

¿“Típicamente griego”? Algunas observaciones sobre el relato lucano del nacimiento de Jesús

Dr. Adrián Jorge Gabriel Taranzano



Tomado de: Isaías, el profeta de la espera / Tengoseddeti.org

Introducción

Se puede decir que los dos únicos relatos neotestamentarios del nacimiento de Jesús son tan distintos e irreconciliables entre sí que, si quitásemos los nombres de Jesús, María y José, daría la impresión de que están relatando el nacimiento de dos figuras distintas¹.

Esta afirmación podría haber resultado más que sospechosa para aquella interpretación que sostenía la historicidad sin matices de los evangelios canonizados.

En *Dei Verbum*, los Padres conciliares afirmaban de manera casi tajante y con pocos matices que los evangelios son históricos (DV 19). El esquema tripartido – (Jesús – Apóstoles – Evangelistas) que proponía el documento de 1964 de la Pontificia Comisión Bíblica La Verdad de los Evangelios insistía en la fidelidad objetiva de lo testimoniado, transmitido y narrado².

Cincuenta años después, el documento 'La Inspiración y Verdad de la Sagrada Escritura', elaborado por la misma comisión, marcó un avance significativo al reconocer las 'grandes diferencias' entre los relatos evangélicos (IyV

111) y al subrayar su naturaleza teológica, donde los elementos históricos desempeñan un papel subordinado. (IyV 123)³

En relación con los relatos del nacimiento de Jesús, el documento menciona los elementos convergentes, pero reconoce con realismo que las diferencias existentes son difíciles de resolver y que sólo pueden armonizarse en parte. Cabría precisar que esa posible armonización sólo afecta a elementos secundarios, pero resulta imposible en relación con los datos medulares de cada relato. La cronología, la secuencia geográfica y las circunstancias de fondo de cada narración son universos paralelos que no se encuentran entre sí. Son tan armonizables como las sendas genealogías de Jesús que encontramos en los primeros capítulos y que ya difieren en el nombre del abuelo paterno (Mt 1,16; Lc 3,23).

En todo caso y, dicho de otro modo: para los expertos de la Comisión en los dos relatos no nos encontramos con hechos históricos ocurridos tal cual están narrados, sino con exquisitas páginas de cristología⁴.

La aportación del mencionado documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 2014 es, a mi juicio, importantísimo para entender los relatos como narraciones o descripciones teológicas – más que “parábolas” –⁵ de los orígenes de Jesús, surgidas y maduradas en el contexto de la confesión de Jesús como el Cristo, muerto y resucitado, elevado a la derecha de Dios. En ellos, los evangelistas “escriben” un “ícono” teológico de Jesús.

Si vale una comparación rápida, podemos decir que la diferencia entre los rasgos físicos de Jesús de Nazaret, un judío palestino del siglo I⁶, y los que encontramos en los trazos de un ícono bizantino es análoga a la diferencia entre historia y teología que encontramos en los relatos del nacimiento. También la tarea de narrar a Jesús es un verdadero “arte” con sus propias técnicas⁷.

Ahora bien, ¿cómo “escribe” el tercer evangelista su “ícono” de Jesús? Uno de los recursos más evidentes es la *synkrisis* empleada, un fenómeno literario “típicamente griego”⁸. La comparación con Juan Bautista, a quien llegará a presentar como pariente cercano (Lc 1,36), abre la lista de una serie de “vidas paralelas” características de la pluma del autor que la tradición ha identificado con el nombre de Lucas⁹. Ello lo ha situado en el mundo de los autores grecorromanos. Y ello no está desvinculado de la postura tradicional que ve en “Lucas” a un gentil, un converso de origen pagano o un temeroso de Dios¹⁰.

Sin embargo, no faltan estudios que ubican al autor o autores, a la obra y a la cristología que refleja “within Judaism”¹¹. Esto implica no solo

reconocer a los autores como judíos inmersos en el mundo grecorromano, sino, fundamentalmente, abandonar la distinción que originó la postura tradicional: la separación tajante entre judaísmo y helenismo, concebidos como entidades 'puras' y mutuamente excluyentes.

Hoy se habla con razón de la necesidad de ubicar el mundo del Nuevo Testamento en el contexto de un *judaísmo helenizado* o, mejor, del judaísmo de época helenista, evidenciando que las influencias, las relaciones y los contactos son innegables.¹² ¡Hasta en un evangelio tan judío como el primero del canon encontramos la terminología de *σῶμα* y *ψυχή* para describir la realidad humana! (cf. Mt 10,28)¹³. Y en el círculo de los doce discípulos de Jesús tenemos incluso nombres griegos como Felipe y Andrés (Mc 3,18). Quizás un ejemplo significativo de esta situación pueda verse en el hecho de que en la mismísima Jerusalén había judíos y sinagogas de lengua griega¹⁴.

¿Podemos encontrar en el relato lucano del nacimiento de Jesús elementos que nos permitan ubicarlo "within Judaism", concretamente dentro de aquel judaísmo de época helenística?¹⁵ Una exploración detenida de los diversos elementos del relato lucano permitiría ofrecer un cuadro amplio de la temática y consentiría fundamentar con detalle la tesis esbozada: el mundo lucano del relato del nacimiento de Jesús está empapado por las convicciones de un judío de la *oikoumene* grecorromana.

Asimismo, el estudio minucioso de los semitismos en el griego del autor podría arrojar luces importantes¹⁶. En virtud de las limitaciones inherentes a esta breve comunicación, procederé a ilustrar lo previamente mencionado a través del análisis de un par de elementos significativos.

El mensajero divino

El relato lucano se abre con una escena majestuosa en el Templo de Jerusalén, en tiempos de "Herodes, rey de Judea" (Lc 1,5). Los diversos elementos de la narración dejan en evidencia que el autor quiere ubicar lo narrado en el marco de la historia de Israel¹⁷. El sacerdote Zacarías, del grupo de Abías, entra en el Santuario del Señor para quemar el incienso litúrgico. Allí se le aparece "un ángel del Señor" (Lc 1,11) que el texto identificará más adelante con "Gabriel, el que está al servicio de Dios" (Lc 1,19). Se trata de la figura nexo entre las dos escenas paralelas de anuncio de los nacimientos de Juan y de Jesús. Un dato que salta a la vista: la presencia de un ángel no se encuentra exclusivamente en estos dos primeros capítulos de la obra evangélica (Lc 1,11.13.19.26.30.35.38; 2,9.13.15.21), sino a lo largo del relato evangélico (Lc 4,10; 7,24. 27; 9, 26. 52; 12,8-9; 15,10; 16,22; 20,36; 24,23)¹⁸, en la escena de la tumba vacía (Lc 24,4-8)¹⁹ y en diversas escenas del libro de Hechos de Apóstoles (Hch 5,19; 6,15; 7,30-38. 53; 8,26; 10, 3.7;11,13; 12,7.8.10.15.23; 23,9; 27,23; cf. 1,10-11).

Nos encontramos aquí con un elemento típico de la literatura judía del Segundo Templo²⁰. "Los ángeles aparecen en una amplia variedad de escritos del período del Segundo Templo, incluyendo partes de la Biblia Hebrea, los rollos del Mar Muerto, 'Apócrifos', 'Pseudoepigráficos', como también en textos neotestamentarios y en escritos cristianos primitivos.

Teológicamente la noción de ángeles ha servido como un medio para resolver el problema de la trascendencia de Dios, como una explicación posible para el mal en el mundo y como ejemplos a imitar y para la transformación de seres humanos en el más allá (p.e. Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40)²¹."

En la escena con Zacarías, el autor del relato ubica a un ángel del Señor a la derecha del altar del incienso (Lc 1,11: ὡφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐστῶς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος). Esta ubicación del mensajero expresa su dignidad especial: estar a la derecha del altar evoca la posición a la derecha de Dios, con la que se expresa la pertenencia del mensajero al mundo divino e indica su grandeza (cf. TestBenj 10, 6; TestJob 33,3; ApAbr 22,6; Hch 7,55).²² No es menor el "detalle" que, en otros textos, se atribuirá al mismo Jesús (Hch 2,33; 5,31).

El sobresalto de Zacarías corresponde con la dignidad celeste del mensajero que se le presenta y se puede decir que es típico de relatos de manifestaciones divinas en la literatura bíblica (Tb 12,6; Dn 8,17; En et 60,3; JosAs 14,10) e incluso se encuentra en textos no bíblicos (p.e. Cicerón, Resp 6,10)²³.

Los elementos típicos del género de "anuncios de nacimiento", atestiguados tanto en textos bíblicos como en griegos ubican el relato en un mundo literario conocido en la antigüedad (cf. p.e. Homero, Od, 11,248-249; Heródoto 5,92)²⁴. Pero el autor se sitúa conscientemente en la tradición veterotestamentaria y es posible discernir elementos de los relatos del nacimiento de Ismael (Gn 16,11-12), de Isaac (Gn 17,15-19) y Sansón (Jue 13,3-5).

Mencionar las correspondencias o paralelos terminológicos con las Escrituras de Israel requeriría un detenimiento particular²⁵. Michael Wolter sintetiza la intención lucana afirmando que el autor crea una atmósfera veterotestamentaria y expresa, a la vez, la continuidad entre los acontecimientos del pasado de Israel y los que narra acerca de Jesús²⁶.

Si la tradición más antigua de los recuerdos de Jesús comenzaba con la predicación de Juan Bautista, el autor se remonta hasta el anuncio de su nacimiento y lo presenta ampliamente en la historia salvífica. Y lo vincula con Elías (Lc 1,17) una figura importantísima de Israel y de su expectativa escatológica.

La literatura paracanónica -normalmente llamada "apócrifa" - está llena de testimonios de esta espera (Sir 48,10; 4Q558,4; VitProp 21,3; 4 Esd 6,26; Or Sib 2,187)²⁷. La vinculación de Juan con la figura esperada sugiere que ha comenzado el tiempo del cumplimiento de las expectativas cultivadas en Israel.

Como respuesta a la pregunta/duda de Zacarías -expresada con las mismas palabras que la Septuaginta formula la duda de Abraham a Dios (Gn 15,8: κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; Lc 1,18: κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;)²⁸- el interlocutor celeste fundamenta lo anunciado anteponiendo su propio nombre.

A diferencia del evangelio "judío" de Mateo, en el tercer evangelio el mensajero divino no es anónimo. Se presenta con la autoridad de "Gabriel" (Lc 1,19).

El nombre גַּבְרִיֵּל significa "fuerza de Dios" y en la angelología judía es uno de los arcángeles o ángeles del trono. Es el nombre que aparece en la así llamada "visión de Gabriel", la enigmática inscripción en piedra, formulada en primera persona: "Yo, Gabriel" ²⁹. Según algunos textos como el Enoc etiópico son cuatro (cf. En et 9,1; 40,9-10; 54,6; 71,8; cf. Ap 1,4)³⁰ o siete (En et 20; TestLev 3,5; 18,5) los que tienen esta jerarquía³¹. Se encuentran en la presencia inmediata de Dios (cf. Is 63,7; Ez 1,6; Jub 1,27; 1Q28b 4,25) y participan de la santidad y gloria divinas.

Son los ángeles de la presencia o de la faz, puesto que ven el rostro de Dios (Jub 1,27; TestLev 3,5; 18,5; Mt 18,10) ³². Entre los textos canonizados del Primer Testamento el nombre se encuentra sólo en el libro de Daniel (Dn 8,16; 9,21) y lo encontramos en la literatura enóquica (1 En 10,9) y qumránica (4Q529 1.4).

En la versión griega de la Vida de Adán, Gabriel junto con Miguel, Uriel y Rafael envuelven el cuerpo de Adán en una sábana y lo embalsaman para darle sepultura³³.

Los ángeles pueden ser presentados como aquellos que acompañan a los que han muerto hacia el más allá. Un ejemplo de ello lo encontramos en Lc 16,22-23, en Jud 9 (cf. T. Ash. 6, 4-7, Vida de Adán y Eva 40-43) y más desarrollado en el Testamento de Abraham³⁴.

Como bien se ha observado, si los seres humanos han de viajar hacia el más allá o si incluso se han de transformar en ángeles, es lógico que ellos actúen como acompañantes en el camino³⁵.

Un aspecto importante que podemos mencionar con Sullivan es que en la literatura encontramos a figuras humanas que "adquieren cualidades angelomórficas y se convierten así en figuras mediadoras. Adán, Enoc³⁶ y Melquisedec son buenos ejemplos.

El rey de Salén es presentado con rasgos angélicos, se lo llama "verdadero hijo de Dios" e incluso "dios" y "logos" ³⁷. En este contexto se añade al mosaico de ideas teológicas la expresión "mediador entre Dios y los hombres" (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) que no sólo se atribuye a Cristo en el Nuevo Testamento (1 Tm 2,5), sino también al arcángel Miguel en el Testamento de los Doce Patriarcas (TestDan 6,1-7) ³⁸.

En el más acá

Pero las fronteras entre el mundo celeste y el humano no se tocan y fusionan sólo en esta transformación en el más allá, sino que también lo hacen en el más acá. En las páginas bíblicas encontramos la narración de la unión de ángeles con las hijas de los hombres (Gn 6,1-4) y ello explica, por ejemplo, el temor de Lamec de que su hijo Noé no sea hijo suyo, sino de su mujer y un ángel (1 En 106-7) ³⁹.

En la literatura del Segundo Templo el mundo celeste tiene relación con concepciones en la tierra. Esta afirmación encuentra su ejemplificación cristológica en la información de la concepción de Jesús de Nazaret por obra del Espíritu Santo, sin intervención de varón. Se trata, como sabemos, de un elemento que encontramos exclusivamente en los relatos iniciales de Mateo y Lucas y del cual no hay más rastros en ningún otro libro del Nuevo Testamento.

No rara vez se lo ha considerado un ejemplo evidente de la incorporación de un motivo o mito "pagano" -común en la literatura antigua- y que en los relatos del nacimiento sirve para destacar la trascendencia de la figura de Jesús. J. Meier menciona esta frecuente interpretación⁴⁰ de la que se distancia con claridad. Y en este contexto afirma que no se puede conocer "cuál fue su origen preciso."⁴¹

Un paso más

Quizás sea posible dar un paso más y afirmar que la información de los evangelios canonizados acerca del nacimiento milagroso -sin intervención humana- de Jesús no carece de analogía en el mundo *judío* de época helenístico-romana⁴².

En primer lugar, es preciso subrayar que la descripción lucana de los nacimientos de Juan y de Jesús se debe analizar en el contexto de la presentación de los nacimientos milagrosos y en medio de circunstancias marcadas por la intervención divina de otras figuras de la historia de Israel.

Por mencionar un ejemplo, además de los relatos veterotestamentarios en los que hay diversas formas de intervención divina, en *Vidas de los Profetas* (s. I d.C.), tanto el nacimiento de Elías⁴³ como el de Eliseo⁴⁴ estuvieron rodeados de milagros.

Pero, además, podemos vincular especialmente los datos lucanos con aquellos que encontramos en el libro eslavo de Enoc (2 En ⁷¹⁻⁷²) en relación con el nacimiento milagroso de Melquisedec. Este segundo libro de Enoc desarrolla el nacimiento de Melquisedec inspirado en lo que el primero refería sobre el nacimiento de Noé (cf. 1 En ¹⁰⁶⁻¹⁰⁷)⁴⁵. Pero da un paso más: "Pero, encontrándose Sopanima ya en edad avanzada, concibió el día de la muerte (?) en su seno, sin que Nir hubiera dormido con ella ni la hubiera tocado desde el día en que el Señor le había encomendado su ministerio ante el pueblo" (2 En ^{23,2}).

Este niño nace sin intervención de su esposo Nir, hermano de Noé y sumo sacerdote. Nace

como si tuviera tres años de una madre ya muerta. Nir y Noé lo llaman Melquisedec por Nir y por Noé. Por la corrupción imperante, el arcángel Miguel recibe una orden divina: "Baja a la tierra donde el sacerdote Nir, toma contigo a mi niño Melquisedec, que se encuentra con él, y colócale en el jardín del Edén" (2 En 23,52)⁴⁶. Melquisedec es una figura salvífica y su concepción ocurre sin intervención de varón⁴⁷. Está de más mencionar la importancia de la relación entre la figura del sacerdote Melquisedec y la figura de Jesús en el período neotestamentario⁴⁸.

La influencia de ideas, motivos y cosmovisiones de círculos enóquicos en las teologías del Nuevo Testamento es un fenómeno reconocido por diversos especialistas⁴⁹ y, a mi juicio, ha resultado decisivo en las primeras elaboraciones cristológicas. Incluso ya se han estudiado relaciones entre estas tradiciones y los relatos del nacimiento de Jesús⁵⁰.

No faltan intérpretes que consideran que la idea de la concepción divina milagrosa de Melquisedec se relaciona con la interpretación de Sal 110,3 (LXX) que lee su Vorlage hebrea en un sentido distinto al que se encuentra con la vocalización transmitida en el Texto Masorético⁵¹.

Mientras que el texto hebreo, siguiendo la vocalización masoreta se refiere al "seno" y menciona "el rocío de tu juventud" (*yalduteyka*), la versión griega leyó "desde el seno" y "antes de la aurora te engendré" (*yelidtika*). Los LXX leen *yelidtika* (te engendré) en lugar del masorético ("tu infancia») probablemente por la influencia de Sal 2,7 (*yelidtika*).

La especulación sobre la concepción de Melquisedec sin intervención de varón se puede explicar en relación con la interpretación del salmo 110, leído desde la afirmación de Sal 2,7. El "yo te engendré" de éste se convierte en el "yo te engendré desde el vientre, antes de la aurora" de aquél.

El salmo 110 ha tenido una enorme influencia en la interpretación cristológica del Nuevo Testamento en general⁵² y en la obra lucana en particular⁵³. Si es legítimo hipotetizar posibles explicaciones de los desarrollos teológicos, cabría pensar en un ambiente o circunstancias semejantes en las que el uso del salmo 110, de manera análoga a la presentación de Melquisedec, haya podido gestar y sacar a la luz la concepción que acomuna a Mateo y Lucas. No me atrevería a afirmar con Boccaccini que el relato del nacimiento de Melquisedec esté simplemente repropuesto en las narraciones canonizadas del nacimiento de Jesús⁵⁴. Las evidencias de una dependencia literaria directa deberían ser contundentes.

Es preferible pensar en un entorno cultural religioso análogo y en procedimientos exegéticos semejantes, especialmente de la mano de la interpretación del salmo 110, que permitieron desarrollar la idea de una concepción divina.

La dependencia común de un ambiente y entorno cultural religioso semejante es más importante que la dependencia literaria directa. Se puede hablar con Stuckenbruck de un *Zeitgeist* (espíritu de la época). O dicho con la parrésia de M. Casey: "en una comunidad que produjo historias de los nacimientos milagrosos de Noé y Melquisedec, como desarrollos ulteriores de la historia del nacimiento de Moisés, eran inevitables las historias del nacimiento de Jesús"⁵⁵.

Aunque se debe reconocer que el "detalle" común a Lucas y al 2 Enoc es tentador: en la historia lucana y en el texto sobre Enoc las mujeres visitadas por la intervención divina deciden "ocultar su embarazo": la madre de Melquisedec lo hace durante todos los días hasta dar a luz (2 En esl 71,3) y la Elizabet lucana se esconde durante cinco meses (Lc 1,24)⁵⁶.

Sea como sea, nos encontramos con la obra y los relatos de un autor que no sólo cautiva con la belleza de su prosa griega, sino que también nos deslumbra con la policromía del universo judío de pensamiento. Todo ello ni más ni menos que para seducir a su auditorio con el "icono" de aquel que, escondiendo su cristología en las palabras del anciano Simeón, presenta como "luz para revelación a las naciones" y "gloria de tu pueblo Israel" (Lc 2,32).



*Agradezco el intercambio y las valiosas sugerencias bibliográficas del Prof. Dr. Giulio Mariotti, especialista italiano en el ámbito de estudios sobre el judaísmo del Segundo Templo.

1 Cf. R. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia*, Madrid 1982; M. Borg – J. D. Crossan, *The First Christmas. What the Gospels really teach about Jesus's Birth*, London 2008; C.

Wassen – T. Hägerland, *Jesus, the Apocalyptic Prophet*, London 2020; J. Meier, *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús histórico*, Vol. I, Estella 1998; M. Wolter, *Jesus von Nazaret*, Göttingen 2019.

2 Un esquema más acorde a la complejidad del proceso puede verse en M. Pesce – A. Destro, *Il Racconto e la Scrittura*, Roma 2014. He retomado este esquema pluriforme con cierta discreción en A. Taranzano, *Los relatos del nacimiento de Jesús*, Buenos Aires 2020 e id., *Dichos Oscuros de Jesús*, Lima 2023.

3 Para un diálogo sobre narración, historia e historicidad las páginas de J. Green, *The Gospel of Luke*. Grand Rapids 1997, 14-20 son más que estimulantes. Cf. también id., *Luke as Narrative Theologian. Texts and Topics*, Tübingen 2020, 24-40.

4 En este sentido, sorprenden los énfasis de R. France, *The Birth of Jesus*, en: T. Holmén – S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden – Boston 2011, 2361-2382.

5 Es la interpretación que proponen Borg – Crossan, *First Christmas*, 26-28 y que merecería un análisis detenido.

6 Cf. J. Taylor, *What did Jesus look like?* London – New York 2018.

7 Tomo la expresión del volumen de J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Paris 1989.

8 Cf. L. Rossi, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La synkrisis in Atti 12,1-23 e 27,1-28,16: continuità e discontinuità di n parallelismo* (AnBib 205), Roma 2014.

9 Cf. A. George, «Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2», en: A. Descamps – A. de Halleux (eds.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédard Rigaux, Gembloux 1970, 147-171*; M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 70; J.-N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009, 71-103.

10 Cf. Así, p.e. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2001, 8.

11 Cf. D. A. Smith, *The Jewishness of Luke-Acts: Locating Lukan Christianity Amidst the Parting of The Ways*, en: *The Journal of Theological Studies*, 72/2 (2021), 738-768; J. Smith, *Luke Was Not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts Within Judaism*, Leiden, 2023; A. Landi, *Luca. Introduzione e Commento*, Brescia 2024; I. Oliver, *Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts*, Tübingen 2013; Id., *Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts*, Oxford 2021.

12 Cf. A. Klostergaard Petersen, *At the End of the Road—Reflections on a Popular Scholarly Metaphor*, en: J. Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 83), Tübingen, 2005, 45-72; id., *Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität im Neuen Testament*, en: *ZNW 30* (2012): 12-23; id., *Finding a Basis for Interpreting New Testament Ethos*, en: J. W. van Henten – J. Verheyden (eds.), *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*, (STR 17), Leiden, 2013.

13 Con ello no pretendo afirmar que se trate sin más de la misma concepción "griega". Para la discusión del tema, cf. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/2), Göttingen 2016; I. Oliver, "Matthieu est-il plus juif que Luc?" en: *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 5 (2017), 109-145.

14 Cf. S. Guíjarro Oporto, *La primera generación en Judea y Galilea*, en: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así comenzó el cristianismo*, Estella 2010, 101-138, 129-131; E. Gruen, *Judaism in the Diaspora*, en: J. Collins – D. Harlow (eds.), *Early Judaism. A Comprehensive Overview*, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K., 95-120.

15 No entro aquí en la discusión acerca de la autoría de los relatos ni de la distinción entre el autor del evangelio y el del libro de Hechos de los Apóstoles. Considero posible que el relato "lucano" del nacimiento de Jesús se origine en una redacción posterior al resto del evangelio. Presupongo una continuidad literario-teológica entre los dos libros dirigidos a "Teófilo", como evidencia el hecho de que el segundo volumen supone o conoce lo narrado sobre el censo de Quirino (cf. Lc 2,1-3; Hch 5,37). Esta continuidad la entiendo independientemente de la cuestión del autor.

16 Cf. A. Hogeterp – A. Denaux, *Semitisms in Luke's Greek. A Descriptive Analysis of Lexical and Syntactical Domains of Semitic Language Influence in Luke's Gospel* (WUNT I 401), Tübingen 2018.

17 Cf. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 70.

18 Sobre el carácter no original del ángel en Getsemaní (Lc 22,43), cf. A. Taranzano, *Getsemaní. Revelación de humanidad. Un acercamiento sinóptico*, en: *Revista Bíblica* 72 (2010), 91-150.

19 En este pasaje, el autor utiliza la expresión "varones" (ἀνδρες) dado que muchas veces los ángeles aparecen en la tierra con rasgos humanos. Cf. K. Sullivan, art. *Angels*, en: L. Stuckenbruck – D. Gurtner (eds.), *T&T Encyclopedia of Second Temple Judaism*. Vol. II, London – New York, 2020, 26-28, 27: "In the literature, when angels go down to earth, angels often appear as young men (e.g. Tob 3-12; Acts 1:10-11)."

20 Cf. Sullivan, *Angels*, 26-28; C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT II 94), Tübingen, 1995; L. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts* (WUNT 335), Tübingen 2014; A. Y. Reed, *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, Cambridge 2020; A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. I, Madrid 1984, 329; A. Tefera – L. Stuckenbruck, *Representations of Angelic Being in Early Jewish and Christian Traditions* (WUNT II 544; Tübingen 2021).

21 Cf. Sullivan, *Angels*, 27.

22 Wolter, *Lukasevangelium*, 77.

23 Sobre el diálogo angélico como elemento literario, cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 77.

24 Cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 77.

25 Cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 77-81.

26 Wolter, *Lukasevangelium*, 77.

27 Cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 80.

28 Cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 80.

29 Cf. M. Bar-Asher, "On the Language of 'The Vision of Gabriel'" en: *Revue de Qumran* 23/4 (2008), 491-524; J. J. Collins, J.J. (2015), "Gabriel and David: Some reflections on an enigmatic text", en: Id., *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, 2015, 127-129; T. Elgvin, "Eschatology and Messianism in the Gabriel Inscription", en: *Journal of The Jesus Movement in Its Jewish Setting from the First to the Seventh Century* 1 (2014), 5-25; M. Henze (ed.), *Hazon Gabriel: New readings of the Gabriel Revelation. Early Judaism and its literature*, Leiden 2011.

30 Cf. B. Blackwell – J. Goodrich – J. Maston (eds.), *Reading Revelation in Context. John's Apocalypse and Second Temple Judaism*, Grand Rapids, 2019.

31 Cf. Diez Macho, *Apócrifos*, 332-333: "Son los arcángeles que menciona TestXII Lev 3,5 y 18,5; su número es de siete «Los siete ojos de Yahvé que observan la tierra» (Zac 4,10). Estos siete ángeles -probablemente relacionados con las siete divinidades astrales de los babilonios- son Uriel, Rafael, Ragüel, Miguel, Saraqael, Gabriel y Remeiel (1 Hen 20). En 1 Hen 9,1 figuran Miguel, Gabriel y otros dos ángeles cuyo nombre no está bien conservado y que parecen ser Suriel (o Gabriel) y Uriel. La función de estos arcángeles se detalla en 1 Hen 20: Uriel está sobre el mundo y el tártaro; Rafael, al frente de los espíritus del hombre; Ragüel, al frente de las luminarias celestes y de la administración de justicia en el mundo; Miguel, al frente del pueblo (de Dios); Saraqael, al frente de los pecadores; Gabriel, al frente del paraíso: sobre querubines y serafines; Remeiel está sobre los que resucitan. Estas altas jerarquías angélicas interceden por los hombres (1 Hen 15,2), revelan los secretos de Dios referentes a la tierra y a los cielos (1 Hen 60,11) y guían a los hombres hacia el bien (Jub 4,15)."

32 Cf. Diez Macho, *Apócrifos*, 332

33 Cf. Diez Macho, *Apócrifos*, 333.

34 Cf. Sullivan, *Angels*, 28.

35 Sullivan, *Angels*, 28.

36 Cf. Sullivan, *Angels*, 28: "Some righteous humans (e.g. Adam, Enoch, Jesus) take on angelomorphic qualities and become important mediator figures." Sobre este aspecto, se puede profundizar en L. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Waco, TX 2017; J. H. Charlesworth, "The Portrayal of the Righteous as Angels", en: G. Nickelsburg - J. Collins (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*, Chico, CA, 1980, 135-151; C. H. T. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT II 94), Tübingen, 1995; C. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden, 1998; K. Sullivan, *Wrestling with Angels: A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (AGJU), Leiden 2004, 85-141; R. Bühner, *Hohe Messianologie. Übermenschliche Aspekte eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum*, Tübingen 2020.

37 Cf. A. Roitman, *El misterio de Melquisedec en el cristianismo antiguo a la luz de los rollos de Mar Muerto*, en: *BANDUE X* (2017), 199-232, 203. Cf. también K. Dalgaard, art. *Melchizedek*, en *Stuckenbruck – Gurnet, Encyclo-*

pedia, II, 482-483: "The idea of Melchizedek as an exalted being would become the basis of traditions wherein Melchizedek appears as an angel, the Holy Spirit, the true Son of God, or even as a god (e.g. Melchizedek Tractate, 2 Book of Jeu, Pistis Sophia, Cave of Treasures; cf. B. A. Pearson, "Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism," en: M. E. Stone - T. A. Bergen (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, PA 1997, 176-202, 180-202; K. Dalgaard, *Melchizedek: A Priest for All Generations: An Investigation into the Use of the Melchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures* (Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 48), Copenhagen 2013, 171-194). Yet, by contrast, both Philo and Josephus primarily regarded Melchizedek as a historical figure. Philo uses Melchizedek in order to emphasize the importance of such things as the tithes (Congr. 89-99; Leg. 3.79-82; Abr. 235; QG 14:18), although he also refers to Melchizedek as being the Logos (Leg. 82). Josephus refers to Melchizedek as a historical figure twice (J.W. 6.438; Ant. 1.180-181), following the Genesis story closely, but does add that it was none other than Melchizedek who built the First Temple in Jerusalem (Dalgaard 2013: 79-134).

38 Cf. M. Theobald, *Haben die Christen Jesus nach Ostern „vergöttlicht“?*, en: *Theologische Quartalschrift* 193/4 (2013), 294-320, 304-305.

39 Cf. M. Casey, *Jesus of Nazaret. An Independent historian's account of his life and teaching*, London - New York, 2010, 148; Diez Macho, *Apócrifos*, 331-332: "Tg. PsJon. Gn 4,1 cuenta que Eva concibió a Caín por obra del ángel Sammael, por lo cual Caín se parecía a los de arriba y no a los de abajo 7; a esta leyenda parece referirse 1 Jn 3,8-12 cuando afirma que Caín era hijo del Malo, y Jn 8,44, que llama a los judíos hijos del diablo aludiendo al origen de Caín: el homicida Caín fue engendrado por Sammael, el ángel de la muerte." Cf. también *ibid.* 294.

40 Cf. J. Meier, *Un Judío Marginal*. Vol. I, Estella 2018, 235.

41 Meier, *Un Judío Marginal*, 234. En las páginas siguientes, afirma: "Tampoco conduce a nada buscar las raíces de la idea de la concepción virginal en una especulación supuestamente común entre los judíos helenísticos de la diáspora. No tenemos pruebas claras de que el famoso pasaje de Is 7,14, citado en Mateo («Mirad: una virgen dará a luz un hijo»), se hubiera interpretado alguna vez como referente a una concepción virginal antes de su utilización por los autores del NT. El texto hebreo se refiere simplemente a una mujer llamada almá, una joven en edad de casarse. Ni siquiera la traducción de los Setenta de Is 7,14 se refiere necesariamente a una concepción virginal. Si bien *παρθένος*, la palabra que se usa en los Setenta para traducir almá, significa a menudo "virgen", también puede tener el sentido más general de joven casadera y así se emplea a veces en los Setenta. El ejemplo más claro de este significado amplio es su uso con respecto a Dina después de haber sido raptada (Gn 34,3) 73. Por tanto, la forma griega de Is 7,14 pudo tener exactamente el mismo sentido que tuvo en el original hebreo. No hay pruebas seguras de que los judíos helenísticos anteriores al tiempo de Jesús entendieran el texto de los Setenta en términos de concepción virginal. A la desesperada, los especialistas recurren a veces a la interpretación alegórica que hace Filón de los re latos del Génesis concernientes a nacimientos de patriarcas; Filón usa esos relatos como símbolos de virtudes que Dios engendra en el alma. Pero todo vínculo entre tales alegorías sobre el origen de las virtudes y el relato de la concepción virginal de Jesús es de lo más etéreo."

42 Cf. Casey, *Jesus of Nazaret*, 148-150.

43 Así lo expresa G. Zeravits, *Art. Elijah*, en: *Stuckenbruck - Gurtner, Encyclopedia*, 235-236: "In the late 1st century ce, the figure of Elijah is comprehensively expounded by Josephus (Ant. 8-9). For him, Elijah was, again, a preeminent character of the past and a devout leader with uncompromising piety (Feldman 1998). Finally, the *Lives of the Prophets* tells of miracles that accompanied Elijah's birth, which recall stories about other great figures such as Noah (cf. 1QGenesis Apocryphon ii-v and 1 En. 106-107) or Melchizedek in 2 Enoch 71 (Liv. Pro. 21; cf. Böttrich, Ego, and Eißler 2013)."

44 Cf. G. Zeravits, *Elisha*, 236-237: "Finally, the *Lives of the Prophets* emphasizes the miraculous aspects of Elisha's activity (Liv. Pro. 22; Xeravits 2008). Similarly to what is said about Elijah, the chapter begins with a miracle accompanying his birth. The main part of the story about Elisha enumerates the prophet's miracles, in a slightly rearranged order compared to the biblical Elisha cycle. Structurally, this chapter culminates in the elements relating to the saving of life and to resurrection."

45 Cf. Diez Macho, *Apócrifos I*, 229; 247. Aquí se puede encontrar una síntesis de la reflexión y especulación acerca del sacerdote de Salén: "La tradición bíblica sobre el Melquisedec de Gn 14, así como la tradición de su nacimiento virginal (2 Hen) y su condición de juez escatológico y Mesías sacerdotal -según un fragmento de Qumrán publicado y analizado por Van der Woude y De Jonge explican que Heb 7 conecte el sacerdocio de Cristo con el de Melquisedec. Pero no hay razón suficiente para considerar 2 Hen como obra cristiana. No se puede negar el influjo del libro que conocemos como Henoc etiópico o 1 Henoc. 1 Hen 12-36 influye en lo que 2 Hen dice sobre la ascensión de Henoc al cielo y su visión de Dios. La vuelta de Henoc a la tierra y la instrucción a sus hijos recuerdan 1 Hen 81; 91-105. El relato del nacimiento milagroso de Melquisedec es la contrapartida de 1 En 106-107."

46 Cf. Diez Macho, *Apócrifos*, 247.

47 Cf. K. Dalgaard, *Melchizedek*, 483.

48 Cf. Dalgaard, *Melchizedek*, 483; C. Böttrich, *Art. 2 Enoch*, en: *Stuckenbruck - Gurtner, Encyclopedia*, 185-189; M. Casey, *Jesus of Nazaret*, 147-148; L. Stuckenbruck, *Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature*, en: *Journal for the Study of the New Testament* 41/1 (2018), 124-138: "...(T)he name

'Melchizedek' was applied in a wide variety of ways, often, though not always, inspired by details preserved in Genesis 14 and, significantly, Psalm 110 as well. Speculative interest was fueled not only by these texts, but also and especially by ways they could be read in relation to other sacred traditions, as seen in 11Q13, in which a combined series of intertextual relationships has taken on a life of its own, drawing on Psalm 110 but leaving it well behind. The conflationary hermeneutic in 11Q13 makes it possible for the text to identify or link Melchizedek, both explicitly and implicitly, with a number of functional labels: 'elohim (Pss. 7; 82; Isa. 52), YHWH (implied from the use of Isa. 61.1), priest (Ps. 110), king (Isa. 52), bearer of good news (Isa. 52), and anointed one (Dan. 9). A comparable hermeneutic may be in play in Hebrews, in which the overt use of many text traditions does not seem idiosyncratic and results in a focus on Jesus as Son and priest. While Hebrews reflects the influence of already well-established traditions with respect to the christological use of Psalms 2 and 110, the diversity of presentations involving Melchizedek, aside from allusions referred to here, do not in any way indicate a development of tradition within a continuum (unless, as in Genesis Apocryphon, to a small extent in Philo, in Josephus, and in Heb. 7.11 we have to do with a retelling of Gen. 14). At the same time, texts that mention Melchizedek, such as *Visions of Amram* and *Songs of the Sabbath Sacrifice* (if admissible), 11QMelchizedek, Hebrews, and Slavonic Enoch reflect, share, and participate in a Zeitgeist no longer completely moored to their pre-texts in the Hebrew Bible. While speculative exegesis of received text-traditions continue to play a role, emerging cosmologies, taking their cue from heavenly discourse and based on cognitive and perhaps practiced interactivity between heaven and earth, inspired writers to generate narratives within distinguishable socio-religious contexts. Here, the determination of influences among roughly contemporary traditions on Melchizedek is less necessary than a recognition of their particularity. It is here that Hebrews, with its dual emphasis on Jesus as Son and as priest 'after the order of' a Melchizedek whom God has begotten (Grk. Ps. 109.3) assumes its unusual, though not tradition-historically implausible, character. Second Temple Jewish traditions provide a plausibility structure that includes the question of intertextual influence but cannot be reduced to it."

49 Cf. G. Boccaccini, *Art. Enochic Circles*, en: *Stuckenbruck - Gurtner, Encyclopedia*, Vol. II, 242-243: "An even closer relationship may have existed between Enochic circles and the earliest Jesus movement, as it is apparent that (at least) some of early followers of Jesus were familiar with Enochic texts and ideas"; cf. también L. Stuckenbruck - G. Boccaccini, *1 Enoch and the Synoptic Gospels. The Method and Benefits of a Conversation*, en: *id.* (eds.), *Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, Atlanta, 2016, 1-17.

50 Cf. A. M. Richter, *Unusual Births: Enochic Traditions and Matthew's Infancy Narrative* y A. Klostergaard Petersen, *Enoch and the Synoptic Birth Narratives: A Thought Experiment*, en: *Stuckenbruck - Boccaccini, Enoch and the Synoptic Gospels*, 45-72 y 73-104.

51 Cf. Stuckenbruck, *Melchizedek*, 135: "The text, from chapter 71, tells of the birth of Melchizedek before the Great Flood and, in a way, has its closest narrative links with the parallel stories about Noah's wondrous birth told in 1 Enoch 106-107 and Genesis Apocryphon (1Q20 ii-v). The storyline picks up several elements that are reminiscent of Psalm 110, most obviously with Melchizedek being a priest of singular importance (2 En. 71.19-20, 29 ['head of priests'], 31 [a great priest]), 33). In addition, Slavonic Enoch refers to 'another Melchizedek' who will exist 'in the last generation' as a 'great high priest' (71.34-35, 37; cf. Heb. 4.4; further 1 Macc. 13.24; and Philo, *Somn.* 1.219), which reflects the temporal setting assigned to his activity in 11Q13. Most interesting, however, is why the account in Slavonic Enoch has chosen at all to speak of Melchizedek's birth. I think that the answer lies rather directly in the text of Psalm 110.3."

52 Cf. M. Hengel, *Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*, en: C. Breytenbach - H. Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie* [FS F. Hahn], Göttingen 1991, 43-73. El recurso a los salmos se encuentran ya en tradiciones primitivas sobre la figura de Jesús. Cf. M. Labahn, *The Psalms in Q*, en: S. Moyise - M. Menken (eds.), *The Psalms in the New Testament*, London - New York 2004, 49-60.

53 Cf. F.-L. Hossfeld - E. Zenger, *Psalmen 101-150*, Bd. III (HThKAT), Freiburg - Basel - Wien, 2008, 214-215; La importancia de la interpretación del salmo 110 leído desde el segundo salmo se podría destacar aún más en caso de que la escena lucana del bautismo de Jesús haya incluido la cita de Sal 2,7: "Hoy te he engendrado", en lugar de Is 42,1: "en ti me complazco". Cf. B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of the Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 2011, 55-139.

54 G. Boccaccini: *Dal Messia divino di Paolo e dei Sinottici al Messia-Dio di Giovanni*. (11.10.2024). <https://www.youtube.com/watch?v=JwHbhjKT-U4&t=1622s>

55 Casey, *Jesus of Nazaret*, 150. Estas conclusiones pueden leerse analizando obras que cita el autor: R. J. Miller, *Born Divine: The Births of Jesus and Other Sons of Gods*, Polebridge 2003, 133-153; R. D. Aus, *Matthew 1-2 and the Virginal Conception in Light of Palestinian and Hellenistic Judaic Traditions on the Birth of Israel's First Redeemer*, Moses, Lanham, 2004.

56 Cf. Wolter, *Lukasevangelium*, 83.