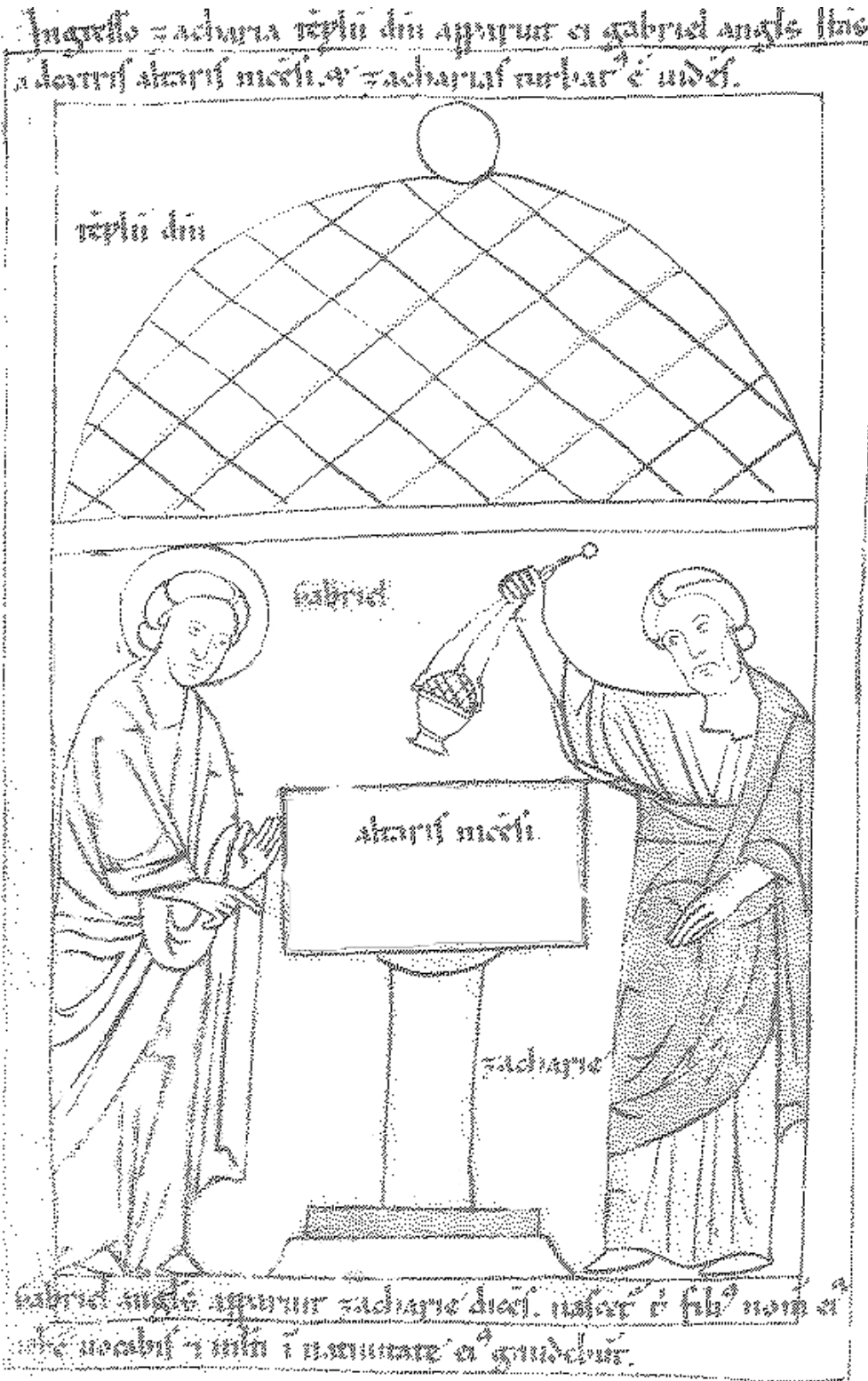


EL JUDAÍSMO PALESTINO Y EL CRISTIANISMO ORIGINARIO:
POR QUÉ RELACIONARLOS



JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

EL JUDAÍSMO PALESTINO Y EL CRISTIANISMO ORIGINARIO:
POR QUÉ RELACIONARLOS

José ANDRÉS-GALLEGO



El judaísmo palestino y el cristianismo originario: Por qué relacionarlos por [José Andrés-Gallego](#) se encuentra bajo una Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported](#).

```
<a rel="license" href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/"></a><br /><span xmlns:dct="http://purl.org/dc/terms/" href="http://purl.org/dc/dcmitype/Text" property="dct:title" rel="dct:type">El judaísmo palestino y el cristianismo originario: Por qué relacionarlos</span> por <a xmlns:cc="http://creativecommons.org/ns#" href="http://www.joseandresgallego.com/YOlvidoIndice.htm" property="cc:attributionName" rel="cc:attributionURL">José Andrés-Gallego</a> se encuentra bajo una Licencia <a rel="license" href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/">Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported</a>.
```

Ilustraciones:

Todas las ilustraciones han sido diseñadas sobre la base de la Biblia de Sancho el Fuerte; pero trastocan y desfiguran de tal modo el original –unas más y otras menos– que quien quiera conocer esa preciosidad tal como es debe acudir –si no al original– a la edición de François Bucher, *The Pamplona Bibles*, t. II, New Haven y Londres, Yale University Press, 1970.

ÍNDICE

RESUMEN:.....	0
ABSTRACT:	0
PRESENTACIÓN.....	6
HÁGANME UN FAVOR, SE LO RUEGO:.....	18
I. ZACARÍAS, EL PRIMERO LLAMADO A PARTE	19
EMPECEMOS POR ZACARÍAS Y DIGAMOS POR QUÉ	19
LAS VERDADERAS INTENCIONES DE UN SUJETO LLAMADO LUCAS	22
UN CRITERIO METODOLÓGICO PRINCIPAL: ANTES SE COGE A UN MENTIROSO QUE A UN COJO (COGER, EN EL SENTIDO DE AGARRAR)	25
II. EN QUÉ CONSISTE (ACASO) UN ÁNGEL	31
DE LO QUE SE DEBE SENTIR CUANDO SE TE APARECE UN ÁNGEL	31
DONDE EL AUTOR SE EXPLAYA SOBRE EL ASUNTO DE LAS FORMAS	34
CUÁNDO PUEDE DECIRSE –CON EL RIGOR IMPRESCINDIBLE- QUE OTRO ES UN ÁNGEL.....	38
EL ASUNTO DE AGAR	41
ALGUNOS FLECOS SOBRE EL POZO	44
III. DE LA LEY AL TARGUM.....	48
LA LEY (HEBREA) DE MOISÉS Y LAS RAZONES DE REPETIRLA EN ARAMEO.....	48
LOS LXX Y LA INSPIRACIÓN	52
QUÉ COSA ERA UN TARGUM	57
QUÉ SE ENTENDÍA POR LA ESCRITURA O ESCRITURAS, Y DEL LARGO CAMINO A LA UNIFICACIÓN (QUE AÚN NO ES SATISFACTORIA)	59
RECuento CONCLUSIVO.....	62
EJEMPLO Y CONSECUENCIAS: LOS TARGUMÍN ¿EXPRESAN UN RELATO EN CLAVE REVELADA?	67
IV. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CAPITAL: QUÉ ENTENDÍAN POR DIOS LOS JUDÍOS DE PALESTINA CUANDO COMENZÓ NUESTRA ERA (Y NO SE ENTERARON DE QUE EMPEZABA).....	73

Resumen:

El autor empieza a analizar el primer hecho "cristiano": el momento en que Zacarías se encontró en el templo de Jerusalén con "un ángel del Señor" (Lc 1,5). Su planteamiento es estrictamente histórico; pero eso le obliga a plantearse dos cuestiones: una, su historicidad y la posibilidad de comprobarla; la segunda, la necesidad de contar con todas las fuentes bíblicas disponibles para entenderlo y, en consecuencia, asumir la necesidad de incluir el *targum* palestinese, si, como historiador, se quiere conocer algo más del cristianismo originario. Reivindica que el método bíblico histórico-crítico sea realmente histórico y no se reduzca a crítica literaria.

Ángel del Señor. Zacarías. Judaísmo palestinese. Arameo bíblico. Cristianismo originario. Targum palestinese. Targum Neofiti. Método exegético histórico-crítico. Método histórico.

Abstract:

The author begins analyzing the first "Christian" fact; it means the time when Zechariah was found in the temple of Jerusalem to "an angel of the Lord" (Lc 1:5). Their approach is strictly historical, but that forces him to consider two questions: one, its historical character and the possibility of proving it; the second, the need of including the Palestinian Targum as a main search, if, as a historian, one wants to know more of original Christianity. He demands that the historical-critical method in Biblics may be truly historical and not reduced to literary criticism.

Angel of the Lord. Zechariah. Palestinian Judaism. Biblical Aramaic. Primitive Christianity. Palestinian Targum. Neofiti Targum. Historical-critical exegetical method. Historical method.

PRESENTACIÓN

“Rogad por mí, para que, por miedo, no huya ante los lobos.”

(Benedicto XVI, 25 de abril de 2005)

Miren ustedes las palabras con que Domingo Muñoz León tuvo la generosidad de presentar este libro en el lejano año 2012 –exactamente el día 30 de marzo–, cuando le dije que no me decidía a publicarlo y él me insistía en que lo hiciera (después de haberlo leído, claro, bien entendido que, entonces, se llamaba –digo el libro- *En qué consiste un ángel, según el targum palestino*):

“El tema de la obra que presentamos puede parecer desconcertante si se tiene presente que su autor, el Dr. José Andrés-Gallego, es un historiador (profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sección de Historia Contemporánea). Esta extrañeza aumenta si se tiene presente el título y subtítulo del libro. En cuanto al título “*En qué consiste un Ángel*”, a primera vista nos remite a un argumento fuera del campo de la historia y de las preocupaciones teológicas corrientes actualmente. En cuanto al subtítulo “*Según el Targum Palestino*”, nos remite a una fuente desconocida para la mayoría de los lectores y de los estudiosos de Historia Moderna y Contemporánea aunque se trata de algo tan importante como las traducciones arameas de la Biblia que se usaban en Palestina en la época del creciente cristianismo, ya sea en la época inmediatamente anterior o inmediatamente posterior. Lo lógico sería pensar que un historiador de la época contemporánea no estuviera ni interesado ni preparado para el estudio de una literatura judía de esta índole. Tengo que puntualizar, no obstante, que el autor estuvo incorporado algún tiempo por razones de organización en el Instituto de Historia de la Iglesia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). En esa misma sección tuvo que estar el que escribe este prólogo, aunque su especialización era el Targum y el Nuevo Testamento. Durante ese tiempo convivimos amigablemente, varios años.

“La sorpresa inicial ante el título y subtítulo de esta obra del Dr. José Andrés-Gallego se va transformando poco a poco en interés creciente cuando vamos adentrándonos en el libro. En primer lugar, en la presentación de este estudio, el autor informa de los acontecimientos que le llevaron a la fe en «Jesucristo, Dios y Hombre verdadero». Esta confesión de fe no es un obstáculo sino un estímulo para un historiador. Por lo demás, los estudios de la crítica moderna y contemporánea en relación con las fuentes cristianas primitivas, y especialmente el Nuevo Testamento, se presentan con el rango de Ciencias Históricas. Así la «Historia de las Formas» de Bultmann o Dibelius y la “Historia de la Redacción” de Conzelmann o de Trilling. Así mismo todo el acercamiento al Nuevo Testamento desde el método sociocultural parte de estudios históricos. En consecuencia más bien debemos congratularnos de que un historiador de profesión se acerque a las fuentes del cristianismo. Su aportación puede resultar muy provechosa. De hecho el método histórico-crítico incluye como primer ingrediente el método histórico, cuyos elementos fundamentales en relación con la Biblia había diseñado Lagrange.

“En relación con el recurso al Targum Palestino (o palestinense, según lo llaman otros), como medio de acercamiento a la comprensión del naciente cristianismo, creemos que el Dr. José Andrés-Gallego ha tenido una certera intuición. El que escribe este prólogo, que ha dedicado gran parte de su vida al estudio del «Targum y Nuevo Testamento» tomó en su momento oportuno una decisión parecida. La alternativa a la teoría de Bultmann sobre el origen gnóstico del cuarto evangelio, y en especial del término Logos (Verbo) en el prólogo del Evangelio, sólo podía ser la fe en la divinidad de Jesucristo y su preexistencia, su intervención en la obra creadora y reveladora en la Historia de la salvación culminada en la Encarnación del Verbo. Ahora bien, el Evangelio de san Juan presenta muestras abundantes de que la persona y obra de Jesucristo fue entendida por el mismo Jesús y por los autores de los evangelios como el cumplimiento de toda la Historia de la Salvación, anunciada y contenida en el Antiguo Testamento que, en la Sinagoga, se leía en hebreo y se traducía seguidamente al arameo, lengua corriente del pueblo. Pues bien, aquí entra la importancia excepcional del estudio del Targum palestino. En él encontramos una serie de desarrollos, en forma de paráfrasis del texto bíblico, sobre las apariciones de Dios (o del Ángel del Señor), sobre la Palabra creadora, reveladora y salvadora, sobre la forma de presencia de Dios en medio de su pueblo (Gloria de la Shekiná), sobre la esperanza mesiánica, etc. En estas traducciones al arameo que tenían mucho de interpretación actualizadora se fue forjando la cultura religiosa y bíblica del pueblo. Mediante el Targum (aunque los textos fueran fijados posteriormente en nuestros actuales targumín) tenemos acceso a la “forma mentis” del judaísmo contemporáneo del nacimiento del cristianismo y en consecuencia tenemos acceso al conocimiento del medio literario-ideológico en el que vio la luz la proclamación cristiana de Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador del mundo. Lo que me ha asombrado personalmente es constatar cómo el autor de esta obra con el que conviví muchos años en el CSIC, según he dicho, sin que jamás hubiéramos hablado del Targum, ha logrado adentrarse en los estudios targúmicos con la profundidad y extensión que podrá comprobar el lector al ver el copioso aparato científico de las notas bibliográficas.

“Me queda por buscar una respuesta a una pregunta que me he formulado a lo largo de las horas gozosas dedicadas a la lectura de este libro, lectura imprescindible para poder redactar este prólogo. Se trata de saber por qué el autor ha escogido el tema de «En qué consiste un Ángel» y que el primer capítulo esté dedicado al Ángel Gabriel que se aparece a Zacarías en el Templo, según el capítulo 1º de San Lucas.

“La respuesta a este interrogante, si no me equivoco, y sin caer en la tentación de recurrir a ningún otro dato que los ofrecidos en este volumen, debe buscarse en una preocupación hermenéutica. En efecto, en la interpretación de los relatos de la infancia del evangelio de san Lucas aparece el Ángel Gabriel como mensajero celeste (en el evangelio de la infancia según san Mateo el que se aparece a José en sueños es el Ángel del Señor). En el Antiguo Testamento encontramos varios casos de apariciones de ángeles en los relatos que anuncian el nacimiento de algunos personajes: Isaac (Génesis 18), Sansón (Jueces 13), Samuel (1 Sa-

muel 1). Algunos críticos hablan del género literario de “Anuncios angélicos” e incluyen también en este género los evangelios de la infancia según Mateo y Lucas dando con ello zanjada, a su parecer, la cuestión de la no historicidad del relato. Hay que decir que otros estudiosos, como el Dr. Salvador Muñoz Iglesias, han investigado estos Anuncios angélicos considerándolos como un género literario pero afirmando algunos elementos claves de historicidad.

“A nuestro parecer, ha sido esta situación hermenéutica la que ha llevado al Dr. José Andrés-Gallego a buscar como historiador el medio vital del judaísmo palestinese y concretamente de la concepción targúmica sobre los ángeles. El elenco de los textos estudiados, tanto targúmicos, como pseudoepígrafos (el Henoc etiópico) nos informan de las concepciones sobre los ángeles que eran accesibles a los oyentes de la liturgia sinagoga y que, en consecuencia, compartían también los discípulos de Jesús. Los ángeles son sobre todo «mensajeros» de Dios; aunque encontramos también concepciones más complicadas en relación con el rostro de Dios (ángeles de la presencia y ángeles de la santificación). En las conclusiones el autor nos presenta, como fruto de su investigación, una serie de rasgos de los ángeles, dejando al lector la opción de formar su juicio.

“Preparando este prólogo en la festividad de la Virgen de Lourdes, y leyendo el relato autobiográfico en una carta de santa María Bernardette Soubirous, me vino a la mente la coincidencia con los relatos de las apariciones de la Virgen a los tres niños, Francisco, Jacinta y Lucía, en Fátima. En ambos relatos, el de Lourdes y el de Fátima, hay muchas cosas en común: aparición de la Virgen, destinatarios (los niños), el rosario, el viento, el agua, el mandato de edificar un Santuario, invitación a la conversión, secretos a guardar. Si esto lo hubiéramos encontrado en unos escritos de varios siglos atrás, seguramente diríamos que se trata de un género literario. Pero es necesario preguntarse: ¿Son estas coincidencias suficientes para considerar estos relatos como un género literario sin historicidad? Ciertamente para los que niegan la posibilidad de una intervención sobrenatural no queda otro camino que la negación de la historicidad considerando estos relatos como ilusiones o ficciones. Pero un historiador sin prejuicios no puede excluir la posibilidad de una intervención sobrenatural. Ciertamente aquí no estamos a dos mil años de distancia. Por ello la situación de los relatos evangélicos y del Targum palestinese es distinta a la de estos acontecimientos en los que hay testimonios y procesos de verificación. Esa es la razón por la que el estudio del género literario de las fuentes antiguas es necesario. Pero la incursión de un historiador en el campo de los relatos evangélicos y targúmicos tiene el valor de utilizar el método histórico-crítico con rigor. La penetración en el medio vital y la «forma mentis» de los autores del Nuevo Testamento y del judaísmo de ese tiempo debería hacernos muy comedidos al aplicar a estos relatos la mentalidad racionalista de nuestra cultura dominante. De ahí que estudios como el presente cumplan una función importante: dejar abierto el texto a la intervención sobrenatural, aceptar que Dios hable a través de las mentalidades y maneras de expresión que se encuentran en la Biblia y que han sido enriquecidas en la liturgia sinagoga (el Targum) en cuyo seno afloró el cristianismo. Los autores del Nuevo Tes-

tamento, y especialmente los evangelistas de la infancia (San Mateo y San Lucas) hablaban un lenguaje asequible a los lectores de su época y de su cultura.

“Felicitamos de corazón al autor que, además, nos promete ofrecernos estudios sucesivos en esta misma línea.

Domingo Muñoz León
Doctor en Sagrada Escritura”

* * *

Hasta aquí, Domingo León. Ahora me toca a mí. Verán; acudí a Domingo León porque no soy tonto y me daba cuenta –y me la doy- de que soy un intruso en la cosa que trato en este libro.

Soy un intruso como «especialista», se entiende. Si creo que Jesucristo es Dios y hombre verdadero –como recuerda el propio Domingo-, me atañe totalmente lo que sigue.

Pero, como conozco el paño, le pedí primero a Domingo que se leyera el texto; se leyó; me hizo cantidad de advertencias (que tuve en cuenta) y, aun así, me atreví a pedirle que se planteara la posibilidad de escribir unas líneas para ver si, de esa manera, me libraba de unas cuantas pedradas. Alguna habrá de darme; eso, seguro. Incluso más de una y, además, predada estricta y no mero predisco que se conforma con arrasarte la cosecha. Pero me repetía que quien no se arriesga no pasa la mar y, en consecuencia, lo que debía hacer es conseguir los aparejos imprescindibles para hacer la travesía un poco más fácil.

O sea que le pedí que me hiciera de escudo. Domingo es exegeta de muchas campañas; no sólo es doctor en Sagrada Escritura, sino que fue quizás el primer español que formó parte de la Comisión Bíblica Internacional –la de Roma- y coronó su vida (que no es lo mismo que acabarla) con el encargo de presidir la Comisión Técnica para la traducción de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española.

Y, entre medias, no hay estudio -en el mundo- que se refiera de lleno o de soslayo al *targum Neófiti* que no contenga referencias a sus escritos¹. Así que ya se ve que elegí bien.

Ahora, debo decir, no obstante, que todo eso tiene origen en un notable error. En 1962, pasaron ciertas cosas en mi vida, de naturaleza muy diversa, que contribuyeron a perfilar una determinada forma de entender la realidad. Y, además, decidí dedicarme a estudiar historia.

¹ Me limito a indicar los principales, dado que su lectura ha sido primordial en mi formación: *Dios-Palabra: Memrá en los targumim del Pentateuco*, Granada, Editorial-Imprenta Santa Rita, 1974, 757 págs.; *Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, 601 págs.; *Palabra y gloria: Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, 603 págs.; *Derás: Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, 718 págs. También, *Salvación en la palabra: Targum, Derash, Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, ed. por Domingo Muñoz León, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986, 848 págs.

Unido lo uno y lo otro –la forma de entender la realidad y la historia que comencé a saber-, no tardé mucho en expresarme a mí mismo el problema más importante de mi vida –digo de *mi* vida, no se me ocurre decir de *la* vida- de esta manera: el mundo en que vivía –en 1962- era un mundo de izquierdas. (Entonces, se empleaba esa palabra, *izquierdas*, en contraposición a *derechas*.) En puridad, no se me ocurrió que hiciera falta definir en qué consistía ser de izquierdas; lo tenía muy claro. Pero, a la hora de decirlo – que es la de hoy-, debo reconocer que, en esa claridad, había una primera y enorme laguna. Sólo si me apuro un poco y me esfuerzo en pensar qué entendía por izquierdas, llego a la conclusión de que se trataba de una forma de ver las cosas que tenía relación con la política y que se resumía en la primacía de la libertad y de la justicia. Que estaban visiblemente conculcadas.

Y conculcadas –pensaba yo- no sólo por El Régimen, sino por dos grupos sociales concretos que eran los militares y los curas.

El Régimen era, claro es, el del general Francisco Franco. Los militares, todos sus subordinados en el ejército. Y los curas, obvio es que los de la Iglesia católica y en España. Solamente en España. Tardé mucho en pisar tierra francesa y lo hice, encima, por el monte, antes de navegar por carretera y penetrar en las mansiones académicas.

El mundo en que vivía en 1962, ya se ve, era muy pequeño; la mayor parte de mis días discurrían en un triángulo de tierra formado por mi diminuta y querida ciudad natal –Calatayud, en Aragón-, una pequeña aldea de Castilla la Vieja y la ciudad de Madrid. Y, en ese territorio, prácticamente todos habíamos sido bautizados en un templo católico a poco de nacer. Yo lo fui, según dicen, en el de San Juan el Real, que debió ser iglesia jesuítica hasta 1767 y dio luego trabajo al mismísimo Goya.

Cuando tenía cinco años, es cierto, me habían llevado por excepción a San Sebastián, *a ver el mar*, que era un rito obligado (o solamente ansiado o incluso soñado) para todos los españoles de tierra adentro. Como no había televisión ni estábamos en la civilización de la imagen, aquella vez primera se ha quedado grabada en mí de tal modo, que, cada vez que voy a esa ciudad, recuerdo exactamente dónde vi por primera vez el océano. Por la carretera que venía de Tolosa, al llegar a San Sebastián, el viajero tenía que enfilar el Cantábrico por una recta perpendicular a la costa que pasaba por debajo de un puente. Y fue el ojo del puente el que me dejó ver el horizonte de la mar por primera vez, recuerdo que con el añadido de un pequeño barco de vela que le daba al conjunto un toque de poesía.

Por razones de fechas, mucho más tarde, vi que ese viaje coincidió con la gravidez de mi madre por la que iba a ser mi hermana y que quizá el desplazamiento fue una forma discreta y constructiva de quitarme de en medio.

También recuerdo que, en el viaje de Calatayud a San Sebastián, hicimos dos paradas que se grabaron de igual manera en mi memoria, las dos unidas a relaciones y vínculos familiares –una en Tudela y la otra en Pamplona-, y que, sin que hubieran de andar muchos años –hacia 1963-, el triángulo de mi mundo se alargó los trescientos kilómetros necesarios para abarcar también esas tierras, que tuve en adelante por mías.

Siendo mi mundo tan pequeño como era, la historia lo había zarandeado sobremanera y no era exactamente un mundo estático ni uniforme.

Sin ir más lejos, cinco años antes de que naciera yo, en 1939, había terminado una guerra civil que –tal como lo veía en 1962- había dado el triunfo, precisamente, a los militares y a los curas, según me enseñaron los míos sin proponérselo -sin más que conversar delante de mí-, y había obligado a callar a quienes, como los míos, pensaban de otra forma.

Cuando me refería a los militares, no era suficientemente preciso: pensaba en todos los que mandaban –no en los soldados rasos, pero sí en los sargentos, y de ahí para arriba, hasta los generales- pero metía en ese saco a la guardia civil y a *los grises* (que era como llamábamos a los de la policía armada de aquella época con cierto tono de aversión al uniforme y de prevención ante las personas que lo llevaban puesto).

En el mismo año 1962, me sucedió, no obstante, algo muy singular, y es que me convertí al catolicismo. Estaba bautizado pero no creía en Dios y, un día, en una ermita de Castilla donde había una imagen de la Virgen, me pregunté qué podía hacer, eché mano de la memoria, me di cuenta de que sólo me sabía el señormiojesucristo, lo empecé a recitar mentalmente y, al expresar de esa manera la segunda proposición –“Dios y hombre verdadero”-, sucedió algo que no contaré pero que me llevó a tomar de inmediato conciencia de que Jesucristo es realmente Dios y hombre verdadero.

No se me pida razón de ello porque no puedo a darla. Las cosas pasan como pasan y eso sucedió así. En aquella fracción de segundo, hubo bastantes más detalles pero son demasiado íntimos para que los airee sin que el relato lo requiera.

* * *

El asunto hace al caso porque, a raíz de ese hecho, me hice la pregunta que da lugar a esta reflexión (que va a ser larga, aunque este primer libro no lo sea, a Dios gracias): dado que Jesucristo es Dios y hombre verdadero, ¿cómo puede entenderse que los curas y los militares tengan que imponer silencio a quienes no piensan así o, si piensan así, no lo disocian de la libertad y de la justicia?

Ya se ve que no me apeé del burro por que me hubiera convertido. Simplemente, me esforcé en comprender a esos otros que también creían que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y me pregunté, consecuentemente, por qué carecían de la suficiente capacidad de convicción y tenían que echar mano de la fuerza pública y de las leyes.

Me lo explicaron –los católicos que estaban con ellos- y tengo que decir que lo entendí: me dijeron que la católica era la única religión verdadera –cosa en la que justamente había comenzado a creer unas semanas antes-; que, por tanto, la Iglesia era la única iglesia querida por Jesucristo; que, consecuentemente, era una sociedad perfecta -cosa que nunca pasó de ser una abstracción, en mi cabeza, dada la multitud de imperfecciones que se me venían encima y las que aportaba uno mismo- y que, en virtud de su perfección y de que constituía el depósito de los méritos que había hecho el Hijo de Dios al dejarse crucificar dos mil años antes, no es que tuviera simplemente derecho, sino que tenía el deber de imponer la verdad como única norma de conducta. Y al *Estado* –que era otra sociedad perfecta- le tocaba respaldarlo.

Si se daba la circunstancia de que la mayoría de los habitantes de ese *Estado* no era católica, difícilmente podían ser las cosas así. Pero es que España era católica.

Precisamente lo ocurrido en 1936 en España era que algunos españoles –muchos- no lo aceptaron y eso hasta el punto de que se dedicaron a matar curas y monjas y a destruir iglesias; de suerte que los católicos de pro salieron en defensa de los eclesiásticos, organizados por unos cuantos generales de nota, y ganaron la guerra que habían perdido los míos.

Nadie podía obligar a los míos a ir a misa ni a confesarse, es cierto, pero el orden social era católico, que era como tenía que ser.

Debo reconocer que no tuve mayor dificultad en entender todo eso, al mismo tiempo en que seguí entendiendo también que los míos eran muy buena gente, que no habían matado a nadie ni quemado ninguna iglesia, que mi tío carnal Antonio Gallego vivía en Méjico porque tuvo que echar a correr cuando los católicos decidieron defender a los eclesiásticos, y no porque quemara iglesias, sino porque se declaraba comunista, y que, consecuentemente, me resultaba aún más difícil que antes comprender por qué había tanta gente que no aceptaba que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y que además eso conlleva, precisamente, que ha de haber libertad y justicia.

Luego leería un centón de libros donde se me explicaba cabalmente que es así: que la libertad y la justicia no pueden conciliarse con la creencia en que Jesucristo es Dios y hombre verdadero. Mas, para entonces, ya había leído también la declaración *Dignitatis humanae* (1965) y, al leer esos otros libros, lo que tuve que concluir es que Girard y sucesores –tan sumamente sabios como son- no han terminado de entender el alcance que a mí me pareció encontrar en la declaración que recién cito.

Hoy pienso que el error es todavía más profundo y que no son ajenos a ello los católicos (digo algunos católicos). Pero eso, justamente, tiene que ver con la respuesta a la pregunta aquélla que me hice –la que atañía a las razones por las el mundo que era mi mundo se descristianizaba a ojos vista en 1962 y no es cosa de adelantar lo que requeriría demasiadas páginasⁱ.

* * *

Así comienza el prólogo que se puede leer en <http://joseandresgallego.com/docs/YOlvidoPresentacion.pdf>. No me pidan, por tanto, que avance nada más sobre ese punto (el de las razones por las que he escrito este minúsculo opúsculo). Si alguien tiene interés en averiguarlo, acuda donde digo y haga descarga si le place.

Lo que entendería muy bien –no tengan duda- es que alguien se pregunte qué tiene eso que ver con Zacarías y, encima, con el judaísmo targúmico.

* * *

Pero, si me hacen esa pregunta, tengo que desdecirme de inmediato y volver a tomar el hilo de lo que acabo de remitir a la *güeb*, aunque lo resuma.

ⁱ Algunas de las que ya he publicado y ya han salido libres de la cárcel que es todo compromiso editorial pueden verse en www.joseandresgallego.com.

Ya verán: en aquellos años, no sabía siquiera de la existencia del *targum*; así que no relacioné mi pregunta con ese asunto. Me limité a leer y escuchar. Y me encontré con lo que no esperaba: la historia de la filosofía.

En efecto, de todas las respuestas que me dieron mis reeducadores para explicarme por qué tanta gente no aceptaba que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y que, por otro lado, eso conlleva que ha de haber libertad y justicia, sólo vi coherente una: después del lamentable suceso de la manzana –que era como solía llamar al pecado original uno de los irreverentes jóvenes con los que empecé a tener relación y que derivó años después hacia catedrático agnóstico-, los hombres y las mujeres desbarraron, de manera que Dios optó por revelarse a los judíos y encargarles de predicarlo. Y hete aquí que, en plena revelación –que llevó muchos siglos-, germinó en otro lugar del globo –no muy lejano de donde estaban los judíos- una manera de pensar que se llamó *filosofía* y que alcanzó su culminación con un personaje que atendía por Aristóteles: hombre tan sumamente inteligente que casi descubrió que existía Dios.

Unos siglos después, en el XIII, otro hombre sumamente inteligente que se llamó Tomás de Aquino tuvo la idea genial de conciliar la filosofía aristotélica con el cristianismo. Y se podría decir que, con eso, todo quedó arreglado si no fuera porque, enseguida, empezaron las interpretaciones deficientes –un tal Duns Escoto- que llegaron al grado sumo con un nefasto personaje que atendía por Descartes y que tuvo la ocurrencia de decir que pensaba, luego existía. A partir de ahí, el conocimiento dejó de ser objetivo para ser subjetivo, el subjetivismo supuso arrumbar el realismo para abocar al idealismo, el idealismo abocó a su vez al irracionalismo y se acabó por extender lo más parecido a un certificado médico de la muerte de Dios. La gente no sólo no podía saber si existía, sino que no podía estar segura de que pensara. Y así nos iba ahora.

En último término, por eso se habían matado millones de personas en las dos últimas guerras mundiales y sólo unos pocos cientos de miles en la guerra de España, que pilló en medio de las dos.

* * *

La explicación me pareció nítida. Pero no convincente.

Y el problema es que era la única coherente; porque las demás caían en un maniqueísmo que chocaba con lo que yo sabía y tenía delante, que era la manera de ser de mi familia, buena y de izquierdas a la vez.

Mucho era que fuese coherente (la explicación). Pero tenía que convencerme y presentaba, de momento, dos graves problemas: uno era que implicaba que la filosofía era lo decisivo en la historia. Es como si dijeran que bastaba que un filósofo dijera “A” y que otro dijera “A, luego B”, para que el siguiente dijera “A lleva a B, luego C”, y así en adelante, y eso con tal fortuna que la gente procedía a asumirlo y a obrar en consecuencia de forma irremisible.

Me pareció un determinismo paradójico monumental. Sucedió en los mismos días en que muchos de los católicos que pensaban en esas cosas se defendían del determinismo economicista propuesto por Marx, y no porque fuera economicista, sino porque era determinista y negaba la libertad humana. Y resulta que, a cambio, proponían un determinismo filosófico apabullante.

“Ambas revoluciones -escribía, por ejemplo, el filósofo de la historia Rafael Calvo Serer en un libro de 1949 que leí hacia 1962-, la religiosa -protestantismo- y la filosófica -racionalismo-, preparan la revolución política que estalla en Francia en 1789.

“Era inevitable que ocurriera así: de la vida del espíritu -religiosa o intelectual- se pasa a la vida social mediante la acción política; si la primera se quebranta, ésta resultará también quebrantada, y con ello se perturbará toda la vida social. Pronto todos tendrán que vivir en fango, sangre y lágrimas”ⁱ.

Si fuera así –pensé en aquellos días-, lo mejor que podríamos hacer todos era hacernos filósofos; cosa que ya se veía que no era sensata ni verdaderamente eficaz. Además, yo había conseguido cierta capacidad de “abstraer”, que era el ejercicio que había que hacer para llegar al ser en metafísica. Pero la lógica matemática se me resistía de forma numantina. Si fuera aquello así, tenía que perder las esperanzas de conseguir que cambiara la historia.

Así que no me resigné a aceptar una cosa tal y di en buscar otras maneras de lograrlo. Acababa de cumplir los dieciocho años y no era cosa de renunciar tan fácilmente a hacer algo que valiera la pena.

* * *

No era fácil. No sólo era aquella –la filosófica- la explicación más coherente, sino que comprobaba que, en verdad, la mayoría de la gente de mi pequeño mundo tendía a comportarse como los filósofos habían previsto o habían propiciado según el deterioro que medió entre santo Tomás y Nietzsche, y eso a pesar de que la observación de mi propia forma de decidir –y la de los demás- me hacía ver que la gente –toda la gente: todos los hombres y todas las mujeres- tomaban decisiones por hábito: no todas las decisiones pero sí muchas de ellas. Y a eso –al conjunto de hábitos de comportamiento con los que, de manera consciente o inconsciente, se afrontan las situaciones vitales en que hay que optar por algo: desde cómo sentarse a tomar decisiones sobre Dios- se le puede llamar “cultura”ⁱⁱ.

Entendida así, la historia se articularía por medio de propuestas culturales que predisponen a comportarse de un modo pero que se resuelven en decisiones individuales que pueden ser o no conformes con la respectiva cultura. Habría, pues, que estudiar las culturas y ver en qué medida las respuestas humanas “disidentes” de la propia cultura consiguieron cambiarla.

ⁱ Rafael Calvo Serer: *España, sin problema*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Rialp, 1957, pág. 22.

ⁱⁱ Sobre el origen de esa acepción de la palabra *cultura*, hice luego un pequeño estudio cuyos resultados publiqué en “De la *cultura animi* a la cultura como hábito: De cómo la cultura llegó a ser lo que es hoy”: *Rocinante*, II (2006), 29-44. Sobre los aspectos neurológicos, Alan J. Parkin: *Exploraciones en neuropsicología cognitiva*, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 1999, vii + 322 págs. Sobre los diversos factores que coadyuvan al funcionamiento de la memoria y, por tanto, al de los hábitos, José María Ruiz Vargas: *La memoria humana*, Madrid, Alianza editorial, 1994, 324 págs.; del mismo, *Memoria y olvido: Perspectivas evolucionistas, cognitiva y neurocognitiva*, Madrid, Trotta, 2002, 402 págs.; también, la compilación que él mismo hizo de estudios de diversos autores en *Claves de la memoria*, Madrid, Trotta, 1997, 156 págs.

El problema de la coincidencia con el dictamen de los filósofos vendría después.

* * *

Escribí mucho más sobre todo eso. Pero les remito a la *güeb* y, ahora, de veras. Para leer este libro, no necesitan que les dé la vara con más explicaciones de método. Si lo que uno se pregunta es por qué se descristianiza el mundo, lo primero que habrá de asegurarse es que sabe cómo se cristianizó el mundo, principalmente en el sentido de averiguar en qué consistió el resultado.

Ahora bien, si lo que se propone no es sólo eso, sino cambiar el mundo, en ese caso es algo más lo que hace falta. Si parten del resultado (histórico y real) de la cristianización, a lo mejor repiten lo de Escoto y demás, incluido Nietzsche, y no adelantan nada. Si, en cambio, toman la cristianización como un hecho (que es, a la postre, lo que fue), a lo mejor descubren que es que los cristianos se han dejado pelos en la gatera cada vez que, en la historia, han intentado acomodarse a ese hecho y, visto así, todos somos un Nietzsche en ciernes.

* * *

Dicho de otra manera (y necesariamente grave): aunque hoy sepamos que no hay quien cambie el mundo si no es Dios, no tenemos derecho a conformarnos con la historia de la disidencia, digamos, “formal” respecto a Dios. Ni con la “doctrinal” tampoco. Filósofos hubo que erraron, y algunos que, si se quiere, herraron. Pero lo que ahora importa es cerciorarse de lo que sucedió –que Dios se hiciera hombre (histórico y real)- y averiguar cómo repercutió en la gente que empezó a dar noticia del suceso. Gente que – en el caso concreto de que hablamos- creía en Dios tal como lo explicaban los traductores (*meturgemanín* en arameo) que recitaban la ley de Moisés en esa lengua en las sinagogas de Palestina¹.

Eso supone supone dar un enorme salto para quien ha empezado por el día de hoy – en mi caso, aquel día de hoy (1962) en que me preguntaba cómo podía entenderse que los militares y curas de mi pequeño mundo impusieran silencio a quienes no pensaban como ellos-; pero no hay otra. En el comienzo de mi “carrera” (en la acepción paulina vertida a nuestro idioma –la de “correr” por donde van los “carros”-, que ha devenido con los siglos en algo tan ajeno como pura acepción administrativa), mi mánayer me dijo que no debía afanarme por ser catedrático de universidad, sino por saber, y resultó que esa advertencia coincidía –o así me lo pareció y me parece- con una experiencia que comenzaba a repetirse, y es que, según crecemos en el conocimiento, se multiplica nuestra propia conciencia de lo que todavía ignoramos y, así, la vida de quien se pregunta “por qué sucedió eso” se convierte en un abanico cuyas varillas se van multiplicando sin cesar, y uno tiene que descartar algunas, pero sabe que las que siga –con la pregunta de “por qué”- no tardarán en generar su propio abanico, cada una el suyo; de suerte que, al final, no es que uno sea un mar de dudas, sino que se encontrará con que (i) ha llegado a ser algo más consciente de la inmensidad de cosas que ignora; (ii) no tiene más remedio que mantener abiertas varias investigaciones al tiempo; (iii) ha de evitar, no obstante,

¹ Hasta dónde llegué en su día, por ese camino, puede deducirse de “Sobre las raíces católicas de la descristianización”: *Rocinante*, núm. 1 (2004), 13-56.

que no se cumpla en él –del todo- que aquel que mucho abarca poco aprieta; (iv) por viejo, sabe ya que, a pesar de todo, el haz de arroyos y torrentes que se forman desde la cresta de los montes –al discurrir el agua cuando hacen pis los ángeles (según me explicaba mi padre)- forma también un abanico, pero en sentido inverso, porque, al final –abajo-, van sumándose todos –los que no se han secado- y acaban por formar un verdadero río, aunque no pase de Jalón ni se acerque siquiera a Manzanares; (v) también sucede así –tal cual vez- que Ega, Arga y Aragón hacen al Ebro varón, o sea un río grande, y eso es fecundo para todos; aunque lo sea menos para quien se ha ocupado de los torrentes de arriba y más para quienes habitan más abajo, incluso ya en el Delta, donde el Ebro se hace a la mar.

Así, a base de preguntarse por qué, (vi) es casi inevitable que incluso un “catedrático-de-historia-contemporánea” (rango administrativo de la “carrera” como cauce fijado y necesario) rompa los diques de esa horma y se decida a comenzar por el principio, (vii) después de haberlo hecho varias veces, primero por el siglo XVIII, luego a partir del XVI, más tarde desde el XIII y ha terminado por situarse al comienzo de nuestra era, (viii) claro está que con la prudencia que pide la ignorancia y la sabiduría de que otros saben mucho más y lo mejor es preguntarles por dónde ha de seguir para llegar adonde quiere.

Si no lo saben, eso sí (ix), no tendrá más remedio que armarse de valor y echarse al agua. El que no se moja no cruza la mar. Y (x) el saber es un océano cuyo límite se halla –seguro- al otro lado de la muerte.

* * *

Pongámonos, por tanto, en el primer hecho histórico relacionado con lo dicho –que Jesucristo sea Dios y hombre verdadero- y procuremos entender lo que debieron entender quienes lo presenciaron (digo el primer hecho histórico). No nos han de bastar los *targumín*. Pero son un indicio principal del modo en que entendían lo que veían y escuchaban los judíos de Palestina al comienzo de nuestra era.

¿Que eso plantea un problema de método capital? Ya lo sé. Pero, con ese fin, tengo escrito un “tratado” y arruinaría este otro libro si hiciese, de la presentación, un segundo “tratado”ⁱ. Cada cosa a su tiempo y en su lugar. Si alguien quiere apurar las razones (personales) por las que escribo lo que sigue, puede acudir adonde cuelga la última versión (que acabo de mencionar a pie de página). Si hay quien desea considerar el método, lleve a cabo lo propio. Al final de mi vida, he acabado por concluir –paradójicamente- que todo lo que escribo y lo que digo es provisional y que, por ello, sólo clausuro (o sea edito) aquello que me piden. Lo demás –y hoy por hoy- he decidido someterlo a pública

ⁱ Me refiero a *Recreación del humanismo, desde la Historia*, Madrid, Ed. Actas, 1994, 189 págs. Pero todo lo que escribí allí se ha de reconsiderar con lo que digo en *Caritas in veritate: Ensayo de reordenación*, un escrito que, por provisional, ha de consultarse en http://joseandresgallego.com/contenido_06.htm.

De lo demás que he publicado sobre esa temática, me animo a remitir al conjunto titulado *New History, nouvelle histoire: Hacia una nueva historia*, Madrid, Ed. Actas, 1993, 245 págs., con la colaboración de Ignacio Olabarri Gortázar, Bronislaw Geremek, Charles-Olivier Carbonell, Jack H. Hexter, Jörn Rüsen, Antonio Morales Moya, Jesús de Garay, Ricardo Yepes, Emmanuel Sivan, Luis de Llera Esteban, Alberto Cova y François-Xavier Guerra.

vergüenza, meterlo en una jaula (con rejas, eso sí) y ponerlo al sol (de Internet), a ver si pía o muere. Si pía, pondrá huevos y habrá parto. Si muere, eso que hemos ganado (al evitar el gasto de papel).

Si, antes de aquello y de esto, el que se muere es el autor (y aunque no medie jaula), sus herederos tienen instrucciones. En la estantería de la habitación donde habito –en lugar muy visible, de manera que saben ya que existe–, asoma una carpeta en cuyo canto puede leerse en letras rojas: *Para el día de mi muerte*. Les he dejado allí el testamento de hermandad, la funeraria a la que pueden acudir –porque es la más cercana y tratan bien–, el título de propiedad de una cómoda sepultura, información bancaria sobre todo lo que he atesorado, algunas pólizas de seguros de accidente por si me caigo por un barranco y algunas cosas más que les pueden aligerar la tarea de deshacerse de un cadáver. Entre ellas, una hoja sobre lo que pueden hacer con este texto y los que sigan.

En reuniones familiares, hemos valorado la posibilidad de hacer la caja grande y enterrar el cadáver con lo escrito. Pero, también en eso, corren días de *standardización* y de *prêt à porter* y uno tiene que ser romano en Roma, incluso al enterrarse.

Laus Deo.

HÁGANME UN FAVOR, SE LO RUEGO:

No lean las notas que van a pie de página (a no ser que deseen comprobar que lo que digo es cierto); no les servirá, en otro caso, más que para sumirse en el sopor de lo académico. Dejen que el sopor venga por sus pasos.

Se lo digo de veras.

Cuando ponga textos en varias columnas, tampoco se detengan en ellos. Sólo sirven para que pueda comprobarse lo que se dice antes o después (salvo que se ofrezca otra cosa) y, si se detienen en ello, quizá les hagan perder el hilo con más facilidad (aún).

En fin, no se molesten –los que puedan molestarse- por el estilo desenfadado y – alguna vez- insólito con que intentaré expresarme. Para la sensibilidad de algunas personas, rozaré alguna vez –sin que sea ése mi deseo- la grosería.

Un desenfado insólito, al hablar de otras personas tan serias como los ángeles (que dan miedo), puede herir la sensibilidad de unos –que se refieren a los ángeles como la realidad sumamente seria que son- y, en cambio, gustar a otros, incluso entre quienes no afirmarían que existan los ángeles. En la duda, preferiría que los primeros cerrasen este libro y no se lo leyeran (y que no se enfadaran con el autor, a ser posible). Comprendan que es que, cerca de mi pueblo, dicen que anduvo un pobre hebreo que es posible que nos aconsejara:

St 2,12“Hablad así y actuad así: como que vais a ser juzgados por una ley de libertad.”

Y lo explicó enseguida:

St 2,13“Porque el juicio sin misericordia [será] para el que no hace misericordia.

Y aún añadió una razón más que alguien traduciría –alegremente- como a uno le gustaría traducir:

St 2,13“La misericordia se ríe del juicio”ⁱ.

Déjenme, pues, que, si no acierto con la misericordia como desearía, me ría, al menos, de mi propio juicio.

ⁱ Traducción española de la lectura breve inserta en los laudes correspondientes al lunes de la semana XXXI del tiempo ordinario en el *Libro de las horas*. En la frase de St 2,13, la forma verbal que se lee es *katakaukhatai*, que podría traducirse, en efecto, por “se ríe” en el sentido de “trata como superior a inferior”. Cuando no se habla de personas, parece más correcto traducir la frase como “la misericordia se sobrepone al juicio”, se pone por encima de él.

Permítanme que no me asome siquiera al problema de cuál de los hebreos llamados *Santiago* –de los que sólo uno anduvo acaso por mi tierra- fue el autor de esas frases.

I. ZACARÍAS, EL PRIMERO LLAMADO A PARTE

Sumario:

Empecemos por Zacarías y digamos por qué.- Las verdaderas intenciones de un sujeto llamado Lucas.- Un criterio metodológico principal: antes se coge a un mentiroso que a un cojo (*coger*, en el sentido de *agarrar*).

Empecemos por Zacarías y digamos por qué

Si lo que pretendemos es saber cuál pudo ser el cristianismo originario y cómo llegó a fecundar –si no a formar- una cultura concreta –la nuestra-, el punto de partida debe hallarse, por fuerza, en el primer hecho propia e inequívocamente *cristiano*ⁱ –quiero decir relacionado directamente con la persona que iba a llamarse *Jesucristo*-; de seguida, habrá que preguntarse si ese hecho fue una *noticia* y si, como *noticia*, quebró o no quebró algún que otro *criterio* de la cultura en cuyo ámbito se dio, que fue la hebrea. Si llegásemos a concluir que no quebró ningún *criterio* –se entiende que de aquellos de los que pudiera depender la *permanencia* a que tendía aquella como todas las demás culturas-, tendríamos –claro es- que pasar al hecho siguiente.

Ahora bien, el primer hecho de la vida de todos y cada uno de los seres humanos que provoca una respuesta, del tipo que fuere, en otra persona es -siempre- aquel en que su madre lo concibe. Pues bien, el primer relato con que contamos de la fecundación de María -una jovencísima hebrea que vivía entonces en Nazaret, aldea de Galileaⁱⁱ- se lo debemos a Mateo, que fue que uno de los doce discípulos que escogería luego Jesucristo para que contaran por todas partes lo que le habían visto hacer y le habían oído, de modo que, con eso, se agrandara la *comunidad de seguidores* (probablemente *k^éništâ* en

ⁱ De momento, sobre el origen y sentido de las palabras *cristiano* y *cristianismo*, remito a las voces correspondientes del *Theological dictionary of the New Testament*, ed. por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, abrev. por Geoffrey W. Bromley, reimpr., Grand Rapids y Exeter, William Jr. Eerdmans Publishing Company y Paternoster Press, 1985, pág. 1375 (= *TWNT*), y a G. Schneider, “Χριστιανός...”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. por Horst Balz y Gerhard Schneider, t. II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, col. 2116-2118. En adelante, al citar el diccionario dir. por Kittel, pondré entre paréntesis (de la manera que he hecho arriba, con las siglas *TWNT*), la paginación correspondiente a la edición completa: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, beg. von Gerhard Kittel, in Verbindung zahlreichen fachgenossen herausgegeben von Gerhard Friedrich, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1966-1979, once tomos. Pero sólo remitiré a ella expresamente si debo llamar la atención sobre algún aspecto que no tome de la versión abreviada.

ⁱⁱ Sobre la primera mención de Nazaret de que tengo noticia, Michael Avi-Yonah, “A list of priestly courses from Cesarea”, *Israel exploration journal*, núm. 12 (1962), 137-139.; y “L’inscription Nazareth à Césarée”, *Bible et Terre sainte*, núm. 61 (1964), 2-5: se trata de una inscripción en mármol encontrada al excavar la sinagoga de la Cesarea marítima, que Avi-Yonah data en el siglo IV o III antes de Jesucristo y en la que aparece la lista de sacerdotes que se recoge en 1Cr 24, con la singularidad, sin embargo –por lo que atañe a nuestro asunto-, de que, en ella, se sitúa a Hapizez en Nazaret. La vieja afirmación de que no está documentada la existencia de esa población fuera del Nuevo Testamento es cosa, por lo tanto, a olvidar.

arameo, *èkklesía* en el griego que hablaban los judíos helenizadosⁱ) que él mismo había formado.

No sabemos cómo supo Mateo la forma en que María engendró al Cristo Jesús; sabemos, sí, que san Mateo debió ir tomando nota de lo que decía el maestro y que lo hizo además en la misma lengua en que ordinariamente se expresaba, en arameoⁱⁱ. Pero no podemos asegurar que lo relativo a la fecundación de María se lo contara el propio Jesucristo y figurase en esas notas. En verdad, lo que se puede asegurar más bien es que el único texto que conocemos de Mateo –que es, justamente, una biografía de Jesucristo– no es aquella recopilación que debió hacer de sus palabras, sino un relato posterior para el que se valió de distintos relatos previosⁱⁱⁱ. Que esos relatos anteriores fueran suyos o no, es cosa que ignoramos por completo.

En cuanto a la narración de aquel primer hecho, parecería incluso inverosímil que Jesucristo les hablara de algo así, tan íntimo, a los discípulos; aunque también es cierto que la información que dio Mateo sobre ello fue muy escueta (aunque de un insólito alcance): dijo sencillamente que María la virgen, ^{Mt 1,18} *prometida en matrimonio ya a José, fue hallada* (“*eùréthe*”) *encinta, estando del espíritu santo*^{iv}.

ⁱ Vid. K.L. Schmidt, “*èkklesía*”, en *Theological dictionary of the New Testament*, ed. por Kittel y Friedrich, cit. *supra*, 395-396, y las voces consagradas a *qâhâl* y *k^éništâ* por Ludwig Koehler y Walter Baumgartner: *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, rev. por el mismo Baumgartner y Johann Jakob Stamm, Leiden, E.J. Brill, 1994, pág. 789-790 y 1899-1900 respectivamente. En adelante, cuando el asunto lo requiera, acudiré a la obra ed. por Reuben J. Swanson, *New Testament Greek manuscripts: Variant readings arranged in horizontal lines against Codex Vaticanus*, Sheffield y Psadena, Sheffield Academic Press y William Carey International University Press, 1995, 8 tomos en 9 volúmenes. El primero recoge lo relativo al evangelio de san Mateo; el segundo, lo que concierne al de san Marcos; el tercero, al de san Lucas; el cuarto, al de san Juan; el quinto, a los *Hechos de los apóstoles*; el sexto, a la epístola a los romanos; el séptimo, a la de los galatas y el octavo, a las dos de los corintios.

ⁱⁱ Vid. los testimonios de Papías de Hierápolis, san Ireneo de Lión y Eusebio de Cesarea –que son los principales que conozco y hacen al caso– en Yves-Marie Blanchard: *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, París, Editions du Cerf, 1993, pág. 62-64.

ⁱⁱⁱ Sendas introducciones sucintas pero bien informadas en el asunto de las fuentes del evangelio de Mateo, en Benedict T. Viviano, “Evangelio de Mateo”, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo: Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2004, pág. 66-132, especialmente 66-67; Jean Radermakers, “Mateo, evangelio de”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, Abadía de Maredsous, bajo la responsabilidad científica de Pierre-Maurice Bogaert *et al.*, Barcelona, Edit. Herder, 1993, pág. 974-976. Sobre la fecha del manuscrito que se cree más antiguo entre los que transcriben al menos una parte del evangelio de san Mateo –en este caso, unas cuantas palabras–, Carsten Peter Thiede y Mathew d’Ancona, *Testimonio de Jesús*, Barcelona Planeta, 1996, 262 págs., y, de los mismos, *The Jesus papyrus*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1996, xiv + 193 págs.

^{iv} Por las razones que se verán –el recurso frecuente a la comparación de textos bíblicos de origen distinto–, tenderé a traducirlos –todos– literalmente, con los añadidos imprescindibles [entre corchetes] para que se acerquen cuanto sea posible a nuestro idioma coloquial. Pero prevalecerá la primera intención, la de la fidelidad incluso literal. No siempre respetaré, por tanto, la traducción que ofrecen Ricardo Cerni (*Antiguo testamento interlineal hebreo-español: Traducción literal al castellano del texto hebreo del Códice de Leníngrado*, Tarrasa, Editorial Clie, 1999 y siguientes, 4 tomos) y Francisco Lacueva (*Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Tarrasa, Libros Clie, 1994, 1.027 págs. Pero en ellos me basaré, si no digo otra cosa. No querría que este hecho –el de ahorrar más citas (que serían muchísimas) empeñen el mérito de ambas obras y el agradecimiento que, en mi caso, requieren.

Y se ve que es asunto que parecía pensado para que diera que hablar. Sin embargo, antes de hacerlo, hemos de recordar que, por fortuna, un compañero de san Pablo que debía ser médico, quizás sirio converso al cristianismo, oriundo sin embargo de Antioquia, un tal san Lucas (entonces, sin el *san*), dio bastantes más pormenores^v. San Lucas recurrió a algunos de los mismos documentos que había empleado Mateo, se esforzó en contrastar los hechos cuanto pudo y contó, además de eso, con lo que sabía el propio san Pablo, quien, tras convertirse como se convirtió cuando iba camino de Damasco, había acudido a Jerusalén a conocer a los discípulos elegidos por el propio Cristo Jesús y es más que razonable suponer que le contaran todo lo que sabían^{vi}.

San Lucas, sin embargo, no empezó el evangelio por la fecundación de María, sino que dio noticia de otro hecho anterior que iba a tener clara importancia en la vida mortal de Jesucristo: lo concerniente al nacimiento de *Juan, el bautista*. Y cabe la posibilidad

ⁱ Sobre la “μνηστεύομαι”, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. por Balz y Schneider, *cit. supra*, II, col. 310; sobre la “παραλαμβάνω”, el artículo de A. Kretzer, *ibidem*, 755-759, especialmente 757 en lo que atañe a la acepción matrimonial. Es muy útil la recopilación de Philip Goodman, *The Jewish marriage anthology*, Philadelphia, The Jewish Publication of America, xx + 360 págs. Sobre el asunto del repudio –y aunque el estudio se centre en documentos muy posteriores a la época de que hablamos (aparte del fundamento estrictamente bíblico, que es, en cambio, anterior), Shlomo Riskin, *Women and Jewish divorce: The rebellious wife, the agunah and the right of women to initiate divorce in Jewish law: A Halakhic solution*, Hoboken, Ktav Publishing House, 1989, 196 págs. De todas formas, y aunque la evidencia documental también es muy posterior, no puede desdeñarse la posibilidad de que, en Palestina, los usos relacionados con el matrimonio fuesen distintos a los de otras comunidades judías ya en la época de que hablamos y que, concretamente, hubiera más recursos a favor de la mujer. Véase, en ese sentido, el estudio de Mordechai Akiva, *Jewish marriage in Palestine: A Cairo Geniza study*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1980, 2 volúmenes. Representaciones –también muy posteriores– del documento que constituye el fundamento del estudio recién citado, en Shalom Sabar, *Ketubbah: The art of the Jewish marriage contract*, Nueva York, Rizzoli, 2000, 119 págs.

ⁱⁱ Recoge esta antigua tradición exegética Manuel de Tuya, *Biblia comentada: Texto de Nacar-Colunga*, t. II: *Evangelios*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1964, pág. 25-27. En el mismo sentido, con detalles distintos, John L. McKenzie, “Evangelio según san Mateo”, en *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, dir. por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, t. III: *Nuevo Testamento*, vol. 1, dir. por Joseph A. Fitzmyer, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972, pág. 173-174.

ⁱⁱⁱ Da pie a esta interpretación Édouard Lipiński, “Conocimiento, conocer”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, *cit. supra*, 344. Es singular –aunque comprensible– que, en la bibliografía más reciente, no llame la atención, en el versículo Mt 1,18, lo que concierne a la situación matrimonial de María, sino a su virginidad. *Vid.*, por ejemplo, la ed. de Peter Dückers de la versión alemana de Ambrosius *De virginibus* -, *Über die Jungfrauen*, Turnhout, Brepols 2009, pág. 63.

^{iv} *Cfr.* S. Pedersen, “εὐρίσκω”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. por Balz y Schneider, *cit. supra*, I, col. 1676-1683. El relato de Mt 1,18-25, tiene un –llamémoslo– correlato apócrifo en el *Protoevangelio de Santiago*, 21, 1-4, según advierte Craig A. Evans, *Ancient texts for New Testament studies: A guide to de background literature*, Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 2005, pág. 412.

^v Los datos principales sobre la persona de san Lucas y las diversas posibilidades que ofrecen acerca de su origen, en John Gillman, Eckhard Plümacher, I. Howard Marshall y Luke Timothy Johnson, “Lucius”, “Luke as historian”, “Luke as theologian” y “Luke-acts, Book of”, respectivamente, en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. por David Noel Freedman *et al.*, t. IV, Nueva York, Doubleday, 1992, pág. 396-420.; Jean Radermakers, “Lucas” y “Lucas, evangelio de”, y Christiane Saulnier, “Lucio”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, *cit. supra*, 930-932.

^{vi} Una clara introducción de los problemas que plantea el entrecruce de información y textos subyacentes en los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, en Frans Neiryck, “El problema sinóptico”, en *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo...*, 3-14, especialmente 6-14.

de que ese suceso anterior introdujera algún cambio de hábitos de trascendencia estrictamente cultural que esté directamente relacionado con el cristianismo originario; así que, por prudencia, habrá que ocuparse de élⁱ.

Las verdaderas intenciones de un sujeto llamado Lucas

Lo que dejó escrito san Lucas fue que, ^{Lc 1,5} *en los días de Herodes rey, había un sacerdote de la efemería de Abías, Zacarías por nombre, que estaba casado con una de las hijas de Aaron, Isabel, ⁶y que ambos eran justos delante de Dios, incluso irreprochables en todos los mandamientos y ordenanzas de[l] Señor.*

Hasta aquí, nada de particular: todo judío debía cumplir de forma irreprochable todos los mandamientos y ordenanzas del señor nuestro Dios y, si lo hacían, podía decirse de ellos que eran *justos*.

En cuanto a que hubiera sacerdotes, no es el caso de demostrar que su presencia era precisamente fruto de la cultura hebrea desde varios siglos atrás. Y *la efemería de Abías*, lo mismo: el culto del templo lo servían, por turnos de una semana, los grupos de sacerdotes que descendían de alguno de los veinticuatro (grupos precisamente) en que David había distribuido –a esos efectos- a los varones de la progenie de Aaron, el sumo sacerdote de antaño, además de hermano de Moisés. La verdad es que los descendientes de Aarón –destinados por Yhwh al sacerdocio- se habían dividido y subdividido en varias ocasiones a lo largo de la historia y que, en tiempos de Zacarías, podía discutirse si estaban todos los que eran y si eran todos los que estabanⁱⁱ. Pero ya se comprende que eso no cambiaría las cosas en relación con el asunto que nos traemos entre manos.

Los judíos de habla griega –los que hablaban la llamada “lengua común (*glossa koinē*), que eran muchos- denominaban a cada uno de esos grupos *èphemería*, que era un derivado de *èphēmeros*, “diario” y venía a significar “los del día” o “el grupo del día”ⁱⁱⁱ y que, como no tiene una traducción convincente en la lengua de los hispanos, llamaremos *efemería* y santas pascuas.

No se piense, por otro lado, que formaban una minoría exageradamente selecta: sólo los descendientes de Abías –uno de aquellos que descendían de Aarón- debían aproxi-

ⁱ Pero no dejo de tomar en consideración los problemas que plantea el llamado evangelio de la infancia de Jesús. Simplemente, no me parece conveniente empezar por planteamientos de método, que pretendo abordar más adelante. *Vid.*, entre la inmensidad bibliográfica que hace al caso, los libros de Raymond E. Brown, *El nacimiento del Mesías: Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid, Cristiandad, 1982, 622 págs.; Salvador Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, 2ª ed., Madrid, La Editorial Católica, 1986, 4 volúmenes.; José Miguel García Pérez y Mariano Herranz Marco, *La infancia de Jesús según Lucas*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 146 págs. Sobre la evolución del método exegético con posterioridad a las obras de Brown y Muñoz Iglesias, el último estado de la cuestión que había leído cuando redactaba estas letras era el de Hugo Safa, “El estado actual de la *Third Quest* o *Tercera búsqueda* del Jesús histórico”: *Teología* (Buenos Aires), xlvii, núm. 101 (2010), 91-116.

ⁱⁱ *Vid.* un resumen del proceso en Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, t. II: Los anuncios angélicos previos en el evangelio lucano de la infancia, pág. 97.

ⁱⁱⁱ *Cfr. Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. por Balz y Schneider, *cit. supra*, I, col. 1708, “εφημερία...” y “εφήμερος...”. Sobre la treintena de veces en que aparece el nombre de Zacarías en el Antiguo Testamento, T.M. Mauch, “Zechariah”, en *The interpreter’s dictionary of the Bible...*, ed. por George Arthur Buttrick *et al.*, 13ª ed., t. II, Nashville, Abingdon Press, 1982, pág. 941-943.

marse a los mil varones en los tiempos de Zacaríasⁱ; así que echaban a suertes a ver quién era el que tenía el privilegio de ofrecer cada día el incienso en el lugar establecido, que era la primera de las estancias que formaban el tabernáculo del templo –la estancia denominada *el Santo*–, y fue así como sucedió lo que sucedió.

Que se acercaran al millar y le tocara a Zacarías, no es cosa que sorprenda. Si se trataba de unos mil y los años tenían los mismos días que ahora (y eso aunque se tratara de los años lunares), cada tres años le tocaba y, como era hombre viejo, le había tocado, seguramente, unas cuantas veces.

No es eso lo que llama la atención. Lo que la llama es que Zacarías e Isabel no tenían hijos y hacía mucho que habían llegado a la conclusión de que Isabel era estéril. En puridad, no hay noticia de que diera fe de ello ginecólogo alguno. Pero es que lo propio de la cultura judía no era que, cuando una mujer no tenía hijos, se pensara en un ginecólogo, sino que se daba por supuesto que es que era estéril. Claro que sabían de sobra que la esterilidad podía radicar en el varón. De facto, no faltaron mujeres que replicaban al marido –o a quien procediera– que el estéril sería él y hay algún testimonio de discusiones no poco violentas. Pero ya se comprende que no es razonable pedir cuentas a este historiador de que Zacarías e Isabel pensaran de otra forma y –que sepamos– no se plantearan esa posibilidad, por mucho que se empeñasen después en suponerlo algunos glossadores de su historiaⁱⁱ.

Lo que importa considerar es que, para los judíos, no era cosa menor la esterilidad. Durante siglos, entre ellos, se había pensado que era un castigo como otro cualquiera por los pecados cometidos y, por tanto, se veía como un baldón. Cuando sucedió lo que vamos a ver, hacía mucho tiempo que los encargados de escrutar en los designios de Yhwh habían llegado a la conclusión de que no era así (lo del baldón). Pero la verdad es que no lo habían superado con el gracejo necesario. A unos no se les ocurría nada mejor que decir que era peor tener hijos impíos que ser estéril y, a otros, que era preferible ser mujer pura y virtuosa que fértilⁱⁱⁱ. No dejaba de ser una manera un tanto negativa de superar la situación y levantar el ánimo a la gente. Era tanto como reconocer que había cosas todavía peores, pero que aquello no dejaba de ser una desgracia. Sin embargo, nada de eso cambiaba cosa alguna –ya se ve– en relación con los criterios de los hebreos.

Tampoco lo cambió el hecho de que, un día, ^{Lc 1,9} *conforme a la costumbre del sacerdocio*, tocara en suerte a Zacarías entrar al santuario del Señor y quemar incienso, ni que ¹⁰ *toda una multitud del pueblo permaneciese fuera, orando*. El rito se repetía dos veces al día, una por la mañana y otra por la tarde. En la ocasión de la que hablamos, debía ser al atardecer porque, por la mañana, no solía acudir tanta gente y, en cambio, por la tar-

ⁱ Vid. el cálculo sucinto de Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, 97.

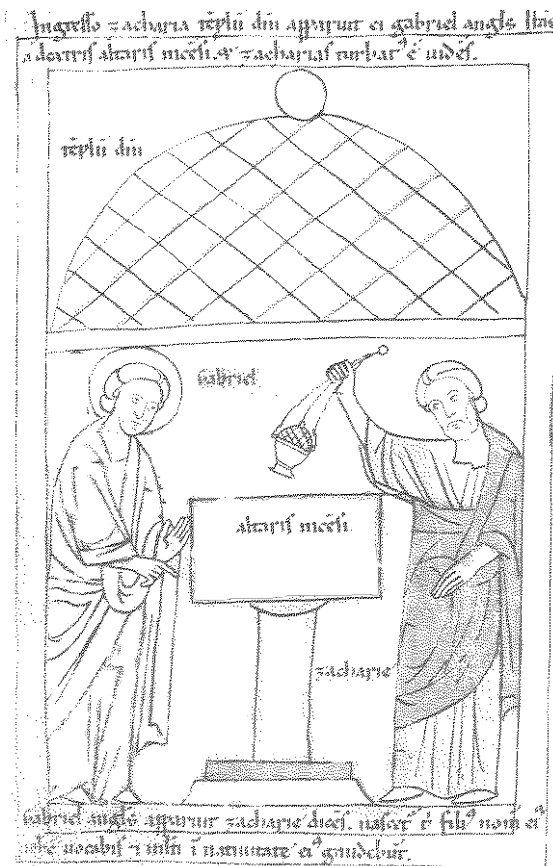
ⁱⁱ Vid. la referencia al *Liber antiquitatum biblicarum* que se hace *ibidem*, II, 130, por más que sea un relato ficticio, y la que el mismo Muñoz Iglesias (*ib.*, II, 41-42) dedica a la hipótesis de Paul Winter.

ⁱⁱⁱ Vid. las referencias al libro de la *Sabiduría*^{3,13; 4,1} y *Ecl*^{16,3} que hace Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, 101, y que interpreta sin embargo como una superación de la vieja idea del oprobio.

de, al acabar la ceremonia, los cinco sacerdotes que la desempeñaban bendecían al salir a los que aguardaban fuera del templo, y acudían a ello –parece- bastantes devotos¹.

Lo que ya nos plantea el problema mayor es que, hallándose Zacarías en ésas, ^{Lc 1,11} se le apareciera un ángel del Señor, en pie, a la derecha del altar del incienso. Estaba solo, todo hay que decirlo. Acabo de referirme a cinco sacerdotes pero debo añadir ahora que cuatro de ellos –por sorteo- llevaban a cabo funciones complementarias, concluidas las cuales dejaban sólo al quinto, que, en la ocasión de la que hablamos, era precisamente Zacarías: dos de los cinco sacerdotes debieron adelantarse a limpiar el altar del incienso y a atizar las lámparas del candelabro de los siete brazos –por la sencilla razón de que era ésa la función que tenían que hacer-, otro debió llevar una bandeja con la copa de los perfumes y un cuarto, una pala de plata con carbones encendidos; debieron poner todo eso de manera que Zacarías pudiera usarlo por sí mismo y se salieron del recinto. Había sido a Zacarías a quien había tocado por sorteo quemar el incienso ese día.

Y lo que sucedió se recordaba de este modo, más de un millar de años después, en el extremo occidental del mar mediterráneo:



¹ Cfr. Carroll Stuhlmueller, “Evangelio según san Lucas”, en *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, cit. supra, t. III, vol. 1, párr. 44:27-29 (pág. 310-312 de la edición española); Dennis Hamm, “The Tamid service in Luke-Acts: The cultic background behind Luke’s theology of worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1; 10:3,30)”, *Catholic Biblical quarterly*, núm. 65 (2003), 215-231, especialmente 220-221; David L. Jones, “Luke’s unique interest in historical chronology”, *Society of Biblical literature: 1989 Seminar papers*, ed. por David J. Lull, Atlanta, Scholars, 1989, pág. 378-387; Günther Schwarz, “Εξ εφημερίας Αβιά?”, *Biblische Notizen: Beiträge zur exegetischen Diskussion*, núm. 53 (1990), 30-31.

De lo que sucedió, no tenemos, por tanto, más testimonio que el de san Lucas, que fue quien lo contó. Pero tampoco estaba allí y quizá lo supo, primero, de oídas y –muy probablemente- tuvo en sus manos un relato escrito, desde luego en lengua semítica, que es del que se sirvió para redactar la versión griega en que nos ha llegado la historiaⁱ.

Tampoco podemos negar, por eso, que san Lucas fuese veraz. Lo que nos preguntamos es si ese escrito en el que se basó –que tampoco conoce nadie, que yo sepa (digo de los que viven aún vida mortal)- era en sí mismo fidedigno. Y lo único que puedo decir es que san Lucas, al comienzo del evangelio, puso sobre el papiro (o el material que emplease) que, antes de disponerse a narrar todo lo que iba a narrar en él), se había informado cuidadosamente de lo que recordaban otras personas fidedignas y había leído – y contrastado- cuanto pudo.

Lo que deseaba era que un tal Teófilo –nombre que significaba, en aquel griego, “enamorado de Dios”, y persona a la que Lucas dedicó el evangelio- ^{Lc 1,4} *se percatara bien de la solidez de las enseñanzas respecto a las cosas en que había sido instruido.*

Un criterio metodológico principal: antes se coge a un mentiroso que a un cojo (coger, en el sentido de agarrar)

Como *Teófilo* quiere decir lo que hemos dicho, vendrían tiempos en que alguien se animaría a suponer que, a lo mejor, es una ficción literaria y que, en verdad, el evangelio se dirige a *todo enamorado de Dios*, esto es: a *toto teófilo*. Pero vaya usted a saber y no es cosa de aventurarse a aceptar una hipótesis porque uno acierte con la etimología y se permita concluir que llamarse *Enamorado de Dios* quiere decir, en realidad, que hay gato encerrado. En los tiempos de los que hablamos, no estaba prohibido llamarse *Teófilo*. Otra cosa es que uno se pregunte si ese Teófilo había llegado a Roma (o había llegado a la urbe el evangelio) y, en ese caso, había alcanzado *el confín de la tierra* de que hablaba el propio san Lucas y si, con ello, querría decir que se había llegado al *súmmum*, que eran Roma y Teófilo y todos los *teófilos* que se le pusieran delanteⁱⁱ.

Sea como fuere, a san Lucas no se le ocurrió mejor cosa que ^{Lc 1,3} *escribir* para Teófilo *con todo esmero y ordenadamente* las conclusiones a que había llegado después de investigar *todas las cosas desde sus fuentes*. San Lucas había acompañado a san Pablo en varios de sus viajes y le había escuchado lo que sabía de la vida de Jesucristo y sus antecedentes inmediatos –como era lo relativo a Zacarías y a lo que le ocurrió en el

ⁱ Sobre la tarea de cada uno de los cinco sacerdotes y acerca de lo semitismos de esta parte del evangelio de san Lucas, Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, 103 y 125, respectivamente. Más semitismos, en José M. García Pérez, *San Lucas: Evangelio y tradición: Sustrato arameo en Lc 1,39; 8,26-39; 21, 36; 22,28-30; 23,39-43*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva y Fundación San Justino, 1995, 367 págs.

ⁱⁱ Sobre esto, J. Kilgallen, “Luke wrote to Rome: A suggestion”: *Biblica*, lxxxviii, núm. 2 (2008), 251-255: parte del hecho de que el evangelio y los *Hechos de los apóstoles* son dos partes de una misma obra, que tendría como fin explicar cómo el cristianismo había alcanzado Roma y, con ello, *el fin de la tierra*, de que habla el propio san Lucas y donde se hallaría Teófilo, fuera persona o grupo de personas.

templo- y san Ireneo diría, unos años después, que fue eso –lo que oyó de labios de Pablo- lo que puso por escrito san Lucasⁱ.

Es verosímil que sucediera así. Saben perfectamente que Saulo de Tarso –alias Pablo el apóstol- era un judío de formación cultural –o sea religiosa- sumamente esmerada para el tiempo en el que vivió y que se había consagrado a perseguir a aquellos blasfemos que decían que Jesucristo es el hijo de Dios además del mesías. Pero, cuando iba para Damasco con esas intenciones, le salió al paso el mismísimo Jesucristo para preguntarle ^{Act 9,6} *por qué le perseguía*, y no se le apareció –que sepamos- en forma de hombre, sino que ³ *le resplandeció alrededor una luz del cielo* que debió ser vivísima porque tiró a Saulo al suelo y lo dejó, simplemente, ciego. (Luego, por fortuna –o sea por la gracia de Dios-, recuperaría la vista.) Y una de las primeras cosas que hizo después de recibir las también primeras lecciones de lo que había predicado el cristo Jesús fue subir a Jerusalén para conocer a los apóstoles y pedirles que le contasen todo lo que sabían o lo que él debía saber. Es probable, por tanto, que le explicasen ellos mismos lo ocurrido con Zacarías en aquella ocasión del templo.

En cuanto a Ireneo de Lyon –que es quien dijo lo de la inspiración de Lucas en Pablo-, era discípulo de san Policarpo de Esmirna, quien, a su vez, lo había sido del apóstol san Juanⁱⁱ, quien, a mi parecer, se entendía divinamente con san Pablo. Digo lo de que se entendía y que, además, divinamente porque he podido comprobar que decían lo mismo y se completaban muy bien en cosas muy subidas de las que, por ahora, no tengo que tratar pero que se refieren a Dios.

La seguridad de san Ireneo sería puesta en duda mucho más tarde cuando se asegurase que el apóstol Juan había muerto más joven que lo que se suele afirmar y no podría haberlo conocido san Policarpo, que falleció en el año 154 de nuestra era, y que si el obispo Eusebio de Cesarea dijo después que el también obispo Papias –que murió por las mismas fechas que Policarpo, a lo mejor unos años antes, y en quien san Ireneo se basó- hablaba de otro Juan, un presbítero que debía de ser muy listo y, a lo mejor, fue quien escribió el evangelio y no tenía nada que ver con el apóstol, salvo en el nombre... Vaya usted a saber (si no fuese porque san Ireneo no paró en ese asunto, como vamos a ver ahora mismoⁱⁱⁱ).

En efecto, puestos a elucubrar, hay que considerar que san Ireneo todavía llegó más lejos y, sin embargo, no sacó partido de ello en el sentido que cabría esperar si lo que le preocupase fuera asegurar a toda costa la importancia de esa autoría: recordó también

ⁱ Transcribe y glosa la afirmación de san Ireneo –que, como veremos, concierne también a los otros tres evangelios- Yves-Marie Blanchard: *Aux sources du Canon...*, cit. *supra*, 62-64.

ⁱⁱ Este dato es un lugar común en cuantos han escrito sobre san Ireneo. Por el puro prurito de remitir a obras de particular calidad, recuerdo la verdaderamente monumental de Antonio Orbe: *Teología de san Ireneo: Comentario al libro V del Adversus haereses*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986-1996, 4 volúmenes. Antes había publicado, al menos, *Antropología de san Ireneo*, Madrid, La Editorial Católica, 1969, xiv + 547págs., y *Parábolas evangélicas de san Ireneo*, Madrid, La Editorial Católica, 1972, 2 volúmenes.

ⁱⁱⁱ Los datos históricos principales sobre el testimonio de Papias y una buena bibliografía anterior a 1966, en F.X. Murphy, “Papias de Hierapolis”, en *New Catholic Encyclopedia*, t. X, 2ª ed., Washington, The Catholic University of America, 2000, pág. 861.

que san Mateo había escrito el evangelio en hebreo en Roma, adonde fue tras los pasos de Pedro. Pero *took for a granted* tanto lo uno como lo otro –lo de Mateo y Lucas- *and passed over them*. Dicho en ladino, vino a decir que le traía sin cuidado que hubiera sucedido así o de otra manera; que lo que debe preocupar a los cristianos no es saber lo que dicen los evangelios, sino lo que dijeron los apóstoles que había sucedido al cristo Jesús (esto es: lo que los traductores de san Ireneo al latín llamaron *traditio apostolorum*ⁱ). Que sí; que era una suerte que contásemos con los cuatro evangelios y las demás escrituras sagradas, pero que, si no contásemos con ellas, no cambiarían las cosas (o no deberían cambiar); que lo que da garantía de veracidad a nuestras creencias es la fidelidad a lo escuchado, claro es que con la condición de que se sujete fielmente a lo que aquellos doce apóstoles dejaron dicho.

Que eso podía convertirse en una pescadilla que se muerde la cola es cosa que no quiere argumentar. Lo primero que uno replicaría es que de acuerdo, pero que cómo puede tener certeza de que algo que le dicen como oído a quienes oyeron a aquellos doce es justamente eso: lo que decían aquellos doce.

A lo cual hubiera replicado Ireneo -de facto, replicó- que, para eso, estaban el obispo de Roma y *el espíritu santo*. El obispo de Roma, como sucesor de Pedro y de Pablo, debía considerarse como quien tiene la última palabra o, como poco, modera la discusión y la lleva a buen puerto. Bien entendido que, al final, es en *el espíritu santo* en quien se ha de fiar.

Aparte, y para sosiego (momentáneo) de insatisfechos, advertiré que me guardo una carta en la manga, que es un principio metodológico capital para todo historiador (y eso porque lo es para cualquier persona y en cualquier situación de la vida en la que haya de preguntarse si es de fiar lo que le dicen y, sobre todo, aquel que lo dice) y es que antes se coge a un mentiroso que a un cojo.

Ya verán cómo se trata de un método que da buen resultado. Por ahora, confórmense con advertir que, si bien se mira, todo eso que sabemos sobre la gestación del relato de Lucas implica un encadenamiento de *conversaciones* en las que unos fueron diciendo a otros todo lo que sabían. De lo dicho, lo único que se aparta de la forma habitual de comunicarnos que tenemos los hombres (incluidas desde luego las mujeres) es lo que le sucedió a Saulo de Tarso camino de Damasco. Pero ya son unas cuantas las personas que han tenido, durante siglos, una experiencia semejante; digo la de que Jesucristo se te

ⁱ El texto donde emplea ese término, en *Adversus haereses*, III,3,31. Lo cita, por ejemplo, Benedicto XVI, *Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo*, Madrid, Espasa, 2009, pág. 49. Sobre el punto de partida de esa expresión y de la primera configuración del concepto, es forzosa la remisión a la *Tradición apostólica*, de Hipólito, probablemente del siglo III, siempre que se comprenda como expresión que acabó de perfilarse con esa obra. En ese sentido, la relación “genética” entre el concepto de *tradición apostólica* de Hipólito y el que había acuñado san Ireneo en el siglo anterior, Elio Peretto, “Introduzione” al Pseudo Ippolito, *Tradizione apostolica*, Roma, Città Nuova, 1996, pág. 30-33. Peretto incorpora hallazgos que permiten mejorar la notable edición de Bernard Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstitution*, Münster, Aschendorff, 1966, xlv + 112 págs., sobre la que volvió el propio Botte en la introducción, trad. y notas a su propia ed. de Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d’après les anciennes versions*, 2ª ed., París, Éditions du Cerf, 1968, 149 págs. Creo puede afirmarse que es un mero resumen –podríamos decir que de “alta divulgación”- de la edición de Botte la ed. que supongo se debe a Emilio Szuhanszky: Hipólito de Roma, *La tradición apostólica*, Salamanca, Sígueme, 1986, 123 págs., concretamente 7-24.

presente como luz deslumbrante (o, más bien, que percibas un destello –físico, concretamente visual- de lo que debe ser el Cristo Jesús en estos momentos, de manera que le deslumbre –físicamente- a uno y que suceda de tal forma que no te cabe duda alguna de que *eso* te ha venido directamente de Jesucristo).

Se trata, eso sí, de argumentos que, por extensión, podemos llamar *ad hominem*. Si quien tiene esa experiencia, adquiere –como parte incluso de ella- la convicción de que es cosa de Dios, no puede probarlo *documentalmente*. Lo más que puede hacer es... mucho más: puede *dar testimonio* y, a la postre, jugarse la vida como prueba de que no miente (a no ser que tengamos razones para concluir que es que le compensó mentir hasta el punto de dejarse matar; cosa que, en san Ireneo y san Lucas, hubiera sido *contradictio in terminis*, en concreto los términos del Decálogo, que prohíbe mentir bajo pena mortal de condena nada menos que eterna). Es inverosímil que mintiesen para que los mataran y, de esta forma, condenarse.

Bueno, pues no parece que hiciesen otra cosa –que dar testimonio hasta la vida- san Lucas e Ireneo, si es que murieron mártires, como se empezó a correr con el tiempo. Se diría concretamente que a Lucas lo mataron en Patras, ciudad griega, cuando contaba la friolera de ochenta y cuatro años, y que le acompañaba el apóstol Andrés –que se dejó matar tambiénⁱ-, y que a san Ireneo lo decapitaron en Sirmio, o sea en la Panonia, unos cien años después –a comienzos del siglo III-, luego de atormentarlo y tenerlo un tiempo en la cárcelⁱⁱ.

Miren como lo recordaban –lo de san Ireneo los cristianos mentados del milenio siguiente en la otra punta del Mediterráneo, la del oeste:

ⁱ La noticia, en Gaudencio, *PL*, 20,962. Debió escribirlo hacia el año 400: *cfr.* Radermakers, “Lucas”, loc. cit. *supra*, 930-931. Sobre los créditos de Gaudencio, Francesco Trisoglio, *San Gaudenzio da Brescia, scrittore*, s.l., Biblioteca della *Rivista di Studio classici*, 1960, 70 págs.

ⁱⁱ Sus restos se conservaban en la cripta de la iglesia de San Juan, en Lyon; pero fueron destruidos completamente, con todo lo demás de la tumba, por un grupo de calvinistas, en 1562. La noticia del martirio y los detalles, los recogen san Gregorio de Tours y san Jerónimo: *cfr.* Jean-Claude Polet, *Patrimoine littéraire européen: Traditions juive et chrétienne: Anthologie en langue française*, s.l., De Boeck Université, 1992, pág. 232. También, M.A. Donovan, “Iraeneus in recent scholarship”: *The second Century: A Journal of early Christian Studies*, núm. 4 (1984), 219-241.

Scin u ireneu impyssim' oelar suul iustit' conspectib' p'serari.
 tantaq; in eu' rabie' crudelitat' exarsit. ut seucie ei' species.



Y ahora lo de san Lucas:



Otra cosa, no les puedo decir –por ahora al menos-; si acaso, podré afirmar lo mismo por mi cuenta y dejarme decapitar. Espero, sin embargo, que me dejen fumarme un pitillo y que sea siempre el penúltimo.

II. EN QUÉ CONSISTE (ACASO) UN ÁNGEL

Sumario:

De lo que se debe sentir cuando se te aparece un ángel.- Donde el autor se expresa sobre el asunto de las formas.- Cuándo puede decirse –con el rigor imprescindible- que otro es un ángel.- El asunto de Agar.- Algunos flecos sobre el pozo.

De lo que se debe sentir cuando se te aparece un ángelⁱ

De todas formas, no sé si es que san Lucas también pecaba de pudor o si es que era hombre todavía más serio como para contrastar lo que había escuchado a Pablo con lo que otros decían; porque, al comienzo del evangelio, no dijo que era eso lo que iba a poner por escrito, sino que ^{Lc 1,1} *muchos habían tomado entre manos compilar un relato acerca de las cosas llevadas a cabo completamente entre ellos y, además, ²según se las habían transmitido los que fueron desde el principio testigos de vista y servidores de la palabra, y que ³también le parecía a él que valía la pena echar su cuarto a espadas.*

Sea como fuere, lo que contó fue esto: al ver al ángel junto al altar del incienso, ^{Lc 1,12} *Zacarías se turbó y el miedo cayó sobre él.* Ese primer detalle es importante porque recuerdo que lo que pretendemos es saber qué pudo cambiar en la manera de pensar y vivir de las personas que tuvieron relación directa con Jesucristo y ya veremos de qué manera singular la tuvo Zacarías.

La verdad es que, a primera vista, se diría que no: que aquel suceso no cambió en él hábito alguno. En el mejor de los casos, quien cambió lo habitual fue *el ángel del Señor*

ⁱ Querría evitar a toda costa cualquier enfoque esotérico. Remito, pues, a los estados de la cuestión que conozco y me parecen serios, por lo pronto como introducción en la angelología: Carol A. Newsom (que es quien trata el Antiguo Testamento) y Duane F. Watson, “Angels”, *The Anchor Bible dictionary*, ed. por Freedman, *cit. supra*, I, 248-253; Jan Adolf Bühner, “Angels”, en *The Encyclopedia of Christianity*, ed. por Erwin Fahlbusch *et al.*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company y Brill, 1999, pág. 55-56; Allison Coudert, “Angels”, en *The Encyclopedia of religion*, ed. por Mircea Eliade, t. XIV, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pág. 282-286; Ulrich Mann, Hoorst Seebaß, Karl Erich Grözingen, Otto Böcher, Georges Tavard, Ulrich Mann nuevamente y Horst Schwebel, “Engel”, *Theologische Realenzyklopädie*, dir. por Gerhard Müller, t. XV, Berlín, Walter de Gruyter, 1986, pág. 580-615; A. Marranzini, “Ángeles y demonios”, en L. Pacomio *et al.*, *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pág. 413-430; F. Scheidweiler y H. Bornkamm, “Engel”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, dir. por Kurt Gallig, t. II, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1958, col. 465-470; Joseph Duhr, “Ange”, *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, París, Gabriel Beauchesne et ses fils éditeurs, 1937, col. 580-625; J. Touzard, “Ange de Yhwh”, *Dictionnaire de la Bible: Supplement*, dir. por Pirot, *cit. infra*, I, col. 242-255; P. Apollinaire, “Ange”, *Dictionnaire de la Bible*, dir. por F. Vigouroux, t. I-1, París, Librairie Letouzey et Ané, 1912, col. 576-591; A. Vacant (que es quien se centra en la angelología veterotestamentaria), G. Bareille, nuevamente Vacant, L. Petit, J. Parisot, J. Miskgian y otra vez Vacant, “Ange”, en *Dictionnaire de théologie catholique...*, *cit. supra*, I, col. 1.189-1.272; J.T. Marshall, “Uriel”, en *Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature, and contents, including the Biblical theology*, ed. por James Hastings, t. IV, 6ª reimpr., Edimburgo, T. & T. Clark, 1909, pág. 838; H. Leclercq, “Ange”, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, dir. por Fernand Cabrol, t. I, vol. 2, París, Letouzey et Ané éditeurs, 1907, col. 2.080-2.161. Un planteamiento somero de la angelología cristiana, en Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, t. III: *Las personas, el drama, el hombre en Cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, pág. 423-460 (cap. “IV. Angeles y demonios”).

que hizo una cosa que –a lo que parece- sí que no era habitual: aparecerse a un sacerdote cuando quemaba el incienso ante el altar. Pero, hasta entonces, cuando ocurría eso – que se le apareciera a alguien un ángel-, la gente solía reaccionar de la misma manera, claro es que con las diferencias que impusieran las circunstancias. En el caso de Zacarías, su reacción fue la que se habría dado en cualquier otro judío (y, quizás, en la inmensa mayoría de los seres humanos): si se te aparece un ángel –estés o no estés junto al altar del incienso-, te asustas o, si acaso, primero te turbas y luego te atemorizas. O las dos cosas a la vez. No es algo para lo que estés preparado (o sea que te sea *habitual*) y, por tanto, te sientes más que amenazado, desconcertado, y, al mismo tiempo, sin armas (psíquicas) para reaccionar de modo que domines la situación. Pero eso justamente –que te sientas inerme y desconcertado- sí que es lo *habitual*.

Se podría decir, por tanto, que huelga cualquier explicación, al entender de uno, si no fuese porque uno se pregunta por la influencia que podía (y puede) tener en cualquier persona el hecho de haber oído contar situaciones parejas en más de una ocasión. Si te repiten varias veces a lo largo de la vida –y eres ya viejo, como Zacarías y el que suscribe- que, en tal y tal y tal ocasión, a Fulano, a Mengano y a Zutano, cada uno en su día y a siglos de distancia, se les apareció un ángel y que se echaron a temblar, acabas por *habituarte* a temblar ante la perspectiva de que se te aparezca un ángel.

.....

Bien pensado, lo he dicho mal. No quiero decir que, cada vez que piensas que se te puede aparecer un ángel, te echas a temblar. La mayoría de la gente no espera que se le aparezca un ángel. Lo que hace a lo sumo es lo que hacen algunos hispanos –y eso por verdadera *propensión* cultural a ello- que consiste en decir que *ha pasado un ángel* cuando, en algún lugar donde hay muchas personas que hablan en voz alta, se hace el silencio de pronto, inopinadamente, las décimas de segundo imprescindibles para que se perciba y la gente rompa otra vez a hablar, cada cual en su conversación correspondiente. Pero, cuando sucede eso, no suele *aparecerse* un ángel, sino, simplemente, *pasar* (e imponer silencio; es verdad).

Lo que quiero decir, en definitiva, es que, si bien es cierto que la gente no suele esperar que se le aparezca un ángel, lo que sí puede suceder es que, de tanto oír esas historias, se forme en uno un hábito que le predispone a temblar si algún día se le aparece un ángel. Es un asunto –digo yo- de redes neuronales estables.

Al principio, no –y habrá que preguntarse por qué-, pero, a partir del momento que ahora diré, la mayoría de las veces en que un hebreo ponía por escrito que se le había aparecido un ángel, se leía a renglón seguido que el vidente *tuvo miedo*. Sin ir más lejos, cuando se apareció Gabriel -el ángel- a Daniel el profeta ^{Dn 8,17} *se espantó* este último y *cayó sobre su rostro*. En el caso de Zacarías, tan fue así que lo primero que tuvo que decirle el aparecido es que ^{Lc 1,13} *cesara de temer*; que le iba a dar una buena noticia.

Hay quien piensa que es una frase hecha –esa de que *cesara de temer*- y tiene razón, a mi modo de ver. Pero la verdad es que, si un ángel te ve con miedo y no halla más razón que su propia presencia, lo natural es que te diga que no temas, o sea que emplee una frase hecha –precisamente eso, una frase *hecha*- porque es lo que procede en casos como ése: decir lo que diría todo el mundo, por más que el que lo dice sea un ángel.

Que fuera, por eso, un comportamiento *habitual* en el ángel es ya otra canción. Me pondrían ustedes en un brete si me indujeran a preguntarme si los ángeles pueden llegar a adquirir *hábitos*. Supongo que no. Por lo menos, no creo que tengan nada parecido a redes neuronales estables (ni sin estabilizar). Pero sí me parece razonable pensar que se acomodan a los hábitos de los seres humanos cuando se les aparecen. Bastante miedo deben dar por el mero hecho de aparecerse como para que, encima, se porten de otro modo.

Y, en ese caso sí, me atrevo a asegurar también que, entre los varones hebreos -por aquellas calendas (y entre los aragoneses y todos los terrícolas por éstas)-, lo habitual es que, si te presentas ante alguien y ves que le has dado un susto, le digas *hombre, no tengas miedo...* o algo parejo. Si eres hombre de autoridad (o mujer, que también las hay; doy fe de ello, que tengo en casa diez), le dices “Deja de temer” (si es que no añades que “Vergüenza debía darte temblar de ese modo”). Eso sí me parece que es un hábito (caritativo, de otra parte) y que, probablemente, ha sucedido tantas veces que se han ido formando las correspondientes redes neuronales estables que nos predisponen a casi todos a reaccionar de esa forma cuando llega el momento.

Dicho aún con mayor franqueza: si *el ángel del Señor* dijo a Zacarías lo que Gabriel había dicho a Daniel –que dejase de temblar-, no es cosa de pensar que, como *se repitió*, a saber si el relato de lo de Zacarías está inspirado en el de Daniel¹. Claro que no seré yo quien afirme ni niegue que lo esté. Digo sencillamente que todo *ángel del Señor* sabe lo suficiente de neuronas (y, sobre todo, de personas) como para comprender que, ante circunstancias semejantes, lo mejor es acudir a la solución que ha dado resultados satis-

¹ Sobre esa hipótesis y su difusión, Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, *passim*. Como introducción en el método de que se trata, Jacques Vermeulen, “Histórico-crítica, exégesis”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 726-733, y los artículos consagrados a la “Crítica moderna...” y a la “Hermenéutica” por Alexa Suelzer *et al.* en *Nuevo Comentario bíblico San Jerónimo...*, 780-855. Añádase a Giuseppe Ghiberti, “Orientamenti odierni dell’esegesi biblica”: *Rivista di scienze religiose*, xix, núm. 1 (2005), 173-192., J. Ratzinger *et al.*, *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid, Ed. Palabra, 2003, 204 págs., por citar sólo escritos de carácter introductorio. Sobre la evolución histórica de la exégesis bíblica, el número monográfico de *Lateranum*, lxxiv, núm. 1 (2008). Sigue siendo fundamental, a mi juicio, Hans Urs von Balthasar, “El problema del método”, en *Teodramática*, t. III: *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1993, pág. 63-142.

Un precedente interpretativo que llegaría a convertirse en variante del método que critico es lo que atañe a la idea de que el evangelio de Lucas está inspirado en las *Antigüedades* de Josefo; afirmación que se difundió sobre todo con la obra de M. Krenkel, *Josephus und Lukas* (1894). Frente a ello, se alzaría bastante más tarde la hipótesis de H. Schreckenberg, “Flavius Josephus und die lukanische Schriften”, en *Wort in der Zeit*, ed. por W. Haubeck y M. Bachmann, Leiden, E.J. Brill, 1980, pág. 179-209, que sugirió la posibilidad de que, en realidad, ambos se basaran en una misma fuente (sobre la base de que serían escritos coetáneos, concretamente de los años 80-100). Negaría, en cambio, cualquier relación F.F Bruce, “The Acts of the Apostles: Historical record or theological reconstruction”, en *Aufstieg un Niedergang der römischen Welt*, t. xxv, vol. 3, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1985, pág. 2.569-2.603. La cuestión sigue abierta. Aportó un valioso estado de la cuestión, al tiempo en que se inclinaba por la hipótesis de Schreckenberg, Gregory E. Sterling, *Historiography and self-definition: Josephos, Luke-Acts and apologetic historiography*, Leiden, Brill, 1992, xiv + 500 págs., y, en la misma línea, lo proyectaría sobre el episodio de Zacarías (en comparación con los que se narran en *Ant* 13,282-283, sobre los sumos sacerdotes Jaddus e Hycarnus), Robert Gnuse, “The temple theophanies of Jaddus, Hyrcanus, and Zechariah”, *Biblica*, núm. 79 (1998), 457-472.

factorios en casos anteriores, claro es que entre los recursos que caben en una persona que es un ángel.

Y, sobre el anuncio que hizo a continuación a Zacarías –y que vamos a oír ahora-, lo mismo: advertir que todos los relatos de anuncios angélicos que se recogen en la Biblia se parecen demasiado entre sí y con el de Zacarías porque todos contienen (i) un anuncio de algo insólito o poco frecuente, (ii) una objeción o alguna expresión de extrañeza por parte de quien recibe el anuncio de lo que es insólito o poco frecuente y (iii) una señal que da el anunciador para probar que dice la verdad, no es precisamente como para gritar ¡Eureka! y llamar a todo eso *género literario* (por ejemplo, *género literario del anuncio*ⁱ). ¿Cómo quieren ustedes que hablen los *malakim* cuando anuncian algo tan importante que se te aparecen para decírtelo y el que los escucha se asombra (porque se le aparece un ángel o por lo que le anuncia y, con mayor frecuencia acaso, por las dos cosas)? Quede claro para el futuro que este es un libro de historia y no de exégesis bíblica, pero que la exégesis bíblica sólo será –realmente- *histórica* –y no tan sólo *crítica* desde el punto de vista del método- cuando no caiga en el error de reducir el propio método *historicocrítico* a la pura *crítica literaria*.

Donde el autor se explaya sobre el asunto de las formas

Me explico: fíjense que no digo que un historiador no tenga en cuenta la crítica literaria. Lo que digo es que su método no debe reducirse -bajo ningún concepto- a crítica literaria. En puridad, no sólo la histórica: cualquier epistemología aboca a una complejidad mucho mayor que la que equivale a un método propio de la crítica literariaⁱⁱ. Antes, sin ir más lejos, nos hemos esforzado en ponernos en el pellejo de Zacarías –y eso a pesar de que nos cuesta asumir la condición de sacerdote y de marido de Isabel- y preguntarnos por sus posibles reacciones *psíquicas* ante el “género del anuncio” que le hizo *el ángel del Señor* y acerca de *las redes neuronales estables* que podía tener aquel buen sacerdote. Pues bien, no lo tomen a broma: no basta la crítica literaria y la filosofía del lenguaje para comprender los fenómenos de comunicación verbal humana. Para entender que recurramos a frases construidas por otros anteriormente –y para comprender muchos otros fenómenos lingüísticos de los que se examinan en la crítica literaria y en la filosofía del lenguaje-, es imprescindible contar con el papel de las posibles redes neuronales no sólo en la comprensión de lo que se lee o se oye, sino en la respuesta lingüística que suscita cualquier novedadⁱⁱⁱ.

ⁱ No sale de esa hipótesis Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, II, *passim*, por más que su obra no sólo sea meritoria, sino crítica de bastantes de las propuestas exegéticas que se han hecho a partir de esa hipótesis. *Vid.*, del mismo autor, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid, Casa de la Biblia, 1968, 167 págs.

ⁱⁱ Para asomarse –solamente- a la dimensión de lo que planteo (y a la necesidad de que los exegetas lo asuman), Jorge Karel Leyva Rodríguez, "Los presupuestos teóricos de la epistemología compleja": *A parte rei: Revista de filosofía*, núm. 61 (2009), 13 págs., disponible en Internet.

ⁱⁱⁱ Aunque sea probar lo obvio, véase, por ejemplo, a L.E. Ortiz Siordia *et al.*, “Modelos anatomotopográficos de las áreas cerebrales que se activan durante la función lingüística”, *Revista de neurología*, xlvii, núm. 12 (2008), 653-658.

Y no piensen, por tanto, que la solución estriba en ampliar la crítica literaria con un *método de las formas* que lleve a descubrir *las formas* en que el escritor recibió la historia que cuenta. Bien está fijarse en las formas. Pero, si se queda uno, no pasará de conseguir otra crítica literaria, sólo que *diferida*.

No digamos si actúa así porque *presume* –parte de la convicción, del *pre-juicio* (una sentencia previa al juicio)- de que el documento que tiene ante sus ojos es *la literatura en que se sedimentó la vida de una determinada comunidad, también la de la comunidad cristiana primitiva*, y que esa literatura -que se presupone que existe- también se presupone que *brota de unas condiciones sumamente definidas y de necesidades específicas de esa comunidad, que producen un estilo determinado y formas y géneros concretos*ⁱ.

Subrayo la palabra *literatura* porque se trata de una expresión equívoca (al menos si se olvida que la “historia” es –también- un *género literario*) y no ha de reducirse aquella, por tanto, a lo que los clásicos preferían llamar *poesía*: “poíesis” en griego, o sea *acción, creación, composición verbal* (porque ésa era –parte de- la gradación de acepciones que llegó a ofrecer ese términoⁱⁱ).

En realidad, Platón -un griego que había muerto unos trescientos años antes de que naciera Zacarías, pero que ya era conocido de los hebreos más cultos (y helenizados)- no había excluido de la *poíesis* la *historia*. Ni se puede decir que se excluyera sino mucho después –cientos de años (casi un par de milenios)- de que muriese Zacarías, concretamente cuando se concibió como una *ciencia* (y eso cuando la “ciencia” dejó de ser sinónimo de “saber” y había que aclarar que no se reducía a lo experimental y a sus propias bases, las que concernían directamente a la experiencia demostrable).

Esto último –ya se ve- nos aboca a un problema muy complejo, que implica, entre otras cosas, la diferencia entre saber por “demostración” y saber por “comprensión”; diferencia que afecta de lleno a la *historia*, más desde luego que a la llamada “literatura de creación”, incluida la “poesía”, ahora en sentido restringido, que es el que solemos emplear. Y ya se entiende que no se trata de que escribamos otro libro para que sea posible leer este de ahora (el que trata de Zacaríasⁱⁱⁱ).

ⁱ Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000, pág. 64. Al final de esa misma edición, pág. 447-487, se incluye un “Epílogo”, de Gerd Theissen, que es un buen estado de la cuestión de lo que había dado de sí la *historia de las formas* hasta 1990. Una valoración que apunta a lo mismo, pero que en la que no se habla tanto de las aportaciones, sino que se reelabora todo lo relativo a la exégesis a partir de la experiencia de Bultmann en particular –no exclusivamente-, en Rudolf Pesch, *Esegesi moderna: Che cosa resta dopo la demitologizzazione*, Roma y Brescia, Herder y Morcelliana, 1970, 144 págs. Como es sabido, la denominación del método había quedado consagrada con el libro de Martin Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984, 315 págs., que es traducción de la 6ª ed. alemana (1971).

ⁱⁱ Sobre esto y lo que sigue, Emilio Lledó, *El concepto “poiesis” en la filosofía griega: Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, 158 págs.

ⁱⁱⁱ El problema de la distinción entre lo “demostrable” y lo “comprensible” –como vías de acceso a la verdad- es muy viejo. Pero –por su vinculación simultánea al cristianismo y a la herencia clásica helenística- vale la pena destacar la propuesta que estudia Monserrat Negre Rigol, *Poesis y verdad en Giambattista Vico*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 198, 200 págs. No desdeñaríamos, sin embargo, una relectura de *Coriolanus*, el drama de Shakespeare, sobre esas bases. (En relación con ello –con *Coriolanus* en concreto-, H.D.F. Kitto, *Poesis structure and thought*, Berkeley y Los Ángeles, Uni-

Además, ya hablaremos en su momento de que los judíos creían (quiero decir que creen) que los textos de su *escritura santa* –luego llamada *Biblia*- los inspira por Yhwh. Y esa convicción la heredaron los que debían formar la comunidad cristiana primitiva, a lo que parece (claro que en relación con sus propios relatos, que consideraban continuación y cumplimiento de los de aquéllos).

No tendría sentido, por tanto, discutir sobre si era *poesía* (o *literatura*) que había que entender por “comprensión” o por “demostración”. Se inclinaban por lo primero, sin duda. Pero, además, creían que es el propio Dios quien le hace a uno “comprender” eso que inspira.

Otra cosa –y bien clara- es que no se les pasara por la cabeza tampoco –ni por pensamiento- prohibir a Dios que emplee como cauce de inspiración la comunidad cristiana entera y verdadera. Tampoco digo que cavilasen sobre ello. Pero sí me atrevo a afirmar que, si se lo hubieran planteado (y, a lo mejor, lo hicieron), se habría impuesto la idea de que esa decisión es asunto de Dios, que es quien inspira.

Y eso importa tenerlo en cuenta para que no nos enredemos con prevenciones de ese género. El problema no está –en estos momentos- en si la *poesía* (en la acepción de “poíesis”) de que hablamos es fruto o no de inspiración de Dios, sino en si fue o no fue elaborada –por inspiración o sin ella- del modo que se ha dicho y germinó realmente una *literatura* en la comunidad cristiana primitiva como respuesta a *condiciones sumamente definidas y a necesidades específicas de esa comunidad*. Y es que, en historia, hay que probar las cosas que se afirman (o conformarse con decir que uno brinda una mera hipótesis).

Y eso supone, en este caso, y primero (i), probar que había una “comunidad cristiana primitiva”; esto es: sólo una -o una comunidad que era “la comunidad cristiana primitiva” por antonomasia-; (ii) cuál era, por lo tanto –para que no nos quede duda alguna, cómo era, dónde estaba, quiénes la constituían –en la medida en que lo podamos saber-; (iii) demostrar asimismo –si es posible- que *su vida se desimentó en una literatura* (o sea una “poesía”, entendida como hemos dicho), y eso porque sabemos de otras comunidades coetáneas –la íbera, por ejemplo- que no dejó rastro de *poíesis* alguna, y (iv) que esa literatura en que vino a sedimentarse la vida de aquella comunidad cristiana primitiva son esos textos que se asumen ahora como “históricos”, cuando, en realidad, serían “poéticos”.

A lo mejor resulta, (v) que, en la comunidad de referencia, se escribieron textos “históricos” y otros que eran “poéticos” y –si es así- (vi) será preciso distinguirlos (y, claro está, reconocerlos) y -todo eso- probarlo.

versity of California Press, 1966, 407 págs.) De todas formas, es obvio que la distinción quedó consagrada en la obra de Dilthey, al distinguir las “ciencias del espíritu” de las “ciencias de la naturaleza” precisamente porque, en aquéllas, se llegaba a la verdad por “comprensión” y, en éstas, por “demostración”: *vid. su Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1980, 576 págs. Sobre ello, Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the human studies*, Princeton, Princeton University Press, 1992, xiv + 480 págs., y, especialmente, Félix Páez Galián, *El concepto de comprensión en W. Dilthey*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, 507 págs. Hay que subrayar que el propio Dilthey fue consciente de la singularidad que ofrecía la historia: *vid. Renato Cristin, Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, 100 págs.

Es cierto que, en la mayoría de los casos, uno parte de una hipótesis –como esa que comento o cualquier otra- y no halla forma de verificarla. Pero tampoco de concluir que sea falsa. Y, en ese caso, lo que procede es ser historiador (o teólogo o exegeta, o brendero o ingeniero) exactamente igual que uno es persona y actúa como persona. Y una persona que ha de tomar alguna decisión y no consigue averiguar –con toda seguridad- qué es lo ocurrido previamente –y de lo que depende la decisión, que, sin embargo, no puede eludir-, tiende a optar por aquello que le parece *razonable*. Pero no deja de advertir –por prudencia y veracidad- que es lo que uno supone como hipótesis (eso sí, razonable precisamente, por tal y cual razón).

Y eso no implica que uno quede encerrado en un *círculo hermenéutico* que no tiene salida, sino que habrá descubierto que la sabiduría tiende a ser *espiral* y que, por tanto, es necesario dar bastantes más pasos antes de admitir que la “circularidad” del pensamiento ha llevado a uno a un callejón de salsipuedes. En la vida, hay que luchar para salir adelante, y la exégesis no es sino una acción de tantas de la vida y, en ella como en todas, para *salir* adelante, justo lo que hay que evitar a todo trance es meterse en un callejón sin salida.

Y uno se mete en él –aunque sea inconscientemente- si afirma –por ejemplo- que la historia de las formas “ha de conducir a juicios acerca de hechos (la autenticidad de una sentencia, la historia de un relato y otras cosas por el estilo)”, pero uno mismo frustra esa posibilidad cuando añade que, por eso, una parte esencial de su investigación “se ocupa de estudiar el problema principal del cristianismo primitivo -la relación entre la primitiva cristiandad palestinese y la helenística-ⁱ” y no comienza sin embargo por lo que –en consecuencia con lo que acaba de decir- es por completo insoslayable, que es el conocimiento del judaísmo palestino en que germinó esa primitiva cristiandad palestinaⁱⁱ.

Otra cosa sería que supiera –y pudiese demostrar- lo inverosímil, y es que esa cristiandad palestina no germinó en el judaísmo palestino (bien entendido que, si llega a probarlo, seremos los demás quienes tendremos que asumirlo y ahorrar nuestras hipótesis a ese hecho).

ⁱ Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, cit. *supra*, 65. Lo dice al afirmar que, “a diferencia de M. Dibelius”, él sí creía que la historia de las formas conducía a todo lo dicho en el primer texto que entrecorrimos.

ⁱⁱ De facto, a la hora de la verdad, Bultmann no ignoró ese renglón. Pero la –modélica- capacidad de rectificar, incluso en las cuestiones de método, de que dio pruebas a lo largo de su vida, no llegó hasta la posibilidad de asumir lo que irrumpió cuando contaba ya –también hay que decirlo- casi sesenta años y empezaría a cuajar cuando murió (1976). Me refiero a las posibilidades que ofrecen los *targumín* palestinos, de que luego hablaremos. En el “Prólogo a la edición castellana”, de la *Historia de la tradición sinóptica*, cit. *supra*, 9-56, Xabier Pikaza traza una útil y clara síntesis de la evolución epistemológica de Bultmann (especialmente, 31-46). Pero Bultmann partía de la base de que los evangelios datan de fecha tardía, y su tesis, por tanto, depende excesivamente –quizá- de que fuera así. Por otro lado, también en esa posible fecha tardía, había un judaísmo palestinese en el que se habrían formado –se deduce (como hipótesis)- muchos de los que habían pasado a llamarse *cristianos*; de manera que no resolvería la cuestión inclinarse por ninguna de las opciones que se ofrecen para datar los *targumín* palestinos (ya hablaremos luego de ello). En todo caso, lo más familiar –a quienes componían la primitiva cristiandad palestinese- podía ser el *targum* –que es lo que entendían-, concretamente más que el texto hebreo, que muchos de ellos ignoraban, y eso por la sencilla razón de que hablaban el arameo y no el hebreo.

Luego, vendrá la hora –cuando llegue- de cavilar sobre si todo eso –sea como fuere- es cosa o no de inspiración.

Cuándo puede decirse –con el rigor imprescindible- que otro es un ángel

Si alguno quiere que hablemos más del círculo hermenéutico, me lo recuerdan luego y entenderán perfectamente –digo yo- lo de que *toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar* y cómo es eso justamente lo que hace que el progreso en el saber tienda a ser “espiral”, como hemos dichoⁱ.

Mas, por ahora, valdrá la pena, creo, llamar primero la atención sobre el hecho de que san Lucas –que fue quien puso por escrito todo eso que atañe al susto que se llevó Zacarías al ver al ángel- no diera explicación alguna de que hubiese ángelesⁱⁱ.

Se deduce que Lucas los daba por supuestos (cosa que, en los términos que nos interesan ahora, quiere decir que también era, de algún modo, un conocimiento *habitual*, propio de su cultura). Y es que ningún judío podía dudar de ello. Abundaban los ángeles, en los relatos de su propia historia, como el escaramujo. Tanto y de tal manera, que ya les resultaban familiares a muchos judíos –si es que no a casi todos-, y eso por más que no solieran aparecérselos así como así. Recuérdese que, cuando san Pedro regresó al cenáculo –más de treinta años después de lo de Zacarías y *el ángel del Señor-*, uno de los presentes, al oírlo, pensó que no era verosímil –por lo que fuere- y comentó que ^{Act 12,15}*sería su ángel* (“ó àngelós èstin àutoū”). Lo cual quiere decir que ya pensaban que cada cual tiene *su ángel* (“àngelós àutoū”), y no en sentido metafórico.

Pero ¿no ha dicho usted que Lucas era un sirio converso al cristianismo (a lo que parece)? Sí, pero los cristianos también sabemos de los ángeles y hasta tenemos trato con los mismos.

En cuanto a los judíos, estaban ya tan hechos a la existencia de los *malakim*, que los cultos y consagrados a la exégesis bíblica consideraban un peligro real el regreso de la gente común al politeísmo, si no dejaban claro y de continuo que los *malakim* eran mensajeros de Elohim y solamente mensajeros (o sea *malakim* precisamente; esto es: “ángeles”), no semidioses ni dioses de categoría algunaⁱⁱⁱ.

ⁱ La frase de Heidegger –inmortalizada en Wikipedia (voz “Hermenéutica”), con una traducción alternativa-, se encuentra ya en su obra pionera, *Ser y tiempo*, 4ª ed., Santiago de Chile, Universitaria, 2005, pág. 176. De todas formas, como aperitivo, remito a Juan A. García González: “Primer y segundo Heidegger ante la técnica”: *Philosophica*, núm. 17 (1994), 243-261.

ⁱⁱ Sobre lo que sigue, R. Ficker, “מַלְאָכִים...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Ernst Jenni con la colab. de Claus Westermann, t. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, col. 1227-1237; la misma en Koehler y Baumgartner: *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, cit. *supra*, 585-586; I. Broer, “ἀγγελοσ...”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, ed. por Balz y Schneider, cit. *supra*, I, col. 40-47.

ⁱⁱⁱ Recuérdese el pequeño clásico de Erik Peterson, *El libro de los ángeles*, Madrid, Ediciones Rialp, 1957, 141 págs., que se ciñe a la tradición neotestamentaria y cristiana y, sobre todo, al papel (fundamental) de los ángeles en el culto. También, Gonzalo Soto P., “La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomás de Aquino”: *Cuestiones teológicas*, xxxiii, núm. 80 (2006), 337-358.

Para ser más precisos, habría que entender, no obstante, eso que acabo de decir con un matiz más que notable: Zacarías y cualquier otro judío que supiera -por lo menos-, de la misa, la media (como quien dice hoy día, que es cuando hay misa) no partían exactamente de la base de que había ángeles. De lo que partían es de que había mensajeros de Yhwh o Elohim, que es lo que se encontraba en el texto que habían compuesto *los LXX* (y dos) sabios que parece tradujeron al griego los relatos de la historia judía más de doscientos años antes del encuentro de Zacarías y *el ángel del Señor*. Al hablar de aquellas apariciones, lo habían expresado con las palabras *àngelos toū theoū* (“ángel de Dios”) o *àngelos kyríou* (“ángel del Señor”).

Después añadiré algo más –Dios mediante- sobre eso de *Los LXX* y por qué sumo dosⁱ. Ahora se trata sólo de señalar que *los LXX* (y dos o cuantos fuesen) habían optado por traducir lo de los mensajeros de Yhwh o Elohim así, por *àngelos toū theoū* o *àngelos kyríou*, en singular, porque, en el medio centenar largo de lugares donde hablaron de una acción angélica, solía ser un solo ángel el que se presentaba y se hablaba de él, por tanto, en singular: en hebreo, *malak Yhwh* o *malak Elohim*.

Alguna rara vez, se hablaba de los “ángeles” en plural, como *malakim Elohim*, o simplemente “suyos” (de Elohim o Yhwh) y, en esos pocos casos, *los LXX* (y dos) no habían dudado tampoco en poner *àngelos* en plural, o sea *àngeloi*. En griego, *àngelos* también quería decir “mensajero”; así que lo habían traducido correctamente. Y le añadían *kyríou* (“de Señor”, o sea el “Señor” por antonomasia) si traducían ^a*lōhīm* (Elohim), y *toū theoū* (Dios) si se trataba de Yhwh.

Por tanto, a lo que sí que estaban acostumbrados (*habituados*) Zacarías y todos los demás judíos de su época era a oír que había mensajeros como había remendadores, herreros o gente que te hacía un favor, pero que, además, Dios tenía sus propios mensajeros –los mensajeros de Yhwh o Elohim- que solían dejarse ver con forma de hombre. Pero de hombre muy especial: tan especial, que daban miedo y, a veces, espanto; tan especial incluso, que no dejaban que se suscitara en los videntes la menor duda de que eran mensajeros de Yhwh que no vivían, envejecían y morían igual que ellos mismos, los humanos terrícolas.

Eso no significa, sin embargo, que no parasen mientes –los judíos- en lo singular del asunto. Ya me dirán, si no, cómo se entiende que les resultase tan familiar la existencia de *malakim* y les diera, no obstante, tanto miedo si se les ponía uno delante. Se acaba de decir que los llamaban “mensajeros” y lo primero a averiguar es si se denominaban así ellos mismos –los *malakim*-, o los llamaba y llama así Yhwh, o si fueron, sencillamente,

ⁱ De momento, sobre la elaboración de la Biblia de *Los LXX*, y aparte de las voces que pueden encontrarse en todos los diccionarios especializados y sin especializar (como la de Pierre-Maurice Bogaert, “Versiones antiguas de la Biblia.- 3. Versiones griegas”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, *cit. supra*, pág. 1564-1566, y la de L. Gil, “Septuaginta”, en la *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Alejandro Díez-Macho y Sebastián Bartina, t. VI, Barcelona, Ediciones Garriga, 1964, col. 611-620; Emmanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected essays on the Septuagint*, Leiden, Brill, 1999, xxxviii + 570 págs.; Nina L. Collins, *The Library of Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden, Brill, 2000, 2004 págs.; Arie van der Kooy, “The promulgation of the Pentateuch in Greek according to the letter of Aristeas”, en *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in honour of Raija Sollamo*, ed. por Anssi Voitila y Jutta Jokiranta, Leiden y Boston, Brill, 2008, pág. 179-192; R. Timothy McLay, “Why should we care about the original text?”, *ibidem*, 291-300.; Leonard Greenspoon, “Reclaiming the Septuagint for Jews and Judaism”, *ib.*, 661-670.

los hebreos que relataban esas cosas quienes buscaron una forma de nombrarlos de manera, digamos, genérica y toparon con ésa. La cosa es importante porque podría ayudarnos a saber, en último término, en qué consistía (y consiste, claro) ser *malak*.

Pues bien, hemos de conformarnos con reconocer que el hecho de que se le aparezca a uno, tal cual vez, un *malak*, aunque sea de un siglo para otro, tiene que llamar la atención (a los hebreos y a cuantos lo noticien) y, consecuentemente, es natural que se hagan cábalas y acaben por llamar de un mismo modo a cuantos se les aparezcan y, a cada uno de ellos, se le denomine, sin más, *malak*ⁱ.

No hicieron poco a mi entender –aquellos hebreos–, por poco que parezca lo que hicieron y aun en el supuesto de que lo hiciesen sin saberlo. Al elegir esa palabra hebrea, acaso optaron por un término descriptivo y no se dieron cuenta de que aquello que describían no era tanto lo hecho por los *malakim* como lo hecho por Yhwh. La palabra *malak*, en efecto, procedía de una raíz que compartían varias lenguas semíticas –de manera que, encima, optaron (acaso sin saberlo) por la unanimidad–: la raíz *l'k* quería decir “enviar” en varias de esas lenguas. Dieron, por tanto, fe –digo los hebreos– de que lo principal de aquellos personajes *enviados* era precisamente que *se les enviaba*. Y a nadie le cabía la menor duda de que el remitente es Yhwh.

Eso era mucho y era poco; es cierto. Nada induce a pensar que se formara esa palabra para aplicarla a los aparecidos; *malak* servía para denominar a cualquier otro “mensajero”, incluidos, por tanto, los varones que se prestaran a ese oficio. Y no digo las mujeres porque el de mensajero era oficio de caminante y una mujer se tentaba la ropa antes de dedicarse a andar de un sitio para otro, fuera del pueblo do vivía (de no ir acompañada).

De hecho, no he encontrado en la Biblia ninguna mensajera (aunque, al buscar algo concreto, suele ocurrir que uno ve todo, menos, precisamente, lo que busca). Y es llamativo que el femenino de *malak* (*m^elā'kā*) no se empleara –que uno sepa– para hablar de mensajeras, sino para expresar unas cuantas ideas que no se reducían a “mensaje”: quería decir “misión”, “empresa”, “negocio”, “trabajo”ⁱⁱ. Aparte, al oficio de mensajero como tal (digo como oficio), se le llamaba *malakut*. Y el nombre de que hablamos se aplicaba también a las personas (tal cual vez). Acuérdense de *Malaquías*, el del libro que se titula así y que trata de los trabajos de un profeta que, como ven, se llamaba *Mi Enviado*, o, si quieren, *Mi Mensajero*.

ⁱ El carácter de “mensajero” (de Dios) no es ajeno a otras religiones semíticas anteriores. Pero, ciertamente, en ninguna –que yo sepa– aparece con tanta fuerza como entre los judíos. En ese mismo sentido, Mullen, *The Divine Council...*, cit. *infra*.

ⁱⁱ Me limito a copiar la enumeración de acepciones que hace R. Ficker, “מלאך...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, I, col. 1.227, de quien tomo igualmente las demás indicaciones lingüísticas sobre esa palabra (*ibidem*, 1.227-1.237), salvo cuando digo otra cosa. También, las que se enumeran para esa misma voz en el volumen correspondiente de *The Dictionary of classical hebrew*, ed. por David J.A. Clines, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pág. 284-288, y las que detalla Stephen F. Noll, “מלאך”, en *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, dir. por Willem A. VanGemeren, t. II, Grand Rapids, ondervan Publishing House, 1997, pág. 941-943.

El asunto de Agar

Que llamasen a los “ángeles” *malakim* (en singular, *malak*, según se ha dicho), o sea “mensajeros” o “enviados”, tiene su aquél, no crean. Uno no envía a otro un mensajero si lo puede evitar (a no ser que desee, justamente, *guardar distancias*). Pero, aun en ese caso, el *envío* implica *distancia* precisamente; esto es: separación; en definitiva, inaccesibilidad (sea constitutiva o pasajera). Lo de *constitutiva*, lo digo únicamente -de momento- para advertir la enorme amplitud que cabe dar a esa palabra –la de lo *inaccesible*- en relación con la distancia o la separación que ha de salvar el *enviado*. Pero no deja de ser cierto que, incluso en el más grave de los casos -el de que estemos ante una separación *constitutiva*-, si se resuelve con el *envío* de alguien, es que es una separación que se puede *salvar* y que lo *inaccesible* es solamente la relación directa.

Aplicado a los *malakim*, el asunto tiene otro alcance. Si la separación entre Yhwh y los hombres es -digámoslo así- constitutiva, en ese caso, el envío de un *malak* puede ser justo el modo en que Yhwh acorta distancias (y hasta acaba con ellas) cuando se empeña en vérselas con un varón o una mujer.

Pero, si fuera de ese modo, habría que preguntarse si es que Yhwh *no puede* ponerse en relación directamente con alguna de sus creaturas. Y -al menos, yo- no me atrevo a imponerle semejante limitación. No me olviden que estamos en que lo puede todo.

Fíjense que, al advertir esto último, he cambiado de forma de expresarme: hablé de la posibilidad de que Yhwh se empeñe en *vérselas* con los seres humanos y, después, en *ponerse en relación*. Ahora bien, no hace falta explicar que se trata de dos acciones de muy distinta envergadura. Lo de *vérselas* puede ser muy expresivo; pero supone no únicamente *ver*, sino *encararse*. A lo sumo, podrá considerarse, por lo tanto, que lo uno –encararse- se halla embebido en la otro –en *vérselas*:- que, si Yhwh *se deja ver* o *se hace ver*, uno podrá decir -sin duda- que se ha puesto en relación directa con él.

Pues bien, son varias las situaciones bíblicas en las que se plantea la mera posibilidad de ver a Dios *cara a cara* y, por lo mismo, la de verlo sólo *de espaldas* y nunca ocurre lo primero. Un *malak Yhwh* tuvo ante sí Agar, la sierva egipcia de Abram, en la que había engendrado un hijo. Agar había caído en la debilidad de menospreciar por eso a su ama –Sara, la esposa de Abram, que parecía ser estéril-, y Sara la maltrató hasta hacer que huyera. Y, en el desierto, ^{Gn 16,7} *encontró* a Agar un *ángel de Yhwh junto a la fuente de las aguas, en el camino de Shur*, que es, como saben, una región desértica y acaso un pueblo que se alzaba –mal que bien- en la zona septentrional del Sinaí, entre la tierra de Canaán y Egiptoⁱ.

El asunto causó tal estupor que no se olvidaría nunca. Bastante más de un millar de años después de que viviese Zacarías –no digamos Agar-, lo veían así gentes del otro extremo del mar mediterráneo:

ⁱ Más detalles, en David R. Seely, “Shur...”, en *The Anchor Bible dictionary*, ed. por Freedman, *cit. supra*, V, 1.230. Los comentarios posteriores de los esticos que paso a transcribir, los baso –si no digo otra cosa- en Gary A. Herion, “Alush”, *ibidem*, I, 167; Henry O. Thompson, “Beer-Lahai-Roi”, *ib.*, I, 640; John M. Berridge, “Ishmael...”, *ib.*, III, 512; Ernst Axel Knauf, “Ishmaelites”, *ib.*, III, 515; Elmer H. Dick, “Rekem”, *ib.*, V, 665.



Ahora bien, ¿vio Agar *un* ángel de Yhwh o *el* ángel de Yhwh? O sea: ¿un ángel de Yhwh o “el ángel de Yhwh” por antonomasia? No lo sé, la verdad; gramaticalmente, se puede traducir de ambas maneras. Lo de “ángel de Yhwh” se expresaba en aquel hebreo como *malak Yhwh*: sin artículo ni partícula que aclare si es “el” ángel o es “un ángel”. Y eso obliga a esperar a que aparezcan otros textos en los que se relaten otras apariciones y se pueda saber si es uno o varios (en el caso hipotético de que sea posible averiguarlo).

Lo ocurrido con Zacarías no presenta esa duda porque nos ha llegado en griego, y no en hebreo, y, en griego, sí se suele poner un artículo definido o indefinido delante de los nombres que tenemos por “sustantivos”. Pero, en hebreo, no siempre se hace así. Y, como no me atrevo a adelantarme y concluir que, si san Lucas dijo, en griego “un ángel del Señor”, basta como señal de que son muchos, iremos paso a paso (y caso a caso), a ver si, de ese modo, averiguamos algo que nos importa mucho más que el determinativo gramatical en sí: cómo se es, en definitiva, “un ángel del Señor”

Por lo pronto, podemos añadir que lo ocurrido a Agar en el desierto continuó de esta suerte: el ángel le ordenó que regresara con Abram y se humillase ante su esposa Sara y, al tiempo, le hizo una promesa en primera persona, como si estuviese en su mano conseguirlo:

Gn 16,10, “Aumentaré tu descendencia y no será contada”.

La cosa es importante si nos descubre por lo pronto que el ángel o los ángeles del Señor tienen poder para aumentar la descendencia de una buena mujer, aunque les lleve a ello una razón que se refiera precisamente a Dios: a méritos contraídos ante Él. De hecho, el ángel de Yhwh que irrumpió en la vida de Agar aún añadió esta explicación:

Gn 16,11, “darás a luz [un] hijo y llamarás su nombre *Ismael*; porque oyó Yhwh tu aflicción”.

No dijo que él –el ángel- hubiese oído la aflicción. Tampoco lo negó; eso está claro. Pero lo decisivo –para que el propio ángel ^{Gn 16,10} *augmentase su descendencia*, fue que la oyó Yhwh.

Y fue así hasta el extremo de que se lo grabó en el propio nombre que iba a dar a su hijo: *Ismael* (en hebreo, *yišmā'ē'l*) quiere decir precisamente “Dios oye”. Así, sin más. Y, claro, Agar se quedó convencida de que le había hablado el propio Dios, y eso hasta el punto de que los *meturgemanín* que recitaban esa historia en arameo en los tiempos de Zacarías –ahora diremos quiénes eran- introducían un retoque, que, no obstante, no negaba la identidad que percibiera Agar.

Lo pongo en tres columnas, de la forma que se repetirá bastantes veces en este soliloquio: a la izquierda, la versión de *Los LXX*; en el centro, la traducción del *targum Neófiti* (que enseguida diremos qué es) y, a la derecha, la versión más próxima que encontremos a los días en que vivía Zacarías y, en su defecto, el texto *masorético*, del que también explicaremos (si Dios no lo remedia) por qué se llama así y es importante.

De momento, no hace falta que asuman el trabajo de leerse las tres columnas y comparar lo que se dice en ellas. Se trata de que sepan qué es lo que recitaban los *meturgemanín* en cuestión y, para eso, basta con que se lean la columna donde se lee *targum Neófiti*. Las otras dos se las ofrezco para ponerles en situación pareja a la de Zacarías, quien, como ven, podía saber que ese suceso –y muchos otros- se narraba de varias formas en su tiempo y que eso tiene su sentido y es necesario conocerlo, por las razones que verán. Por ahora, confórmense con saber que las tres versiones que siguen podían considerarse igualmente *inspiradas* por Yhwh, y no una más que otra. Eso, ya se comprende, supone una manera concreta de entender lo que es la *inspiración* (de Yhwh) y, en consecuencia, el texto o los textos que pueden surgir de ella y hacer que un mismo hecho se relate de varias formas diferentes –aunque sea en matices- y todas ellas “valgan”, por así decir.

Ya ven que la narración se recoge en el *Génesis*^{16,13-14}, que es, como saben, el libro con que empiezan las *escrituras santas* israelíes. Pero les adelanto –y en seguida lo explico- que tenemos varias versiones anteriores a la que corre hoy (pongamos que corre ahora el año 1600).

En fin, miren y comparen; porque va a ser el pan nuestro de cada día (en las páginas que amenazan con seguir):

versión griega de Los LXXⁱ	versión aramea del targum Neófiti	versión hebrea masorética
Gn 16,13 ^E invocó Agar a[l] Señor que le hablaba	Gn 16,13 ^E invocó [Agar] [el] nombre de la palabra de[l Señor ⁱⁱ], que se le había aparecido:	Gn 16,13 ^E invocó [Agar] [el] nombre de Yhwh, el que le hablaba a ella:
con el nombre de <i>Tú el Dios me mira,</i> <i>que</i>	Dios,	“Tú, Dios de [la] visión”;
pues [se] dijo: “En efecto, he visto delante al que se me ha aparecido”.	que permanece por todos los siglos”; porque [se] dijo:	porque [se] dijo:
	“Ahora se me aparece también a mí, después de aparecerse a Sarai, mi señora”	“¿Acaso vi aquí de espalda[s] al que me ve?”
¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Pozo del que vi delante.</i>	¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Pozo sobre el que apareció el que permanece por los siglos.</i>	¹⁴ Por eso llamó al pozo
Mira: está, entre Cades y Bered.	He aquí que [está] entre Requem y entre Halusah.	<i>Beer Lahai Roi.</i> He aquí que [está] entre Cades y entre Bered.

Algunos flecos sobre el pozo

En el código Neófiti, hay una glosa marginal en la que el nombre del pozo no es el de *Pozo sobre el que apareció el que permanece por los siglos*, sino *Pozo sobre el que*

ⁱ Sobre la trascendencia de esa escena bíblica y el origen del rechazo judío de los árabes, M. Pérez Fernández, “La traducción targúmica de Agar e Ismael”: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos: Sección hebrea*, xlix (2000), 87-103. En todas las citas de *Los LXX*, me serviré de la transcripción de Lancelot C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, reimpr., Grand Rapids, Zondervan Publishing House, s.d., 1.140 págs. más apéndice sin foliar.

ⁱⁱ En principio, pondré entre corchetes esta palabra –“señor”- siempre que corresponda a lo que aparece en el texto arameo con los caracteres “” en los lugares correspondientes al hebreo *Yhwh* (vid. Diez Macho, *Neophyti I...*, cit. *infra, passim*). Entiendo esa grafía aramea como manera de evitar la forma originaria del nombre de Yhwh. Lo más verosímil es que pronunciasen una palabra que significase “señor”, que, sin embargo, no escribían.

apareció la gloria del morar de la palabra de Yhwhi. Dejémoslo ahí (porque se adivina que tiene miga y nos podría llevar lejos). Me refiero a esa combinación de realidades que se encadenan en la frase: Yhwh como quien tiene *palabra*, cuyo *morar* (otros dirían “presencia”, quizá sin reflejar del todo el dinamismo que parece latir en el hebreo *š^ekīnā*, que es el término que aparece en la escritura y, en adelante, diremos *shekiná*) conlleva *gloria*ⁱⁱ.

Ahora estamos en que, a juzgar por el nombre que se le había dado en *Los LXX* (“Pozo del que vi delante”), es verosímil que, en los días de Zacarías, se dijera también –al recitar el texto hebreo– que al pozo le dio el nombre de *Beer Lahai Roi*. Si cambiaron los *meturgemanín* ese título debió de ser porque la expresión *Beer Lahai Roi* ya no decía nada a aquellas gentes que hablaban arameo y habían olvidado –muchas de ellas– el mismísimo hebreoⁱⁱⁱ. En hebreo, podía relacionarse con ’el-rō’î, el “Dios de [la] vista” o

ⁱ Según advierte Díez Macho, *Neophyti I...*, *cit. infra*, I, 88.

ⁱⁱ Adelanto la necesidad de acudir a la obra de Domingo Muñoz León, *Gloria de la Shekiná en los targumín del Pentateuco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, 601 págs. Pero es asunto que requerirá mayor atención en otro momento (y, presumiblemente, en otro libro).

ⁱⁱⁱ Como, de ahora en adelante, intentaré mantener como fondo la Biblia hebrea traducida literalmente –a fin de que resulten más nítidos los cambios introducidos en el *targum*–, el resultado que propongo como traducción de los propios *targumín* no puede considerarse satisfactorio. Cada vez que cite frases targúmicas, según cuál sea el libro de la Biblia al que pertenezcan y si no indico expresamente otra cosa, me basaré en las traducciones de Alejandro Díez Macho, *Neophyti I: Targum palestinense: Ms de la Biblioteca Vaticana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968-1979, 6 volúmenes; Teresa Martínez Sáiz, *Traducciones arameas de la Biblia: Los targumín del Pentateuco: I. Génesis*, versión crítica en edición sinóptica de los *targumín* Neófiti y Pseudojonatán, Estella, Verbo Divino, 2004, 374 págs.; para los demás libros del *Pentateuco*, en el *Targum du Pentateuque: Traductions de deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, de Roger le Déaut, con la colab. de Jacques Robert, París, Les Éditions du Cerf, 1979-1980, 5 tomos; *The targum of the five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther*, introd. y trad. de Etan Levine, Jerusalem, Major Pbl., 1977, 130 págs.; Carol A. Dray, *Translation and interpretation in the targum of the books of Kings*, Leiden y Boston, Brill, 2006, xii + 230 págs.; R. Le Déaut y J. Robert, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Rub. Ebr., 1)*, Roma, Biblical Institute Press, 1971, 2 volúmenes; David Shepherd, *Targum and translation: A reconsideration of the Qumran Aramaic version of Job*, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, 317 págs.; también, Céline Mangan, *The targum of Job*, Edimburgo, T.&T. Clark, 1991, 98 págs.; Raphael Weiss, *The Aramaic targum of Job*, Tel-Aviv, University, 1979, xvii + 344 págs.; Michael Sokoloff, *The targum of Job from Qumran cave XI*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University, 1974, xv + 244 págs.; *The targum de Job de la Grotte XI de Qumran*, ed. y trad. de J.P.M. van der Ploeg y A.S. van der Woude, Leiden, Brill, 1971, viii + 131 págs.); John F. Healey, *The targum of Proverbs*, Edimburgo, T.&T. Clark, 1991, 65 págs.; *The targum of the five Megillot: Ruth, Ecclesiastes, Canticles, Lamentations, Esther*, introd., trad. e índices de Etan Levine, Jerusalén, Makor Pbl. Ltd., 1977, 130 págs.; *The targum of the Canticles*, trad. e introd. crítica y notas de Philip S. Alexander, Collevige, Minn., Liturgical Press, 2003, xviii + 229 págs.; *Targum Jonathan of the former prophets*, introd., trad. y notas de Daniel J. Harrington y Anthony J. Saldarini, Edimburgo, T.&T. Clark, 1987, 320 págs.; también, Pinkhos, *Targum Jonathan to the prophets*, Nueva York, AMS Press, s.d., 152 págs. (reimpr. New Haven, Yale University Press, 1907); Josep Ribera Florit, *El targum de Isaías: La versión aramea del profeta Isaías*, Valencia, Artes Gráficas Soler, 1988, 275 págs.; del mismo, *Traducción del targum de Jeremías*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1992, 290 págs.; Christian M.M. Brady, *The rabbinic targum of Lamentations: Vindicating God*, Leiden, Brill, 2003, 187 págs.; *Targum de Ezequiel*, introd., trad. crítica y notas de Josep Ribera Florit, Estella, Verbo Divino, 2004, 266 págs.; Eveline van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*, Leiden y Boston, Brill, 2002, xiv + 767 págs.; Josep Ribera Florit, *Targum Jonatan de los profetas posteriores en tradición babilónica*, Madrid, Instituto de Filología, 1997, 256 págs.; *The targum of the minor prophets*, trad., introd. y notas de Kevin J. Cathcart y Robert P. Gordon, Edimburgo, T.&T. Clark, 1989, xvi + 259 págs. No

de la visión, y querría decir que Agar llamó al pozo “el del Dios de [la] visión” que acababa de tenerⁱ (una denominación próxima a la de *Los LXX*. Pero Agar era egipcia y podía enredar el diablo y dar lugar a que, entre los judíos que lo oyesen –si es que había un filólogo-, surgiera el pensamiento de que era un dios distinto de Yhwh; así que lo aclaraban con el circunloquio que vimos: el de llamarlo el *Pozo sobre el que apareció el que permanece por los siglos*, que es únicamente –está claro- Yhwh.

Lo que no sé decirles, la verdad, es por qué situaban el pozo entre Requiem y Halusah los *meturgemanín* de los tiempos de Zacarías –si es que eran ellos los culpables- en vez de mantenerlo donde debía estar (si es que se hallaba entre Cades y Bered); es posible que pretendieran aclarar la geografía; porque, antes, ya habían cambiado por Halusah el topónimo Shur (camino del cual estaba el pozo, como vimos). Requiem debía estar en la mitad occidental del territorio donde se asentaría después la tribu de Benjamín, en tanto Halusah podía ser la *'ālûš* que se menciona en el libro de los *Números*^{33,13}, en un lugar desértico –otro más- cercano al Sinaí, según salen de Egipto hacia la izquierda.

La cosa es que Cades y Bered –que es lo que se nombraba en la versión hebrea (y en la griega de *Los LXX*)- eran lo suficientemente conocidos como para saber que se trataba de un pozo situado en el Negeb, ya sabemos que en el camino de Shur, que ahora resulta que era, en realidad, Halusah. Pero eso era un asunto de pastores que no nos debe entretener para seguir en nuestro tajo. Si acaso, cabe decir –no sin sorpresa- que los *meturgemanín* seguían, siglos después, ternes en insistir en que se hallaba *entre Halu-*

querría que la economía de notas a pie de página que pretendo hacer con esta advertencia vaya en desdoro de la notabilísima contribución al saber que implican los libros que acabo de citar.

También, Robert P. Gordon, *Studies in the Targum to the twelve prophets*, Leiden, Brill, 1994, xi + 177 págs; Stephen A. Kaufman y Michael Sokoloff, con la colab. de Edward M. Cook, *A key-word-in-context concordance to Targum Neofiti: A guide to the complete Palestinian Aramaic text of the Torah*, Baltimore, John Hopkins, University Press, 1993, x + 1.494 págs.

Cuando digo que me basaré en las obras que acabo de enumerar, quiero decir que me serviré de ellas como guía para identificar los cambios introducidos en el *targum*. No siempre tomaré, sin embargo, la traducción que se propone en esos volúmenes, y eso porque, al haber sido elaborados por autores distintos, obedecen frecuentemente a criterios distintos. Y eso hace, por ejemplo, que no proceda comparar la traducción literal de una versión con una traducción de otra versión que no sea literal; la segunda parecería un texto de calidad literaria o gramatical mucho mayor que la primera, cuando, en rigor, la diferencia estriba en la opción del traductor respectivo.

Y lo mismo hay que decir sobre el empleo de sinónimos. Si, entre dos traducciones o más, se han empleado palabras sinonímicas –simplemente por preferencia del traductor-, parece preferible –para nuestro propósito- poner el mismo término en todas ellas.

Sobre la historia del hallazgo del código *Neofiti*, al que me refiero seguidamente, Alejandro Díez Macho, *El targum: Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, 119 págs.

ⁱ Dados los demás casos de que hablamos en estas páginas –sobre todo, el nombre que dio Jacob al lugar donde peleó con el ángel y quedó convencido de que había luchado con Yhwh-, no sé qué quiere decir cuando afirma que el de Agar *es el único texto* –entiendo que de la Biblia- *donde un ser humano denomina* (“names”) específicamente a Dios-, en su notable síntesis, Terence Fretheim, “אל”, en *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, dir. por VanGemeren, *cit. supra*, I, 401. *Ibidem*, IV, 1.013, Jackie A. Naudé, “רִאדָה”, no lo presenta como excepción.

sah y Requemi, vayan ustedes a saber por qué, y que, al final del primer milenio –o sea siglos después- los masoretas insistían en que no: que se encontraba entre Bered y Cades. ¿Era acaso una forma de disuadir a los nipones de que, andando los siglos, fueran a ver el pozo para hacerle una foto? En su ignorancia, pudieron suponer que la foto es contaminante? No lo sé, la verdad.

En cuanto al hecho de que aquel ángel de Yhwh se hubiese aparecido antes a Sara, lo entenderán en su momento y si Dios quiere. De momento, subrayen que el detalle reaparece en otros dos *targumín* de la misma época que el que hemos dado en llamar *Neófiti*:

targum Neófitiⁱⁱ

Gn 16,13 E invocó [Agar] [el] nombre de la palabra de[l Señor], que se le había aparecido:

“Tú, Dios, el que permanece por todos los siglos”;

porque [se] dijo: “Ahora se me aparece también a mí, después de aparecerse a Sarai, mi señora”.

targum Ms.410

Gn 16,13 Y Agar alabó y oró en [el] nombre de la palabra del Señor, que se le había aparecido

y dijo: “Bendito tú, Dios, el que existe por todos los siglos, pues viste mi dolor”; porque dijo: “También, te has aparecido a mí después de aparecerte a Sara, a mi señora”.

targum Ms.110

Gn 16,13 Y Agar dio gracias y oró en [el] nombre de la palabra del Señor, que se le había aparecido a ella y a Sara, su señora, y dijo: “Bendito tú, Dios, el que existe por todos los siglos, que viste mi dolor”; porque dijo: “Ciertamente, te has revelado a mí después de haberte revelado a mi señora Sara”.

ⁱ Así aparece, por ejemplo, en el *targum* llamado *PseudoJonatán*^{Gn 16,14}, como se puede comprobar en la traducción de Martínez Sáiz, *Traducciones arameas de la Biblia...*, cit. *supra*, 117.

ⁱⁱ Éste y los dos textos siguientes, en Martínez Sáiz, *Traducciones arameas de la Biblia...*, cit. *supra*, 118.

III. DE LA LEY AL TARGUM

Sumario:

La ley (hebrea) de Moisés y las razones de repetirla en arameo.- *Los LXX* y la inspiración.- Qué cosa era un *targum*.- Qué se entendía por la *escritura* o *escrituras*, y del largo camino a la unificación (que aún no es satisfactoria).- Recuento conclusivo.- Ejemplo y consecuencias: los *targumín* ¿expresan un relato en clave revelada? - Como poco, los *targumín*, puro *midrás*.

La ley (hebrea) de Moisés y las razones de repetirla en arameo

Antes de dar un paso más, hay que aclarar lo de los *meturgemanín*, que no quiere decir sino “traductores”, sólo que en arameo y no en hebreo. Ya verán: más de quinientos años antes de que viviese Zacarías, Nabucodonosor -el rey de Babilonia- había conquistado Jerusalén y había tenido a bien llevarse a modo de rehenes (y servidores) a un número importante (y selecto además) de israelíes, quienes -si por selectos y, por tanto, muy inteligentes, o si por servidores, o una cosa y la otra, vaya usted a saber- aprendieron en Babilonia el arameo, que era la lengua que se hablaba, por aquellas calendas, en el norte y el sur de Mesopotamia, en Siria, Egipto, Filistea (entre otros aposentosⁱ); debieron descuidar el hebreo hasta dejarlo caer en desuso y, al regresar a Tierra Santa (porque era santa ya la tierra que Yhwh les prometiera), una de dos: o se encontraron con que había ocurrido lo mismo con los hebreos del *resto de Israel* que quedó en ella – cuando lo de la expatriación a Babilonia- o fueron ellos quienes introdujeron la novedad con que llegabanⁱⁱ.

El descuido del hebreo había ido parejo con el descuido de la lectura de la ley (la mosaica, se entiende). Moisés había encargado a los hijos de Leví que *proclamasen la ley* ante todo el pueblo israelí –niños, mujeres y hombres, hebreos o extranjeros que anduviesen entre ellos-, y eso en la fiesta de las Tiendas, cada siete años, y así quedó advertido en el *Deuteronomio*^{31,10-13} ⁱⁱⁱ.

La ley era precisamente *la ley de Moisés* y no se refería a ningún código, sino a una realidad muy singular: al relato de una historia que abundaba en preceptos, es verdad,

ⁱ Una muy breve pero muy clara y sabia síntesis, en Alejandro Díez Macho, “Arameo”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, I, col. 665-672. Para distinguirlo como es debido del pueblo arameo y comprender que se trataba de una lengua extendida a otros pueblos (y cómo se extendió), A. Malamat, “Arameos”, *ibidem*, 672-675.

ⁱⁱ No querría dejar de señalar, con todo, la complejidad del asunto desde el punto de vista propiamente lingüístico. *Vid.*, sobre ello, William L. Moran, “The Hebrew language in its Northwest Semitic background”, en *The Bible and the ancient Near East: Essays in honor of William Foxwell Albright*, ed. por G. Ernest Wright, Garden City, NY, Anchor Books, 1965, pág. 59-84.

ⁱⁱⁱ *Vid.* D.M. Carr, “Genesis in relation to the Moses story: Diachronic and synchronic perspectives”, en *Studies in the book of Genesis: Literature, redaction and history*, ed. por A. Wénin, Lovaina, Leuven University Press, 2001, pág. 273-296.

pero que era, en sí misma, preceptiva¹. Quiero decir que, a quien la oía, le inducía a vivir de una manera y no de otra y a hacer unas cosas en vez de otras.

Era la historia que empezaba con la creación del mundo y terminaba con la muerte de Moisés y estaba recogida en cinco libros que se atribuían –en los días de Zacarías- al propio patriarca, por más que luego se advirtiera –y esto importa saberlo- que los había recuperado Esdras, no sólo en el sentido de que impuso que se leyeran en comunidad y se cumplieran sus preceptos; podría ser que le atribuyera –al propios Esdras- una recuperación que podemos decir escrita.

La idea de que se hubieran formado poco a poco no se les ocurría (que sepamos). Pero, si Esdras llegó a realizar esa labor escrita, no es extraño que recogiera diversas tradiciones o que su propia redacción fuera, en cierta medida, innovadora. No se insistía, en otras palabras, en que la *ley de Moisés* fuese, literalmente, de Moisés. Lo que importaba es que lo fuera *realmente*.

Eso es importante. Quizá cuesta entenderlo pero, en el fondo, es muy sencillo. Lo que les preocupaba era que, en la escritura, se expresaba *lo verdadero*. Que lo verdadero se pudiese decir de otro modo –y eso, precisamente con la intención de ajustarse más aún a la verdad- era un asunto que no preocupaba. Sabían que Moisés no hablaba griego y no por eso iba a impedirse que se expresase *realmente* en griego lo que había dejado dicho Moisés.

En todo caso, en los tiempos de *Nehemías*^{13,1}, ya se hablaba de esos cinco escritos como del *libro de Moisés* o de ^{8,2}*la ley* (“tôrâ”, en hebreo), simplemente, y, por lo tanto, *la Torá*. O, como acabamos de ver, *la ley de Moisés*, cuando se escribieron las segundas *Crónicas*^{23,18}.

Como eran cinco textos (el *Génesis*, el *Éxodo*, el *Levítico*, los *Números* y el *Deuteronomio*), algunos judíos preferían llamarlos “los cinco quintos de la ley” y es posible que viviese aún Zacarías cuando, en Alejandría, judíos cultos de la diáspora que hablaban la *koinē* bautizaron *la ley* (“nomos”, en griego) como *Pentateuco*: “el libro de cinco rollos”, *hē pentateukhos biblos*, en griego igualmente.

A lo que parece, la fiesta de las Tiendas hundía las raíces en la mera oración comunitaria para que lloviese y hubiera cosecha; pero, con ocasión del *éxodo* de Egipto a través del desierto, Yhwh había hecho brotar agua de una roca para que pudiesen beber y, con

¹ Sobre lo que sigue –y antes de entrar en una bibliografía que es verdaderamente oceánica-, hay buenos estados de la cuestión –entre otros- de David M. Carr, “Pentateuch”, en *The Eerdmans dictionary of early Judaism*, ed. por John J. Collins y Daniel C. Harlow, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich., y Cambridge, 2010, pág. 1.041-1.042; Frank-Lothar Hossfeld, “Pentateuch”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. por Walter Kasper *et al.*, t. VIII, reimpr. de la 3ª ed., Friburgo, Basilea y Viena, Herder, 2009, col. 18-23; F. García López y H.-J. Fabry, “תורה...”, en *Theological dictionary of the Old Testament*, ed. por G. Johannes Botterweck *et al.*, t. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich., y Cambridge, 2006, pág. 609-646; Hindy Najman, “Torah and Tradition”, *ibidem*, 1.316-1.317; Horst Seebaß, “Pentateuch”, en *TRE*, ed. por Gerhard Müller, t. XXVI, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1996, pág. 185-209; Rifat Sonsino y E.P. Sanders, “Law”, en *The Anchor Bible dictionary*, ed. por Freedman, *cit. supra*, IV, 242-265; ; Richard Elliott Friedman, “Torah (Pentateuch)”, *ibidem*, VI, 605-622; Pierre Buis, “Ley”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia...*, ed. por Bogaert *et al.*, *cit. supra*, 906-909; Adriano van den Born y el propio Buis, “Pentateuco”, *ibidem*, 1.206-1.207;

ello, sobrevivir, y era eso lo que se celebraba en aquella fiesta. Sólo que se había dado un paso más y se evocaba asimismo, en ella, la espera del *m^ešihā*, de quien hemos de hablar. De momento, bástenos señalar que no podía ser más bello y, a la vez, más pragmático que no parase todo aquello en un símbolo, sino en la espera de un *príncipe ungido* que iba a venir y gobernarlos y, con ello, les daría también el agua (real) que necesitabanⁱ.

Sea como fuere, todo eso y el hecho de que Israel llegara a ser por fin un pueblo sedentario y regresaran del exilio los que andaban por Babilonia quinientos años antes del encuentro de Zacarías con el ángel y se esforzaran todos en recuperar los usos de sus antepasados habían abocado a recordar el mandato de Moisés –el de *proclamar la ley* cada siete años en la fiesta de las Tiendas- y a que empezasen por reunirse formalmente en aquella ocasión –la de la fiesta- para escuchar la ley de Dios y llevarla a la práctica. Sólo que no entendían ya el hebreo y, por lo tanto, no entendían de la misa la media (si hubiera sido misa lo que oían).

Ahora bien, traducir la escritura donde se recogía (y se recoge) lo que Yhwh quería que supiesen era exponerse a que se introdujeran cambios incluso en lo querido por Yhwh. En una traducción, ya se sabe, es imposible que no abunden, por pequeños que sean los matices. Así que se les ocurrió la solución que se describe en el libro de *Nehemías*^{8:1}: un buen día, en el mes séptimo, se reunieron todos los hebreos y todas las hebreas en Jerusalén, *ante la puerta de las Aguas, y dijeron al escriba Esdras que trajese el libro de la ley de Moisés y ³Esdras se lo leyó desde el alba hasta el mediodía, ⁴desde un púlpito de madera que habían hecho para el caso. Él leía en voz alta y ⁷los levitas hacían entender al pueblo en la ley ⁸y leían claramente en el libro de la ley de Dios y ponían el sentido de modo que los presentes entendiesen la lectura. Y, para conseguirlo, no parece que cupiera otro medio que decírselo en arameo.*

La primera redacción de esa parte del libro de *Nehemías* –el llamado también libro de *Esdras*- puede datar de algo más de cuatrocientos años antes de que viviese Zacarías (cierto que apurando al máximo la posible vejezⁱⁱ), cuando había pasado algo más de

ⁱ No lo interpreta exactamente así, pero recuerda el triple alcance de la fiesta de las Tiendas, Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret: Primera parte: Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*, Madrid, La esfera de los libros, 2007, pág. 288-289. Se traduce frecuentemente por “fiesta de los Tabernáculos”. Pero este último término es –a mi juicio- equívoco. Las “tiendas” de que se habla eran las que plantaban aquellos pastores nómadas que eran los hebreos para pasar la noche y, a veces, permanecer un tiempo donde habían hallado pastos o lo que necesitaran. El uso de una “tienda” –como ésas- para albergar *el morar de Yhwh*, de que hablaremos (si vivo), la había convertido en “tabernáculo”; palabra que –claro está que en su correspondencia hebrea- había adquirido una acepción religiosa que es lo que, a mi entender, la hace equívoca en este caso. Una buena síntesis de lo que era la fiesta en cuestión, en Lorenzo Camarero María, *Revelaciones solemnes de Jesús: Derás cristológico en Jn 7-8 (fiesta de las Tiendas)*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1997, pág. 69-91. En el conjunto del calendario, Heriberto Harber, *Fiestas y tradiciones judías*, Tel Aviv, Edit. Aurora, 1987, 144 págs.; Anne-Catherine Avril y Dominique de la Maisonneuve, *Las fiestas judías*, Estella, Verbo Divino, 1996, 129 págs.; Ionel Mihalovici, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la tradición*, Barcelona, Riopiedras, 2000, 165 págs.

ⁱⁱ Sobre el libro de *Esdras*, Philippe Abadie, *El libro de Esdras y de Nehemías*, Estella, Verbo Divino, 1998, 63 págs. Sobre las primeras redacciones hebreas de lo que llegaría a ser la Biblia, Christian Amphoux, “Texto de la Biblia”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 1.505-1.506.

una centuria desde el regreso del exilio. En puridad, vaya usted a saberⁱ. En todo caso, ya corrían los tiempos en que el hebreo había quedado en lengua propia de los más cultos. En las frases transcritas de *Esdras*, no se dice que los levitas hiciesen entender la ley de Dios a la gente por medio de repetirla en arameo; pero sí se puede advertir, más adelante, el enfado de *Nehemías*^{13,23} cuando se encontró con *los judíos que habían tomado mujeres amoníes y moabíes de Asdod* y comprobó que, ²⁴*de sus hijos, la mitad hablaba la lengua de Asdod y ellos no podían hablar judaico, sino según la lengua de cada pueblo.*

La lectura ordenada de la ley fue regulándose, claro, de manera crecientemente rigurosa e incluso normativa, también –y más si cabe– en lo que atañe a la conveniencia de recitarla de seguida en un idioma que la gente entendiera. Más tarde, se aseguraría que había sido el propio Esdras quien decidió que la ley se leyera tres veces por semana y es posible, por tanto, que datase de los días de Esdras también el rito de leer unas palabras en hebreo y, a continuación, recitarlas en arameo para que la gente supiese de qué iba. Para entonces, ya hacía mucho que el arameo se había convertido en *lingua franca* desde la India a Egipto.

Pero también es cierto que los judíos no tuvieron jamás una autoridad única; que cada maestrillo tenía su librito –por decirlo en romance hispano– y que, por tanto, el recurso a la recitación en arameo debió imponerse poco a poco, comunidad a comunidad, y que posiblemente, en los tiempos de Zacarías, no faltaban aún –incluso en Palestina– quienes no entraban por el aro y seguían leyéndolo en hebreo y tan sólo en hebreo por más que hubiese muchos que no entendieran nada.

Por otra parte, el arameo se había corrompido en diversos dialectos –como suele ocurrir con las llamadas *lenguas muertas*, que resulta que estaban vivas y más bien las mataron–, entre los cuales (digo los dialectos) se contaba el palestino, que era, por eso, la lengua materna de la mayoría de los hebreos de los días y en los lugares de la vida mortal de Zacarías. Es posible que el redactor de *Nehemías*^{13,24} se refiriese a esa diversidad cuando dijo lo de que hablaban *según la lengua de cada pueblo.*

Se ve que, a Nehemías, le fastidiaba el retroceso de la lengua santa y que se empleara otra en la vida ordinaria y, ahora –además–, en los ritos y el culto. Pero enfrentarse a ello hubiera sido como poner puertas al campo. La realidad se imponía.

El fastidio de Nehemías tenía quizás una razón de ser que le daba un peso mayor (al enojo): en el caso de Esdras –de quien ya hemos hablado (y a quien hemos situado, a lo sumo, cosa de cuatrocientos años antes de que el ángel se las viera con Zacarías)–, lo que se pretendió con la lectura de *la ley* –de manera que la entendiesen aquellos que la oían– fue conseguir así que pudiera *exigirse* el cumplimiento de manera inequívoca, sin

ⁱ Al traducir el estico de *Esdras* 8,48, en *I and II Esdras*, ed. y con introd. de Jacob M. Myers, 6ª reimpr., Garden City, Doubleday, 1986, pág. 91, Myers no duda en añadir entre corchetes la aclaración que considera pertinente: “*the Levitas, taught the law of the Lord and read the law of the Lord [in translation] to the people, putting meaning into the reading.*” Plantea lo mismo, sin pronunciarse, Günter Stemberger, *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia: Introduzione, testi, commenti*, Bolonia, Edizioni Dehoniana, 1992, pág. 32-38. También, Innocent Himbaza, “La tradition du targum en Néhémie 8,1-8”: *Études théologiques et religieuses*, núm. 81 (2006), 543-552.

que cupiese alegar ignorancia. El móvil tuvo mucho, desde luego, de devocional, de cultural y también de histórico (en el sentido de que se deseaba que la gente conociese su propia historia como pueblo). Pero obedeció sobre todo a criterios de gobierno, normativos incluso, jurídicos en suma, y eso hasta el punto de que la *ley de Moisés* fuera exigible coactivamente, por parte de las autoridades.

Se imponía hasta tal extremo que se había planteado lo mismo a los judíos de la diáspora (los que estaban diseminados, sobre todo, por la cuenca mediterránea, donde no abundaba la gente, es cierto, que hablase el arameo, pero escaseaba tanto o más la que se expresaba en hebreo, y eso incluso entre los judíosⁱ); la *lingua franca* (en puridad, *glossa koinē*, “lengua común”) era el griego y los hebreos no eran excepción en la forma de hablar; se expresaban también en la *koinē*. Así que, aquí, el problema tuvo que resolverse de otro modo.

Los LXX y la inspiraciónⁱⁱ

Después se correría que el fautor había sido Ptolomeo Filadelfo, soberano en Egipto hacía cosa de un cuarto de milenio antes de que viviese Zacarías; Ptolomeo habría aspirado a reunir en una biblioteca todos los libros escritos por doquier hasta aquel momento y claro está que alguien –dicen que si sería su librero o bien otro librero que no era suyo, por mal nombre Demetrio de Faleroⁱⁱⁱ- se dio cuenta de la necesidad de contar con las escrituras judías. Pidió asesoramiento al sumo sacerdote de Jerusalén y éste debió entender la trascendencia del asunto, porque envió hasta Alejandría a setenta y dos expertos judíos –seis por cada una de las doce tribus israelíes- para que hiciesen la tarea de

ⁱ Sobre lo que sigue, *La Biblia griega septuaginta*, coord. por Natalio Fernández Marcos y María Victoria Spottorno Díaz-Caro, t. I: *El Pentateuco*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008, 448 págs., en especial la “Introducción general” (pág. 11-34).

ⁱⁱ Sobre la existencia de escuelas previas a la Biblia escrita, el estado de la cuestión de André Lemaire, “Recherches sur l’histoire intellectuelle du peuple hébreu”: *Revue historique*, ccciii, núm. 1 (2001), 137-140; sobre el carácter jurídico a que, en parte, obedeció la fijación del texto, *ibidem*, 149; sobre la reanudación de las divergencias, 150. Sobre el concepto de *revelación* en los aspectos a los que aquí nos referimos, es imprescindible la obra de Markus N.A. Bockmuehl, *Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübinga, Mohr, 1990, xvi + 310 págs., especialmente pág. 7-126 y 221-230 en lo que se refiere a la exégesis primitiva que se desarrolló entre los judíos. También, los estudios reunidos en *Offenbarung in jüdischen und christlichen Glaubenverständnis*, ed. por Jakob J. Petuchowski y Walter Strotz, Friburgo, Basilea y Viena, Herder, 1981, 263 págs., especialmente 12-71; el capítulo sobre “Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo”, de Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta, 1998, ., pág. 75-98. . El libro de Jacob Neusner y Bruce S. Chilton, *Revelation: The Torah and the Bible*, Eugene, Or., Wipf & Stock Publishers, 2004, xv + 175 ., tiene interés, sin duda, para la comprensión de la *Tōrāh* como expresión de la *revelación*; pero se prescinde en él –en una medida excesiva para nuestro propósito; no para el de los autores- de la perspectiva histórica y, en la práctica, sirve más bien para comprender el concepto rabínico, por tanto post cristiano, de *revelación*.

Un intento de búsqueda de los elementos comunes a la *revelación* en las diversas religiones, a caballo de la filosofía de las religiones precisamente y de la sociología de lo mismo, en Javier Melloni, *Vislumbres de lo real: Religiones y revelación*, Barcelona, Herder, 2007, 268 págs. (con breves acotaciones sobre la *revelación* en el judaísmo y en el cristianismo en las pág. 44-53).

ⁱⁱⁱ Vid. sobre ello J. Neville Birdsall, “Versions, Ancient”, en *The Anchor Bible...*, cit. *supra*, VI, 788. También, “Introducción general” a *La Biblia griega Septuaginta*, t. I: *El Pentateuco*, coord. por Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro, cit. *supra*, 14-16.

traducir aquello al griego. Y el resultado fue tan útil que, unos años después de que el ángel y Zacarías se encontraran, eran bastantes los judíos que –en la propia Palestina- daban muestras de conocer *Los LXX* y de acudir a esa versión como “canónica” (claro está que sin denominarla de esa forma); quiero decir como fidedigna en cuanto al carácter *inspirado* de lo que se decía en ella (y digo que *inspirado* porque no hallamos palabra alguna en el Antiguo Testamento que suponga todo lo que supone la palabra *Revelación*, y eso por más que –en otros términos, que veremos más adelante- consideraban que se trataba, ciertamente, de cosas *reveladas* por Yhwhⁱ). La *acción* de *revelar* se expresaba con la raíz *glh*, que, sin embargo, también se usaba para cualquier acción de “descubrir” que llevara a cabo cualquier personaⁱⁱ.

Si fue suya, la labor de aquellos setenta y dos sabios fue singular donde las haya; porque el resultado fue que la “unidad” que diríamos *bíblica* se la dieron –a la ley de Moisés- ellos precisamente. Y, si hubo que reunir a tantos, debió de ser –entre otras cosas- porque no había una versión única del texto de la ley. Era, sí, un mismo texto, pero sinnúmero las variantes, comparada frase por frase y palabra a palabra. La sabiduría que se esperaba de *los LXX* (y dos) no se acababa por lo tanto en lo lingüístico, sino en la opción por una sola de las diversas versiones que había de muchos de esos textos. Debió de ser la suya, por ello, una labor depuradora de las diversas versiones hebreas que corrían y es de esperar que se quedaran con la fetén en cada caso.

No es raro, por lo mismo, que se sintieran muy ufanos y que llegase el día en que dejase de llamarse *ley de Moisés* –a esa traducción, la de *los LXX* (y dos)- y la denominaran *tò biblion* (“el libro” por antonomasia). En griego, llamaban *biblion* al “papiro” (más bien al corazón del mismo y, por extensión, al “papel” que se hacía con ello y, por mayor espaciamento todavía, al “libro”). Era un vocablo tan considerado que, entre los propios koineparlantes, llamaban *Byblos* a la ciudad fenicia de Guebal, que era un mercado principal para la compra y venta del papiro que llegaba de Egipto y seguía hacia Grecia.

Los LXX, acabamos de verlo, se ceñían originariamente a los cinco libros que *la ley*, o sea a lo que –precisamente en griego- se llamaría *Pentateuco* (precisamente por ser cinco). Pero, en los años siguientes (y hasta siglos), fueron incorporándose otros libros, sobre todo de los *Profetas*, traducidos también al griego, y, al cabo, alguno que otro escrito directamente en esa lengua.

Aparte, habían empezado a aparecer otras traducciones al griego, de alguna de las cuales también hacían uso –como *inspirada*- judíos que vivieron en los tiempos de Zacarías o inmediatamente despuésⁱⁱⁱ.

Claro que eso no se comprende si no se tiene idea cabal de lo que era esa *inspiración* (en la medida en que se deja explicar, que no crean que es fácil). Acabamos de ver el

ⁱ Como punto de partida, J. Aleu, “Revelación”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, VI, col. 199-216.

ⁱⁱ Vid. C. Westermann y R. Albertz, “גלה...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, I, col. 596-606, especialmente 606.

ⁱⁱⁱ Remito en otra nota a los problemas que plantea Teodoción.

carácter rigurosamente jurídico de la *ley de Moisés*. Añadamos ahora que basta leer *el libro* para darse cuenta de que requería *interpretaciones*. Los judíos no tenían un cuerpo dogmático propiamente dicho. Pero sí personas autorizadas –por sus conocimientos (y por el reconocimiento obtenido de que, en efecto, sabían lo que había que saber)- y había divergencias entre ellas –y escuelas- pero dentro de un orden. Un orden, sin embargo, que apuntaba, en definitiva, al *consensus* y nada más (ni menos) que el *consensus*, según vamos a ver.

El *consensus* tenía relación con las personas (para empezar). Partían todos de la base de que era el mismísimo Yhwh quien guiaba a quienes transmitían la *ley* y la *explicaban*. El problema (de delimitación de atribuciones) es que podía haberlos de distinto pelaje y que cabía hallarlos en funciones dispares –y acumulables- como podían ser la de exegeta, escriba, sacerdote, profeta, autoridad con poder coactivo, juez... ¿A quiénes, de ellos, inspiraba Yhwh?

A cualquiera a quien tuviese a bien, claro está. Nadie era tan estúpido que dijera a Yhwh a quién debía inspirar y a quién noⁱ. Los profetas (*nēbī'īm* en el hebreo bíblico, del singular *nābī'*) o cualquier persona que proclamara cualquier *saber* (“*hokmā*” en el mismo hebreo) recibido de Dios se definían como tales –al menos, de entrada- a sí mismos: diciendo exactamente eso, que hablaban en nombre de Yhwh o que decían lo que Yhwh les había hecho saber. Algunas veces eran otros quienes llegaban a esa conclusión y lo proclamaban de aquéllos. Pero esos otros solían ser también personas cualesquiera, sin investidura de ningún género para decidir cuándo una *hokmā* era o no revelado por Dios. Se diría que, al cabo, ese mismo *reconocimiento* del *nabí* como *nabí* y de la *hokmā* como *hokmā* (traducido al cristiano: el profeta como profeta y su saber como saber) formaba parte de la acción *reveladora* de Dios.

Sin duda, considerar profeta (*nabí*) a alguien ya era cosa mayor; porque añadía, al carácter revelado de tal o cual *hokmā*, el reconocimiento de que aquella persona había sido elegida por Dios para ello (y, por eso, se le llamaba *nabí*, una palabra que, no obstante, se agotaba en sí misma, en el sentido de que no se relacionaba con ninguna otra que pudiera remitir a un significado concreto, que no fuese precisamente el de “profeta”, o sea el de *nabī'*ⁱⁱ).

Lo cual quiere decir que, en consecuencia, el *consensus* tenía que ver con el propio contenido de la *inspiración* que inspiraba Yhwh.

Cierto que, con frecuencia, los redactores de la Biblia habían dejado dicho que aquello o esto era *palabra de Yhwh* y que, de esa expresión (*dēbar Yhwh*, “palabra de

ⁱ Una perspectiva actual de este problema, en Haikki Räisänen, “The Bible among Scriptures”, en *Scripture in Transition...*, ed. por Voitila y Jokiranta, cit. *supra*, 687-702.

ⁱⁱ Sobre el problema etimológico de la palabra *nābī'* y el sinnúmero de propuestas que se han hecho al respecto, J. Jeremías, “נבִיא...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, II, col. 22-46, especialmente 22-23. Sobre la acepción de *hokmā* como “saber mediador de revelación”, M. Sæbø, “חכֵם...”, *ibidem*, I, 788. Sobre varias de las palabras a que me refiero aquí, Paola Folli, “La sfera della conoscenza extranaturale nel lessico del semitico nord-occidentale”: *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, xli, núm. 3 (1988), 35-78. Sobre una de esas raíces, Liliana Bianchi, “La radice ebraica *bqr* e la sua connessione con il culto”, *ibidem*, xxxv, núm. 2-3 (1982), 205-224.

Yhwh”), se hacía uso también para denominar la *revelación* que corría a cargo de los profetas. Pero eso no pasaba de ser –a efectos lingüísticos- una manera de reforzar la afirmación de que aquello era una *hokmá*, o sea “saber” en estado puro, que venía de Dios.

Todavía más: Yhwh no se revela –ni lo hacía tampoco entonces- con palabras literales en todos los casos; también lo hace con *signos* (los *’ōtōt ūmōf̄tīm* –“signos y milagros”- de que se habla en la Biblia en varias ocasiones) y, consecuentemente, cabe entenderlos mal o, simplemente, no entenderlos (ya se ve por el que suscribe), sobre todo si, como dijo Moisés a los hebreos en una circunstancia memorable, Dt 29,4 *no nos da Yhwh corazón para entender ni ojos para ver ni oídos para oír*, sino que tiene a bien probarnos su presencia de otra forma; por ejemplo, haciendo que alguien ⁵*nos traiga por el desierto durante cuarenta años* (eso sí, sin que *se desgasten nuestros vestidos ni se desgasten mis sandalias*).

En esos y otros casos cualesquiera, con palabras o sin palabras, Yhwh, sencillamente, *se da a conocer, se manifiesta* (“*yd*” en hebreo), y ése es un modo de *revelarse* tan *revelador* como los demás. En ese caso, ciertamente, ya no se puede hablar, en sentido estricto, de que sea *debar Yhwh* (“palabra de Yhwh”), sino *k̄bōd Yhwh*, “gloria de Yhwh”ⁱ.

Lo cual implica, no obstante, otra tremenda paradoja, y es que Dios, en realidad, permanece *oculto* tras su propia *revelación*. De Yhwh, había dicho *Isaías*⁴⁵⁻¹⁵: “Dios que se oculta, Dios de Israel que salva”ⁱⁱ. Y los *meturgemanín* seguían entendiéndolo así siglos después: “Dios que ha hecho colocar su presencia en la altura poderosa, Dios de Israel que salva”ⁱⁱⁱ. La *altura poderosa* –también volveremos sobre ello- es *inaccesible* para hombre alguno, por ducho que uno sea en *climbing* y demás.

ⁱ Sobre *d̄bar Yhwh* como manera de denominar la “revelación profética”, G. Gerleman, “דבר...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, I, col. 623. Sobre el predominio de la revelación que *se escucha*, H. Schult, “שמע...”, *ibidem*, II, 1.230. Sobre *’ōtōt ūmōf̄tīm*, F. Stolz, “אות...”, *ibidem*, I, 161. Sobre la acepción reveladora de *yd*’ y la de *yd’ kī* como “fórmula de reconocimiento” de que algo es, efectivamente, de Dios, W. Schottroff, “ידע...”, *ibidem*, I, 957-963. Sobre *k̄bōd Yhwh*, C. Westermann, “כבוד...”, *ibidem*, I, 1.109-1.110. Sobre *kāzāb*, M.A. Klopfenstein, “כזב...”, *ibidem*, I, 1.125-1.127.

ⁱⁱ Esta es la traducción del texto hebreo masorético y es la que se recoge en las diversas variantes de la *Vetus latina*, con especial cercanía en ésta: “*vere tu es Deus absconditus, Deus Israhel salvator*” (*apud Vetus latina: Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier*, rev. y ed. por el *Erzabtei Beuron*, t. XII: *Esaias*, ed. por Roger Gryson, Frigurgo, Verlag Herder, 1993, pág. 1.094)

ⁱⁱⁱ Sobre esa forma de entender ese estico de la Biblia hebrea, G. Whemeier, “סתר...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, II, col. 237-238. La traducción de ese mismo estico del *Targum de Isaías* que da Josep Ribera Florit (*cit. infra*, 191), es notablemente distinta; presupone, por lo pronto, que se trata de una interjección y las palabras que no pone en bastardilla como *añadidas* o *cambiadas* respecto a la versión hebrea, sino como traducción rigurosa de esta última, no permiten reconstruir –ni siquiera hipotéticamente- el alcance exacto del cambio. La traducción de Ribera es ésta: “¡En verdad Tú, oh Dios, has hecho *colocar tu Presencia en la altura poderosa*, oh Dios de Israel, el Salvador.”

Así que, sea como fuere, eso que Dios revela, hay luego que estudiarlo (*drš*ⁱ), “reconocer que” (*yd’ kī*) es de Dios realmente –y no “mentira presuntamente revelada” (*kāzāb*)- e interpretarlo (*péšær*ⁱⁱ).

El *consensus*, por tanto, aún regía un tercer espacio, que era el de la *interpretación*, y hay que ir a ello.

En efecto, al fruto de todas esas reflexiones que llevaban a cabo aquellas personas, se le llamaba “explicación” (en hebreo, *midrāš*, de la raíz *drš*, “explicar”), el cabo “exégesis”ⁱⁱⁱ. Todo induce a pensar que la reflexión “midrásica” acerca de los textos sagrados había comenzado muy pronto, y eso hasta el punto de que algunas de esas “explicaciones” se recogieron en escritos que, a la postre, formaron parte de la *ley de Moisés* antes de que se fijase por escrito el propio texto sagrado y antes de que se diera por cerrado el canon de los libros que lo formaban (cosa que sucedió mucho después de que él ángel y Zacarías se las vieran).

ⁱ De ahí procede la expresión *derás*, que, no debe olvidarse con todo, es una creación de la exégesis del siglo XX y, concretamente, de Alejandro Díez Macho, que quiso recuperar, de esa forma, el sentido originario de la palabra *midrāš* y despojarla de la carga de “fabulación legendaria” que había llegado a entenderse con ese último término: *cfr.* Camarero, *Revelaciones solemnes de Jesús...*, cit. *supra*, 18-19.

ⁱⁱ De nuevo, C. Westermann y R. Albertz, “הגל...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, I, col. 606, donde recogen la advertencia de que lo revelado, había que estudiarlo (*drš*) e interpretarlo (*péšær*).

ⁱⁱⁱ Sobre la evolución del concepto y de la palabra, Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2ª ed., Edimburgo, T. & T. Clark, 1996, xii + 433 págs., especialmente 233-359 y, sobre la datación inicial de la palabra, concretamente 234-235; del mismo, *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia...*, cit. *supra*, 25-32; también de H.L. Strack y de Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. española de Miguel Pérez Fernández, 2ª ed., Estella, Verbo Divino, 1996, 492 págs.; Camarero, *Revelaciones solemnes de Jesús...*, cit. *supra*, pág. 17-33. Sitúa el probable comienzo del *midrāš* unos doscientos años antes de la vida mortal de Jesucristo, David Weiss Halivni, “From Midrash to Mishnah: Theological repercussions and further clarifications of ‘Chate’u Yisrael’”, en *The Midrashic imagination: Jewish exegesis, thought, and history*, ed. por Michael Fishbane, Albany, State University of New York, 1993, 296 págs., pág. 23-44. Con otros matices, Moshe Idel, “Midrashic versus others form of Jews hermeneutics: Some comparative reflexions”, *ibidem*, 45-58.. En cambio, parece considerar el *midrāš* como puro fruto rabínico, del siglo II en adelante, Jacob Neusner, *The Midrash: An introduction*, Northvale, N.J., Aronson, 1994, xii + 234 págs. (por más que no niegue la existencia de una exégesis anterior); es importante retener, no obstante, lo que dice sobre el propia carácter plural del *midrāš* (especialmente, 2-28). Desarrollan más esta última idea, con su rica complejidad, Michael Fishbane, “Introduction”, e Ithamar Gruenwald, “Midrash and the ‘Midrashic condition’: Preliminary considerations”, en *The Midrashic imagination...*, cit. *supra*, 1-4 y 6-22. Es un agradable ensayo, con observaciones agudas y otras que quizá no lo son, el de Giacomina Limentani, *Il Midrash: Come i maestri ebrei leggevano e vivevano la Bibbia*, Milán, Paoline, 1996, 166 págs.

Sobre los criterios exegéticos en los días de la vida mortal de Jesucristo, *Interpretation of Scripture in early Judaism and Christianity: Studies in language and tradition*, ed. por Crag A. Evans, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 488 págs., especialmente 1-74 y 240-278; George J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish context*, Sheffield, JSOT Press, 1985, xii + 390 págs., especialmente 1-84, 217-220, 279-280 y 353-356; Daniel Patte, *Early Jewish hermeneutic in Palestine*, Nashville, Tenn., Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1975, xiii + 344 págs., especialmente 1-86, 201-211, 309-314.

Qué cosa era un targumⁱ

El resultado era paradójico, en suma: se trataba de un sistema que consistía, en gran medida, en encadenamientos de *consensus*, pero que no por eso dejaba de abocar a un orden coactivo. En un sistema consensual, tenían que ser muchas las interpretaciones de *la ley* que no podían imponerse, y eso hasta el punto de que no pocas de ellas no se ponían siquiera por escrito (serían las *haggadá*, palabra cuyo origen no está claro, quizá relacionada con *huggad*, o sea “lo hablado”, lo que no está escritoⁱⁱ) y no por eso se tenían en menos desde el punto de vista de la acción reveladora de Yhwh. Pero *la ley* –lo que se dice *la ley* (la de Moisés)- y no sólo la ley, sino la forma de entenderla –forma, como decimos, “consensuada”-, no sólo era un precepto moral, sino una obligación jurídica, según vimos.

Sólo que, para eso, la gente tenía, precisamente, que *entender* lo que ellos *entendían*, y ahí se replanteaba el problema del abandono del hebreo y el empleo del arameo.

Cuando a Zacarías le tocó vivir la vida mortal, hacía mucho que se había avanzado aún más en la forma de resolverlo y, en Palestina, se había impuesto el uso de alternar, en la sinagoga, la lectura de uno de los 167 fragmentos (*sēdārīm*) en que se había troceado la *ley de Moisés* a esos efectos y el recitado del *targum* (en arameo, “traducción”) que correspondiera a ese trozoⁱⁱⁱ.

ⁱ Sobre lo que sigue, el notable y extenso estado de la cuestión de M. Goshen-Gottstein *et al.*, “Targum”, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, dir. por Jacques Briand y Michel Quesnel, París, Le-tousey & Ané, éditeurs, 2002, 344 col.

ⁱⁱ En la *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, t. III, col. 1.013, se define como “forma variante de las partes homiléticas de la antigua literatura rabínica, especialmente del Talmūd –en forma de diálogo o coloquio-, llamadas por lo regular ‘*aggādāh*’. Pero *vid.*, además, “Aggadah”, en *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, ed. por R.J. Zwi Werblowsky y Geoffrey Wigoder, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1997, pág. 701. 23-24.

ⁱⁱⁱ Digo el recitado y no la lectura, primero de todo, porque un buen *meturgemán* no necesitaba tener delante escrito alguno para repetir en arameo –con los cambios que consideraba precisos- los pocos esticos que acababa de oír, y, segundo, porque no sabemos cuándo comenzaron a ponerse por escrito los *targumín*. *Vid.*, sobre eso, Goshen-Gottstein, “Targum”, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, cit. *supra*, col. 8-9. Recuérdese que no hay prueba –que yo conozca- de que el propio *midrāš* se pusiera por escrito hasta los días de la vida mortal de Jesucristo –sin que, por ello, haya que ver relación entre ambos hechos (*vid.* sobre ello Jan T. Nelis y Sylvain Hirsch, “Midrás”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, pág. 1012)-; es probable que el *targum* siguiera una suerte parecida. En Qumrán, han aparecido restos de *targumín*, lo cual quiere decir que ya los había que estaban escritos, al menos, en el año 70: *vid.* Patte, *Early Jewish hermeneutic...*, cit. *supra*, 50, donde se relaciona, asimismo, con el *midrás* (*vid. Ibidem*, 51-52). *Vid.*, entre ellos, Michael Sokoloff, *The targum to Job from Qumran cave XI*, Barilán, Bar-Ilán University, 1974, 244 págs.

Con todo, hay un elemento decisivo –dentro de la enorme complejidad de la cuestión- para nuestro asunto, y es que los *targumín* con que contamos lleven huellas o no de la *mišnāh* (la “repetición – *mišnāh* en hebreo, de la raíz *šnh*, “repetir”- de los preceptos judíos que se hizo a raíz del gravísimo problema de identidad que supuso para los israelíes la destrucción del templo de Jerusalén y la expulsión de la tierra que les había prometido y dado Elohim; cosa que sucedió, como se sabe, en un proceso –militar sobre todo- que culminó en el año 70 de la era cristiana). *Vid.* Jan T. Nelis y Sylvain Hirsch, “Misná”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 1036-1037. Esos sucesos indujeron a los maestros judíos a reconsiderar toda la exégesis bíblica a la luz de esos hechos y del desarrollo que estaba experimentando el cristianismo y hacer unas propuestas de preceptos que hicieran frente a la nueva situación, con lo cual la *mišnāh* conllevó una cuidadosa censura del *midrāš*, incluidos los *targumín*, a fin de que desapareciera todo lo que podía servir de apoyo exegético a los cristianos.

La lectura la hacía uno, sin embargo, y era otro quien recitaba lo propio del *targum*. De esa manera, podía quedar claro que *nadie* traducía propiamente, sino que *repetía* lo que se acaba de oír pero evitaba hacerlo de forma enteramente literal: no sólo lo llevaba a cabo en otro idioma –el arameo–, sino que introducía cuantas aclaraciones, novedades y *excursus* creyera conveniente, claro es que de conformidad con quien oficiaba y que no se trataba de una tarea improvisada, ni dejada al albur de quien quisiera hacerlo. De hecho, ya veremos algunos casos de los que quedan otros *targumín* (en realidad, fragmentos) que dejan ver que, así como el hebreo era un texto único con variantes –seguramente originadas en que la transmisión era oral–, sucedía lo mismo con las versiones arameas.

Adviértase que hablamos, por lo tanto, de un oficio litúrgico, pastoral, ritual y educativo y todo lo demás que se quiera para decir que, al cabo, lo que se pretendía de esa forma –con el *targum*– era ni más ni menos que *transmitir la palabra de Dios*, o sea lo que Yhwh *había dicho* por el medio que fuere y, sobre todo, aquello que *quería Yhwh que entendiesen* al oír sus palabras o la de sus profetas y portavoces de todo género. Los añadidos y cambios del *targum* no eran extravagancias ni ocurrencias promovidas por activistas antisistema ni por cantamañanas.

No todos los *targumín* decían lo mismo; eso está claro. Pero lo que queda de ellos y puede compararse no deja duda alguna de que se trata de un mismo relato, precisamente con variantes. Al cabo, ofrecían la misma variedad que los textos hebreos que, al tiempo, explicaban y traducían.

Eso sí, las variantes podían ser casi tantas como manuscritos. Y no olviden que, en Palestina, estaba el templo de Jerusalén y que el templo debía contar con una biblioteca de fábula o, por lo menos, muy importante. Pero, además, junto al Mar Muerto, se había formado una comunidad de *esenios*, que era una de las corrientes de interpretación y aplicación de la ley mosaica que tenían mayor predicamento por aquellas calendas. Los esenios llevaban una vida de meditación y de ascesis que implicaba la exégesis de la ley; así que usaban *libros*. Y hete aquí que, mucho después –cerca de dos mil años–, se encontrarían muchos libros o restos de lo mismo en unas cuevas horadadas en el entorno de Qumrán, que es donde habían anidado¹.

Se supone que esa censura sólo quedó cerrada hacia el año 140, cuando los romanos acabaron con los últimos brotes de resistencia hebrea.

En cuanto a la existencia ya de *sinagogas* y su origen, de Günter Stemberger, *Il Midrash: Uso rabbinico della Bibbia*, cit. *supra*, 32-38, se deducen las dificultades de fijar el momento en que apareció la sinagoga como institución. Que las había ya en los tiempos de los Macabeos, Patte, *Early Jewish hermeneutic...*, cit. *supra*, 32 y 73., donde afirma también la posibilidad de que se hubiera impuesto el ciclo trienal (*ibídem*, 36-37). Vid. También Jesús Peláez del Rosal, *La sinagoga*, Córdoba, El Almendro, 1988, 180 págs.

Sobre los *sēdārīm* y sucesivas “particiones” de la Biblia a efectos prácticos, P. Franquesa, “Biblia, División en capítulos y versículos...”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, I, col. 1.184-1.186. Se verá allí que la actual división en “esticos” o “versículos” (expresiones de origen griego y latino respectivamente) data del siglo XVI. Nos serviremos de ella, claro, para facilitar la comprobación de las citas. Pero es un anacronismo, desde el punto de vista histórico.

¹ Sobre esto y lo que sigue (que cuenta con una bibliografía inmensa), puede empezarse por las síntesis de E.F. Sutcliffe, “Esenios”, y A. González Lamadrid, “Esenios y la comunidad de Qumrán”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, III, col. 139-150.

Qumrán debió venirse abajo en el año 70, por razones que es prematuro relatar. Baste decir que es cosa probada, primero por la arqueología y, segundo, porque, si se quedaban, los mataban y una de dos: o se quedaron ciertamente y los mataron hacia el año 70 o huyeron de la quema antes de que los matasen en el año 70. En ambos casos, la datación no ofrece dudas.

Lo que ofrece más de una duda es que los manuscritos que se hallarían más tarde en aquellas cuevas fuesen suyos. Cabe que lo fueran; cabe que no y cabe que unos lo fuesen y otros no. Digo en teoría. En la realidad, o lo primero o lo tercero. Entre los manuscritos encontrados, no son pocos los que se corresponden con la manera de vivir y pensar de los esenios. Pero tampoco son pocos los que no tienen nada que ver. Así que, nuevamente, una de dos: o eran gente muy abierta –a pesar del rigor de que hacían gala o hubo otros fugitivos que les imitaron (a lo mejor, precisamente porque sabían que aquellos andurriales se habían convertido en un cementerio de manuscritos y sería más fácil recuperarlos, concretamente cuando se fuesen los romanos que provocaban aquella situaciónⁱ). Luego ocurrió que los que se fueron primero fueron precisamente los judíos y, por tanto, el lugar se olvidó.

Qué se entendía por la escritura o escrituras, y del largo camino a la unificación (que aún no es satisfactoria)

Sea como fuere, además de textos esenios, allí había manuscritos de los que llegaría a calcularse que tenían bastante más de doscientos años cuando Zacarías se encontró con el ángel y, en cuanto al tema, los había prediluvianos (digo anteriores al diluvio universal y a lo del arca de Noé) y los había posteriores, y había comentarios y había reglamentos y lo más parecido a devocionarios...ⁱⁱ

En otras palabras: por aquellas calendas (el año 70), hacía mucho que tanta reflexión sobre *la ley* y toda la revelación de Yhwh y el *santo espíritu* (que es a quien se atribuye

ⁱ Primero Rengstorff y luego Golb llegan a pensar en la posibilidad de que se trate de la biblioteca del templo de Jerusalén, que habría sido salvada *in extremis* antes de la destrucción del año 70. En ese sentido, Julio Treballe Barrera, *Manuscritos de Qumrán*, www.ucm.es/info/especulo/numero4/qumran.htm, 1996. Pero también hay razones para pensar que no todo lo encontrado tenga el mismo origen, como sugirió Carlo M. Martini al estudiar el manuscrito 7Q5.

ⁱⁱ Han sido publicados sistemáticamente en la serie *Discoveries in the Judean desert* (en adelante, *DJD*), ed. dir. por Emmanuel Tov, Oxford, Clarendon Press, 40 tomos hasta 2002, los dos últimos de los cuales contienen los índices que permiten, primero de todo, ver la diversidad de lo que allí se halló y –lo más importante– las búsquedas que procedan, como veremos más adelante. Que se trataba de textos conocidos –por si a alguien se le ocurriese dudar– es una muestra el conjunto de estudios ed. por Florentino García Martínez, *Echoes from the caves: Qumran and the New Testament*, Boston, Brill, 2009, vi + 349 págs., y accesible en Brill E-Books. También, Albert L.A. Hogeterp, *Expectations of the end: A comparative traditio-historical study of eschatological, apocalyptic, and Messianic ideas in the Dead Sea scrolls and the New Testament*, Boston, Brill, 2009, x + 570 págs. (también accesible en Brill E-Books); *Text, thought, and practice in Qumran and early Christianity: Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, jointly sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004*, ed. por Ruth A. Clements and Daniel R. Schwartz, Boston, Brill, 2009, xiv + 326 págs. (accesible asimismo en Brill E-Books).

la inspiración en algunos escritos hallados en Qumránⁱ) había generado una bibliografía muy amplia, en la que ya no era posible –en un régimen de *consensus*- llegar fácilmente a un acuerdo sobre el punto hasta donde alcanzaba lo inspirado por Dios, dónde empezaba lo que era interpretación de lo inspirado y qué era pura ordenación de la realidad.

Por lo mismo, tampoco cabía llamar ya a todo eso *ley de Moisés*. La *ley*, o sea *el libro*, se componía, en realidad, de cinco y nada más que cinco: el *Génesis*, el *Éxodo*, el *Levítico*, los *Números* y el *Deuteronomio*. Hubo quien dio ese primer nombre –el de la *ley*- también a todos los demás libros *inspirados* (después de aquellos cinco, es obvio); pero se impuso el buen criterio de llamar al conjunto *escritura* o *las escrituras* por antonomasia (“graphē” o “ái graphai”, respectivamente, en el griego de quienes lo pondrían por escrito unos años después, al extender a todos esos documentos la denominación que *los LXX* -y dos- habían dado tal cual vez a la ley mosaica); también dirían, *las escrituras sagradas*, incluso *las letras sagradas* (“hiera grammata”ⁱⁱ) y aún no habían pasado cien años desde el encuentro de Zacarías con el ángel cuando Flavio Josefo les dio el nombre de *biblia*ⁱⁱⁱ.

Lo cual no significa que se pusiera en duda el valor de *Los LXX* ni de los *targumín* como fuente para saber lo que Dios había inspirado. Si gente de los días de Zacarías –incluso unas mismas personas-, aducían como prueba de lo revelado por Dios una frase de *Los LXX* en unos casos, la de otra versión griega en otros, la del *targum* con bastante frecuencia y alguna que otra hebrea, la conclusión es que no existía ese texto único –establecido y sin variantes-, sino un *consensus* que abarcaba un sinnúmero de variantes de lo que era, eso sí, no sólo una misma historia –en sentido temático-, sino un modo –por lo menos, un mismo modo gramatical, cuando no léxico- de relatarla.

Y, si a eso le añaden aún que hubo porción de autores que escribieron en los siglos inmediatamente siguientes –sobre todo desde el año 200 y algo más- y citaron frases de *la escritura* en griego o en latín con las que –muchísimo después- podría componerse casi una versión entera (además de las dichas) de toda ella –con las consiguientes variantes-, se entenderá que aún haya que añadir otro renglón.

ⁱ Sobre la atribución de la revelación profética al *espíritu santo* en Qumrán, J. Jeremias, “גבא...”, en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. por Jenni con la colab. de Westermann, cit. *supra*, II, col. 46. *Ibidem*, II, 939-944, insisten R. Albertz y C. Westermann (“רוה...”) en que, originariamente, en la Biblia hebrea, no se estableció ninguna vinculación entre el *espíritu* y la acción divina de *revelarse*, pero trazan implícitamente un estado de la cuestión que pone de relieve las opiniones alternativas más importantes que se han formulado sobre ello (en el momento de la redacción de la obra que cito), algunas de las cuales sí ven relación entre *espíritu* y *revelación* en el judaísmo bíblico.

ⁱⁱ Vid. H. Höpfl, “Écriture sainte”, en *Dictionnaire de la Bible: Supplement*, dir. por Louis Pirot, t. II, París, Librairie Letouzey et Ané, 1934, col. 458-462. Las denominaciones de que hablamos no nacieron, por lo tanto, con el Nuevo Testamento, como podría deducirse de André Lemaire, “Escritura”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 532.

ⁱⁱⁱ Esta última afirmación, en Juan Carlos Ossandón Widow, “Flavio Josefo y los veintidós libros: Nuevas preguntas en torno a *Contra Apionem* 1,37-45”: *Estudios bíblicos*, lxxvii, núm. 4 (2009), 657. Eso rectifica tácitamente la afirmación de que el nombre *Biblia* está documentado primeramente en san Juan Crisóstomo, en torno al año 400: vid. Jean-Claude Verrecchia, “Biblia”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 243.

Un renglón variopinto por sí solo, y eso porque, durante siglos, aquellos escritores valoraron principalmente las versiones hebreas y, sin embargo, fue con las versiones latinas con las que llegaría a formarse la –por eso- denominada *Vetus latina*; nombre equívoco do los haya porque podía pensarse que era una misma y sola versión, y no el centón de trozos de versiones distintas que es en realidad. Lo cual no significa, sin embargo, que sean desdeñables. Constituyen una fuente –notablemente fragmentaria y más escasa de lo que uno desearía- a añadir a las dichas hasta ahoraⁱ.

La primera versión completa de la *Biblia* en latín, preparada por san Jerónimo sobre porción de textos hebreos y griegos y con notable acucia, data del entorno del año 400 y le corresponde un valor que no cabe tampoco desdeñar (digo con vistas a saber qué se leía cuatrocientos años atrás, en los días de Zacarías, por más que se comprenda que no resuelve la carencia de manera satisfactoriaⁱⁱ).

La traducción de san Jerónimo recibiría el nombre de *Vulgata* -cosa la mar de singular, habida cuenta de que san Jerónimo en persona llamaba así, *vulgata*, a las versiones griegas de la Biblia que no eran la de Orígenes (que es la que consideraba erudita) y a las latinas (que luego compondrían esa *Vetus latina* de que hablamos)- y hete aquí que, con los siglos –en el XIII-, esa denominación –la de *Vulgata*-, despectiva como era, se la adjudicaron a su propia versión. Fue un Roger Bacon –y digo lo de “uno” porque era desconocido totalmente en los tiempos de Zacarías, más de mil años antes de que viniese al mundo- quien, con razón, puso el grito en el cielo, no tanto –aunque también- por los errores de Jerónimo, sino por el sinfín de cambios que se habían introducido en el mientrastanto. Pero no consiguió pasar de criticarlo y poner un montón de ejemplos y adjudicarle definitivamente, eso sí, el nombre en cuestiónⁱⁱⁱ.

ⁱ Vid. Jesús Cantera Ortiz de Urbina, *La Vetus latina y su entronque con otras antiguas versiones y el texto hebreo del Antiguo Testamento*, Madrid, s.i., 1955, 283 ff. Aparte, *La Vetus latina hispana: Origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal*, coord., con ed. crítica del texto, por Teófilo Ayuso Marazuela; Madrid, Instituto Francisco Suárez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1953-1962, 5 tomos. Un buen estado de la cuestión, posterior y suficiente para comprender la envergadura de los problemas de fidelidad que plantea para nuestro propósito, en J. Gribomont, “Vetus latina”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, II, col. 1.175-1.183. Y a eso hay que añadir la diversidad de “Códices latinos de la Biblia” a que se refiere y claramente el propio Teófilo Ayuso, en el artículo de ese nombre *ibidem*, II, col. 379-387. Por lo demás, cuando me vea obligado a emplear la *Vetus latina*, acudiré a la ed. *Vetus latina: Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier*, rev. y ed. por el Erzabtei Beuron, cit. *infra*, y, si fuese necesario, a los textos a que remiten J. Allenbach et al.: *Biblia patristica: Index de citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, 3 volúmenes.

ⁱⁱ Sobre lo que sigue –y entre las muchas síntesis de calidad a que cabe acudir-, la de J. Gribomont, “Vulgata”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, VI, col. 1.253-1.260. Entre las muchísimas ediciones que se hicieron desde el siglo XVI sobre todo, la *Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. por Alberto Colunga y Lorenzo Turrado, 12ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, xxvii + 1.255 págs. Sobre su valor, los estudios reunidos en *La Bibbia “Vulgata” dalle origine ai nostri giorni: Atti del Simposio internazionale in onore di Sisto V, Grottammare, 29-31 Agosto, 1985*, a cura di Tarsicio Stramare, Roma, Abbazia San Girolamo, 1987, 197 págs.

ⁱⁱⁱ Vid. G. Delorme, “Bacon”, en *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dir. por A. Vacant y E. Mangenot y cont. por Vacant, t. II, 1ª parte, 3ª ed., París, Librairie Letouzey et Ané, 1923, col. 23-27.

A los santos, les ocurren cosas así... En realidad, san Jerónimo intentó terminar, precisamente, con la *vulgata* en que tenía todo lo anterior –menos a Orígenes- y verter al latín una versión que fuese fidedigna. Y consta que acudió a fuentes que podemos decir de primera mano, en la medida en que pudiese haberlas en la biblioteca que había en Cesarea, de la que se valió. Es probable que le animara Dámaso, que era obispo de Roma en 383, que fue cuando murió, y no le bastó a Jerónimo su propia vida mortal para acabar con el intento, ya entrado el siglo V (†419).

Lo redondearon otros y, sólo hacia el año 800, un exegeta Teodulfo que procedía de Orleans puso el punto final, que se impuso de forma paulatina. La imposición no se hizo efectiva realmente, y con todo, sino setecientos años después, en el concilio de Trento, reunido, como se sabe, en pleno siglo XVI, y ya no logró nadie que se le relevase del nombre de *Vulgata* (y, con el nombre, del sinnúmero de denuestos que se le habían dirigido y –ante todo- recibiría).

Lo que se acaba de decir –de la *Vetus latina* en adelante, incluido lo de Orígenes-, lo hicieron los cristianos. Así que no sería de extrañar que eso animase a los judíos a hacer algo parejo, sólo que, además, en hebreo, que era la lengua propia en que nacieron los primeros relatos, vaya usted a saber cuándo. Así que no se extrañen porque el texto masorético –el resultante de ese esfuerzo- no estuviese acabado hasta el siglo X de la era cristiana, a casi mil años del encuentro entre el ángel y Zacarías.

Recuento conclusivoⁱ

En suma, y aun a riesgo de resultar reiterativo en algunos detalles, lo que hay es esto:

1. Dos mil años después de que el ángel y Zacarías se las vieran junto al altar del templo, se daba la circunstancia paradójica de que la primera recopilación completa del *Pentateuco* que se conocía era la llamada de *Los LXX*, que se suponía datada más de doscientos años antes de aquel encuentro. La cosa era singular porque no estaba (ni está) escrita en hebreo, sino en griego, en la *glossa koinē*.
2. Al *Pentateuco*, se habían añadido –ya lo sabemos- los *Profetas* y algunos más y todo ese conjunto –*Los LXX*-, tal como había llegado a los días de Zacarías y el ángel, se empleaba entre los judíos con la inequívoca convicción de que eran textos *inspirados*.
3. Aparte, claro, había manuscritos escritos en hebreo, por lo general, tan sólo de un libro, de vez en cuando, entero y, otras veces, en fragmentos de extensión muy desigual. Y se daba la circunstancia felicísima –para nosotros- de que –los que serían hallados en

ⁱ Aunque lo que sigue es una recapitulación (con añadidos), no quiero dejar de mencionar varias aportaciones más que me han servido realmente: *The Oxford Bible commentary*, ed. por John Barton y John Muddiman, Oxford, Oxford University Press, 2001, especialmente la “Introduction to the Old Testament” (pág. 5-12) y la “Introduction to the Pentateuch” (pág. 12-38).; el conjunto de artículos –de diversos autores- sobre “Versiones antiguas de la Biblia”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 1.562-1.586, y el conjunto semejante sobre las “Versions, Ancient”, en *The Anchor Bible dictionary*, ed. por Freedman, cit. *supra*, VI, 787-813.

Qumrán- databan de antes del año 70 de la era cristiana, de manera que eran próximos al suceso de Zacarías. Cabe pensar, por tanto, que eran versiones de *la ley de Moisés* parecidas a esas de Qumrán –si es que no eran las mismas- las que oían los hebreos que vivían en Palestina en aquella época (aparte los que entendían el griego y conocían *Los LXX*, en Palestina también).

4. Los libros en cuestión eran relatos formalmente *establecidos*, por así decir, pero que procedían de tradiciones orales –por lo menos en muchos casos, si no todos- que habían sido o que serían fijadas por escrito en lugares y ocasiones distintas y, por lo tanto, el texto de las diferentes versiones se parecía tanto, que podía afirmarse que, en efecto, se trataba de un relato que solía recitarse como el relato que era, esto es: con palabras concretas que eran unas y no otras. Pero eran muchas las variantes. No había –en otros términos- una versión “canónica” de aquellos libros –digo de cada uno de ellos-, presumida la inspiración, sino un solo relato –eso sí-, pero diversas líneas de tradición –a veces- de cada uno de ellos y, consecuentemente, fijaciones escritas con variantes numerosas e importantes en unos casos y, en otros, no.
5. Eso es fundamental porque quiere decir que un mismo judío de los tiempos de Zacarías podía apoyarse en *Los LXX* o en cualquiera de las versiones hebreas que pudiese tener a mano, y eso indistintamente, sin duda alguna sobre el carácter *inspirado* de lo uno y lo otro. De hecho, no sólo podían apoyarse, sino que *consta* que lo hacían.
6. Y todavía algo más: algunos de esos manuscritos que fueron redactados antes del año 70 no están escritos en hebreo, sino en arameo. Lo cual obliga a preguntarse si no serían estos últimos –y otros semejantes (escritos asimismo en arameo)- tan influyentes como pudieran serlo los hebreos y griegos en la gente contemporánea a Zacarías, habida cuenta de que solían expresarse habitualmente en arameo, aun en el caso de que supieran hebreo o griego. Asunto cuya importancia se comprende aún mejor si se tiene en cuenta que, en conjunto, los textos arameos de que hablamos tienden a referirse a figuras y personajes anteriores al *diluvio universal* (Henoc, Noé) y tienen, justamente, una visión más universal, en tanto que la mayoría de los manuscritos hebreos que se conservan de esa época –la inmediatamente anterior al año 70- se ciñe a la historia y a la religión de Israelⁱ.
7. Al *targum Neófiti* le viene el nombre del colegio de los Neófitos que existía en la mismísima Roma y nos ha llegado en una copia

ⁱ En ese sentido, Julio Trebolle Barrera, *Manuscritos de Qumrán*, www.ucm.es/info/especulo/numero4/qumran.htm, 1996.

manuscrita de principios del siglo XVI (nada menos). Está, no obstante, redactada en el arameo se hablaba en la Palestina de los tiempos de Zacarías (y algo más) y mantiene muchas sentencias y palabras de las que fueron erradicadas de esos textos –los *targumín*- entre el año 70 y el 130. Puede discutirse, por tanto, si se trata de una versión (targúmica) anterior a esos años (o de esos mismos años, 70-130) o si debe datarse algo después, incluso ya en el siglo III, a juzgar por algún detalle. La posibilidad de que no sea anterior al año 130 plantea el problema de explicar que mantenga elementos erradicados de la catequesis judía -sistemáticamente- entre el año 70 y el año 130. La evidencia de que se trata, sin embargo, de una copia del siglo XVI obliga a preguntarse lo contrario: si es que hubo comunidades que no aceptaron esos cambios y que se mantuvieron, durante siglos, terner en la interpretación que se daba a *la ley* en los días de Zacarías y algo más. ¿Fue algún judío heterodoxo? ¿Algún cristiano que las vio venir? En el códice, hay algunas anotaciones –también en arameo- al margen. Cosa que nos descubre que se usaba o, al menos, se leía. ¿Por quién y para qué? Ni idea. Sólo sabemos que, a comienzos del siglo XVI, había un *targum*, en Roma, gran parte de cuyo texto era anterior al año 70 o, como mucho, al 130 y que, por tanto, es el más próximo –de los que conocemos- al que debía recitarse en las sinagogas de Palestina cuando el buen sacerdote se topó con el ángel.

8. Lo ratifican, además, algunos fragmentos de otros *targumín* del siglo I de la era cristiana donde se leen frases que aparecen tan sólo en el *targum* que, en adelante, llamaremos *Neófiti*.
9. Aparte, en el mencionado Qumrán, aparecieron textos de la sacra escritura escritos asimismo en arameo, que hay que datar, por tanto, antes del año 70 asimismo y que son otros tantos *targumín*, y de otros libros de la escritura sacra, diferentes del *Pentateuco*ⁱ.
10. De los primeros cien años de la era cristiana, data una tercera *traducción* del *Pentateuco*, más fiel que la anterior al texto hebreo, pero bastante menos útil para saber lo que sabía un judío palestino del siglo I. Es la *samaritana*, fruto, en realidad, de una disidencia del judaísmo cuyo punto más grave estribó en rechazar que el templo deseado por Yhwh fuera el de Jerusalén y no el del monte Garizim. La de Garizim es una colina que hay en tierra de Canaán, junto al poblado de Siquem (luego *Nablús*), que fue donde Jacob erigió un altar a Yhwh, según el *Génesis*^{33,18}, después de congraciarse con su hermano Esaú. En todo lo demás, eran tan fieles los

ⁱ Así el libro de *Job*, por más que no quepa ignorar –ni sobrevalorar- la hipótesis de David Sepherd, *Targum and translation: A reconsideration of the Qumran Aramaic version of Job*, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, 317 págs.

samaritanos, que el texto de *la ley* –lo que llamamos *Pentateuco* que fijaron –por los días de Zacarías justamente–, como única escritura realmente santa, lo considerarían algunos una mera transliteración de una buena versión hebrea, con algunos retoques que barrían para casa. Al compararlo al texto masorético –el del siglo X– se han encontrado unas seis mil variantes, 1.600 de las cuales coinciden, no obstante, con la versión de *Los LXX*. Muchos preferirían hablar, por eso, de ese texto como del *Targum samaritano*ⁱ.

11. Podría ser también del siglo I la traducción griega de Teodoción, que conocemos sólo en parteⁱⁱ.
12. Del año 135 en adelante en el mejor de los casos, son otras traducciones griegas; la principal, la llamada de las *Hexaplas*, que acometió el bendito de Orígenes y logró terminar entre el año 240 y el 245. Escribió en seis columnas –de ahí lo de *Hexaplas*– (i) el texto hebreo (y en hebreo) que le pareció de mayor rigor, (ii) el mismo texto hebreo solo que transliterado con caracteres griegos (para que, al menos, se pudiera saber cómo *sonaba* el texto original, aunque no lo entendiese la gente de habla griega), (iii) la traducción que había hecho al propio griego el judeoconverso Áquila en fecha tan temprana como el año 128-129, (iv) la elaborada por el judío Símmaco hacia 193-211, (v) *Los LXX* y (vi) la del también judío Teodoción. Acabado el intento originario (digo el de Orígenes), que hubo de ser ciclópeo, depositó el escrito en la biblioteca que había en Cesarea y –con el tiempo– se murió. Se sabe que seguía en el lugar –el manuscrito– en el 638, cuando unos musulmanes aguerridos entraron en Cesarea por las bravas y pasó el texto a mejor vida (y, con él, también las traducciones de que constaba –menos *Los LXX*–, o sea la de Áquila, la de Símmaco y la de Teodoción, esto es: la intemerataⁱⁱⁱ).

ⁱ Este dato, en Jean Margain y Joseph Longton, “Versión samaritana”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 1.564. Mejor, sin duda, por más amplio, John Bowman, *The Samaritan problem: Studies in relationship of Samaritanism, Judaism and early Christianity*, Pittsburg, Pickwick Press, 1975, 169 págs. Sobre la disidencia, M. Kartveit, *The origins of the Samaritans*, Boston, Brill, 2009, 416 págs.

ⁱⁱ Vid. S. Bartina: “Teodoción”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, VI, col. 934-936. La fecha admitida en principio (entre 180 y 192) ha sido reconsiderada por D. Barthélemy, *Études d’histoire du text de l’Ancien Testament*, Gótinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, xxv + 419 págs., para quien podría datar de mediados del siglo I. No ya sobre la fecha de las correspondientes traducciones, sino sobre los códices en que nos han llegado, el propio S. Bartina, “Códices griegos del Antiguo Testamento”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, II, col. 359-362.

ⁱⁱⁱ Más detalles de las *Hexaplas*, en G. Bardy, “Origène”, en *Dictionnaire de théologie catholique...*, dir. por Vacant, Mangenot y cont. por Amann, XI, 2ª parte, col. 1.495-1497. Los esfuerzos por reconstruir las *Hexaplas* –también llamadas *Octateuco*–, a base de las citas que aparecen en las demás obras de Orígenes y en las de otros teólogos, no han cesado ni cesarán, seguramente, hasta que reaparezca –o se recomponga de sus posibles cenizas– la versión desaparecida en el 638. El estado de la cuestión al comenzar los años sesenta del siglo XX, en P. Bellet, “Hexaplas”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-

13. Nos ha llegado, en cambio, el florilegio de textos de la *escritura sacra* que son los *Testimonios contra los judíos* y el elenco de frases de lo mismo que dedicó al querido *Fortunatus* nada menos que san Cipriano, converso un día y, en el 248-249, obispo de Cartago, a quien decapitaron en el 258ⁱ.
14. El manuscrito más antiguo –que uno conoce- de la traducción siríaca de la Biblia data del año 464 y es fruto de una elaboración que debió comenzar en el siglo I de la era cristiana y que fue obra de cristianos, que se valieron de *Los LXX* y de varios *targumín*ⁱⁱ; de manera que no se puede desdeñar como fuente para saber lo que se oía en Palestina en los días de Zacarías y el ángel.
15. Y, si no en la misma medida, algo parejo hay que decir del *Vetus Testamentum Coptice*, que debió comenzar a tomar forma entre los cristianos coptos en la segunda mitad del siglo II.
16. Con los fragmentos latinos citados en los primeros escritos cristianos, se llegaría a componer la mal llamada *Vetus latina*, de que también se ha hecho mención; una versión que, pese a todo, tampoco es desdeñable porque síⁱⁱⁱ.
17. En torno al año 400, llevó a cabo Jerónimo el esfuerzo (incompleto cuando murió) de traducir la Biblia entera al latín; cosa que no quedó redondeada, en realidad, sino hacia el 800, que es cuando puede asegurarse que tuvo ya unidad lo que, después, recibió el nombre de *Vulgata*.
18. Desde el exilio en Babilona al menos, había escribas, entre los judíos, que se preocupaban de examinar las versiones de la *ley de Moisés* y, luego, *la escritura* que llegaría a llamarse *Biblia*, a fin de defenderla de cambios indebidos. No se esforzaron sin embargo – como se puede deducir de lo dicho hasta ahora- en llegar a un texto único, sin variantes siquiera de tal o cual palabra. Sólo hacia el año 500, comenzaron algunos a preocuparse de ello y a revisar, con

Macho y Bartina, cit. *supra*, III, col. 1.218-1.220. Sobre la traducción de Áquila, incluida la fecha, E. Mangenot, “Aquila”, en *Dictionnaire de théologie catholique...*, dir. por Vacant, Mangenot y cont. por Amann, I, 2ª parte, col. 1.725-1.728. Sobre la de Símmaco, L. Gil, “Símmaco...”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, VI, col. 701-702. Acerca de la de Teodoción, el propio Gil, “Teodoción”, *ibidem*, 934-935.

ⁱ Vid. P. Godet, “Cyprian...”, en *Dictionnaire de théologie catholique...*, dir. por Vacant, Mangenot y cont. por Amann, III, 2ª parte, col. 2.459-2.470 (especialmente, 2.462).

ⁱⁱ Datos sobre ese proceso, en *Mesopotamia and the Bible: Comparative explorations*, ed. por Mark W. Chavalas y K. Lawson Younger, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, 395 págs.

ⁱⁱⁱ Vid., por ejemplo, el caso que menciona Julio Treballe Barrera, *Manuscritos de Qumrán*, www.ucm.es/info/especulo/numero4/qumran.htm, 1996?: en el manuscrito 4Jueces^a, hay un agujero en el que no caben más de diez caracteres hebreos, siendo así que, en la Biblia que se maneja tanto entre los judíos como entre los cristianos, constan bastantes más. Caben, en cambio, los que aparecen en la *Vetus latina* allí donde se lee “*quoniam non erat numerus*”, que, en hebreo, podría ser “*yn mispar wy[‘w]*”.

ese intento, las diversas versiones hebreas con que contaban; hicieron un “recuento” (en hebreo, *māsôrāh*) de cada uno de los párrafos de la Biblia entera –recuento que, en rigor, fue una comparación entre las distintas versiones- y, en cosa de cuatrocientos años –uno más, uno menos-, pasado por lo tanto el 900, se pusieron de acuerdo en un texto único hebreo, que es el que, con razón, llamamos *masorético*ⁱ.

Ejemplo y consecuencias: los targumín ¿expresan un relato en clave revelada?

¿Qué consecuencias tiene todo eso para nuestro propósito? Ustedes mismos lo verán si pongo un ejemplo. Ya que ha venido a cuento todo ello por mor de las circunstancias de Agar, comparemos esas frases del *Génesis*^{16,13-14} en algunas de las versiones que recién he citado. Con una advertencia: lo que pretendo no es que se vean *todas* las diferencias que hay entre unas y otras traducciones. Lo que querría hacer notar son las diferencias que afectan al *significado* propiamente dicho de aquello que se narra. Me estorban, por lo tanto (y por así decirlo), las diferencias que proceden de la enorme diversidad de construcciones gramaticales que hay entre el griego, el arameo, el latín y el hebreo, que son las cuatro lenguas a las que tengo que acudir. Por tanto, dado el origen hebreo de la narración inicial –de la que el arameo, el griego y el latín serían traducciones en el mejor de los casos- y dada asimismo la dificultad del intento –que es la de averiguar qué forma hebrea tenían esas frases en los tiempos de Zacarías-, me guiaré por la traducción (literal) del texto que llamamos *masorético* tal como aparece en un códice acabado en el año 1008, según afirmación fehaciente. Y, sobre la base de esa traducción literal (esto es –atención a ello-: sobre la base de la construcción gramatical hebrea), traduciré las demás versiones, de manera que pueda percibirse mejor aquello que, a juicio del lector, cambie el sentido de la frase, por pequeño que sea el cambio, o no cambie nada:

Los LXX	Neófiti	Vetus latina	Vulgata	t. masorético
Gn 16,13 E invocó Agar a[l] Señor que le hablaba con el nombre de	Gn 16,13 E invocó [Agar] [el] nombre de <i>la palabra</i> de[l Señor], que se le había apare-	Gn 16,13 E invocó [Agar] el nombre del Señor que le hablaba:	Gn 16,13 Pero invocó [Agar] el nombre del Señor que le hablaba:	Gn 16,13 E invocó [Agar] [el] nombre de Yhwh, el que le hablaba a ella:
“Tú, el Dios que me	“Tú, Dios, el que	“Tú, Dios, que te	“Tú, Dios, que me	“Tú, Dios de [la]

ⁱ Sobre los *masoretas* (y, por tanto, lo que hoy se llama el texto *masorético* de la Biblia), E Lip, “Masora”, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, dir. por el centro Informática y Biblia, cit. *supra*, 973-974. Dice que los manuscritos más antiguos de ese texto son los de Alepo, del año 930, y de Leníngrado B 19^a, terminado en 1008. Más detalles y no poco enjundiosos –por la problemática que revelan-, en M. Martín, “Masora hebrea” y “Masorético...”, en *Enciclopedia de la Biblia*, dir. por Díez-Macho y Bartina, cit. *supra*, IV, col. 1.347-1.356.

mira”;		volviste para mirarme ⁱ ”	viste”;	visión”;
	perma- nece por todos los siglos”;			
porque [se] dijo: “Ciertamente, he visto delan- te al que se me ha aparecido”.	porque [se] di- jo: “Ahora se me aparece	y se di- jo: “Porque vi claramente al aparecido para mí” ⁱⁱ .	porque [se] dijo: “Ciertamente, vi aquí	porque [se] dijo: “¿Acaso vi aquí
	también a mí, después de aparecerse a Sarai, mi seño- ra”.		la parte de atrás ⁱⁱⁱ del que me ve”.	de es- palda[s] al que me ve?”
¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Pozo del que vi delante</i>	¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Pozo sobre el que apareció el que perma- nece por los siglos. He aquí</i>	¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Pozo de delan- te del que vi.</i>	¹⁴ Por eso llamó a aquel pozo <i>Pozo del que vive y me ve.</i>	¹⁴ Por eso llamó al pozo <i>Beer Lahai Roi.</i>
Mira, está entre Cades y Bered.	que [está] entre Requem y entre Halu- sah.	He aquí [que está] entre Cades y entre Bered.	Está el mismo entre Cades y Bered.	He aquí que [está] entre Cades y entre Bered.

El hecho que se narraba en todos esos textos era el mismo. Y ya se ve que lo era el propio planteamiento del relato. Pero la conclusión más importante no puede ser más clara: entre *Los LXX* y el texto masorético hay mucho más de mil años de distancia y, sin embargo, las diferencias no son grandes. Salvo las del *targum Neófiti*^{iv}.

ⁱ Varía entre *respexisti* y *adspexisti*.

ⁱⁱ Textualmente, *palam vidi visum mihi*.

ⁱⁱⁱ Textualmente, *posteriora*.

^{iv} Ya he citado las fuentes en que me baso, a excepción de la que ahora añado, la *Vetus latina*, que tomo, claro es, de *Vetus latina: Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier*, rev. y ed. por el *Erzabtei Beuron*, t. II: *Genesis*, ed. por Bonifatius Fischer, Frigurgo, Verlag Herder, 1951-1954, pág. 183 (y 554 para las variantes). Sobre la antigüedad de esos versículos, *ibidem*, 16*-18*.

Hubiera sido deseable contar con una versión hebrea más cercana al momento de que hablamos. Pero, al menos cuando publicó Eugene Ulrich el “Index of passages in the ‘Biblical texts’” hallados en el entorno de Qumrán (en *Discoveries in the Judean desert*, t. XXXIX: *The texts of the Judean Desert: Indices and introduction to the Discoveries in the Judean desert series*, ed. por Emanuel Tov, Oxford, Clarendon

Ahora bien, si recordamos que, sin lugar a dudas, el idioma que entendían todos los hebreos que habitaban la Palestina de los tiempos de Zacarías era el arameo y no el hebreo, ni tampoco el griego, ni mucho menos el latín, se entenderá lo paradójico de que la *expresión* de la *ley de Moisés* que les resultaba más familiar fuese –por pura lógica– justo la más distinta, que era la del *targum*ⁱ.

Ahora recuerden que mi intención es histórica y no la de una exégesis ni la de quien oficia de teólogo, según quedó avisado. No me pregunto, por lo tanto, si el contenido del *targum Neófiti* es un relato *inspirado*. Pero sí les pregunto a los expertos si hay alguna razón para pensar que –de los dichos– unos sí y otros noⁱⁱ.

Y no olviden que mi pregunta va dirigida al cabo a averiguar lo que entendían, del judaísmo, los coetáneos palestinos de Zacarías. La trascendencia de la respuesta que nos den no puede ser, en consecuencia, mayor.

Recordaré, eso sí, que, en los días de Zacarías, había tres corrientes exegéticas principales: la de los saduceos, la de los fariseos y la de los esenios. Y el lugar donde se terminaba por llegar a un acuerdo aunque fuese a la fuerza (porque no había más remedio que juzgar el caso éste o aquél y, para emitir un juicio sobre un comportamiento, hay que tener claro, primero, cuál es la norma y la manera de entender la norma) era el *sanedrín*; un tribunal que apenas existía desde hacía ciento cincuenta años –poco más– cuando Zacarías se encontró con el ángel. Y se formaba por *consensus*. En él estaban los grandes sacerdotes pero también los principales entre los laicos y los escribas y los *doctores de la ley* (a quienes, en verdad, nadie había doctorado; se habían doctorado a sí

Press, 2002, pág. 185-201), no se había identificado, entre esos manuscritos, ninguno que correspondiese al *Génesis* 16, 13-14.

Por todo lo dicho, es útil el *Genesi: Ebraico, greco, latino, italiano*, a cura di Piergiorgio Beretta, Cinesello Balsamo, Sam Paolo, 2006, 349 págs.

ⁱ Sobre la relación textual entre el *targum* palestinese y el Nuevo Testamento –que es el conjunto de relatos a que me refiero principalmente–, hizo un primer elenco bibliográfico Peter Nickels, *Targum and New Testament: A bibliography together with a New Testament index*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1967, xi + 88 págs.; sobre una de esas relaciones, de particular importancia, Rodríguez Carmona, *La resurrección en el targum palestinese...*, cit. *infra*. Otra más, en Jordi Cervera i Valls, “Ancient Targumic tradition in Hebrew 8:2”: *Revista catalana de teologia*, xxxv, núm. 2 (2010), 239-253. Otra aproximación –anterior– a lo mismo, en Alejandro Díez Macho, “Aramaísmos”, en *Enciclopedia de la Biblia*, cit. *supra*, I, col. 664-665. Lorenzo Camarero María, *Revelaciones solemnes de Jesús...*, cit. *supra*, lo lleva más allá –a mi juicio, con plena coherencia desde el punto de vista de ese criterio de método– y lo que estudia en *Juan* 7-8 no es sólo la presencia de influencias targúmicas, sino de toda influencia midrásica, incluida como tal la targúmica. Por otra parte, son ya muchos más los hallazgos. Precisamente por la cantidad de bibliografía que se refiere a la presencia del *targum* en el Nuevo Testamento, tuvieron que conformarse con reunir algunos ejemplos Goshen-Gottstein *et al.*, “Targum”, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, cit. *supra*, col. 274-312, donde puede hallarse otro estado de la cuestión de las relaciones entre *targum* y Nuevo Testamento (col. 270-274, más lo dicho hasta la col. 312) y, en las col. 313-344, una muy amplia bibliografía –con referencias de publicaciones aparecidas hasta el año 2002– sobre eso mismo y todo lo demás relativo a los *targumín*.

ⁱⁱ Remitiré, a lo sumo –y para que nadie me acuse de que paso de largo y dejo abandonado al prójimo en este punto (y otros)–, a Paul V.M. Flescher, “Targum as Scripture”, en *Targum and Scripture: Studies in Aramaic translation and interpretation in memory of Ernest G. Clarke*, Leiden, Brill, 2002, 354 págs.

mismos, a base de estudiarⁱ). Es más que verosímil que todos ellos supieran el hebreo y juzgaran conforme al texto hebreo de *la ley*. Pero es inverosímil que no tomaran en consideración la manera en que *se explicaba* esa ley a la gente común, que es lo que se llevaba a cabo por medio del *targum* y con la aquiescencia de todos.

En realidad, los *targumín* no eran sino otro avance en la reelaboración (diversa según dónde y cuándo y por quién) del texto de *la ley de Moisés* a la luz del *midrás*. Porque era eso exactamente –expresar de una forma concreta el *midrás*– lo que hacían los *meturgemanín* al recitar, en arameo, la frase recién leída en hebreo pero modificada de manera que la gente la comprendiera como parecía que debía comprenderse a aquellos que gobernaban, de facto, la sinagoga donde tenía lugar la ceremonia.

En términos educativos, era algo semejante a lo que sería luego el catón para los hispanos –cuando se divulgara *el catón* de Catón y se le llamara *el catón* coloquialmenteⁱⁱ. Aquella recitación targúmica del pasaje correspondiente de *la ley* era la forma más elemental de explicar ese pasaje. El que quisiera saber más, tenía que ponerse en manos de un buen maestro del *midrás*. El *targum* se basaba directamente en el *midrás*. Pero el *midrás* no paraba en eso.

Ahora bien, no era, sin más, una propuesta pedagógica y sólo pedagógica. Obedecía a un criterio exegético principal en aquellos días y, en concreto, en la Palestina de los días de Zacarías, y es que la escritura (santa) se aclara con la propia *escritura*; esto es (si lo entiendo bien): por medio de matices o extensiones, desarrollos en suma, de ese texto que permitan comprenderlo mejor.

Veremos que, en algunas ocasiones, la glosa targúmica era de tal envergadura, sin embargo, que constituía no sólo un cambio completo, sino todo un relato autónomo por sí solo. Pero eso no quiere decir que fuera algo distinto de una glosa: lo que –acaso– revela es que, entre el original hebreo y el *targum*, había mediado todo el tiempo y toda la reflexión precisa para que fuese haciéndose más compleja y, de ese modo, se distanciara más y más del original, hasta parecer (y ser) por completo distinta. Digamos que, en esos casos, se habían perdido todas las formas medianeras entre el punto de partida y

ⁱ Sobre la singularidad del sanedrín (y su relativa falta de arraigo en la época de que hablamos), Joshua Efron, *Studies on the Hasmonean period*, Leiden, E.J. Brill, 1987, xvi + 442 págs.

ⁱⁱ Sobre el origen de esa forma coloquial de emplear la palabra *catón*, Stanley F. Bonner, *La educación en la Roma antigua, desde Catón el Viejo a Plinio el Joven*, Barcelona, Herder, 1984, 462 págs. También, Marco Porcio Catón, *Dichos de la sabiduría proverbial romana atribuidos al eminente censor, aquí ofrecidos en su versión latina y en traducción de Jordi Cornudella*, Barcelona, Península, 1966, 115 págs. Sobre la antigüedad de la expresión en la cultura hispana, la muestra de Gonzalo García de Santa María, *El catón en latín y en romance, 1493-94*, Valencia, La fonte que mana y y corre, 1964, 59 ff. Del uso coloquial y más que coloquial, Pedro Alonso Rodríguez, *Catón español político cristiano: Obra original sacada de graves autores... para la enseñanza y buena educación de los niños... con advertencias político-morales a los padres y maestros*, Madrid, Impr. Real, 1800, xvi + 240 págs.; anónimo, *Catón cristiano y doctrina cristiana para uso de las escuelas*, Madrid, Impr. de Collado, 1813, 62 págs.; Mateo Jiménez Aroca, *El catón de los niños: Primera parte de El instructor: Método de lectura conforme la inteligencia del niño*, reed., Madrid, Saturnino Calleja, s.d. (1901?), 124 págs. Muy posterior, F.T.D., *Catón moderno*, Madrid, Edelvives, 1999, 80 págs. Un ejemplo de su pervivencia, incluso académica, en Miguel Navarro Garnica, *El catón de los viveros forestales del Icona: Una iniciación al cultivo de viveros para la repoblación forestal en clima seco*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1980, 105 págs.

el de llegada y, con ello, se habían borrado las pruebas de la evolución que –tal vez- se había dado para que se alcanzara esa diferencia.

Todo eso es importante –uno se atrevería a decir que verdaderamente capital- porque significa que ése y no otro era el judaísmo que los sacerdotes y demás encargados del culto y de la formación religiosa querían que la gente practicase y creyera, y eso por la sencilla razón de que era aquel en el que ellos mismos creían, sólo que en cotas más altas de erudición o profundidad (esto último, con la notable salvedad de las cotas máximas de profundidad, por definición, tendrían que ser más bajas y no más altas).

Y, si era ése el judaísmo que escucharon los primeros discípulos hebreos de Jesucristo, habrá de ser en él –y en *Los LXX* y lo que queda de otras versiones griegas y hebreas de la época- donde habrá que buscar (si hace al caso) los precedentes a que haya lugar, según de qué se trate, en punto a preguntarse qué cambió –de la cultura hebrea palestina (y, luego, mucho más)- al impacto del cristianismoⁱ.

De manera que, mire usted por dónde, tenemos al alcance de la mano una buena manera de pillar en renuncio a posibles falsarios y, sobre todo, un instrumento precioso para entender mejor lo que sucedió en los años siguientes.

En virtud de ello, cuando cite algún texto de la *escritura santa* israelí, recurriré a poner, de izquierda a derecha, (i) la versión hebrea, (ii) *Los LXX* y (iii), si cuento con un *targum*, la del *targum*.

La versión hebrea de la columna de la izquierda será, en principio, la de los masoretas, cotejada no obstante con los hallazgos de Qumrán y Masadaⁱⁱ -si es que hay manuscritos qumránicos o masádicos que correspondan a los correspondientes párrafos. Si no los hay y, en cambio, sí la traducción *Vetus latina*, (iv) añadiré una cuarta columna.

De que haya versiones qumránicas, dependerá, por tanto, que las columnas sean cuatro o tres.

Habrà alguna excepción, que explicaré en el lugar donde se halle.

Cuando las citas pertenezcan a textos bíblicos distintos del *Pentateuco*, haré, sencillamente, lo que pueda y, en consecuencia, la variedad será mayor. Buscaré siempre –y por este orden- (i) en los rollos qumránicos (sin olvidar el complemento de Masada), (ii) en la *Vetus latina*, si no los hay qumránicos, (iii) en *targumín* cuando los haya y haga

ⁱ No por eso son desdeñables los esfuerzos hechos hasta ahora para rehacer el judaísmo en el que brotó el cristianismo. Desde el punto de vista judío, recuérdese la obra clásica (1938) de Leo Baeck, *Il Vangelo, un documento ebraico*, y, en la ed. que conozco, el estudio introductorio sobre “Il Vangelo secondo Leo Baeck” (pág. 5-55) de Maurice-Ruben Hayoun, Florencia, Giuntina, 2004, 165 págs. Otros aspectos de lo mismo (el judaísmo de los días de Jesucristo), en Gabriele Boccacini, “The Enoch Seminar at Camaldoli: Re-entering the Parables of Enoch in the study of the Second Temple Judaism and Christian origins”, en *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the book of Parables*, ed. por el propio Boccacini, Grand Rapids, William B. Eerdmans Pub., 2007, pág. 3-16, y “Intertestamental period”, en *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, dir. por VanGemeren, *cit. supra*, IV, 718-723.

ⁱⁱ Por medio de S. Talmon e Y. Yadin, *Masada VI: The Yigael Yadin excavations 1963-1965: Final reports: Hebrew fragments and the Ben Sira scroll*, Jerusalén, IES y The Hebrew University of Jerusalem, 1999.

falta y (iv), en todo caso, traduciré (literalmente) el texto masorético, que es el que me servirá de base para las traducciones de los demás que acabo de citar.

No olviden, al respecto, que querría que resaltaran las diferencias conceptuales y, para ello, eliminar las puramente gramaticales. De ahí que no sea fiel a las traducciones que se han publicado de los diversos documentos que menciono, y eso por más que, sin ellas, no podría siquiera dar un paso.

IV. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CAPITAL: QUÉ ENTENDÍAN POR *DIOSES* LOS JUDÍOS DE PALESTINA CUANDO COMENZÓ NUESTRA ERA (Y NO SE ENTERARON DE QUE EMPEZABA)

Ahora volvamos a los ángeles y preguntémosnos si en el *targum* que oían en Palestina –Jerusalén incluso- en los días de Zacarías, se añadía algo más que nos ayude a saber quiénes son y, sobre todo, *cómo* son. De momento, sabemos que se trata de gente que está muy próxima a Yhwh y podemos adelantar, por otra parte, que, en la Biblia, aparece precisamente el *ángel de Yhwh* (“malak Yhwh”, a veces *malak Elohim*) con bastante frecuencia, más de una cincuentena la primera expresión y casi una docena la segunda, y, si, en esos lugares, se nos dice que el *malak Yhwh* es, en realidad, Yhwh, hay que pensar que ese ángel –digo aquel en concreto; no me atrevo con los demás- era la forma en que *se dejó ver* Yhwh; forma que no era, ciertamente, Yhwh, sino precisamente eso, la *manera* en que se había dejado ver.

El asunto no es fácil, desde luego. Vamos a verlo de inmediato. Digamos antes que, si he leído bien, el ángel que se apareció ante Agar es el primero de que se habla en el *Génesis*; no así en el *targum*, donde se introduce un cambio que sólo advertiré, sin entrar en detalles por ahora, para evitar precipitaciones. Pero es singular, ya verán. Está en la escena de la tentación de la serpiente, cuando le dijo a la mujer que, si comía del fruto del árbol que se hallaba en el centro del huerto, ^{Gn 3,4} *no moriría* y le explicó:

Los LXX	targum Neófiti	Vetus latina	texto masorético
<p>Gn 3,5, “Porque sabía Dios que, en el día en que comieseis de él, se abrirían vuestros ojos y seríais como dioses, conocedor- res del bien y del mal”.</p>	<p>Gn 3,5, “Porque es patente y sabido <i>delante de</i>[l Señor] que, en el día en que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos y seréis como <i>ángeles de delante de</i>[l Señor], conocedo- res de distinguir e[l] bien y [el] mal”.</p>	<p>Gn 3,5, “Porque sabía Dios que, en el día en que comieseis de él, se abrirían vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”.</p>	<p>Gn 3,5, “Porque sabe Dios que, en el día de vuestro comer de él, serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores de[l] bien y [del] mal”ⁱ.</p>

Ese cambio que introducían los *meturgemanín* palestinos –el de *dioses* por *ángeles*- ¿no pasaba de ser una manera de evitar –también ahí- cualquier asomo de posibilidad de politeísmo (aunque fuese como tentación de quien –Satán- es el engaño mismo)? Cabe que sea así, desde luego. Pero dependerá de lo que se entendiera –entonces- por *dioses*.

ⁱ No conozco manuscrito anterior al masorético, ni figura, concretamente, en Ulrich: “Index of passages in the ‘Biblical texts’”, en *DJD*, XXXIX, 185-201

En realidad, si reunimos lo que apunta en las cuatro versiones que acabamos de ver en columnata, más bien podemos plantearnos si las conclusiones son éstas:

Que discernir cabalmente entre el bien y el mal, saben hacerlo (i) Dios, (ii) los dioses y (iii) los ángeles de delante del Señor y, en cambio (iv), no lo sabía la mujer;

Que (v) nos resulta imprescindible saber qué entendían los israelíes de Palestina por “dioses”, antes de dar un paso más y preguntarnos cómo puede ser eso de que la mujer no supiera discernir entre el bien y el mal y, en cambio, discerniera (y, por cierto, mal).