Evangelios: primacía del arameo - ejemplos

Daniel Iglesias, el 8.01.26

Primacía del arameo sobre el griego: indicios acumulados

Édouard-Marie Gallez

En historia, como ante los tribunales, nunca existen pruebas absolutas; en el mejor de los casos, se presentan pruebas detalladas y fundamentadas. Generalmente, se encuentra solo una serie de indicios, pero su multiplicidad y su convergencia traen consigo la convicción, y con razón.

Lo mismo ocurre en exégesis: o mejor dicho, debería ser así. Allí se tocan cuestiones próximas a la fe (o al rechazo de la fe), y desafortunadamente a veces las posturas adoptadas solo tienen una conexión lejana con la investigación de indicios y su análisis paciente. Y, en ocasiones, también se mezcla el deseo de conformarse con las opiniones predominantes: intentar comprender la realidad en su complejidad no necesariamente favorece la carrera profesional…

¿Dónde reside la primacía entre el famoso supuesto «texto griego» y el texto arameo?

A los ojos de quien se tome la molestia de considerar la multiplicidad de las siete familias de manuscritos griegos, surge inmediatamente un problema: estas siete familias son irreductibles entre sí –¡un problema importante si se trata de originales!– En cambio, no hay más que una sola familia de manuscritos arameos. Si el arameo es traducido del griego, como se enseña doctamente a raíz de cuatro siglos de exégesis protestante, ¿cómo han hecho los traductores arameos para armonizar los manuscritos griegos, y a menudo para algo mejor aún que armonizarlos?

Por otra parte, si se considera lo contrario, la multiplicidad de las familias de manuscritos griegos se explica entonces fácilmente por la diversidad de los traductores, indicada en particular por la diversidad de los dialectos griegos empleados, que los verdaderos conocedores del griego antiguo no dejan de notar.

Cuando uno no está familiarizado con el Oriente (las tradiciones orientales nunca han aceptado la idea de que los evangelios fueron redactados en griego), ¿cómo percibir la primacía del arameo sobre el griego sino a través de indicios? Algunos son fáciles de ver, y otros son más complejos, puesto que no se trata solamente de comparar textos, sino de comprender sus historias respectivas, y la de los textos arameos está enraizada originalmente en una composición oral y una enseñanza que, en Occidente, nos resulta algo difícil de imaginar.

La palabra «paz» con un doble sentido

Entre los ejemplos más inmediatos, la cuestión de la palabra «paz» ofrece indicios preciosos. Se trata de un verdadero problema, ya que los Evangelios parecen contradecirse absurdamente *según el griego*:

«Os dejo la paz, mi paz os doy» (*Juan* 14,27).



«No penséis que he venido a traer paz a la tierra… sino espada» (*Mateo* 10,34)



«/…sino división» (*Lucas* 12,51).

Entonces, ¿Jesús dijo que vino a traer la paz o lo contrario? ¿Cara o cruz?

De hecho, debemos referirnos al idioma de Jesús y los Apóstoles, que sirvió como lengua de comunicación en Oriente y hasta en Roma, debido al comercio. En arameo, existen dos palabras para decir «paz», mientras que solo existe una en griego, *eirènè*, así como en latín, *pax*, y en las lenguas occidentales (e incluso en hebreo[1]). Estas dos palabras arameas tienen dos sentidos diferentes:

• *Juan* 14,27: «Os dejo la *shlama*, mi *shlama* os doy».

• *Mateo* 10,34 : «No… a traer la *shayna* sino espada».

Shlama significa *paz*, con una raíz que sugiere *bienestar* (el término griego *eirènè* no tiene esta connotación). Desearle *paz* a alguien (*shalom* en hebreo, *salâm* en árabe) es desearle que *esté bien*. En *Juan*, Jesús nos dice que nosotros *estaremos bien* gracias a su *shlama*, que no es «como la que da el mundo. Yo os doy el no tener el corazón turbado y el no temer» (*Juan* 14,27 en arameo).

Y en *Mateo* 10,34, Jesús aborda otro tema: el testimonio que sus discípulos tendrán que dar ante los hombres y la tentación que tendrán de *guardar silencio* (raíz *kfr*) al respecto. Luego aclara: «No penséis que he venido a traer *shayna* (concordia) a la tierra; no he venido a traer *shayna*, sino espada (*ḥarba'*)».

Claramente, si estos pasajes hubieran sido escritos en griego, el autor o los autores habrían añadido al menos dos adjetivos a la palabra *eirènè* a fin de distinguir, respectivamente, la «paz interior» en el primer caso y la «paz exterior» en el segundo. Sin estas aclaraciones, la ambigüedad es grande; de lo contrario, tendríamos que imaginar redactores joánicos tardíos y griegos que desconocían los evangelios de Mateo (utilizado en todas partes en la liturgia) y Lucas (también muy conocido), y que, por lo tanto, no sabrían que Jesús habló de «paz» en un sentido distinto al suyo. Esto es absurdo.

Además, resulta que la palabra aramea *ḥarba'* ha sido traducida de dos maneras diferentes, respectiva-mente bajo la autoridad de Mateo y de Lucas (la que es nuestra opinión) o más tarde. *ḥarba'* evoca una fuerza capaz de *devastar* (de la raíz *ḥrb*, *desierto*), y que, según el libro del Apocalipsis, sale "de la boca" como una espada (*Apocalipsis* 2,16; 19,15), pero que es asimismo el contrario evidente de la *concordia*, es decir, la *división*. Con toda probabilidad, el traductor griego de Mateo eligió el término textual *espada*, mientras que el de Lucas prefirió *división*, que refleja mejor el significado.

Esto se aclara y se confirma en el versículo *2 Corintios* 13,11, donde Pablo emplea las dos palabras *shayna y shlama* consecutivamente: "Que haya unidad y *shayna* entre vosotros, y que el Dios del amor y de la *shlama* esté con vosotros" –mientras que en griego tenemos: "Pensad lo mismo, vivid en paz (*eirèneuete*), y el Dios del amor y de la paz (*eirènè*) *estará* con vosotros". Así, dos simples deseos distintos al final de la carta (uno relativo a la vivencia colectiva, y el otro a la vivencia personal) son presentados en griego como una enseñanza moralizadora, según la cual la paz y el amor dados por Dios dependerían de la concordia que los hombres deberían vivir primero entre sí. Esto es absurdo. Parece que, allí, el traductor quiso dar un sentido moral a lo que no comprendía bien…

La caja de los manuscritos sagrados (*2 Timoteo* 4,13)

Otro ejemplo simple.

En sus desplazamientos por el mundo griego, el apóstol Pablo viajaba siempre con manuscritos. Encarcelado, sin duda por segunda vez, en Roma en el año 67, le molesta mucho no tenerlos consigo. El mundo grecorromano deseaba ver los textos del Antiguo Testamento copiados en pergaminos (que eran bastante costosos) y los evangelios puestos por escrito: cuando Pablo escribió esta *segunda carta a Timoteo*, los Evangelios ya estaban compuestos y se propagaban, a menudo en cuadernos encuadernados de papiros, que habían sido inventados unos años antes (antecesores del libro moderno). Todos estos manuscritos eran considerados sagrados (Palabra de Dios) por los cristianos; se guardaban en un tabernáculo, un mueble presente en los lugares de reunión de los judíos cristianos (como los de las sinagogas), pero este tabernáculo también podía ser adaptado para viajes.

Veamos lo que dice el texto arameo al respecto: «La *caja de los manuscritos*, *beit ktavé* (ܒܝܬ ܟܬܒܐ, literalmente *casa de la Escritura*), escribe él (Pablo) a Timoteo, que yo dejé en lo de Carpos en Troas, tráemela cuando vengas, con los libros-códices y los rollos-pergaminos» (*2 Timoteo* 4,13). Esto es claro.

Pero entonces, ¿cómo es que en griego ya no se trata de un *beit ktavé /* caja de manuscritos, sino más bien de un abrigo (*faïlonèn*)?

Aquí hay que suponer un error del copista (o los copistas). Rara, pero atestiguada en el teatro antiguo, existe la palabra griega *faïnolon*, que significa *fuente de luz*. Si, en las familias grecojudías, la caja de los manuscritos sagrados era designada así, es seguro que el traductor griego la utilizó (una hipótesis planteada por Pierre Perrier en *Les colliers évangéliques* [Los collares evangélicos]); y es igualmente seguro que, después de él, los copistas no judíos, desconociendo el uso específico de la palabra, pensaron que se trataba de un error… de copista (siempre había muchos de ellos, salvo que uno conociera de memoria el texto a copiar). La palabra evidente más cercana es *faïlonèn*, un abrigo: por lo tanto, ¡Pablo pide que le traigan el abrigo que él habría olvidado en la casa de Carpos!

A muchos exégetas, tal petición les parece inverosímil; algunos incluso han pensado en un lenguaje codificado (pero ¿cuál y por qué?). La solución, sin embargo, es simple, e incluso la única posible, pero requiere tener en cuenta un original arameo…

Observaciones de un exégeta

Muchos exégetas han planteado cuestiones críticas sobre el supuesto «texto griego primitivo» que ellos asumen. Veremos aquí un estudio del protestante Jan Joosten[2], cuya conclusión dice: «En la tradición siríaca se encuentran:

- juegos de palabras imposibles de reproducir en griego;
- variantes de lectura que parecen no depender de un texto griego;
- una capacidad notable para restaurar la forma semítica de los nombres propios;
- elementos lingüísticos característicos del arameo palestinense».

Esto es mucho. [Por otra parte] recordó que el idioma de Jesús y los apóstoles era el arameo:

«Según los datos históricos y epigráficos, la situación lingüística en Palestina parece haber sido tal que, aunque el griego y el hebreo desempeñaban cierto rol, la mayor parte del tiempo la mayoría de los judíos palestinenses hablaban entre sí en arameo». «El propio texto de los evangelios confirma la información histórica: las expresiones semíticas puestas en boca de Jesús –tales como *talitha qum* o *ephphata* (*Marcos* 5,41 y 7,34)– representan un dialecto arameo occidental en su forma hablada». ¿Un supuesto traductor arameo tardío basado en el griego no habría tenido muchas dificultades para reconstruir la manera de hablar en Tierra Santa en la época de Jesús?

De hecho, el dogma del texto griego primitivo se basa en la suposición de «textos (siroarameos) perdidos». Se trata de la leyenda académica relativa a Rábula, obispo de Edesa del 412 al 435, quien habría reescrito los evangelios en siríaco porque se habrían perdido anteriormente no solo en el este del Imperio romano, sino también en el mundo parto arameo e incluso más allá, ya que la gran Iglesia de Oriente se extendía hasta India y China. Esto parece simplemente imposible. Pero un docto dogma académico no se discute. Dado que los textos primitivos se perdieron, los que poseen estas Iglesias no valdrían nada. Así, explica Joosten, «eminentes especialistas… han intentado reconstruir, aunque solo sea de forma aproximada, las formulaciones arameas de los hechos y, sobre todo, de las palabras de Jesús». Ellos también argumentan que los textos siríacos o arameos posteriores no reflejan exactamente la lengua de Jesús, habiendo esta evolucionado –como si, por ejemplo, se contrastara el francés del siglo XVI con el que se habla hoy en ambientes con cierta educación.

Sin embargo, señala con sutileza Joosten, los textos escritos en siríaco del siglo IV o posteriores «contienen numerosas expresiones» que «derivan de un dialecto arameo occidental», es decir que han conservado escrupulosamente las maneras de hablar del siglo I.

Ejemplo dado por el autor:

«*Lucas* 2,14: el cántico de los ángeles contiene la frase ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία ‘benevolencia para con los hombres’. La palabra griega εὐδοκία, ‘benevolencia’, es traducida en la *Vetus Syriaca* como *ʾarʿūtā*. Ahora bien, el empleo de esta palabra es muy sorprendente, en primer lugar porque se trata de un *hapax legomenon* [caso único] en toda la literatura siríaca, y en segundo lugar porque el equivalente habitual de εὐδοκία es *sebyānā*, ‘benevolencia, buena voluntad’. Desde el punto de vista lingüístico, *ʾarʿūtā* aparece por tanto aquí como un cuerpo extraño… Estos palestinismos lingüísticos constituyen el indicio más seguro de que la tradición siríaca se basa en una tradición aramea independiente del texto griego».

Además, el autor no ha dejado de señalar algunos de los innumerables arameísmos del texto griego, observando que «generalmente se admite que la transmisión más temprana de las palabras de Jesús y los primeros relatos de sus hechos fueron formulados en arameo».

A continuación, seis ejemplos:

● *Expresiones extrañas*. En *Marcos* 4,8, leemos ἕν τριάκοντα, literalmente «un treinta»: esta es una «forma poco griega de expresar ‘treinta veces más’; pero corresponde con mucha exactitud a la expresión aramea *ḥad tlatin* ‘un treinta = treinta veces más’. Estas desviaciones del buen uso del griego son numerosas en el texto de los evangelios y le dan un carácter lingüístico completamente distinto».

● «Menos frecuentes, pero igual de impactantes, son las *variantes sinópticas* cuya explicación más económica reside en la hipótesis de un prototipo arameo: este es un segundo tipo de indicios».

Ejemplo: «*Mateo* 6,12 dice 'perdónanos nuestras *deudas*' mientras que *Lucas* 11,4 dice 'perdónanos nuestros *pecados*'. Aquí, los términos ['deuda' y 'pecado'] parecen reflejar bien la misma palabra aramea *ḥov*, que abarca ambos sentidos».

● *Juegos de palabras* que están «ausentes en el texto griego».

Ejemplo: *Mateo* 11,17: «*Hemos tocado la flauta y no habéis bailado, hemos cantado endechas y no os habéis lamentado* da en la versión de la *Peshitta*: *zmarn lkōn wlā wlā* ***raqqedtōn*** */ w'elayn lkōn wlā* ***'arqedtōn***. La paronomasia entre *raqqed* 'bailar' y *'arqed* 'lamentarse' es realmente llamativa. ¿No son estos juegos de palabras prueba de que el texto siríaco refleja el original, mientras que el texto griego no es más que una traducción, y bastante insulsa, además?»

● *Lecturas propias del siroarameo* y ausentes en los manuscritos griegos.

Ejemplos:

«*Mateo* 14,26 y *Marcos* 6,49 (Jesús camina sobre las aguas). Los testigos griegos nos dicen que los discípulos tomaron a Jesús por una aparición (φάντασμα [fantasma]). Por el contrario, según la *Vetus Syriaca* (manuscritos Curetoniano y Sinaítico[3]), los discípulos habrían dicho: 'Es un demonio (*šēdā*)'.»

Mateo 13,21: «El que fue sembrado en terreno pedregoso es aquel que, al oír la palabra, la recibe inmediatamente con alegría; pero no tiene raíz en sí mismo».

«La expresión 'no tiene raíz *en sí mismo*', οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ es problemática tanto desde el punto de vista botánico como desde el punto de vista teológico. Por lo tanto, el texto griego no es verosímil. Los textos siríacos, sin embargo, ofrecen otra versión: 'él recibe la Palabra con alegría, pero no tiene raíz *en ella* (es decir, *en la Palabra*)'. La imagen biológica es sorprendente, ya que la Palabra, que al principio era la semilla, se convierte de repente en la tierra donde el creyente debe enraizarse; pero desde el punto de vista teológico este texto es claro, e incluso brillante… El texto arameo, que podemos reconstruir aproximadamente como *l'ʾyt lh 'qr bh*, 'no tiene raíz en ella (es decir, en la Palabra)', fue malinterpretado por el primero que lo tradujo al griego; sin embargo, es transmitido correctamente por la tradición siríaca.»

● «La fiabilidad de la tradición siríaca en la *ortografía de los nombres propios* en los evangelios»

No es fácil traducir al griego nombres como *yiṣḥāq*: esto da como resultado Ισαακ [Isaac]. Por lo tanto, los nombres están muy deformados, y también deberían estarlo en los textos siroarameos si estos fueran traducciones del griego. Pero este no es el caso.

«*Juan* 18,10: *malkū* es llamado Μάλχος [Malco] en el texto griego». Fue la lengua siríaca la que pudo proporcionar el equivalente correcto.»

«Lázaro (*Lucas* 16 y *Juan* 11-12), Salomé (*Marcos* 15,40; 16,1) y Alfeo (*Marcos* 2,14) son representados por nombres típicamente palestinenses: *lᵉᶜāzār*, *šālōm*, *ḥalpāy*.»

● Finalmente, «los pasajes donde el texto griego parece ser el resultado de un *error de traducción*».

Ejemplo: «*Mateo* 7,6: 'No deis *lo que es santo* a los perros' es una recomendación bastante sorprendente. Se ha sugerido que 'lo que es santo', τὸ ἅγιον en griego, refleja la palabra aramea *qodesh*, mientras que el original habría llevado *qedash*, una palabra aramea —con las mismas consonantes— que significa 'anillo': 'no arrojéis un anillo a los perros'».

A pesar de esta avalancha de argumentos (y hay muchos otros), el autor no llega a reconocer que los textos de las Iglesias orientales siríaca y sobre todo aramea sean fieles herederos de los escritos originales del siglo I. Sin embargo, de haberlo hecho, su carrera académica se habría arruinado de inmediato. También es lamentable que él no tuviera un vínculo directo con estas Iglesias, pues sus conocimientos eran esencialmente librescos.

Su estudio, sin embargo, concluye de forma elocuente: «La hipótesis de que una tradición aramea sobre Jesús el Mesías haya llegado a Oriente y posteriormente haya influido en el texto local de los evangelios conserva, por lo tanto, toda su verosimilitud».

Eso es lo menos que se podía decir.

Los tres mandatos dados a Pedro en *Juan* 21,15-17

En la interminable lista de indicios de la primacía del arameo, se encuentra este pasaje del evangelio de Juan donde, tres veces, el Resucitado ordena a Pedro: *Apacienta mis*[4]…

En griego y en latín (Vulgata), estos tres mandatos parecen repetirse, con la diferencia de que se usan dos verbos traducidos como «amar», mientras que en arameo se emplea un solo verbo. ¿Es esta la única diferencia?

«Cuando terminaron de comer, Jesús dijo a Simón Pedro:

♦ 'Simón hijo de Juan, ¿*de verdad me amas* (*agapas*, Vulgata *diligis*) más que estos?' Él le respondió: 'Sí, Señor, tú sabes que te amo (*filô,* Vulgata *amo*)'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis corderos (*arnia*, Vulgata *agnos*)'.

♦ Le volvió a decir por segunda vez: 'Simón hijo de Juan, ¿*de verdad me amas* (*agapas*, Vulgata *diligis*)?' Él le respondió: 'Sí, Señor, tú sabes que te amo (*filô,* Vulgata *amo*)'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis ovejas (*probata*, Vulgata *agnos*)'.

♦ Le dijo por tercera vez: 'Simón hijo de Juan, ¿*me amas* (*fileis*, Vulgata *amas*)?' Pedro se entristeció de que le preguntara por tercera vez: '¿Me amas?', y le respondió: 'Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te amo (*filô*, Vulgata *amo*)'. Jesús le dijo: 'Apacienta mis ovejas (*probata*, Vulgata *ovas*)'.»

En la versión griega, aparte de la diferencia entre *corderos* y *ovejas*, lo que distingue las tres interpelaciones de Jesús son solamente dos traducciones diferentes del verbo «amar»: por un lado *filéô* (amar por interés común), y por el otro *agapaô*, que es malinterpretado.

En efecto, «*agapè*» ciertamente ha llegado a significar «*caridad*» en español, y por lo tanto *amar verdaderamente*, por así decirlo, pero esta palabra *ágape*, incluso en español, significa originalmente una comida, y no cualquier comida: *¡la comida fúnebre!* Aquí, el traductor griego proporciona una indicación que no está en el arameo; ¿piensa que sus lectores de origen pagano podrían olvidar que los días 3.º, 8.º y 40.º tras la muerte de alguien son días funerarios, y que el *agapè* eucarístico es ante todo una comida fúnebre donde se rinde culto (*agapaô*) al difunto? En cualquier caso, el griego sugiere que Jesús invita a Pedro a rendirle culto por amor, lo cual es una manera de recordar al lector que los Santos Misterios se relacionan más con el Más Allá que con la Pascua judía y el Éxodo. Pedro emplea el verbo *filéô*, quedándose en su experiencia previa, la de la amistad que lo unió al Jesús que conoció antes de su Pasión. La tercera vez, se dice que el Resucitado mismo usa el verbo *filéô*, poniéndose así en el nivel de Pedro.

En cuanto a los sujetos que deben ser apacentados, el latín no se corresponde con el griego:

1) *arnia* en griego tiene más bien el sentido colectivo de *probata, ovinos* en general, pero el latín indica *corderos*;

2) *probata* en griego tiene en paralelo el latín *agnos* de nuevo;

3) la segunda aparición de *probata* (por lo tanto, *ovinos* en general) tiene como paralelo *ovas* (por lo tanto, *ovejas,* del latín *ovis*).

¿El arameo aporta alguna luz sobre este aparente desorden?

En arameo, los dos o tres verbos «amar» son un solo verbo, *rḥm*, cuyo significado principal se refiere al seno materno, y aquí expresa un amor de connaturalidad. Este verbo se usa en la liturgia bajo la forma derivada *etraḥam* (*tener piedad*). La diferencia entre los tres pasajes radica en los sujetos que deben ser apacentados:

– *Apacienta mis* ,ܐܡܪ(*ʾemray* en arameo): se trata de la oveja pequeña, el *cordero*; se podría pensar en la imagen de los catecúmenos y los recién bautizados;

– *Apacienta mis* ,ܥܪܒ(*ʿerbay* en arameo): palabra aparentemente usada solo en arameo, y que significa más bien las ovejas macho, los *carneros*; esta imagen podría ser la de los cristianos adultos, fuertes en la fe;

– *Apacienta mis* ,ܢܩܘ(*nəqawāṯ* en arameo): como en siríaco (y como en la Vulgata), la palabra designa a las *ovejas*; se puede pensar que la imagen se refiera al hecho de que ellas están preñadas, una imagen de quienes dan a luz a nuevos cristianos: los misioneros, las amas de casa que acogen a los pequeños del reino, los diáconos, los obispos y los sacerdotes que dan los sacramentos.

Por lo tanto, vemos que el traductor griego hizo su mejor esfuerzo para traducir con el vocabulario aquí incompleto del idioma griego, y que aprovechó la oportunidad para ofrecer un breve recordatorio del verdadero sentido de los *Santos Misterios*.

Sin embargo, la enseñanza de este pasaje aparece realmente solo en arameo: Jesús encomienda a Pedro preocuparse por todos, en primer lugar por los pequeños que se inician en la fe, y también por los que son fuertes en la fe, e incluso por aquellos que se podría considerar como perfectamente capaces de valerse por sí mismos, puesto que su fe engendra cristianos: Pedro debe preocuparse incluso por ellos.

¿Esta es una definición del ministerio petrino? Quizás. Esa es otra cuestión.

Estructuras griegas derivadas del arameo: *Marcos* 7,32-35

En muchos lugares, los manuscritos griegos han conservado una estructura aramea, no solo en el orden de las palabras, sino también en la estructura misma del pasaje. Un ejemplo sorprendente y sencillo es el relato de la curación de un sordomudo en *Marcos* 7,32-35.

A continuación, su traducción literal del arameo, presentada según la estructura oral:

«*Y* le trajeron a un sordo que además era mudo
y le pidieron que impusiera la mano sobre él.
Y lo apartó de la multitud, a solas,
y le metió sus dedos en los oídos,
y salivó y tocó su lengua

Y él miró al cielo y suspiró,
y le dijo: ‘¡Ábrete!’
Y en ese momento se le abrieron los oídos,
y se le quitó la obstrucción de la lengua,
y habló correctamente.»

Esta estructura se refleja perfectamente en el manuscrito griego D05 (que contiene numerosos errores de copista), y en el texto de la *Peshitta* aramea traducido arriba:



Con una excepción –pero es precisamente en ese lugar donde encontramos un error del copista–, el texto griego reproduce servilmente la estructura del texto arameo primitivo, que se ha conservado bien en la *Peshitta*.

Para un estudio más completo de este pasaje, véase aquí.

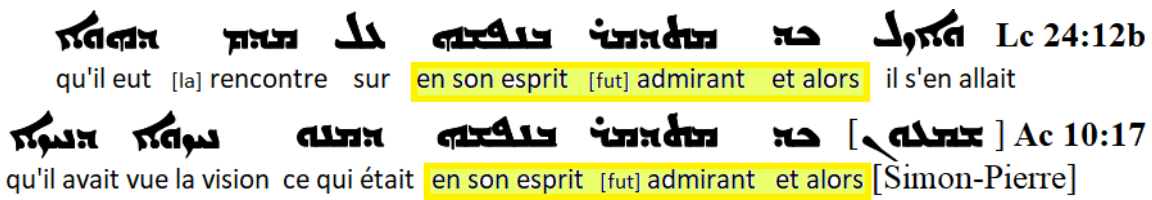
¿Por qué difieren las palabras de *Lucas* 24,12b y *Hechos* 10,17… en griego?

Existe aún otro tipo de indicios que muestran que los textos originales del Nuevo Testamento se han conservado fielmente en la *Peshitta*.

En efecto, en ella encontramos una expresión que aparece dos veces de forma idéntica, pero que se traduce al griego de dos maneras totalmente diferentes: se trata de *Lucas* 14,12b y *Hechos* 10,17. Dos expresiones griegas divergentes no podrían haberse traducido de la misma manera al arameo. Más bien al revés.

Se afirma explícitamente que el evangelio «de Lucas» y los *Hechos de los Apóstoles* forman una sola obra original, bajo la pluma única del discípulo llamado Lucas. ¿A qué se debe entonces esta divergencia entre estos dos pasajes en griego? ¿El traductor del evangelio y los Hechos podría haber olvidado, al pasar del uno al otro, cómo había traducido previamente? O bien, según nuestra hipótesis (véase más adelante), ¿la traducción de *Lucas* 24,12 podría haber sido obra de un traductor posterior?

Los dos pasajes son idénticos según la *Peshitta:*



Y aquí están en griego, donde no se comparte ni una sola palabra:

Lucas 24,12b: «apèlthen pros ‘eauton thaumazôn to gegonos» = «Él se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido».

Hechos 10,17: «[Ôs de] én eautô dièporei [o Pétros] ti an eiè to orama o eiden» = «[Mientras Pedro] estaba perplejo pensando qué podría significar la visión que había visto».

Cabe señalar que los manuscritos griegos se equivocan sobre el orden de palabras en *Lucas* 24,12b, sin duda porque los copistas quisieron corregir lo que tomaron por un error (pero en el manuscrito latino *Brixianus*, las palabras se encuentran en el orden correcto: «*Et abiit* ***mirans secum*** *quod factum fuerat* [Y se marchó, maravillándose por lo que había sucedido]»). Al relacionar las palabras *pros ‘eauton* con *apèlthen* (simplemente colocándolas antes de *thaumazôn*), se hace a Pedro «regresar a casa»… mientras permanece en Jerusalén. De hecho, se debería interpretar que él admira *pros eauton*, *en sí mismo* (*bi-napša-hu, en su espíritu* según el arameo) *lo que ha sucedido*, *to gegonos*. La expresión *pros eauton* pudo inducir a error a los copistas y llevarlos a cambiar el orden de las palabras: en efecto, puede significar *hacia su casa*, y por lo tanto se podría pensar en el verbo *regresar* (pero *én eautô* en *Hechos* 10,17 no es ambiguo). Además, ¿entendieron el significado de *to gegonos*, que es una traducción bastante pobre del arameo *médem dehû’*, «la *médem* que tuvo»?

El contexto es el siguiente (traducción de Pierre Perrier):

«También Simón se levantó / y corrió al sepulcro,
y por el contrario vio los tejidos de lino / que se habían tendido solos,
y se marchaba / cuando le vino a la mente
la *médem* que había tenido» (*Lucas* 24,12).

A diferencia de *manou*, *algo*, que corresponde al griego *to* en «*to gegonos*» (*algo que ha sucedido*), *médem* significa la mayoría de las veces *alguien*, y esto es cierto en el lenguaje hablado aún hoy (según Mons. Francis Alichoran). Literalmente, se lee: «Él regresó y fue *entonces* [*kad*] que se maravilló en su mente por *aquel* que había venido»: «kad» no significa «mientras hacía…», sino «en un momento determinado», es decir, mientras Pedro regresaba al Cenáculo de Jerusalén.

Los grecorromanos (incluido el traductor de *Lucas* 24,12) parecen ignorar esto, a diferencia de los orientales: Pedro tuvo una breve visión del Señor antes de que Juan, a su vez, descendiera al sepulcro. Pablo alude a ello en *1 Corintios* 15,5, pero en su *segunda homilía sobre la Resurrección*, Gregorio de Nisa es del todo explícito:

«Pedro, habiendo visto con sus propios ojos, pero también con la grandeza de su espíritu apostólico, que el Sepulcro estaba iluminado, aunque era de noche, lo *vio tanto física* como espiritualmente».

Y Juan Damasceno escribió en sus *Cantos litúrgicos*:

«Pedro, habiéndose acercado rápidamente al Sepulcro y *habiendo visto* la Luz en el Sepulcro, tuvo miedo».

No sabemos exactamente qué vio Pedro durante un breve instante, mientras Juan esperaba en lo alto de la escalera antes de unirse a él (*Juan* 20,6-8). Pero debió preguntarse si *aquel* que había visto era real o se trataba de una visión como la de Moisés y Elías en la Transfiguración (cf. *Mateo* 17,3 o *Lucas* 9,30): por lo demás, esta fue la reacción espontánea de los apóstoles en la noche de la resurrección: «Creían ver un espíritu» (*Lucas* 24,37). Pedro

«admiró en sí mismo» (o «se maravilló», como traducen algunos biblistas) a *aquel que se había aparecido*.

Cabe señalar también que el versículo *Lucas* 24,12 no formaba parte del texto original de Lucas. Tres argumentos lo demuestran:

1. Este versículo interrumpe la narración, como sugiere el estudio de Wieland Willker, ya que el versículo 13 encaja muy bien después del versículo 11: 11. «Las palabras [de las santas mujeres] *LES* parecieron [a los apóstoles y a quienes estaban con ellos] meros rumores, y no creyeron a estas mujeres…» 13. «Y he aquí que, ese mismo día, dos de *ELLOS* [los discípulos que estaban con los apóstoles por la mañana] iban a una aldea llamada Emaús».

El «ELLOS» se refiere a las mismas personas; es el versículo 12 el que entrevera el hilo de la narración.

2. El collar de la resurrección en Lucas tiene ocho perlas, mientras que se esperarían siete, como en otros lugares, lo que sugiere una complementación oral transferida luego al relato (cf. Frédéric Guigain, *La récitation orale de la Nouvelle Alliance selon saint Luc* [La recitación oral de la Nueva Alianza según san Lucas], p. 313). Incluso en un contexto de recitación ya bien establecido, ocurre a veces que, al relatar, se añade un testimonio complementario, siempre importante pero breve, a la composición oral original. Precisamente, *Lucas* 24,12 solo puede provenir del propio Pedro (quizás a través de uno de sus discípulos), no de las santas mujeres ni de los peregrinos de Emaús.

3. El manuscrito D05 omite este versículo, al igual que algunos manuscritos latinos.

Por lo tanto, se comprende por qué este versículo fue traducido al griego de forma tan diferente a *Hechos* 10,17: es obra de un traductor posterior[5].

Para un estudio del contexto de este versículo (la cuestión de la resurrección), véase aquí.

Surge una conclusión

Cuanto más se compara el texto arameo estándar de la *Peshitta* o el de *Khaburis*, ambos fácilmente accesibles, con el «texto griego» construido artificialmente a partir de las que parecen ser las mejores lecturas de los diversos manuscritos griegos (Nestlé-Alland y sucesores), tanto más uno se da cuenta de la fiabilidad de los textos arameos (y siríacos), que han conservado bien los textos arameos originales. Cientos de indicios ponen de manifiesto esta evidencia.

Lo que los obispos de las Iglesias de Oriente siempre han afirmado [que recibieron de los Apóstoles el Nuevo Testamento original en arameo] debe ser tomado en serio.

Traducción de Daniel Iglesias Grèzes, con comentarios del traductor entre corchetes.

Notas

1) La palabra *shalom*, שלום, engloba el significado de la palabra *shayna*, *concordia*, como se ve por ejemplo en *Josué* 9,15: «Josué hizo la *paz* —שלום— con ellos».

2) Jan Joosten, *La tradition syriaque des évangiles et la question du « substrat araméen »* [La tradición siríaca de los evangelios y la cuestión del «sustrato arameo»], en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* [Revista de historia y filosofía religiosas], 77.º año, 3 (1997), pp. 257-272. Para consultar este artículo:

www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1997_num_77_3_5458 o

https://doi.org/10.3406/rhpr.1997.5458.

3) Atención: algunos pasajes de estos dos antiguos palimpsestos siríacos, llamados *Vetus Syriaca* (manuscritos Curetoniano y Sinaítico), han sido citados a veces para demostrar la anterioridad del texto griego; algunos pasajes, en efecto, están inspirados en él. Empero, el colofón de uno de los dos textos, procedente de un monasterio egipcio abierto a monjes siríacos, presenta su contenido textual como un texto útil para señalar las variantes de los evangelios entre las tradiciones griega y siríaca. ¿Qué significa esto? Pierre Perrier ha relatado (notas personales cotejadas con las indicaciones en *Les colliers évangéliques* [Los collares evangélicos], pp. 727-729, 775-790 y p. 803, infra) una reunión de cuatro personas en torno a Mons. Francis Alichoran, con las siguientes herramientas de comparación:

• una copia en microfilm del manuscrito de la *Vetus Syriaca* procedente del monasterio egipcio y conservado en Inglaterra;

• un facsímil de *Vat Syr 12* (confiado a la Biblioteca Vaticana por el Cardenal Tisserant, procedente de un monasterio asirio cerca de Nínive-Mosul, que data del siglo V, pero da testimonio de un texto anterior al final del siglo I);

• un texto griego alejandrino del mismo período, procedente de un monasterio egipcio vecino, con sus propias variantes.

Los tres expertos que colaboraron con P. Perrier llegaron a esta conclusión: el texto siríaco egipcio se elaboró a partir de un texto exactamente conforme a *Vat Syr 12*, pero modificando sistemáticamente los lugares donde el significado del texto griego usado entonces en Egipto difería notablemente del arameo. Así se aclaró el colofón que expresó el propósito del texto conservado en Inglaterra: dar a conocer a un lector monje oriental trasladado a Egipto las diferencias de significado entre los textos litúrgicos.

Por lo demás, la prueba de la poca consideración dada a este texto de estudio comparativo es el hecho de que este pergamino fue borrado por raspado y reutilizado: en Oriente no se raspa jamás un evangeliario litúrgico.

4) Cf. eecho.fr/lheritage-de-lexegese-allemande-du-18e-siecle – nota 1.

5) Cabría incluso preguntarse si no es a él a quien se debe el orden erróneo de las palabras, que consiste en colocar *pros 'eauton* antes de *asombrado*, de modo que estas dos palabras se refieren a *regresar* en lugar de *asombrar*. En efecto, si se tiene en cuenta *Juan* 20,10 ("*apèlthon* oun palin *pros 'eautous* oi mathètai"), "los discípulos salieron pues hacia atrás (= regresaron) a sus casas", el fenómeno de la contaminación es casi seguro; escribirá en *Lucas* 24,12b: "*apèlthen pros 'eauton* thaumazôn to gegonos", entendiendo que Pedro regresa "a su casa". El error, entonces, no sería debido a los copistas.

Fuente: https://www.eecho.fr/evangiles-primaute-de-larameen-exemples/