

Traducciones incorrectas del original arameo del Evangelio*

C. F. BURNEY**

[Traducción del inglés por Raquel MARTÍN]***

[Pág. 101] El modo más contundente de evidenciar que un documento es traducción de otra lengua es probar que sus dificultades o peculiaridades lingüísticas quedan resueltas si se parte teóricamente del hecho de que hay una traducción errónea, cuya base es la lengua que se asume como original. De tales evidencias hay un considerable número en el cuarto Evangelio y muchas de ellas ya han sido advertidas en la discusión anterior.¹ Antes de nada, hagamos un resumen de éstas:

La partícula ܩ con sentido relativo mal traducida por ܐܘܢܐ o ܕܘܢܐ.

ܐܘܢܐ por ܩ = “quien, que”, 1,8; 5,7; 6,30.50; 9,36; 14,16 (cf. p. 75).

ܕܘܢܐ por ܩ = “quien”, 8,45; 9,7; menos evidente en 1,16 (cf. p. 76).

ܐܘܢܐ por ܩ = “cuando” (más correctamente “que...en este”), 12,21; 13,1; 16,2.32 (cf. p. 77).

ܕܘܢܐ por ܩ = “cuando”, 9,8; 12,41 (cf. p. 78).

ܩ = “porque, puesto que”, mal traducido como relativo, 1,4.13 (cf. pp. 29. 34).

* Título original: “Mistranslations of the original Aramaic of the Gospel”, en C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1922), pp. 101-113 (cap. VII).

** Charles Fox BURNEY (1868-1925) fue profesor de la Universidad de Oxford. Entre sus obras, todas de tema bíblico, además de la citada en la nota anterior, figuran las siguientes: *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford: Clarendon Press, 1903); *Israel's Hope of Immortality* (Oxford: Clarendon Press, 1909); *Outlines of Old Testament Theology* (London: Rivingtons, 1910); *Israel's Settlement in Canaan* (Published for the British Academy by H. Milford, Oxford University Press, 1917, 1918, 1921, 1925); *The Old Testament Conception of Atonement Fulfilled by Christ* (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920); *The Book of Judges* (London: Rivingtons, 1920); *The Gospel in the Old Testament* (Oxford: T.& T.Clark, 1921); *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Clarendon Press, 1925).

*** Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

¹ Es decir, en el cap. VI [n.t.]

- 1,5; 12,35: καταλαμβάνειν = קָבַיל “tomar, recibir”, una mala traducción de אֶקְבִּיל “oscurecer” (cf. p. 29).
- 1,9: ἦν = sustantivo verbal הָיָה, probablemente una mala lectura de אֵינִי = ἐκεῖνος (cf. p. 33).

La ambigüedad de la partícula הָ, como hemos visto en los casos antes señalados, provocó dificultad al traductor. Hay varios pasajes en los que, aunque el valor relativo de la partícula es evidente, el hecho de que carezca de expresión de género y número trajo como consecuencia su mala comprensión. Éstos pasajes han ser considerados convenientemente en su conjunto.

10,29: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μείζον ἐστίν. Esta lectura tiene el apoyo de B* L G (boh) G, de ahí que sea adoptada por [p. 102] W[estcott-]H[ort]. Ésta sólo puede ser interpretada del modo siguiente: “Mi Padre, lo que Él me ha dado es lo más grande de todo”. Esta frase, explica Westcott, significa que “los creyentes considerados en su conjunto, como un cuerpo compacto, son más fuertes que cualquier poder opuesto”. Éste es su carácter esencial, y “ninguno es capaz...”, cf. 1 Jn 5,4. Todo el contexto clama contra la falsedad de esta exégesis. La parábola hace hincapié en la debilidad de la oveja, en su propensión a extraviarse y quedar herida por los poderes del diablo, y en su absoluta dependencia del Buen Pastor. En la cláusula paralela, se afirma que su protección consiste en el hecho de que “nadie es capaz de arrebatarnos de la mano de Mi Padre”. Pero, si Westcott está en lo correcto, esto último parecería ser meramente suplementario a la idea del poder del rebaño considerado como una unidad, lo que no resulta creíble. De nuevo, la frase “lo más grande de todo” tiene que ser explicada en este texto como “más fuerte que todo poder oponente”; pero, ¿qué elementos hay en el contexto para limitar así su campo? Claramente, la expresión, ya que aparece sin delimitar su campo, es aplicable sólo a Dios. No hay duda de que el sentido pretendido es el que proporciona la lectura menos atestiguada, adoptada por R.V., ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι μείζον πάντων ἐστίν, que proporciona el sentido por medio de la cláusula paralela que sigue. Sin embargo, puede haber una pequeña duda de si W-H están en lo correcto al considerar la lectura más difícil como original y la otra como una corrección normal de ésta, ya que tomada la segunda lectura como original, sería inconcebible que ésta hubiera surgido de aquélla. Su origen debe remitirse a una pobre interpretación del arameo אֲבִי רִיָּהַב לִי רֶבָה מִן־פְּלֵאָא, en la que רֶבָה ... הָ haya sido interpretado como ὃς... μείζον o como ὃ... μείζον. Probablemente la primera versión de traducción interpretó הָ sólo como un neutro

(δ... μείζων, ⚭ L Ψ), y el resto de lecturas son correcciones realizadas teniendo en cuenta la gramática.

Esta explicación de la anomalía ofrecida por el griego debería considerarse menos convincente si el pasaje estuviera aislado. Sin embargo, hay otros pasajes en los que el texto es similar y obviamente erróneo. En 17,11 leemos: *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὅσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς*, y de forma similar en el v. 12: *ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδοκάς μοι* ¿Cabe creer que el sentido deseado fuese: “en tu nombre a los que Tú me has dado”? Westcott precisó en el v. 11 que “la frase es muy excepcional [p. 103] y no encuentra un paralelo exacto salvo en el v. 12”. Claramente, el complemento de *δέδωκα* está determinado por el v. 2 *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσει αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*, v. 6 *Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἐδώκας μοι ἐκ τοῦ κόσμου*, v. 24 *Πατήρ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ κάκεινοι ὅσιν μετ' ἐμοῦ*, el peso completo de la oración se encuentra en la encomienda de los discípulos al Padre, porque es Él quien les ha dado a su Hijo. Así *οὓς δέδωκάς μοι*, la lectura peor atestiguada tanto en el v. 11 como en el v. 12, en realidad da el sentido pretendido en origen; con todo, en el griego debe considerarse esto como una corrección de la lectura mucho más sólidamente atestiguada *ᾧ κτλ.* (A B C L Y Ψ, &c.). La solución se encuentra de nuevo en la ambigüedad del relativo *ᾧ*. Existe otra lectura *ὃ* (D* U X 157 *al. pauc.*) que, como *ὃ* en 10,29, debe conjeturarse que es una interpretación original del carente género *ᾧ* por un neutro, que se prestó fácilmente a la corrección por *ᾧ*.

Que el traductor fue capaz de interpretar *ᾧ* como un neutro y después completar el relativo por un masculino, está atestiguado en 17,24: *Πατήρ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ κάκεινοι ὅσιν μετ' ἐμοῦ*, donde *ὃ*, que representa “los que”, está reforzado por *κάκεινοι*. De forma similar leemos en 17,2: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσει αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*. Aquí *πᾶν ὃ* = el neutro *ᾧ* *⚭*, que puede sustituir el arameo por “todo (o todos) lo que”, o “todos los que”. La misma frase se observa de nuevo en 6,37: *πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἵξει*, y aquí el sentido que tiene es “todos los que” (cf. la siguiente frase *καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς με κτλ.*), no “todo lo que”. En 6,19 el concepto colectivo neutro continúa en la frase *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. En hebreo hay un uso similar de *לְכָל* con sufijo neutro: “su conjunto” = “todos ellos”, “cada uno”. Así, Is 1,23, “los príncipes son rebeldes y compañeros de ladrones, *cada uno* ama los sobornos, etc.”; Jer 6,13, “porque desde el más chico de ellos hasta el más grande, *cada uno* sigue la avaricia”, cf. Ex 14,7; Is 9,16; 15,3; Jer 8,6.10; etc.

Además de estas frases de traducción errónea, podemos señalar los siguientes pasajes:

1,15: Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. El Dr. Ball (*Expository Times*, XXI [1909], p. 92) señala que “este testimonio, [p. 104] prácticamente repetido en los vv. 27 y 30, se entiende de forma más natural como una referencia al hecho de que la popularidad de nuestro Señor estaba desplazando, o ya había desplazado, a la de Su Precursor (cf. 3,30). En lugar de *ha venido*, cabría esperar algo así como *vendrá* o *va a venir*. Él sugiere además que el griego γέγονεν puede deberse a que el traductor hubiera dotado de una vocal errónea al arameo הוּי, leyéndolo como הוּי *hāwê* (una subforma del perfecto הוּי *hāwā*) en lugar de הוּי (el participio) que tendría el sentido de “está viniendo” o “está por venir”. Más adelante, ὅτι πρῶτός μου ἦν “porque Él estaba antes que yo” puede ser debido a una mala lectura קדמי *qodāmay* de un original קדמי *qadmay*, “primero”. Así el texto original debería ser:

דאָתוּ בְּתַרִּי קְדָמִי הוּי
מִטּוֹל דְּקְדָמִי הוּא

“Él que viene después de mí, antes que yo vendrá;
porque Él era el primero (de todo)”

es decir, porque Él existía “al principio”. La asonancia entre las palabras similares קדמי “antes que yo” y קדמי “primero” ofrece un característico juego de palabras semítico.

1,29: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. El Dr. Ball (*op. cit. supra*) hace algunos valiosos comentarios sobre el original arameo de la frase ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, al tiempo que se pregunta si la traducción “que quita (o asume) los pecados del mundo” es original, dado que ésta “antecede a la doctrina del Mesías sufriente, que sólo hicieron propia los apóstoles tras la Resurrección”, y “no armoniza bien con el tono general de las enseñanzas del Bautista sobre el Mesías, según lo referido por los Sinópticos (Mt 3)”.

Es posible sostener, por el contrario, que la presentación completa del testimonio del Bautista por parte de Juan, incluyendo estas palabras, está completamente de acuerdo con el relato sinóptico. Esto coincide con el hecho de que la referencia de ὁ αἴρων κτλ. se refiere a Is 53, es decir, al pasaje central que tiene como objeto la misión del justo Siervo de Yahweh, [p. 105] que constituye el tema principal de la profecía del Deutero-Isaías, caps. 40-55, con el que se

encuentra en estrecha relación, como más adelante al describir la misión del Siervo ideal, el cap. 61 (cuyo pasaje inicial se lo aplica nuestro Señor a sí mismo en Lc 4,16ss), si bien es probable que sea obra de un profeta posterior. La descripción del Bautista de su propia función, “Yo soy la voz de uno que grita, etc.” (tanto en Jn como en los Sinópticos) está sacada de Is 40,3, y es por tanto razonable pensar que él, preparando su misión, reflexionó de modo especial sobre Is 40ss. y quedó impresionado con el concepto del Siervo ideal de Yaveh contenido en estos capítulos. Que él se consideraba algo así como el precursor de Uno más grande es un segundo hecho común a los cuatro evangelios; y la relación de Is 40,3 con su continuación debe servir en sí misma para justificar la conjetura de que ese “más grande” fue descrito por él como el que realiza el ideal del Siervo. Nosotros, sin embargo, no nos quedamos en la conjetura. La respuesta de nuestro Señor a los discípulos del Bautista, a quienes él envió a preguntar si realmente Él era ó ἐρχόμενος (Mt 11,2-6 = Lc 7,18-23), se tornó en la práctica en obras de misericordia realizadas en su presencia; y su respuesta, basada en lo que ellos habían visto y oído, no nos deja duda de que era la prueba evidente que convenció al Bautista de lo que él pensaba: *que aquellos actos eran el cumplimiento de lo que había sido predicho sobre el Siervo ideal*. Podemos comparar especialmente τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν con Is 42,7 “abrir los ojos ciegos” (parte de la misión del Siervo)², 61,1 “proclamar... que se les abrirían (los ojos) a aquellos que están ciegos”, 35,5 “Entonces los ojos de los ciegos se abrirán”³; χωλοὶ περιπατοῦσιν con Is 35,6 “entonces el cojo saltará como un cervatillo”; πτωχοὶ εὐαγγελίζονται con 61,1 “Yaveh me ha ungido para predicar buenas nuevas a los pobres”. Las suaves palabras de la reprobación con las que termina el mensaje -καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἔαν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί- recordaría por supuesto al Bautista no colocarse junto a aquellos de quienes eso se había escrito, “Así como muchos se horrorizaron de él, etc. (Is 52,14), y “como uno [p. 106] de esos hombres que esconden su cara, él fue despreciado y no le tuvimos en cuenta” (Is 53,3).

De estas consideraciones extraemos la conclusión de que nuestro Señor tenía que cumplir el papel de Siervo ideal, y aunque no fue entendido por los Apóstoles, *fue en cierta medida comprendido por el Bautista*. Si esto fue así, dado que la obra expiatoria descrita en Is 53 constituía la culminación de ese papel, ¿puede mantenerse que las palabras ó αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου son improbables en

² Isaías se refiere, por supuesto, a la eliminación de la ceguera moral; pero sería innecesario recordar de nuevo el hecho de que los milagros físicos de nuestro Señor tienen siempre una analogía moral y dependen para su realización de la fe del receptor.

³ Is 35, que es posterior, se basa en Is 40ss. y desarrolla su idea.

boca del Bautista? En los versos que siguen, Jn 1,30-34, se indica que él no tenía conocimiento previo de Aquél cuya llegada estaba anunciando, y que no sabía cómo reconocerle hasta que por revelación divina supo que el signo sería que el Espíritu Santo descendería sobre Él. Esta revelación fue seguramente deducida de Is 42,1 (el primer gran pasaje que describe la misión del Siervo), donde Yaveh afirma: “Yo he puesto mi Espíritu sobre él”, y de Is 61,1 donde se representa al Siervo diciendo: “El Espíritu del Señor Yaveh está sobre mí”⁴. Es evidente que indicando así la llegada del Siervo ideal de Yahweh ésta coincidía con lo que el mismo Bautista creía que estaba anunciando⁵.

[p. 107] No obstante, cuál es el origen de la expresión “Cordero de Dios” tal como ha sido usada por el Bautista y en qué consiste precisamente? La frase no aparece en Is 53, en cuyo v.7, que introduce el símil del cordero, dice simplemente que el Siervo era “como un cordero conducido a la matanza (no, “al sacrificio”), y como una oveja (LXX ἀμνός) muda ante sus esquiladores”. Las palabras ὁ αἰρῶν

⁴ Cf. cómo el anuncio celestial al Bautista (Mt 3,17 y paralelos) se modela a partir de Is 4,21 según se cita en Mt 12,18 (indicado por Allen, *ad loc.*).

⁵ Es quizás significativo que (fuera de Jn 3,28) el título Χριστός, “Mesías” no es empleado por el Bautista. Sus títulos son ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Mt 3,11, Jn 1,27, ὁ ἐρχόμενος simplemente Mt 1,13 = Lc 7,20, ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ Jn 1,34. Es evidente el hecho de que la concepción del Deutero-Isaías sobre el Siervo sufriente no tenía cabida en la expectación mesiánica popular de la época (cf. mi sermón *The Old Testament conception of atonement fulfilled by Christ* [microform: with a criticism of Dr. Rashdall’s Bampton lectures: a sermon preached before the University of Oxford on June 13] (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, [1920], pp. 10s.). Muy posiblemente el Bautista evitó el título “Mesías” para que no se creyese erróneamente que estaba anunciando al Mesías político de la expectación popular. Que él no era el único en fijar sus esperanzas en los ideales del Deutero-Isaías, en vez de otros ideales asociados al Rey Mesías, se prueba a partir de la narración del Nacimiento en Lucas, donde se describe a Simeón (2,25) como προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, una clara referencia al “consolad, consolad, sí, a mi pueblo”, que constituye el estribillo de la profecía del Deutero-Isaías (Is 40,1; cf. también 49,13; 51,3, y en Trito-Isaías 57,18; 61,2; 66,11.15). Así, cuando este último sostiene al Salvador niño en sus brazos y usa las palabras εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου ... φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, él tiene claramente en mente el pasaje de la segunda gran descripción del Siervo ideal donde se encuentran las palabras “Yo haré que seas la luz de los Gentiles, para que lleves mi salvación (o que “mi salvación pueda ser”) hasta el final de la tierra” (cf. también καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ con Is 46,13, “y yo pondré en Sión la salvación, para Israel mi gloria”). Su conocimiento del tercer y cuarto pasaje del Siervo, donde éste es representado como objeto de oposición, persecución y muerte (Is 50,4-7; 52,13-53,12), le obliga, además, a advertir a la su santa Madre que su hijo está destinado a convertirse en σημεῖον ἀντιλεγόμενον, y a predecir καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία. La profetisa Ana y su círculo también parecen haberse apoyado en la misma esperanza (cf. Lc 2,36-38). Todo esto no es una invención tardía; lleva encima la inequívoca huella de la verdad histórica.

κτλ. no tienen su base en este verso, sino en el v.11 (“y él cargará con sus injusticias”), donde encaja el símil, y la frase precedente (“mi justo Siervo”), que forma la referencia anterior del enfático “él”. “El Cordero de Dios” sugiere el sentido del “Cordero *provisto por Dios*” como una ofrenda adecuada, que nos recuerda a Gn 22,8 “Dios mismo proveyó un cordero para un holocausto”. Combinando el v.7 y el v.11 de Is 53 con el v.10, que afirma que era Yaveh quien quería infligirle el sufrimiento, y teniendo en cuenta la influencia de Gn 22,8, podemos considerar que tal vez hemos dado una explicación sobre el uso de la frase.

Sin embargo, una solución más probable ha sido sugerida por el Dr. Ball, que observa que el hebreo טָלֵה *ṭālē*, “cordero” ha llegado en su forma aramea ܛܠܝܐ *ṭalyā*, que significa “hijo”, “muchacho”, “joven”, “siervo”⁶. En este último sentido este término en la Pešittā denota, por ejemplo, a los “hombres jóvenes” de Abraham (Gn 22,8; así también en Targ. Jerus.), al “siervo” del sacerdote (I Sam. 2,13.15), y al “siervo” del centurión (Mt 8,6.13). Así ó ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ puede estar en lugar de ܛܠܝܐ ܕܐܠܗܝܐ, entendido fundamentalmente como “el Siervo de Dios”, es decir, el justo Siervo de Yaveh que, según Is 53,11-12, soportaría los pecados de muchos. Si esto es así, bien puede haber un juego de palabras en la elección del término ܛܠܝܐ, sugiriendo, como éste hace, el carácter sumiso o libre de pecado del Siervo ideal; así, “el Cordero de Dios” es una traducción que de ningún modo queda excluida por esta nueva interpretación. Además, ya que ܛܠܝܐ también comporta el sentido de “hijo”, no es improbable que la idea de “el *hijo* de Dios” también esté presente⁷. En vv. 31-34 el signo por el cual [p. 108] el Bautista debía reconocer al ó ἐρχόμενος, sin duda el descenso y la permanencia del Espíritu sobre él, era, como ya hemos señalado, el signo del Siervo ideal de Yaveh. Después de presenciarlo, el Bautista dice *καὶ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. No es imposible que ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ pueda traducir de nuevo el arameo ܛܠܝܐ ܕܐܠܗܝܐ, interpretado como “el Hijo de Dios” pero con la intención de que significase ante todo al “Siervo de Dios”. Un explicación satisfactoria para la traducción del mismo término por ἀμνός en el v. 29, y por υἱός en el v. 34, puede encontrarse en la diversidad del contexto: el primer pasaje describiendo ܛܠܝܐ como un sacrificio; el segundo como el bautismo con el Espíritu Santo.

⁶ El femenino de esta palabra, *ṭelṭhā* “niña”, es a todos familiar por Mc 5,41.

⁷ El Dr. Ball traduce el supuesto original arameo, “Contempla al Siervo Joven o Hijo de Dios”, y no pone la expresión en conexión con el Deutero-Isaías.

Si en contra de esta explicación de ἀμνός = אֲמֻנָה, con el sentido de “Siervo”, se objetara que el término usado en Deutero-Isaías para denotar al Siervo ideal es, de forma regular, el hebreo עֶבֶד = arameo אֲבַדָּה, referido propiamente al “esclavo”, podría replicarse que la elección de אֲמֻנָה en lugar de אֲבַדָּה se explica suficientemente por el complicado juego de palabras: mientras אֲבַדָּה = δοῦλος, אֲמֻנָה = παῖς. Ambos términos griegos son usados de forma indiferente en LXX para traducir el término עֶבֶד del Deutero-Isaías, aunque preferentemente se traduce por παῖς (δοῦλος en 49,3.5; παῖς en 4,21; 49,6; 50,10; 52,13); y es παῖς el término que se utiliza para designar a por nuestro Señor como Siervo ideal en Hechos 3,13 y 4,27.30.

2,22. Ὅτε οὖν ἠγγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγε. Notamos un curioso uso del imperfecto, “él decía”, donde el contexto pide un pluscuamperfecto, “él había dicho”. En Arameo el sentido del imperfecto se indica por medio de la unión del participio אֲמַר ’amar con el sustantivo verbal, mientras que el pluscuamperfecto se representa comúnmente por el uso del perfecto אֲמַר ’amar unido igualmente al sustantivo verbal. Así אֲמַר הָוָה ’amar hāwā “Él había dicho” puede fácilmente haber sido mal interpretado como אֲמַר הָוָה ’amar hāwā, “Él decía”, un texto no vocalizado en arameo occidental que, por lo que sabemos, no ofrece distinción entre el perfecto y el participio más allá de la indicada por el contexto. En un texto Siríaco no vocalizado cuidadosamente la distinción se señala haciendo uso de un punto diacrítico; debajo para el perfecto y arriba para el participio. Así ܐܡܪ ܗܘܐ = “Él había dicho”, ܐܡܪ ܗܘܐ = “Él decía”.

6,63. τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν parece significar, “las cosas sobre las que yo os he estado hablando” (sin duda, el comer de mi [p. 109] carne y beber de mi sangre)⁸. Así quizás en el v. 68 ῥήματα ζωῆς αἰωνίου significaría, “las cosas de vida eterna”. El arameo ܗܠܝܢ, como el hebreo דְּבָרִים, significa tanto “palabra” como “cosa”. Cf. para el último sentido, Dan. 2,8.10.11.13.17.23; 5,15.26; 7,1.16.28, que Teodoción traduce normalmente por ῥήμα ο λόγος, cf. 2,8 ἀπέστη ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ῥήμα. De modo semejante el hebreo דְּבָרִים “cosa” es traducido a menudo por ῥήμα en LXX, por ejemplo en 2 Sam. 1,26 ἀνθ’ ὧν ὅτι ἐποίησεν τὸ ῥήμα τοῦτο.

7,37.38. Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς εορτῆς ἰστήκει ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἔκραξε λέγων Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. La cita que nuestro Señor refiere aquí a las Escrituras ha causado gran perplejidad. El

⁸ Cf. [Charles] Gore, *Bampton Lectures*, p. 275, nota 60.

hecho se ha admitido correctamente como una libre combinación de varios pasajes del A.T. que hablan de un río de aguas vivas que, en época Mesiánica, emergerá del monte del Templo y se convertirá en fuente de vida y salud a lo largo y ancho por donde pase. El desarrollo principal de esta concepción se encuentra en Ez 47,1-12. Debemos señalar de forma especial el v. 9, donde se dice que “ocurrirá que todos los seres vivos que pululen por cualquier parte a donde *el torrente* llegue vivirán”. La idea de Ezequiel ha sido retomada por dos profetas posteriores. Jl 3,18 (4,18 en hebreo) predice que “*una fuente surgirá* de la casa del Señor e inundará el valle de Shittim”; mientras que en Zac 1,48 tenemos la declaración de que: “Sucederá en ese día que *aguas vivas saldrán* de Jerusalem; la mitad hacia el mar del este y la otra mitad hacia el mar del oeste” (la última afirmación se basa en un pasaje citado por Ezequiel, en el que la palabra traducida por “los ríos” se vocaliza como un dual, נַחְלֵי). Debemos pensar que nuestro Señor tenía todos estos pasajes en su mente; y en cada uno de ellos las expresiones más significativas están en cursiva. Además de estos pasajes, difícilmente puede dudarse de que al decir Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω, él está insistiendo en Is 55,1ss. “Ea, todos los que estéis sedientos, *venid a las aguas...* Inclina tu oído y *ven a mí*; escucha, y tu alma vivirá”; y Jr 2,13 “Ellos me han abandonado, *a mí, fuente de agua viva*”.

Queda ahí todavía pendiente la gran dificultad: “*de su vientre* [p. 110] *fluirá hacia fuera*, etc.”. Incluso si se refiriera a la distribución de la bendición “en la más completa medida” por su receptor (así Westcott, quien compara 4,14; 6,56; 5,26), lo que parece más que dudoso, queda el hecho de que este concepto, tal como está expresado, no puede relacionarse con ningún pasaje del A.T.; y aunque es posible entender que nuestro Señor pudo haber combinado bien el sentido de los pasajes arriba mencionados, de modo que su referencia fuera inmediatamente entendida por sus oyentes, no podemos creer que Él hubiese extraído, ni que ellos hubieran aceptado, una idea que no se encuentra en ningún pasaje del A.T. en que se habla del agua de vida.

La dificultad queda resuelta de una vez con la hipótesis de que el pasaje se tradujo del arameo. Como hemos visto, Joel habla de “una fuente”, en hebreo מַעְיֵן *ma‘yān*;⁹ la palabra es la misma en arameo (empleada, p. ej., en el Targum de Sal

⁹ Debe observarse que el pasaje de Joel con su alusión a la fuente se aplica directamente al Mesías en Midrash Rabba sobre el Eclesiastés, par. 1,28: מה גואל ראשון העלה את הבער אף גואל אחרון יעלה את 1,28: המים שנא ומעין מבית י"י יצא והשקה את נעל השמים "Así como el primer Redentor (Moisés) hizo que las aguas brotaran de un manantial, así también el segundo Redentor hará que broten las aguas, como se ha dicho: "Y una fuente surgirá de la Casa del Señor, etc.". Este pasaje se basa directamente en una deducción Misdrásica similar, que estaba claramente presente en la mente de la gente que fue testigo del

104,10, Prov 5,16; 8,28). En arameo “vientre” o “entrañas” es מַעֵין *mē'in* (hebreo מַעֵיִם). Se utiliza, p. ej., para el vientre de la estatua en Dn 2,32. En un texto sin vocalizar, מַעֵין “vientre” y מַעֵין “fuente”, serían totalmente idénticos. Al entender la voz como “fuente”, las palabras de nuestro Señor serían así en arameo: מִן דְּצָחַי יִתֵּי מִן דְּמַהֵימִין בִּי הִיךְ דְּאָמַר בְּתַבְּא נַחְלִין מִן־מַעֵין דְּמִיין נִבְעִין יְהוֹן נִגְדִין. No obstante, si “fuente” es correcto, ¿cómo podemos conectar “El que cree en Mí” con “ríos de una fuente”? Puede existir la pequeña duda de que, como fue reconocido por los más antiguos intérpretes occidentales, la cláusula perteneciera en realidad al ofrecimiento que le precede. En esta interpretación el arameo da este sentido:

“El que tenga sed, dejadle que venga a Mí,
y dejad beber a aquél que crea en Mí.

Como dicen las Escrituras, ‘Ríos fluirán de la fuente de aguas vivas’ ”.

[p. 111] Nuestro Señor, hemos dicho, “se puso delante y gritó en voz alta”, como uno de los profetas de antes; y sus palabras, como las de aquéllos, caen de forma natural en un magnífico e impresionante paralelismo. La referencia a las Escrituras que sigue el pareado paralelo resume los conceptos principales de Ezequiel, Joel y Zacarías. Cuando el pasaje fue traducido del arameo al griego, מִן מַעֵין fue interpretado como “desde el vientre”; y esto fue asociado con “el que cree en Mí”, y entonces se tradujo “desde *su* vientre”.

8,56. Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. Difícilmente se puede dejar este pasaje en su forma original. Ninguno de los usos de ἵνα parece adecuado para explicar ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ, y además, si acordamos que “se regocijó al ver” es el sentido pretendido, la cláusula siguiente καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, en lugar de establecer un climax, crea una mera tautología. Lo que esperaríamos que dijese la primera cláusula sería, no que Abraham se regocijó por ver el día, sino que él *anhelaba* verlo y que la satisfacción de este deseo fue la causa de su alegría. Tras un verbo con el significado de “anhelar” la construcción con ἵνα (araméico ܐܢܝܢ) sería natural; y este significado es expresado tanto por el ‘Leccionario Siriaco Palestinese’ ܐܢܝܢܐ como por la

milagro de nuestro Señor de los panes y peces y, al pedir otra señal, recordó el milagro del Maná (6,14.30.31): מה גואל הראשון הוריד את המן שנאמר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים אף גואל אחרון יוריד את המן שנא' יהי פסת בר בארין. “Así como el primer Redentor derramó el Maná, como está dicho, “Mirad, estoy apunto de hacer que llueva para vosotros pan del cielo”, así también el segundo Redentor derramará el Maná, como está dicho, “Habrá un puñado de grano sobre la tierra”.

Pešīttā ܦܝܫܝܬܬܐ. En siríaco ܦܝܫܝܬܐ en Pe'al y Pa'el (la forma utilizada en la Pešīttā) significa tanto “anheló, deseó” como “se alegró” (cf. Payne Smith, s.v.). No se tiene conocimiento de que se diera el verbo en arameo occidental, pero no hay razón para que éste no estuviera en uso; y la suposición de que el traductor le diera un significado erróneo (“se alegró” en lugar de “anheló”) resuelve de una vez por todas la dificultad¹⁰.

[p. 112] 9,25. ἐν οἴδῃ, i.e., ܦܝܫܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ, puede ser un error por ܦܝܫܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ

¹⁰ (1) ¿Qué base tiene la afirmación de que Abraham vio el día de nuestro Señor? y (2) ¿qué se debe entender precisamente por “mi día”? No hay nada en el texto del *Génesis* o en otro lugar del A.T. que parezca responder de forma adecuada a estas preguntas; así debemos suponer que las palabras de nuestro Señor, lejos de ser igualmente oscuras a sus oyentes, fueron en realidad calculadas para llamar la atención al conocimiento que tenían entonces de la exégesis bíblica. La concienzuda lectura de la interpretación rabínica de la alianza en Gn 15, como la encontramos expuesta en el Targum de Jerusalén, parece que aporta definitivamente una ráfaga de luz a ambas preguntas; y presta, además, un fuerte apoyo a la lectura que antes hemos adoptado: “anheló ver mi día”.

El Targum de este capítulo comienza con un retrato de Abraham que describe su desalentado ánimo tras su victoria sobre los reyes descrita en el cap. 14; “El justo Abraham deliberó en su corazón y dijo, “¡Ay de mí! Tal vez he recibido la recompensa del mandamiento en este mundo, y no tendré ya parte en el mundo que viene, o quizás los hermanos y vecinos de quienes cayeron ante mí vendrán y se establecerán en sus ciudades y provincias y con ellos se aliarán muchas legiones que embestirán contra mí, o quizás el mandamiento impuesto sobre mí ha sido demasiado ligero en tiempos anteriores, cuando ellos habían caído ante mí, y han sido perdonados por ser mis oponentes; o acaso se encontró en mí el mérito en el tiempo anterior cuando ellos cayeron ante mí, pero quizás eso no se encontrará en mí en el segundo tiempo, y el nombre de Cielo será profanado en mí” Entonces llegó una palabra profética del Señor al justo Abraham diciendo: “No temas, Abraham; aunque muchas legiones se alíen y vengan contra ti, mi *Mēmra* será una adarga protectora para ti en este mundo y un escudo sobre ti constante en el mundo que llega”. Volviendo al v.12, encontramos la siguiente paráfrasis: “Y el sol se inclinaba hacia el horizonte y un profundo sopor dulce cayó sobre Abraham. Y Abraham vio cuatro reinos que surgían para esclavizar a sus hijos, ܐܝܩܘܢܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ “Terror, Oscuridad, Grandeza y Caída sobre él”. ܐܝܩܘܢܐ ‘terror’, que es Babilonia; ܕܝܗܘܐ ‘oscuridad’, que es Media; ܕܝܗܘܐ ‘grandeza’ que es Grecia; ܕܝܗܘܐ ‘caída’ que es Edom (es decir, Roma), que es el cuarto reino destinado a caer y que no surgirá de nuevo por los siglos de los siglos. v. 17: Y el sol se ocultó y estaba oscuro, y Abrahám contempló los asientos que se extendían en orden y tronos dispuestos; y ay, la Gehenna que está preparada para la maldad del mundo que viene como un horno con chispas encendidas que lo rodean y llamaradas de fuego, en medio del cual los malvados cayeron por haberse revelado contra la Ley durante sus vidas, pero el justo que la guardó será liberado de la aflicción”.

La referencia es a los cuatro reinos de Dn 71-14 (cf. la misma interpretación de “terror, etc.” en Midrash Bereshith Rabba, par. XLIV. 20), cuyo mandato termina con el gran juicio universal que acompaña en su venida al Hijo del Hombre (v.13). Si, pues, esta exégesis Rabínica está en la base de Jn 8,56, “mi día” es “el día del Hijo del Hombre”, visión que se le concedió a Abrahám en respuesta a su búsqueda interior y a su anhelo. Esto concuerda totalmente con los antecedentes escatológicos que encontramos en la concepción del Hijo del Hombre en los Evangelios Apócrifos.

