

Revista Aragonesa de Teología

Año XXII - Nº 44 - 2016
Julio - Diciembre



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2016

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de redacción:
Ernesto Brotóns
José Ignacio Blanco
Luis M^a Torra
José M^a Andreu Celma

Administración:
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Telf. 976467378

Suscripciones:
Secretaría del C.R.E.T.A.

Confección y maquetación:
C.R.E.T.A.

Impresión:
COPYCENTER DIGITAL
Avda. Goya 58
50005 Zaragoza

ISSN: 1135-0547
Depósito legal: Z-169-95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>¿Cómo leer hoy los evangelios? Algunas claves de lectura</i>	7
Estela Aldave Medrano	7
2. <i>Del Antiguo al Nuevo Testamento Lc 1 - 2</i>	
Jesús M^a Muñoz S.J. (Taiwan)	17
3. <i>La historia de José, una obra maestra de la literatura antigua que es Palabra de Dios</i>	
Santiago Osácar Jiménez	31
4. <i>El amor en Oseas</i>	
Enrique Ruiz Barranco	45
5. <i>El sepulcro vacío ¿composición de la comunidad pospascual o acontecimiento real de la historia?</i>	
Rubén Ruiz Silleras	53
6. <i>El sufrimiento ministerial del Apóstol, fuente de fecundidad apostólica</i>	
José Ignacio Blanco Berga	67
7. <i>El silencio en la vida de Jesús y el grito perturbador</i>	
José M^a Samper Calvete	79

EDITORIAL

Presentamos un nuevo número de la Revista Aragonesa de Teología, el 44. Hemos querido que fuera un monográfico sobre la Biblia con biblistas próximos a nosotros que nos acerquen, con la pasión que el mundo bíblico les provoca, algunos temas que puedan dar pie para iniciar procesos de reflexión personal y de grupo. Afortunadamente, son muchas las personas que participan de forma grupal, en sus parroquias y comunidades, también de forma autónoma incluso en ámbitos no eclesiales, en el acercamiento al mundo bíblico, tan complejo, tan apasionante, tan humano, tan religiosamente profundo. Les ofrecemos, pues, esta aportación para su proceso.

Todavía suenan las felicitaciones por la canonización de la madre Teresa de Calcuta, tan entrañable en su testimonio de unir el cielo y la tierra, a Dios con los seres humanos, la trascendencia con lo más terrenal de nuestra existencia corporal necesitada de pan y de cuidados médicos, de cariño y de esperanza.

Siguen lloviendo imágenes de la tragedia migratoria que sepulta a tantos en los abismos del Mediterráneo sin llegar a cumplir su sueño y haciendo del viejo mar un espejo de nuestras contradicciones al reunir, en sus aguas, grandes masas de turistas, ansiosos de evasión y pasatiempo, junto a otras masas de prófugos, ansiosos por conseguir la nueva tierra prometida que compense el esfuerzo de un camino repleto de obstáculos insolidarios.

Como obstáculos interminables encuentran, en su otro proceso migratorio, los bienes (in)muebles de la iglesia aragonesa que, a un tiempo son víctimas protagonistas de un drama de prepotencia histórica, cultural y económica, y, a la vez, motivo de ridículo eclesial, cuya huella quedará, por generaciones, en el bagaje antirreligioso de mucha gente para la que es incomprensible la situación.

Una situación jurídica compleja cuya maraña se aclara poco a poco a la vez que despierta preguntas que afectan a nuestra comunidad y sus relaciones internas y externas.

Preguntas que hacen pensar, procesos de pensamiento que buscan respuestas, el creyente no puede permanecer en la credulidad de orientaciones, pautas y prácticas de otros tiempos y momentos culturales. Urge la formación religiosa de los cristianos y el descubrimiento de la complejidad de la fe en su relación con la historia y la cultura. No son tiempos, los nuestros, de fórmulas catequéticas y respuestas simples. Son tiempos de formación fuerte bien enraizada en la Biblia y en la historia de nuestra comunidad. Son tiempos de teología, es decir, de pensar la fe en relación con las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

Por eso el CRETA, Centro de Estudios Teológicos de Aragón, del que depende nuestra revista, apuesta por un cambio importante en su estructura académica y pasa a ser Centro Agregado de la Universidad Pontificia de Salamanca en Zaragoza, para que sus aulas puedan estar abiertas a todos los interesados en cursar los estudios de teología como reflejo de su sensibilidad por una teología abierta al diálogo con las distintas ramas del saber humano y de sus preocupaciones.

Nos felicitamos por este hecho convencidos que va a significar un gran estímulo para la expansión del pensamiento teológico en nuestra comunidad y para la presencia de esa reflexión en el debate social. Que todos aportemos nuestra ilusión y nuestra responsabilidad a esta etapa nueva.

¿Cómo leer hoy los evangelios? Algunas claves de lectura

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

Estela Aldave Medrano

Los evangelios han tenido desde antiguo un papel decisivo en la vida de la comunidad eclesial, muy posiblemente antes incluso de que se constituyera lo que hoy denominamos el canon del Nuevo Testamento. Justino (s. II d.C.) menciona en uno de sus escritos que, junto a los profetas, cada domingo se leen las memorias de los apóstoles, esto es, los evangelios (1Apol. 67,3), otorgándoles con estas palabras un valor y estatus semejante a las Escrituras de Israel. Estas obras que narran de un modo muy característico algunos episodios de la vida de Jesús siguen siendo hoy fuente de inspiración para muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Y por ello siguen lanzando preguntas: cómo acercarnos a ellos, con qué claves y con qué recursos. Nuestros propios interrogantes y anhelos, y la necesidad de dar una respuesta razonada, razonable y significativa de nuestra fe y de nuestro modo de comprenderla, hacen que esta tarea sea ineludible. La lectura de la Biblia en general y de los evangelios en particular dentro de las comunidades cristianas de hoy ha de aunar el rigor y la dimensión teológica y creyente, ha de evitar la ingenuidad o las respuestas fáciles y contribuir al mismo tiempo a mostrar al Dios de Jesús que sigue manifestándose en nuestra historia. Las páginas que siguen son una pequeña reflexión que pretende contribuir a ello.

1. La debida atención al texto

La Constitución del Concilio Vaticano II que abordó el tema de la Escritura (*Dei Verbum*) fue el documento que más tiempo requirió para ser aprobado. La razón es que la Biblia constituye el pilar de la Iglesia: de la forma de comprenderla e interpretarla dependen, no sólo el resto de las disciplinas teológicas (el propio documento la considera el “alma de la teología,” DV 24), sino la propia vida eclesial: el modo de entender las relaciones internas y la autoridad y de estar presentes en los diferentes contextos actuales, el diálogo con el mundo y con la ciencia, y un largo etcétera. De ahí que el tema suscitara acalorados debates y discusiones; era mucho lo que estaba en juego. En todo caso, la importancia de este documento es una buena muestra de cómo la comunidad eclesial siempre ha entendido que para ser fiel a sí misma ha de mirar a sus orígenes, y en este proceso el Nuevo Testamento, y particularmente los evangelios, tienen un rol decisivo¹.

¹ Para la historia de la DV y su importancia, cf. Carlos Junco Garza, *La Biblia, libro sagrado* (Estella: Verbo Divino, 2008), 21-29.

Los evangelios son, en primer lugar, obras literarias. Todos ellos fueron escritos en griego entre, aproximadamente, el año 70 (Marcos, el más antiguo) y el año 110 (datación que suele atribuirse a la última redacción del evangelio de Juan), aunque contaron con tradiciones más antiguas, algunas de ellas muy posiblemente escritas. Como ocurre en el caso de cualquier obra de la literatura, su lectura requiere algunas herramientas, como, por ejemplo, caer en la cuenta si es un texto discursivo (dichos o enseñanzas de Jesús) o narrativo (relato de un milagro o de un encuentro), la atención al tipo de vocabulario utilizado (términos que se repiten, dónde y con qué fin), personajes que aparecen y cómo son caracterizados, quien toma la palabra y la iniciativa y quién no, los lugares en los que se desarrolla la acción, los desplazamientos que se producen... Es importante, además, comprender cada escena o unidad menor dentro del conjunto, esto es, dentro del evangelio del que forma parte, ya que cada uno de ellos posee su propia estructura y lógica interna. Otro aspecto a tener en cuenta es el conocimiento de los géneros literarios en la antigüedad; dentro de los evangelios aparecen diferentes de ellos (también llamados "formas literarias": dichos, parábolas, milagros, controversias...), pero, además, los propios evangelios constituyen en sí mismos otro género particular.

El tema del género "evangelio" ha sido objeto de discusión por los estudiosos, aunque la tendencia mayoritaria hoy es considerarlos obras semejantes a lo que en el mundo grecorromano se denominaba *bios* (en griego) o *vita* (en latín), escritos que constituían algo semejante a lo que hoy podríamos llamar biografía, en tanto que narraban el nacimiento de un personaje, episodios importantes de su vida y finalmente su muerte. Sin embargo, el género *bios* / *vita* no es totalmente equiparable a los escritos biográficos actuales porque lo que principalmente se pretendía con su uso no era tanto dar cuenta exacta de los episodios de la vida del personaje en cuestión cuanto resaltar su honor y lograr que su memoria persistiera². Dada la semejanza de los evangelios con este modelo literario parece que fue utilizado para narrar la vida de Jesús, aunque de una forma particular, ya que en algunos casos lo modificaron. Así, por ejemplo, sólo Mateo y Lucas narran, según la convención, la infancia de Jesús, mientras que Marcos comienza con su bautismo y Juan con el prólogo centrado en el Logos, resaltándose, en estos dos últimos casos, la estrecha vinculación entre Jesús y Dios, que es la que explica, más que su ascendencia familiar, la identidad del personaje.

Este último aspecto nos conduce a otro: el de la historia. Los textos evangélicos tienen una dimensión histórica ineludible en dos sentidos: remiten en primer lugar a la historia de Jesús, pero también a la historia de su propia composición, que, a su vez, apunta a la de las comunidades del cristianismo naciente.

El origen de los evangelios es Jesús: Él constituye el centro de estas narraciones y es asimismo quien explica su surgimiento, ya que nacieron para recuperar significativamente su memoria y así inspirar y transformar la vida de los que formaban parte de las comunidades cristianas primitivas. A través de los evangelios accedemos al modo de vida de Jesús y a su enseñanza, al grupo de seguidores que constituyó, a la forma en la que entendió a Dios y se relacionó con Él, a los lugares que recorrió y a los personajes con los que se encontró, a sus comidas... Sin embargo, sabemos bien que es muy difícil conciliar entre sí los cuatro evangelios. Aunque algunos de ellos, los sinópticos, tienen

2 Santiago Guirra Oporto, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2010), 53-60.

partes semejantes, la coincidencia nunca es exacta. La diferencia se percibe aún más en Juan, que, aunque refleja tradiciones comunes al resto, presenta características muy peculiares.

Prestar atención a estos elementos no resta valor o importancia a la lectura de los evangelios, sino todo lo contrario. En el s. II d.C. Taciano escribió el llamado *Diatessaron* ("a través de cuatro"), una obra en la que armonizó los cuatro evangelios y que tuvo un gran éxito en las comunidades de Siria. Sin embargo, este *Diatéssaron* no fue aceptado por el resto de comunidades cristianas, que apostaron por mantener la diversidad de las visiones de Jesús existente en los evangelios³.

El tema de la diversidad de las "vidas de Jesús" plantea la pregunta por los métodos exegéticos. Tradicionalmente se han dividido en dos: los diacrónicos, dirigidos a reconstruir la historia de formación de un texto, señalando sus diferentes estratos de composición y sus correspondientes contextos, y los sincrónicos que, por el contrario, prestan atención a los textos en su forma final, sin planteamientos en lo que se refiere a cómo y cuándo fueron elaborados. Actualmente, sin embargo, se observa también una tendencia mixta o ecléctica, en tanto que muchos estudiosos, reconociendo explícitamente el proceso de composición, abordan los textos en su estado actual, considerando que éstos tenían un sentido unitario para la audiencia original⁴. Esta última postura es especialmente apropiada a mi juicio en algunos casos. Pongamos como ejemplo el episodio de la unción de Jesús.

Los cuatro evangelios narran que Jesús fue ungido por una mujer. La versión de Mateo (Mt 26,6-13) depende de la de Marcos (14,3-9), que apenas modifica, por lo que no vamos a tenerla en cuenta aquí. Las historias narradas por Lucas (7,36-50) y Juan (12,1-8) son, por el contrario, muy significativas. Los tres coinciden en el dato de la unción con perfume, que se lleva a cabo en una casa durante la celebración de una comida. También en el hecho de que alguno(s) de lo(s) presente(s) critica(n) el gesto y en la defensa que hace Jesús de la mujer. Hasta aquí las coincidencias entre todos. Sin embargo, en algunos elementos coinciden únicamente dos de ellos. Por ejemplo, en Marcos y Lucas la mujer es anónima y la casa es de un tal Simón; en Marcos y Juan la escena se sitúa en Betania, el perfume es de nardo auténtico de alto precio y se alude a la sepultura de Jesús; y en Lucas y Juan hay una unción en los pies y un acto de secado de los mismos con el cabello de la mujer. Por otra parte, algunos elementos son únicos de un evangelio: en la versión de Marcos se unge la cabeza de Jesús, en Lucas la mujer es una pecadora conocida como tal, no se alude a su sepultura y la escena está localizada en algún lugar de Galilea, y en Juan la que unge es María de Betania y la acción se lleva a cabo en dicho lugar.

Como se puede ver, hay diferencias muy significativas entre las versiones evangélicas, aunque las conexiones también son múltiples; esto explica que a lo largo de la

3 Rafael Aguirre, "La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios", en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 195-254.

4 Para una presentación sencilla de los métodos exegéticos, cf. Junco Garza, *La Biblia, libro sagrado*, 318-354. El tema fue presentado por la Pontificia Comisión Bíblica en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), I.

historia de la investigación se hayan hecho diferentes propuestas tratando de explicar los datos. Una de ellas plantea que detrás de estas narraciones hay un episodio histórico en el que Jesús fue ungido en los pies por una mujer durante la celebración de una comida, acto que fue censurado por los participantes al banquete pero defendido por el propio Jesús. La recriminación se debió, no sólo al hecho del despilfarro de perfume que implicaba, sino porque las unciones de los pies en el contexto grecorromano eran acciones ligadas al placer y al exceso (Aristófanes, *Las avispas* 606-616), a diferencia del lavado de los mismos, que solía realizarse como un gesto de hospitalidad; para algunos grupos eran inaceptables porque atentaban contra el ideal de moderación y austeridad, virtudes por otro lado con las que medían la hombría y virilidad (Petronio, *Satiricón* 70; Plutarco, *Vidas paralelas* 20). Jesús, sin embargo, acogió y valoró el gesto de la mujer, entendiendo, a diferencia de los presentes, que era expresión de su amor y confianza (en ocasiones las mujeres ungían los pies de sus esposos; cf. *José y Asenet* 20,1-3), y no recriminó el contacto físico íntimo ni se escandalizó por ello⁵.

Este episodio de la vida de Jesús fue, sin embargo, evolucionando y sufriendo modificaciones en el curso de la tradición, hasta llegar a las diversas versiones del mismo que encontramos en los cuatro evangelios. Tener en cuenta esta dimensión histórica de los textos (en tanto que remiten a Jesús y en tanto que fueron también transformándose a lo largo del tiempo en función de las circunstancias) es ineludible porque no podemos negar la pluralidad de versiones y hemos de dar razón de ellas. Este proceso da muestra de que los relatos evangélicos fueron una realidad muy viva y cambiante; las comunidades del cristianismo naciente contaban y recontaban las historias de Jesús con fidelidad pero también con gran libertad y creatividad, porque entendían que era legítimo actualizar su mensaje y adaptarlo a las diferentes circunstancias. Así, por ejemplo, Marcos resaltó el hecho de que la mujer reconociera y ungiera a Jesús como Mesías precisamente en las puertas de la Pasión (por esta razón cambió los pies por la cabeza), alabándola por ello (14,9), mientras que Juan hizo del gesto una unción anticipada de un muerto, Jesús, que posteriormente va a ser vindicado y resucitado por la acción de Dios.

2. El tiempo y el espacio en el que nacen y se desarrollan los textos: la importancia del contexto

Decíamos más arriba que el gesto de ungir los pies de Jesús resultó escandaloso e inapropiado para los que lo presenciaron. El dato, sin embargo, procede de fuentes externas al propio texto, ya que éste, como todos los escritos de la Biblia, da por sabida una buena cantidad de información que, sin embargo, se nos escapa a los lectores actuales. Para leer los textos bíblicos, por tanto, requerimos de algunos conocimientos del mundo que los circunda.

La vida de Jesús y la vida de sus seguidores, los que formaron parte de su movimiento antes de la Pascua y los que se incorporaron a él después, vivieron en un contexto

5 Para el episodio de la unción, cf. J. F. Coakley, "The Anointing at Bethany and the Priority of John", *JBL* 107/2 (1988) 241-256; Mery Rodríguez Moreno, "Un gesto de mujer como inspiración del lavatorio de los pies de Jesús (Jn 13,1-20)", en: C. Bernabé (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2010) 165-198; Santiago Guijarro and Ana Rodríguez, "The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)", *BTB* 41.3 (2011) 132-143.

religioso, socio-cultural, económico y político determinado que hemos de conocer en la medida de lo posible con el fin de comprender mejor los textos que nacieron en él⁶. Haciéndolo lograremos establecer un puente entre dos mundos y modos de comprender la realidad, los suyos y los nuestros, que, de otro modo, estarían incomunicados, y disminuirémos el peligro de atribuir al mundo del otro lado de ese puente los datos del nuestro.

La vida de Jesús transcurrió en la tierra de Israel, entre Galilea y Judea, en un periodo de dominio por parte del Imperio Romano, de concentración de la tierra en las manos de unos pocos, de aumento de las deudas económicas por parte de la población campesina de menores posibilidades económicas, cuyas expectativas de mejora eran casi imposibles. Los evangelios cuentan que, durante el tiempo de su ministerio público, Jesús se dirigió principalmente (a excepción de Jerusalén) a aldeas pequeñas; ninguno de ellos relata su estancia en alguna de las ciudades helenísticas de Galilea, como Séforis o Tiberias, en las que se vivía de un modo muy similar a las ciudades importantes de la cuenca mediterránea. Sin embargo, la helenización también había llegado a las zonas rurales de Israel, de modo que incluso el "judaísmo de la tierra" había asumido algunos de rasgos. En todo caso, según los evangelios gran parte de la actividad y de la vida de Jesús se desarrolló en las aldeas judías, donde la precaria situación económica y la opresión política convivían con el surgimiento de expectativas de una pronta intervención de Dios, fuertemente ancladas en la tradición de Israel.

Tras la Pascua, sin embargo, los seguidores de Jesús dieron el salto más allá de las fronteras de Israel, y es en este nuevo contexto, ya urbano y enormemente diverso, en el que comenzaron a convivir con una pluralidad de grupos sociales y religiosos, donde se fueron poniendo por escrito los evangelios. En este momento nuestros ojos tienen que volverse a ciudades como Antioquía, Éfeso y Roma, lugares en los que había comunidades judías significativas y otro tipo de agrupaciones que sirvieron de modelo para los seguidores de Jesús. En estas grandes urbes la vida no era fácil para la mayoría. La mortalidad era muy alta y la esperanza de vida corta, los impresionantes edificios y monumentos y las construcciones destinadas al ocio, al placer, a la salud e higiene (teatros, hipódromos, baños) eran sólo una parte de la realidad, ya que en los suburbios reinaba la suciedad, las condiciones eran muy precarias y mucha de su población estaba desarraigada y con apenas apoyos familiares⁷. Los datos apuntan a que muchos de estos últimos pasaron a formar parte de las comunidades para las que fueron escritos los evangelios, aunque en ellas también había personas pertenecientes a clases más acomodadas que contribuían con sus bienes en diferentes ámbitos de la vida común (por ejemplo, proporcionando espacios de reunión). Un ejemplo de ello lo tenemos en el evangelio de Lucas, que menciona a un grupo de mujeres que desempeñaron funciones de este tipo (8,1-3).

A pesar de las diferencias entre las zonas rurales de Israel y las grandes ciudades de la cuenca mediterránea, tanto en un lugar como en otro había una serie de instituciones

6 Para el contexto del Nuevo Testamento, cf. Esther Miquel, "El contexto histórico y sociocultural", in: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 49-99.

7 Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella: Verbo Divino, 2007 (orig. 2000)), 50-62.

y valores sociales comunes que requieren ser tenidos en cuenta. Entre ellos señalamos, por ejemplo, las relaciones de parentesco, que constituían el principal modo de organización social. Las familias se entendían como una unidad más amplia que las actuales; formaban parte de ella el esposo, la esposa, los hijos de ambos así como, dado el caso, los esclavos u otras personas dependientes de los primeros. Dentro de ella los roles estaban muy bien establecidos. El varón (*paterfamilias*) era la cabeza, encargado, entre otras cosas, de la manutención, la crianza y educación de los hijos y el control de las mujeres a su cargo. Entre el padre y los hijos se establecía una relación de autoridad y subordinación, mientras que en el caso de los hermanos eran fundamentalmente igualitarias.

La importancia de las relaciones de parentesco se percibe muy bien en varios lugares del evangelio de Juan. La relación entre Jesús y Dios es una relación Hijo – Padre (3,16-18; 5,19), términos mucho más usados que en los sinópticos. De un modo similar, los que creen en Jesús son hijos de Dios (1,12; 11,52), aunque para ello se utiliza un término griego diferente (*uiòs* en el primer caso y *téknon* en el segundo) con el fin de subrayar el carácter único de la filiación de Jesús con Dios. Una de las consecuencias de ser hijos de Dios es que los seguidores de Jesús son, para Juan, hermanos y hermanas entre sí (20,17; 21,23).

El uso de este vocabulario del ámbito familiar implica que la comunidad en la que (y para la que) se escribe el cuarto evangelio se entiende a sí misma como una familia de tipo ficticio o sustitutivo, ya que su razón de ser no proviene de los lazos de sangre sino de la fe en Jesús. La relación estrecha e íntima entre éste y Dios Padre se convierte en prototipo del vínculo que une a cada uno de ellos con Dios y configura el tipo de relaciones dentro del propio grupo. En él la única autoridad es el Padre común, y entre los hermanos no hay diferencias jerárquicas sino solidaridad, lealtad, reciprocidad e igualdad, un tipo de relaciones, en definitiva, que refleja el “modo de ser” del propio Dios de Jesús, un Dios que quiere la vida y nuestro crecimiento, lo cual requiere espacios en los que la amistad, la confianza, la libertad y el apoyo mutuo desbanquen al ejercicio del poder y al temor.

De todo lo dicho se deriva, por tanto, que el estudio de los evangelios requiere prestar atención, no sólo a los textos, sino también al contexto en el que éstos nacen y para los que se escriben. Para ello se requiere un trabajo interdisciplinar, que tenga en cuenta los datos proporcionados por ciencias como la filología, la historia, la antropología o la sociología.

3. El Dios “desvelado” en los evangelios

Aunque generalmente utilizamos el término “revelación” para hacer referencia a la acción de Dios de darse a conocer a sí mismo, el adjetivo “desvelado” es posiblemente más evocador, ya que remite de un modo más directo a un acto de “quitar el velo” que permite reconocer lo que hay detrás de él.

Los textos de los evangelios remiten constantemente al Dios de Jesús, un Dios cuyos rasgos están recogidos en el profeta Isaías, tal y como señala Lucas al narrar el

comienzo del ministerio público en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19). Jesús probablemente privilegió algunas tradiciones bíblicas porque descubrió que reflejaban mejor al Dios que él experimentaba y en quien creía. Y esto determinó su modo de vivir, de mirar la realidad y dejarse transformar por ella. Los textos de los evangelios nos dan a conocer sus pasiones: acercarse a las fronteras porque en ellas están los preferidos por Dios, descubrir su Presencia en los que el poder religioso o las convenciones sociales apartaban supuestamente con legitimidad, devolver a todos ellos la conciencia de que sus posibilidades eran mejores y crear pequeños espacios y condiciones necesarias para ello...

Así, ambas dimensiones, Dios y la vida, aparecen en los textos evangélicos como inseparables; Dios no está sino en la realidad, en las personas, en cuanto acontece, en todas las búsquedas y anhelos de una vida más plena, de una mayor libertad, en los intentos de disminuir el sufrimiento provocado por la injusticia y hacer crecer el amor, la amistad y el perdón. De todo ello nos hablan las escenas que narran cómo Jesús se sentaba a la mesa con todos, pero especialmente con los considerados pecadores (Mc 2,15-17), y las de curaciones y expulsiones de demonios.

Un ejemplo de estas últimas es la sanación de la hija de la sirofenicia (Mc 7,24-30). Jesús ha dejado la tierra de Israel y se ha adentrado en Tiro, territorio pagano, y entra en una casa. Si ya la marcha a un lugar poblado por gente extranjera desde el punto de vista de los judíos era amenazante por cuestiones de pureza, más lo era aún acceder a un espacio doméstico; indirectamente está indicando que Jesús va a aceptar la hospitalidad de alguien gentil, posiblemente una familia. En este contexto irrumpe en escena una mujer atormentada porque su hija está poseída. Es ella quien toma la iniciativa y decide acudir donde Jesús, quien, según el texto, no quería que nadie supiese que estaba allí. El relato hace pensar al lector que Jesús tiene que hacer un doble cambio: el primero, acoger a esta mujer cuya visita no esperaba (ni al parecer deseaba), y el segundo, aceptar curar a su hija, una pagana, antes que a un miembro de Israel (“El le decía: ‘Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselos a los perritos’”, 7,27). Y así lo hace. Esta breve escena es un precioso ejemplo de la apertura de Jesús, de su mirada sensible y atenta a la persona que tiene delante y de su capacidad para ver más allá de los estigmas, las etiquetas o las censuras religiosas y sociales. Con estos gestos transmitía quién era Dios para él, “desvelaba” al Dios en quien creía y así lo siguen descubriendo los textos.

4. Un tránsito necesario: de un cuerpo de doctrinas a una experiencia y un modo de vivir

Los evangelios fueron escritos para mantener viva la memoria de Jesús entre sus seguidores, de una generación posterior. Su finalidad no era únicamente instruir (es decir, presentar datos sobre su vida que sus seguidores tuvieran que conocer) ni presentar una serie de ideas sobre Dios y Jesús en las que hubiera que creer (aunque también lo hacían, en parte), sino, sobre todo, tuvieron en su origen una vocación transformadora que tenía mucho que ver con la vida y praxis concretas de sus audiencias originales. A

ello contribuía el hecho de que fueran leídos en voz alta en las reuniones de las comunidades. La escucha de la proclamación oral de los textos, mediante la que los participantes lograban introducirse vitalmente en las escenas, contribuía sin duda a que estos primeros seguidores de Jesús experimentaran su presencia y la de Dios entre ellos, y se sintieran convocados a proseguir con su estilo de vida⁸.

Muy probablemente uno de estos contextos de lectura fueron las comidas comunitarias. Los textos evangélicos sólo nos proporcionan información indirecta. A través de las cartas de Pablo, sin embargo, podemos conocerlas mejor; de ellas tenemos noticia, por ejemplo, en 1Cor 10,14-22; 11,17-34.

Los primeros seguidores de Jesús, como otros grupos de su contexto social, celebraban banquetes rituales en memoria de su Maestro⁹. En ellos recordaban su muerte y resurrección y estaban asimismo inspirados en su propia práctica de la comensalidad, de la que, como ya hemos dicho más arriba, dan cuenta los evangelios. Este tipo de comidas en el mundo antiguo tenían una función social muy importante. En ellas, por el mismo hecho de sentarse a una mesa común, se expresaban y hacían realidad los lazos que unían a sus participantes y el tipo de relaciones que establecían entre ellos, que, tal y como indicábamos más arriba, tenían su origen en la conciencia de conformar una familia de carácter peculiar, formada por hermanos y hermanas, hijos a su vez de un único Dios Padre. Estos vínculos estrechos existían entre personas de procedencia social y religiosa muy diversa. Es razonable pensar en la aparición de dificultades de diverso tipo (prejuicios, rencillas, abusos de poder, discriminación...). Estas comidas, sin embargo, constituían un medio de reconciliación y un instrumento para construir el ideal de fraternidad.

Las audiencias originales de los evangelios vivían inmersas en gran número de dificultades. En la mayoría de los casos, aunque en unos con más fuerza que en otros, tenían conflictos con los judíos de la sinagoga y con otros grupos del contexto imperial que, sin duda, afectaban a su identidad aún en gestación, y les convertía en un colectivo muy vulnerable, cuya identidad y legitimidad estaban constantemente puestas en entredicho. En el caso del judaísmo, el sufrimiento se agravaría porque era un conflicto "de familia", en el sentido de que muchos de estos seguidores de Jesús seguían sintiéndose judíos pero los miembros de la sinagoga no les consideraban como tales; este problema asoma muy claramente en el evangelio de Juan (9,34; 16,1-4). En todo caso, muchos de estos desencuentros tuvieron su origen en el particular modo de vivir de los seguidores de Jesús: la inclusión de personas de diferente procedencia social y religiosa y el mutuo apoyo entre ellos, la participación de todos ellos en una mesa común y la relativización de algunos preceptos legales del judaísmo, el recuerdo de un crucificado por el Imperio en estas comidas, la asunción de roles de liderazgo por parte de las mujeres, etc. Sin duda, el futuro de estas comunidades dependía de su capacidad para mantener viva, pese a todo, su identidad naciente y amenazada; en este contexto cobraba especial relevancia la lectura comunitaria de los evangelios, el recuerdo de la praxis misericordiosa

8 Aguirre, "La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios", 200-204.

9 Para este tema, cf. Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2009 (orig 2003)), esp. 275-315.

de Jesús y la experiencia del mismo Dios que inspiró su peculiar modo de vida que acabó en la cruz.

5. Finalmente, leer los textos desde nuestra realidad actual

Como ya hemos indicado más arriba, uno de los rasgos que aparecen en el proceso de formación de los evangelios es su carácter vivo. A lo largo de las primeras décadas y hasta su puesta por escrito se percibe que las tradiciones de Jesús se mantenían en la memoria pero eran también interpretadas una y otra vez con el fin de que fueran una palabra significativa en los distintos contextos.

Sin embargo, el lector actual se encuentra con los textos canónicos y literariamente cerrados. Este hecho no significa que sean una realidad inerte sino todo lo contrario; su vocación continúa siendo la del pasado: ser un mensaje transformador. Se impone, eso sí, la necesidad de interpretarlos.

La interpretación de los evangelios, como de la Biblia en general, requiere la lectura y el estudio de los textos con el mayor rigor posible, tratando de conocer cuál fue el significado que originalmente tuvieron con el fin de evitar proyectar sobre ellos nuestras ideas preconcebidas o propias de nuestro mundo y no del suyo. Es importante, además, leerlos repetidamente con el fin de descubrir elementos que hasta ese momento nos han podido pasar desapercibidos y permitir que podamos vernos gratamente sorprendidos. Como los clásicos de la literatura, los textos de los evangelios son un pozo inagotable que permiten lecturas siempre nuevas. En ellos no encontramos recetas pero sí una persona, Jesús de Nazaret, quien pone nombre a nuestros anhelos y hace surgir en nosotros otros nuevos. Los evangelios siguen siendo hoy el lugar desde el cual podemos mirar nuestra realidad personal, la de nuestras relaciones, la de nuestro mundo, con sus luces y sus sombras, descubrir a Dios en ellas y vislumbrar el camino a seguir.

Así, y a modo de conclusión, algunas de las claves para una lectura actual y creyente de los evangelios son: la atención al texto, a sus datos y a su mensaje original, lo cual requiere tener en cuenta el contexto en el que nacieron; descubrir el rostro de Dios que los textos “desvelan” (cuáles son sus rasgos, quiénes son sus preferidos y por qué, cuál es su modo de estar en la historia); no olvidar que los evangelios tuvieron en su origen una vocación transformadora más que instructiva, esto es, tenían más que ver con la vida que con las ideas; y, finalmente, hacer de ellos textos significativos para el hoy que nos toca vivir.

6. Bibliografía

Aguirre, Rafael, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios”, en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 195-254

Carter, Warren, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa* (Estella: Verbo Divino, 2007 (orig. 2000))

Coakley, J. F. , "The Anointing at Bethany and the Priority of John," JBL 107/2 (1988) 241-256

Guijarro Oporto, Santiago, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2010)

Guijarro, Santiago and Rodríguez, Ana, "The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)," BTB 41.3 (2011) 132-143

Junco Garza, Carlos, *La Biblia, libro sagrado* (Estella: Verbo Divino, 2008)

Miquel, Esther, "El contexto histórico y sociocultural," in: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) 49-99

Rodríguez Moreno, Mery, "Un gesto de mujer como inspiración del lavatorio de los pies de Jesús (Jn 13,1-20)," en: C. Bernabé (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2010) 165-198

Smith, Dennis E. , *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Estella: Verbo Divino, 2009 (orig 2003))

Del Antiguo al Nuevo Testamento

Lc 1 - 2

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

Jesús M^a Muñoz S.J. (Taiwan)

1. El libro, el concepto y la soldadura literaria de Lucas

Los creyentes en Cristo tuvieron muy desde el principio el presentimiento de que estaban ante algo nuevo. La resurrección de Jesús era algo impensado e impensable. En la noche de aquel sábado nadie en Jerusalén, o en todo el territorio de Israel, hubiera apostado nada a que al día siguiente alguien vería vivo a Jesús. Era sencillamente impensable, lo nunca visto. Es posible que si lo plantearan alguien podría llegar a pensar que, de ser alguien, ese debía ser Jesús, que había pasado por el mundo haciendo el bien, curando a los oprimidos por el demonio... Pero, por otra parte, precisamente Jesús el crucificado, hacía más impensable este hecho. Aunque eso fuera posible... Por eso, cuando se produce, la sensación de novedad es intensa e inmediata.

Esta sensación fue poco a poco adquiriendo consistencia y densidad. De ello tal vez el mejor ejemplo sea la carta a los hebreos, sea cual sea la datación que se le quiera dar. Allí ya se habla con toda libertad y claridad de que “al decir NUEVO, ha convertido en anticuado al primero” (Hb 8,13). Y ello lo hace mediante una cita larga del Antiguo Testamento.

Pero ya no es sólo un concepto. La expresión “Antiguo Testamento” ocurre ya en un documento relativamente primitivo del Nuevo Testamento: “en la lectura del antiguo Testamento...” (2Co. 3,14). Se habla de “lectura” por lo tanto de libros.

El texto que consideramos es del evangelio de Lucas. De un libro. No es ya la sensación o vivencia, ni siquiera la predicación oral, sino su expresión escrita. Creo que Lucas en estos capítulos ha dado una forma literaria al concepto de Nuevo Testamento y lo ha expresado en forma de narración. Podría decirse que estos dos capítulos son una especie de anuncio de lo que se expondrá a lo largo de todo el evangelio. Otros evangelios lo han hecho de otro modo.

Marcos lo presenta por medio de la imaginaria. La descripción de Juan Bautista, más pormenorizada que en otros evangelios, empalma con Elías y viene precedida de una amalgama de palabras de profetas y del Pentateuco. Mateo simplifica la cita quedándose en Isaías y mantiene la descripción de Juan Bautista inspirada en el atuendo de Elías. Juan pasa directamente de la discusión sobre el Mesías, Elías o el profeta y la cita de Isaías al anuncio del “cordero de Dios” que nos sitúa ya en la nueva dimensión.

Si nos centramos en los dos capítulos de Lucas la confrontación ha de hacerse con Mateo que es el único que tiene un texto semejante. Dejando de lado la genealogía, que Lucas tiene fuera de estos dos capítulos, podemos ver que la insistencia de Mateo recae sobre la palabra. Cinco citas dan sentido a los cinco episodios narrativos de su evangelio, desde la anunciación a José hasta la ida a Nazaret. O tal vez debamos decir que cinco narraciones contemporáneas ejemplifican las palabras del pasado. Se debe notar que lo importante en estas citas es el *texto* no los *personajes*. Ni siquiera se cita el nombre del profeta de quien se toma la cita. La excepción es Jeremías en el duelo de Raquel que anticipa el de los inocentes. El nombre de Raquel y el de David como título de José son los únicos nombres del Antiguo Testamento que aparecen.

Muy distinto es el caso de Lucas. Aquí escasean las citas y abundan los nombres. Por supuesto los de los antepasados ilustres: Abrahán, Jacob (Israel), David nombrados varias veces. Pero también están Moisés y Aarón, Elías, Aser y hasta un descendiente de Aarón que ha dado nombre a un turno sacerdotal: Abías e incluso el nombre Fanuel, el padre de Ana la profetisa.

No voy a insistir en la característica de historiador abundantemente atribuida a Lucas. Pero no podemos por menos de constatar que lo que él presenta no es un libro sino una historia que se ha ido desarrollando hasta llegar al momento presente. Son los personajes que han tenido esas vivencias los que desfilan ante nuestros ojos. Y en ese fluir es en el que se inserta Jesús, el objeto de su anuncio. Para terminar este apartado hagamos una observación. Los nombres son más abundantes y variados en el capítulo primero que en el segundo. En este segundo capítulo aparte del exótico Fanuel solo David y Moisés aparecen y los dos por su relación con Jesús, bien sea por razones de familia o de Ley que va a cumplir.

2. El paralelismo que no lo es tanto...

Nos entramos ya en los dos primeros capítulos de Lucas. Primero quiero llamar la atención sobre un fenómeno muy extendido al explicar este texto. Me refiero a paralelismo que se produce entre Jesús y Juan Bautista. Este hecho está subrayado tanto en comentarios eruditos como en libros de (alta) divulgación. En efecto, a primera vista aparece muy llamativamente: anunciación de Juan y anunciación de Jesús; nacimiento de Juan y nacimiento de Jesús; circuncisión de Juan y circuncisión de Jesús. Naturalmente detenerse ahí no satisface ni al texto ni a la mayor parte de las personas por lo que se suele añadir que ese paralelismo está desnivelado de la parte de Jesús.

Efectivamente llama la atención de inmediato que hay otros tres episodios que no tienen paralelo: no hay visitación de Isabel a María, ni presentación de Juan en el Templo y mucho menos una interacción de Juan con los maestros de la Ley en el Templo a los doce años... El paralelismo, aunque se diera, no podría guiarnos para entender estos dos capítulos ni su función en el evangelio.

Pero es que además, ese paralelismo es más aparente que real. Vamos a admitirlo por ahora en las anunciaciones. Los otros dos episodios no representan un paralelismo.

Comenzamos por la extensión. Al nacimiento de Juan se le dedican dos versos (Lc 1,57-58). Al de Jesús 20 (con los preparativos que en este caso son necesarios y el desarrollo de la secuencia, que es mucho mayor que en el nacimiento de Juan (2,1-20). Por el contrario la circuncisión está mucho más desarrollada en Juan (1,59-79) que en Jesús (2,21). Es esta diferencia de extensión lo que lleva a algunos autores a unir los dos episodios bajo el epígrafe de “nacimiento y circuncisión de” Juan y Jesús respectivamente.

Pasando al contenido de cada uno de ellos vemos que esta unión no es posible. No solo porque el autor ha señalado claramente que se trata de tiempos distintos, sino porque el contenido y el tono de la narración es completamente diferente en uno y otro.

- El nacimiento de Juan es un asunto de familia. Extraordinario, por cierto, y que suscita en el círculo de familiares y amigos reacciones de alegría y reconocimiento hacia Dios.
- El nacimiento de Jesús en cambio es un acontecimiento universal, situado en el ambiente de la “tierra habitada” a la que afecta el decreto de Augusto. Sus efectos sobrepasan el ámbito terreno para englobar también el celestial: un ángel baja y anuncia, una multitud de ellos entona el primer “Gloria in excelsis Deo” de la historia... y se vuelven al cielo. El nacimiento de Jesús tiene repercusiones fuera de familiares y conocidos y los pastores van, ven y constatan lo que se les ha dicho y además lo anuncian a desconocidos e innumerados oyentes. El paralelismo se reduce en realidad al hecho de que nacen dos niños...

Las dos escenas de circuncisión no son menos dispares. La noticia de la circuncisión de Jesús es de una simplicidad que parece rayana en la simpleza. Pero lo mismo que en el caso desarrollado de Juan lo importante es el nombre. En la circuncisión de Jesús no hay problema. El nombre viene “impuesto” desde arriba. Lo ha transmitido el ángel ya antes de la concepción. No hay necesidad ni lugar a discusión. Se puede notar que nadie pone el nombre a Jesús, el uso de la pasiva es total “*se le llamó Jesús*”, nombre dicho por el ángel antes de ser *concebido*...” El nombre lo recibió la madre, poner el nombre corresponde al padre... la pasiva lo arregla todo y además remite en el ambiente bíblico al pasivo teológico que apunta a Dios como origen del nombre.

La discusión sobre el nombre llena en cambio la escena de la circuncisión de Juan. La iniciativa de la parentela, dada la mudez del padre que es quien había recibido el nombre, choca con la oposición de la madre y ello tiene que desembocar en la consulta al padre. El padre por medio de la escritura da la razón a la madre contra toda la parentela. Y entonces cuando todo se ha cumplido se le abre la boca y alaba a Dios con un gran canto. Al fin y al cabo Zacarías es el penúltimo profeta del Antiguo testamento. El último será su hijo como él mismo se encarga de subrayar en su himno: “*y tú niñoito serás llamado profeta del Altísimo...*” (Lc 1,76). No deja de ser interesante que frente a su hijo de una semana, frente al niño esperado, deseado y orado, el padre no lo llame “hijo” sino que se contente con el más genérico niñoito.

Después de estas rápidas observaciones parece bastante claro que una comparación entre las narraciones de ambos nacimientos y circuncisiones dejan más variantes que paralelismos.

3. ... y la función de las “anunciaciones”

El caso de las anunciaciones es completamente diverso. Aquí sí que hay paralelismo. La longitud es más aproximada, el contenido y el proceso también. Paralelos hasta el punto de que “el género literario anunciación” del que hablan varios autores parece basado en estos dos casos.

En ambos casos hay una entrada del mensajero, que en nuestro caso es el mismo personaje: el (arc)ángel Gabriel. La turbación del receptor es igual. El anuncio de la misión: nacimiento del niño y descripción de su futuro y misión siguen las mismas pautas. La incomprensión de parte del receptor manifestada en una pregunta es el factor siguiente y se termina con la explicación del ángel antes de su vuelta.

Digamos, aunque sea solo de paso, que hacia final se muestra una divergencia. La necesidad de adaptar el texto al proceso previsto por los especialistas obliga a veces a igualar lo que es desigual. El paso que acabamos de llamar “incomprensión” generalmente se conoce como “objeción de parte del receptor”: Zacarías objeta con su edad y la de su esposa y María con la ausencia de esposo. Llama la atención la diversa reacción en la respuesta del ángel. En el caso de Zacarías éste recibe una reprimenda hecha realidad en un signo que también se podría entender como castigo. María por el contrario recibe toda clase de explicaciones y seguridades de que todo está en orden y hasta se le da un ejemplo positivo, precisamente el embarazo de su pariente, la esposa de Zacarías. Muchos se preguntan por qué esa diversidad de trato.

Para entenderlo hay que fijarse en la pregunta ya que el ángel responde exactamente a lo que se le ha preguntado. A este paso lo hemos llamado “incomprensión de parte del receptor” en un intento de ampliar el concepto corriente de “objeción”. La pregunta de Zacarías podría entrar en la objeción, pero la de María no. No se trata de una objeción ni siquiera cuando se traduce, mal a nuestro entender, por “¿cómo podrá ser eso si no conozco varón? Pero es que además el texto no incluye el polémico “podrá” sino simplemente dice *¿cómo será esto...?* Zacarías pedía una prueba: “¿cómo sabré?”, María una explicación por si tiene que hacer ella algo: “¿cómo será eso?”. Y la respuesta es que no, que no tiene que hacer nada, porque todo será cosa del Espíritu Santo.

Esto lleva al final divergente del que hablábamos antes. Como Zacarías no puede hablar, no puede tampoco mostrar ni conformidad ni alegría ni acción de gracias. Pero María sí puede hablar y mostrar su aceptación del papel pasivo que se le ha asignado. La divergencia en cualquier caso se limita a los momentos posteriores de la narración.

Es inevitable que llegados a este punto nos preguntemos por qué las anunciaciones siguen procesos básicamente paralelos y en cambio los nacimientos y las circuncisiones no, como hemos visto antes. Tal vez tengamos un primer atisbo de solución en el mismo nombre con que etiquetamos estos diversos episodios. Las anunciaciones, como su mismo nombre indica, están orientadas necesariamente al futuro. Los nacimientos etc. pueden estarlo o no estarlo. Podría ser que un nacimiento formara parte todavía del anuncio y otro fuera ya parte de la realidad anunciada.

Siguiendo esta línea podemos ver que las anunciaciones pertenecen a un tiempo de anuncio, claro. ¿Y los nacimientos y las circuncisiones por poner los posibles paralelos? Será necesario ver más concretamente como se narran esos acontecimientos. Será fundamental ver los tiempos de los verbos para ver si el acento se pone en lo que está sucediendo o ha sucedido ya o más bien en lo que esto preanuncia. El nacimiento de Juan Bautista se narra muy brevemente y se limita a verbos en presente o imperfecto sobre el hecho. Pero en la circuncisión, después que el padre recobra el habla, la gente empieza preguntarse por toda la zona montañosa de Judea: “¿qué será de este niño? Lo que nos indica que el nacimiento forma parte todavía de un anuncio.

Esto lo pone de relieve todavía mucho más la profecía que sobre él hace su padre en el himno de acción de gracias a Dios: “*Y tú niño serás llamado profeta del Altísimo... porque irás a preparar sus caminos, dar noticia de la salvación... nos visitará...*” Estamos pues aún en un tiempo de anuncio.

El capítulo primero se cierra con una frase a modo de estribillo (1,80) como conclusión del ciclo de Juan Bautista. Partiendo del momento mismo de la circuncisión para hacerlo “*crecer y fortalecerse en el espíritu*”. Pero adelanta ya su “*estancia en el desierto*”, que debió suceder años después, en vista “*al día de su manifestación a Israel*”.

4. El desarrollo de la narración en tres etapas: Los tres estribillos

He llamado estribillo a la frase recientemente citada porque, aun con variantes, se repite en otras dos ocasiones: en 2,40 y 2,52. Esta última cierra los dos capítulos.

Merece la pena citarla por completo y ver su relación:

1,80: **El niño crecía y se fortalecía en el espíritu, y vivía en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.**

2,40: **El niño crecía y se fortalecía, lleno de sabiduría y la gracia de Dios estaba con él.**

2,52: **Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres.**

La traducción está arreglada para permitir ver las relaciones verbales. La tipografía por su parte nos permite destacar con claridad que el segundo estribillo sirve para unir el primero y el tercero. Con el primero tiene en común el inicio, con el tercero, varios elementos de la segunda parte. Unión y separación.

Porque como es obvio hemos cambiado de niño del capítulo primero al segundo. Juan Bautista no aparece para nada en el capítulo segundo (Jesús sí se deja entrever en el primero, anunciado por el ángel, sentido y alabado por Isabel).

Por su parte el tercer estribillo es también de corte. La separación entre el capítulo 2 y 3 en el evangelio de Lucas es mucho más clara que en el caso de Mateo. En Mateo la transición es natural hasta el punto de comenzar el capítulo con las palabras: “por aquellos días...” como si la aparición del Bautista fuera una continuación de la llegada de Jesús a Nazaret procedente de Egipto, o al menos un suceso casi contemporáneo.

No así en Lucas. La aparición pública de Juan el Bautista está separada de la narración anterior por una serie de sincronismos que afectan al mundo judío y al romano tanto en el centro como en provincias. Una serie de nombre de personas y lugares para dejar claro que ya no estamos en los días de Augusto como en el capítulo segundo sino en los de Tiberio.

Esta separación neta insinúa que el conjunto de Lc 1-2 hay que leerlo como una totalidad, teniendo en cuenta que es el comienzo del evangelio, es decir que se inserta en una totalidad mayor.

Dentro de esta totalidad parcial los tres estribillos jalonan el discurrir de la narración o señalan su final. Dado que como hemos observado el segundo tiene conexión con el tercero y por otra parte señala una división, y cambio de protagonista, en el segundo capítulo, podemos pensar en una organización en tres partes de las cuales la tercera es como la culminación de la segunda.

Hemos dicho ya que el primer capítulo es uno de anuncio. Por supuesto las anunciaciones. También la de Jesús: *"concebirás, darás a luz, llamarás, será grande, será llamado, le dará, reinará, no tendrá fin. Vendrá sobre ti, te cubrirá, será llamado, no habrá imposible..."*. Nada menos que once futuros en las palabras del ángel.

También hemos visto ya que tanto el nacimiento como la circuncisión de Juan Bautista más que acontecimientos presentes son indicio, promesa de un futuro.

¿Y qué tenemos en el capítulo segundo? Algo bien distinto.

Comencemos por una fórmula que se repite tres veces, precisamente introduciendo los tres episodios anteriores al corte del segundo estribillo, nacimiento, circuncisión y presentación en el templo: *"se cumplieron los días de/para"*.

2,6 "Se cumplieron los días de dar a luz ella..."

2,21 "Se cumplieron días ocho para circuncidar."

2,22 "Se cumplieron los días de su purificación..."

Hay que hacer notar que la frase de la circuncisión es un poco anormal (se podría haber dicho "en el día octavo" como en el caso de Juan 1,59) y ello indica una intención de mantener la fórmula aunque no se puedan mantener las formas. Y de paso notemos que para Isabel se usa una fórmula distinta: *"A Isabel se le cumplió el tiempo..."*.

Todo esto nos lleva a pensar en una fórmula querida y que se desea mantener para mostrar que estamos hablando de... un cumplimiento. Ya no es momento de anuncio sino de que se ha cumplido el anuncio.

Y eso es lo que dice el ángel: *"os doy la buena noticia de una alegría que será para todo el pueblo, que os ha nacido HOY un salvador que es Cristo señor en la ciudad de David"*. Y no convendría olvidar el "ahora" con que comienza el himno de Simeón cuyos ojos han visto la salvación.

5. El capítulo primero

A. Recapitulación

El capítulo abunda en nombres del AT. Sobre todo nombres de *personas*. Se pueden reunir en tres categorías. Los antepasados que son tres /cuatro nombres con hasta ocho menciones: Abrahán dos, Jacob/Israel una/dos y David tres veces. Es importante ver esta acumulación de alusiones a los antepasados sobre todo por los nombres elegidos: el fundador, el patriarca y el rey que consolida la fusión de pueblo y tierra. Esta fusión ya aparece en el doble nombre de Jacob como persona y como nombre de territorio. Luego vienen los nombres ligados al sacerdocio como antepasados de Zacarías e Isabel: Aarón y Abías. Por fin un solo nombre para la profecía, el prototipo de profeta: Elías.

También hay nombres de *lugares*: Galilea y Judea. Este último nombre aparece con la doble forma: Judá y Judea. La parte asignada a Judá (otro nombre propio de antepasado, usado aquí como toponímico) poco a poco fue convirtiéndose en nombre de región con la pequeña transformación en el NT en Judea. No hay que añadir Nazaret porque ese nombre no aparece en el AT.

Aunque sea algo menos concreto que los nombres, las **instituciones** colorean fuertemente todo el capítulo. Por orden de primera ocurrencia comenzamos por el Templo con su cohorte de sacerdotes, de ceremonias y de lugares específicos. En realidad “sacerdote” es palabra que aparece antes que el nombre de Zacarías o su situación familiar. El primer personaje en la narración de Lucas es un sacerdote. Encuadrado para el servicio del Templo en un turno concreto. La escena nos lleva inmediatamente al Templo, donde el pueblo ora y espera la salida de Zacarías del santuario. Zacarías ha entrado a ofrecer el incienso. Y allí “*a la derecha del altar del incienso*” se le aparece el ángel y recibe el mensaje. No se podía pensar un ambiente más judío para comenzar la obra. Nada que simbolice y resuma el AT tan bien como el Templo.

Seguimos por la *familia*. El capítulo se abre con la mención de una familia sobre la que pesa la falta de descendencia: Zacarías e Isabel. La familia se realiza en la descendencia para que no se borre de Israel el nombre del difunto (ver las disposiciones de Dt 25,5-6). Tras la concepción Isabel subraya este punto con su reconocimiento ante Dios. En este ambiente el nombre es absolutamente importante y los parientes y vecinos tratan de perpetuar la memoria del ya anciano Zacarías dando ese nombre a su hijo. Solamente la doble intervención de los padres lo evita. El nombre del niño viene de más arriba y debe manifestar la intervención de Dios: “(el) Señor agracia”, Juan. Por eso es más curioso lo que sucede con este niño desde su anuncio. A Zacarías se le dice que su oración ha sido escuchada y que su esposa le dará un hijo. Pero inmediatamente se le añade que “*muchos se alegrarán con su nacimiento... convertirá los corazones de los padres a los hijos* (intertextualización del AT)... *para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto*”. De su valor familiar, nada. Luego se lo aleja un poco más con el nombre no familiar. Y por fin cuando su padre en su profecía se dirige hacia él no lo llama “hijo mío”, él que tanto había suspirado por ese hijo, sino “niñito” como si fuera hijo, grandioso, pero de un extraño.

El aspecto familiar también está presente en la anunciación de Jesús. María está desposada con José y esto es en vistas a formar una familia. No importa aquí porque queda fuera de nuestro texto, hablar de cómo afecta a estos planes la intervención de Dios.

La tercera institución que forma el entramado de la narración es la *Alianza*. Aparece en su forma de "*mandamientos y leyes del Señor*" que Zacarías e Isabel observan puntualmente y les permiten "*caminar sin falta*". Esa Alianza que es el fundamento de sus oraciones y de la escucha de parte del Señor. Que se hace presente en las visiones y mensajes angélicos tanto a Zacarías como a María. Y a cuya culminación va dirigida en definitiva toda la intervención de Dios. Por eso se la recuerda en el desarrollo de los dos himnos que pronuncian las personas agraciadas con las visiones. Porque el recuerdo de los grandes hechos del pasado abren la esperanza a mayores maravillas en el futuro.

Otra institución típica del AT tanto en la vida a lo largo de la historia como en la literatura es el *profetismo*. Aquí está presente desde el comienzo con el recuerdo de Elías por parte del ángel y su aplicación al niño anunciado por medio de las palabras del profeta Malaquías. Luego es Zacarías que lleno del Espíritu Santo profetiza. Por fin que Juan será llamado profeta del Altísimo. El fenómeno profético también está muy presente en todo este capítulo primero con lo que queda más anclado en el AT.

Señalemos por fin otra institución íntimamente ligada a la alianza de que se habla y por extenso en este capítulo: la *circuncisión*. Es precisamente en el momento de la circuncisión de Juan donde se reúnen las instituciones mencionadas antes. Es ante todo una prescripción de la alianza, es el modo de entrar en ella el niño recién nacido. Y es un momento familiar porque es festivo entrar en la alianza, fundamento del pueblo y su razón de ser. En este momento el sacerdote Zacarías se convierte en profeta e inviste con esa misión a su hijo convertido en "niñito", ahora ya al servicio de Dios en otra función, no la sacerdotal heredada de su padre.

También se aluden y hacen presentes **hechos** del pasado. La presencia del Templo evoca su construcción y reconstrucción, así como su engrandecimiento en los días del rey Herodes. La organización y reorganización del culto, el orden sacerdotal, los sacrificios y ofrenda del incienso, al que asiste reverente desde fuera el pueblo. Se recuerdan en su realidad actual. Está presente el movimiento profético más prístino con su mayor representante, Elías. Pero no se recuerdan sus hechos sino su vivencia y pervivencia en las promesas "*por boca de sus santos profetas desde siempre*". El espíritu de Elías que flota sobre Israel en busca y espera de alguien en quien posarse para la última y definitiva manifestación de Dios. Se recuerda su estancia en el desierto imitada por Juan y anunciada anticipadamente aquí. Se recuerdan las hazañas pasadas de Dios, prometidas "*a Abrahán y su descendencia para siempre*".

Con todos los elementos que hemos enumerado es claro que el capítulo primero de Lucas es un buen resumen del Antiguo Testamento. Muy discreto en el uso de textos y evitando las citas. Pero recreando el ambiente de modo que los no pertenecientes a este ambiente o poco iniciados se encuentren a gusto y comprendan este sentido.

B. Anuncio de lo por venir

Pero habíamos resaltado antes su carácter de anuncio. No es de ningún modo contradictorio. La condensación del AT en esas páginas se hace en orden a anunciar algo nuevo que no ruptura pero al mismo tiempo es nuevo.

Lo nuevo anunciado son dos niños con funciones diversas. Uno encarna la continuación, el otro la novedad. Uno se sitúa por familia en la línea sacerdotal y por la gracia de Dios en la línea profética. El otro se inserta en la línea de la herencia. El profeta caminará ante el Señor con el espíritu de Elías. El otro heredará el trono de David su padre. El profeta hará volver *“los corazones de los padres a los hijos”*. El heredero recibirá *“un reino que no tendrá fin”*. Eso es lo perceptible que se comunica en los mensajes de anuncio del ángel.

El contenido de esas promesas se destaca en los himnos de los padres.

La madre del heredero hace resaltar lo que ya (al parecer por medio de la concepción) ya *“ha realizado en mí el todopoderoso, su nombre es santo”*. Se refiere a *“la misericordia que habló a nuestros padres, a Abrahán y su descendencia para siempre”*. Oculto, pero ya presente, lo siente Isabel en la visita de María.

El profeta padre del profeta se concentra en el futuro: *“caminarás en la presencia del Señor a preparar sus caminos, para dar a conocer a su pueblo la salvación en el perdón de los pecados, por las entrañas de misericordia de nuestro Dios nos visitará el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas y e sombras de muerte, para afirmar nuestros pasos en el camino de la paz”*. No lo realizará el niño, lo anunciará, él solo es profeta, no es el salvador.

6. El capítulo segundo: Primera parte

El capítulo segundo es muy distinto. Siguen apareciendo nombres del AT, pero menos en número y ya no como trasfondo del anuncio sino de la realización.

Comienza situándonos en un ambiente muy diverso. No está limitado a Israel Galilea-Judea, aunque se nombre a ambas. El marco ahora es toda la tierra habitada con su centro en Roma aunque no se nombre la ciudad. Porque tampoco son los días de Herodes, rey vasallo por la gracia de Roma, sino los de César Augusto y sus legados. Este cambio de horizonte espacio-temporal inaugura una realidad nueva.

Ya hemos visto la importancia de la fórmula “se cumplieron los días” en este capítulo.

Estamos en el tiempo del cumplimiento de algún modo contrapuesto al tiempo de anuncio. Y consiguientemente podemos decir que si al capítulo primero condensaba el AT, el segundo inaugura el Nuevo. Y lo hace reforzando la figura del heredero que hemos visto antes.

La figura del heredero está necesariamente ligada a la de hijo. En la anunciación el ángel dice: *“le dará Señor [sin artículo! es nombre propio no título] Dios el trono (he-*

rencia) *de David su padre*". Recibe la herencia porque es hijo. Por eso los "padres" del pueblo, Abrahán, Jacob/Israel son los nombres destacados ya en el capítulo primero. Pero se destaca particularmente a David porque ese nombre une íntimamente filiación y herencia. Claro que el ángel ha puesto en claro antes que "se le llamará hijo del Altísimo". La filiación va más allá del derecho al trono davídico. Incluso más allá de los derechos adquiridos como miembro del pueblo. Su carácter de hijo viene de más arriba. O de antes, si se prefiere una expresión temporal.

El capítulo segundo refuerza esto de un modo neto.

El viaje a Belén está justificado porque José (que es quien transmite la línea familiar a Jesús) pertenece *"a la casa y familia de David"*. Hay que entroncarlo claramente en su linaje, llevarlo a sus orígenes. Y una vez allí puede nacer. El evangelista lo subraya añadiendo que es el primogénito. Está fuera de lugar discutir si "primogénito" incluye que haya hermanos posteriores. Primogénito no dice ni que sí ni que no. Para ser primogénito no se necesita que haya hermanos posteriores, lo necesario es que no los haya anteriores. Al ser primogénito se señala su puesto en la línea de heredero. No solamente es hijo sino el heredero.

Para ser heredero hay que tener algo que heredar. El ángel habló del trono de David su padre. Por eso la figura de David está muy señalada en toda la narración del nacimiento. Los padres van a Belén precisamente por eso. Y el ángel da la noticia a los pastores usando una frase un tanto indirecta. ¿No hubiera sido más fácil, e inteligible para unos pastores que están en las cercanías de Belén, decir simplemente "en Belén"? ¿Qué necesidad hay de la perífrasis "en la ciudad de David"? Ninguna y además puede engendrar confusión porque la ciudad de David era la parte alta de Jerusalén donde estaba precisamente el Templo. Pero la mención de David era importante para subrayar una vez más la idea del hijo-heredero.

El modo concreto de ejercer esa herencia recibida en calidad de hijo será la salvación. El ángel lo pone en claro a los pastores. *"Os doy la buena noticia, una gran alegría para todo el pueblo, 'Hoy ha nacido para vosotros un salvador que es Cristo Señor'..."*. *Hijo de David, sí, pero como salvador*. Primogénito en la herencia de un trono que está más allá "en las alturas (lo altísimo)" como corresponde al hijo del Altísimo, más allá de David.

La escena de la circuncisión no aporta nuevos datos. Sólo el hecho de que el nombre haya sido pronunciado por el ángel nos devuelve a las alturas y al Altísimo de quien procede el nombre.

En cambio la escena del Templo sí ofrece material. Porque, aparte de la purificación ¿de ellos? ¿de ellas?, está la presentación del niño. Y la presentación del niño está preceptuada en calidad de primogénito. Al primogénito es al que hay que rescatar. A él es a quien hay que presentar a Dios. Por el primogénito es por quien hay que presentar la ofrenda. Y ello en el Templo que es el lugar que le corresponde a Dios. Pero además es el lugar apropiado para nuestro primogénito porque será llamado hijo del Altísimo. El hijo, el primogénito entra en el Templo para cumplir la Ley. Una Ley que comienza siendo la de Moisés (v. 22) pero sigue y termina siendo la Ley de Señor (23.39).

Volvemos al comienzo. En este capítulo ya no estamos en una situación de anuncio sino de realidad. El nacimiento y el niño es real, necesita ser acogido, envuelto en pañales, reclinado en alguna parte aunque se a un pesebre.

Los pastores encuentran a un niño con su madre y José, tal como les había contado el ángel y cantado los ángeles. Un niño real entre nosotros, de quien se puede hablar en concreto, por quien se puede uno maravillar y glorificar y alabar a Dios. Un niño, finalmente, a quien se debe llevar al Templo y a quien Simeón puede tomar en brazos ahora. Que se puede anunciar como hace Ana. Así esta primera parte del capítulo segundo nos presenta una realidad aunque sea solamente esbozada, por estar en sus comienzos.

Estamos ya en el Nuevo Testamento.

7. Capítulo segundo: Segunda parte

No podemos pasar por alto una peculiaridad de este segundo capítulo que ya hemos mencionado: el estribillo que se inserta tras los acontecimientos del nacimiento y el último episodio. Hemos visto cómo era una especie de enlace entre el primero y el tercero y último, es decir señala un corte menos claro con lo anterior. Pasamos página, pero no cerramos capítulo. Lo que viene a continuación se refiere al mismo niño.

Pero en otra edad. *“Cuando cumplió doce años”*. Es tan claro que estamos hablando del mismo niño que el autor ni se preocupa de señalar quién cumplió doce años. No pueden ser los padres por razones lógicas y gramaticales. Tiene que ser Jesús, él es quien marca el tiempo. Si en el primer capítulo estábamos en los días del rey Herodes y al comienzo del segundo en los tiempos de Augusto, ahora son los días de Jesús. Los padres solían ir a Jerusalén año tras año a la fiesta de la Pascua, pero un año es especial, Jesús ha cumplido los doce años y *“sube con ellos”*. Lo que sucede no es en los días de la fiesta sino acabados estos. Entonces es cuando Jesús se queda en Jerusalén, cuando lo buscan y lo encuentran. Son sus días.

Y su espacio: en el Templo.

En este tiempo y en este espacio sucede algo. Aparentemente es poco más que una travesura de preadolescente. En el verso 51 lo vemos bajar a Nazaret y se nos adelanta que les estaba sujeto. La travesura, al parecer, no se repitió ni fue a más.

Pero si miramos con atención vemos que hubo más que una travesura. En el transcurso se produce una separación. Al comienzo del episodio en el verso inicial se nos dice que *“cuando cumplió doce años, habiendo subido ellos según la costumbre de la fiesta...”*. Sube un grupo, ellos, los tres. Pero al bajar *“bajó él con ellos...”*. Ya no es un grupo de tres, es un 1 + 2, que matemáticamente es lo mismo, pero familiarmente no es igual. Ese “uno” se destaca del grupo y precisamente de este grupo.

La explicación de este cambio no está en los días de separación a los cuales apenas se hace una alusión indirecta. Ni siquiera está en la escena impensada del encuentro con su ambiente y personajes en activo. No se nos informa en absoluto del contenido y duración de este encuentro.

Es el breve diálogo de la madre con Jesús, el que nos da la clave. Es necesario pararse un momento para caer en la cuenta del arte con que está construido. Quien pregunta es la madre. Completamente contrario a las costumbres del momento y lugar. Y no vale decir que se nos ha advertido antes de que el padre no es el padre. De eso ya estábamos advertidos, por ejemplo, cuando la circuncisión y no se dice que la madre sugiriera el nombre. Y aunque fuera congruente para los lectores no lo es con la escena que está describiendo situada en Jerusalén, el corazón del judaísmo y en el Templo y en presencia de los guardianes de las esencias: los doctores. La razón de que quien pregunte sea la madre está en el contraste que eso permite y que es el centro del mensaje: *"tu padre y yo te buscamos doloridos"*. Y la respuesta *"¿No sabíais que debía estar en los asuntos de mi padre?"*. El contraste tu padre – mi padre solo es posible si la que pregunta es la madre.

Es evidente que el autor ha construido la escena para llegar a este punto, al momento en que Jesús muestra tener una cierta conciencia de su persona y personalidad. Jesús se muestra ante sus padres, en presencia de los doctores como alguien que es hijo de otro Padre. Un Padre que tiene una relación íntima con el Templo. La respuesta se puede entender como "en la casa de mi Padre" que es donde lo han encontrado.

La relativa separación de la familia en la que se encontraba desde su nacimiento y la proclamación de una nueva identidad separan este episodio de todo el capítulo segundo. No señala otra cosa, pero sí otro momento. Desde comienzo del capítulo estábamos ya en el Nuevo Testamento, aunque de una manera incoada. Ya *"se habían cumplido los días de..."*. En este último episodio el protagonista lo proclama de modo (semi-)público y manifiesto. Estamos ya en los días de "mi Padre", en la casa de mi Padre. Ya plena y claramente en el Nuevo Testamento. Aunque sólo en anuncio. Aún hay que esperar a la eclosión que sucederá cuando Jesús proclame el HOY de la sinagoga de Nazaret.

Y esta es la función del estribillo de 2,40. Señala el paralelo de crecimiento con el niño de que se hablaba en el capítulo primero. Y se bifurca al final para señalar la acción de la gracia de Dios.

Creo que queda suficientemente explicado por qué he puesto el título "Del Antiguo al Nuevo Testamento". El capítulo primero es un compendio del Antiguo Testamento en personajes e instituciones. En el segundo pasamos ya al Nuevo en dos fases que son una continuación y superación. Esta es la forma literaria –narrativa– con la que Lucas presenta el proceso. Parece muy lógico y con una presentación muy lisa y fluida.

Si acaso puede parecer un tanto extraña la ausencia en el capítulo segundo de Juan Bautista que tanta importancia había tenido en el capítulo primero y que reaparecerá en el tercero. Esto ya nos había sido advertido en el primer estribillo al enviarlo al desierto (ausencia de capítulo segundo) hasta su manifestación a Israel (capítulo tercero). Tal vez merezca la pena dedicar un poco de estudio a esta figura en relación con la presentación lucana de la relación entre los Testamentos.

Primero examinaremos los datos.

Los tres sinópticos mencionan a Juan Bautista en la controversia de Jesús con los jefes del Templo por la acción profética de aquél. La formulación es muy parecida pero sin querer sutilizar demasiado parece que Lucas insiste en que el pueblo tenía a Juan como uno que “había sido profeta,” es la opinión del pueblo, el recuerdo que queda de él como algo del pasado (y así es, pues para entonces Juan ya estaba a muerto).

Mateo y Lucas tienen en común además un largo párrafo con ocasión de la pregunta de Juan Bautista. Este párrafo incluye el dicho sobre la grandeza de Juan y su relación con la grandeza del menor en el reino. Lucas también tiene en este párrafo el dicho sobre la conversión de los recaudadores en contraposición con la no conversión de los fariseos y legistas. Mateo le da más relieve pues la sitúa en las controversias en Jerusalén como continuación/aplicación de la parábola de los dos hijos.

En cambio un dicho que expresa la relación entre el antiguo y el Nuevo Testamento está tratado por separado. Mateo lo incluye aquí como una parte del elogio y sus derivaciones. Lucas por su parte lo sitúa en un contexto completamente diferente. Y ello le da una tonalidad y una fuerza mucho mayor. Veamos los textos:

- “*Los profetas y la Ley han profetizado hasta (que vino) Juan*” Mt 11,13
- “*La Ley y los profetas (llegan) hasta Juan*” Lc 16,16a

El añadido “que vino” en el texto de Mateo puede hacer pensar que Juan ya no pertenece a ese tiempo, pero no está en el texto es una adición interpretativa que decanta de un lado concreto algo que no está claro en el original. Creo que en Lucas el corte es más claro sobre todo si no se añade el “*llegan*” que también es interpretación. La continuación aclara, en mi opinión, que para Mateo Juan ya no está junto con los profetas sino con el Mesías como Elías. En cambio el contexto de Lucas: “*desde entonces se evangeliza el reino de Dios*”, lo separa de él.

Es separación afecta a la redacción de otros dos fragmentos del evangelio. El primero es la muerte del Bautista. Marcos y Mateo destacan el proceso de su muerte: su prisión, la relativa protección de Herodes sobre su vida (y sus audiencias) según Mc., y la ocasión y proceso de su muerte. Una narración bastante extendida que incluso en el normalmente conciso Mateo ocupa 12 versículos. Lucas no tiene nada de ello. Se limita a constatar su muerte. Herodes se enteró porque “*por parte de algunos se decía que había resucitado... a Juan le corté yo la cabeza.*” No es ignorancia de parte de Lucas, la precisión “*le corté yo la cabeza*” lo muestra claramente. Simplemente no quiere decirlo.

Pero donde llega al extremo esa intención de evitar en cuanto sea posible la mención de Juan el Bautista durante el evangelio de la vida pública es en la narración del bautismo. Lucas concede a Juan un último espacio como de despedida en el resumen de su predicación al comienzo del capítulo tercero (3,2b-18). Sorprendentemente y antes de que entre en escena Jesús Lucas nos adelanta la noticia del encarcelamiento de Juan: “*El tetrarca Herodes, a quien Juan reprendía por el asunto de Herodías, esposa de su hermano, y por todas las maldades que había hecho, añadió a todas ellas la de encerrar a Juan en la cárcel.*” ¿Y el bautismo? La solución otra vez está en la pasiva: “*cuando todo el pueblo era bautizado, también Jesús fue bautizado*” (3,21). Pero aparte

de bromas gramaticales ¿qué quiere decir esto?

Si lo ponemos en relación con los datos apuntados antes sobre la presencia de Juan Bautista en el evangelio de Lucas, deberemos concluir que Lucas no quiere decir que Juan bautizó a Jesús.

Lucas sabe de sobra que fue así. Su espíritu de historiador no le permite decir que fue otra persona (ese interés por la exactitud se ve en esa misma frase cuando llama a Herodes, correctamente, *tetrarca* y no rey). Pero Lucas es maestro en no decir lo que no quiere. Pongamos dos ejemplos tomados de la narración de la Pasión: Lucas no dice que Judas besó a Jesús para entregarlo, no lo puede negar, pero no lo dice, se limita a una intención: “se acercó a besar”, sin afirmar que lo hizo (ni negarlo); tampoco dice que Pilato hiciera azotar a Jesús, se limita a hacerle afirmar dos veces que: *“así que le daré un escarmiento y lo soltaré”* (23,16.22), así lo insinúa sin decirlo. Eso es lo que tenemos en la escena del bautismo, no decir lo que no quiere.

Y llegamos al punto culminante, ¿por qué no quiere decir Lucas que Jesús fue bautizado por Juan? ¿por qué esa reticencia en nombrarlo o darle protagonismo durante la vida pública?

Porque Juan el Bautista y Jesús pertenecen a dos épocas distintas y por eso mismo no pueden encontrarse. Son contemporáneos pero no son de la misma época (del mismo “eón”). Poniendo un ejemplo deportivo, pertenecen a la misma carrera, pero son distinto relevo. Juan termina el Antiguo Testamento, Jesús comienza el Nuevo. Por esa misma razón María ha de marcharse a casa antes del nacimiento de Juan (1,56), precisamente en el momento en que su ayuda debería ser más necesaria. Por eso hay que adelantar la noticia de que Juan se va a habitar en los desiertos antes de que nazca Jesús.

La figura de Juan el Bautista aparece así como el final del Antiguo Testamento justo en el empalme con el Nuevo. Juan es fusión y fisura entre los dos Testamentos. Los une y a la vez deja una marca que indica la separación.

La historia de José, una obra maestra de la literatura antigua que es Palabra de Dios

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

Santiago Osácar Jiménez

1. Introducción

El magisterio reciente nos enseña cómo leemos la biblia los católicos en un documento titulado “La Interpretación de la Biblia en la Iglesia”¹. En él se nos recuerdan las enseñanzas de la DV 12, referentes a la distinción de los géneros literarios, a la importancia de determinar la intención del autor atendiendo a factores históricos o culturales y al modo correcto de entender los modos de pensamiento y expresión de épocas tan remotas.

Para ello será necesario recurrir a diversas ciencias y métodos exegéticos, a la historia de las formas, al método histórico-crítico... Pero, debo reconocer que, cuando me he planteado abordar la Sagrada Escritura desde esta perspectiva, he tenido siempre la sensación de estar perdiendo algo muy importante: el encuentro ingenuo y gozoso del lector con unos relatos que son, en primer lugar, bellísimas y conmovedoras obras literarias.

Creo que el primer nivel de acercamiento a los textos bíblicos, debería ser una lectura libre de prejuicios; creo que hay que volver a ser como niños (Cf. Lc 18, 16) y disfrutar infantilmente de estos relatos maravillosos para entender “los secretos del reino de los cielos” (Cf. Lc 10,21). Dios no habla como un teólogo, sino como un “cuentacuentos” porque sabe que los hombres olvidamos los sermones de los curas y los argumentos abstractos de los filósofos... pero hay cuentos, canciones, refranes y relatos que quizá escuchamos sin prejuicios cientificistas en la infancia y que recordaremos para siempre.

La historia de José es uno de ellos.

En primer lugar haremos un acercamiento al texto como narración, como obra literaria; después atenderemos a los resultados de la exégesis moderna para ver cómo en este tramo del génesis son particularmente visibles los estratos de redacción y la conjunción o yuxtaposición de distintas fuentes o tradiciones. Por último, como cumbre de nuestro estudio, recordaremos que si el relato de José nos interesa es, principalmente,

¹ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid, 1993

por ser Palabra de Dios... que anticipa y prefigura –a veces de modo sorprendente– a la Palabra definitiva que es Cristo.

2. La historia de José, como obra literaria

La historia de José, quizá la primera “novela” de la Historia de la literatura universal, abarca incluyéndolos desde el capítulo 37 al 50 del Génesis. Me refiero a estos catorce capítulos como “historia” y no como “ciclo” –a pesar de que es el término que utilizan la mayoría de las biblias consultadas– porque en nada recuerda a otros ciclos como el de Abraham, el de Jacob, el de Elías o los de Pedro y Pablo en los Hechos. Los ciclos reúnen relatos cortos sobre un mismo personaje, cada uno de los cuales funciona como unidad literaria de modo que el relato avanza por secuenciación temporal de sucesos y no por desarrollo de una trama. Las páginas que conforman nuestra narración, por el contrario, pueden definirse como una novela en el sentido moderno de la palabra, con un planteamiento conflictivo entrelazado con unas promesas misteriosas (sueños), una trama argumental compleja pero coherente y que avanza en interés creciente hacia un desenlace brillante que resuelve el conflicto inicial y las promesas de los sueños. Un relato con estudio psicológico de los personajes, donde los sentimientos y las emociones juegan un papel decisivo.

A. Sinopsis del relato por capítulos bíblicos

Gn 37 De Canaán a Egipto

-José tiene 17 años; es el favorito de Jacob, su padre que le regala una túnica para envidia de sus hermanos. José tiene dos sueños que parecen delirios de grandeza y agudizan el rencor de sus hermanos que traman su muerte... (Resulta incoherente el modo en que primero Judá y luego Rubén interceden por José, como si el redactor quisiera exculparlos) Finalmente deciden venderlo a unos mercaderes que lo llevan a Egipto donde es vendido como esclavo. (Se habla de unos mercaderes madianitas primero y después ismaelitas, lo que introduce confusión en el relato.)

Los hermanos cuentan a Jacob cómo una fiera ha matado a José.

(Gn 38 Historia de Judá y Tamar) Interrumpe el relato que se reanuda en Gn 39.

Gn 39 En casa de Putifar

-José entra al servicio de Putifar, ministro del faraón, se gana la confianza de su amo y llega a ser administrador de su hacienda. José rechaza las proposiciones amorosas de la esposa de Putifar y esta, despechada, acusa a José de intento de violación. José es encarcelado en la cárcel de la corte. (algunas incoherencias del texto llevan a pensar que Putifar sea funcionario de prisiones y su casa sea aneja a la cárcel de palacio.)

José se gana el afecto de presos y carceleros que lo designan gerente de la prisión.

Gn 40 En la cárcel

José interpreta acertadamente los sueños del panadero y del copero real, encarcelados con él. Tal como predice el uno es ajusticiado y el otro reintegrado en el servicio de Faraón.

Gn 41 De presidiario a Primer ministro

Faraón tiene dos sueños perturbadores, el de las vacas gordas y las vacas flacas y el sueño de las espigas; ninguno de los sabios y adivinos reales resulta capaz de interpretarlos. Entonces el copero real recuerda a José y habla de él a Faraón quien lo manda llamar.

José (con 30 años) es llevado ante Faraón; interpreta los sueños como aviso de una gran hambruna y recomienda medidas para combatirla. Faraón nombra a José primer ministro de Egipto para que administre todo el imperio. José se casa con una egipcia que le da dos hijos: Manasés y Efraím.

Gn 42 Primer encuentro con sus hermanos

Comienza la gran hambruna pero en Egipto José ha mandado ahorrar y almacenar trigo durante los siete años anteriores de buenas cosechas ("de vacas gordas"). Los pueblos vecinos bajan a Egipto a comprar el grano que administra y cobra José, entre ellos los hijos de Jacob quienes comparecen ante el primer ministro sin reconocerlo. José se conmueve interiormente pero no se da a conocer; incluso utiliza un intérprete por lo que sus hermanos no saben que entiende su conversación.

Los hermanos narran al visir José la historia de su anciano padre Jacob y de su hermano pequeño Benjamín que se ha quedado con él, pero José finge no creerlos y los acusa de espías. Toma como rehén a Simeón; sólo si regresan con el pequeño Benjamín creará su historia y liberará a Simeón.

Los hermanos lo interpretan como un castigo por su mal comportamiento con José que, emocionado al ver en sus hermanos un principio de remordimiento por lo que hicieron, llora a escondidas.

Gn 43 Segundo encuentro

Se agota el grano en el campamento de Jacob y los hermanos vuelven a Egipto con Benjamín pese a la oposición del padre, que recuerda cómo perdió a su querido José... Pero Rubén primero y luego Judá (de un modo confuso que recuerda a Gn 37) salen fiadores de Benjamín. Judá promete responder con su vida de la vida de Benjamín.

Ya en Egipto, José agasaja con una gran comida a sus hermanos y, a escondidas pues no se ha dado a conocer, llora conmovido al ver a su querido hermano Benjamín.

Gn 44 La copa escondida

Los hermanos toman un nuevo cargamento de trigo y parten hacia Canaán sin saber que José ha escondido una copa de plata en el saco de Benjamín. La guardia real encuentra la copa en un registro y todos los hermanos son llevados ante José. El visir dicta sentencia: Benjamín quedará prisionero acusado de hurto. Los demás pueden regresar en paz a su casa...

Pero sucede lo inesperado: Judá se ofrece a cambio de Benjamín. No quiere dar a su padre Jacob un disgusto como el de la pérdida de José. Los años de reflexión y las últimas experiencias lo han cambiado. Ya no es el hombre envidioso que vende a su hermano, sino el hombre generoso que se ofrece a cambio de su hermano.

Gn 45 ¡Yo soy José! ¿Vive aún mi padre?

La generosidad de Judá derrumba la aparente dureza de José que por fin se da a conocer y abraza a sus hermanos en una escena que es el punto culminante del relato. José perdona a sus hermanos y ve en lo sucedido la mano poderosa de Dios que guía los acontecimientos para bien de todos.

“No os preocupéis ni os pese haberme vendido” –les dice José– “para vuestro bien me envió Dios delante de vosotros. Dios me envió por delante para que podáis sobrevivir, salvando vuestras vidas de modo admirable.” (Gn 45, 5-8)

Faraón conoce lo sucedido y ofrece su carroza para que Jacob, y todo su clan puedan trasladarse a Egipto huyendo así del hambre.

A partir de este momento el relato pierde brío e interés, pues verdaderamente ha terminado como narración brillante. Desde 46, 1 hasta 50, 14 se alternan sucesos de poco interés con fragmentos redundantes o que provienen de otras fuentes y que no encajan bien con el relato anterior, pese a que se detectan intentos de armonizar el conjunto dando lugar a un epílogo prolongado y “aburrido.”

Gn 46, 1-7: Israel y su clan se establecen en Egipto. Gn 47: Audiencia ante Faraón y Política agraria de José. Gn 47, 1-27: Jacob y su clan se establecen en Egipto. Gn 47, 27-31: Testamento de Jacob/Israel y “1ª” muerte de Israel. Gn 48: Israel bendice a Efraím y Manasés. Gn 49: Bendiciones y “2ª” muerte de Jacob.

Gn 50, 1-14: Con las exequias de Jacob y el Cortejo fúnebre que lleva su cuerpo a Canaán se recupera en parte el brillo del relato. Pero es en el epílogo (Gn 50, 15-26) cuando el discurso de José antes de su muerte nos da las claves narrativas y teológicas para entender cómo todo el periplo vital de José ha servido para que las promesas hechas a Abraham lleguen a cumplimiento y se posibilite la gran historia de la salvación que va a comenzar a la vuelta de la página, ya en el libro del Éxodo. José muere y es embalsamado. Sus palabras quedan vibrando como una promesa y su momia parece esperar con anhelo el regreso a casa, a Siquem, de donde salió con 17 años...

B. José, una historia dentro de la historia

En efecto el mal llamado "ciclo" de José no es una historia aislada; se inserta en el libro del Génesis como continuación del ciclo de Jacob y como pasaje previo al éxodo. Hay muchas razones para decir que su inclusión resulta muy forzada; no sólo estilísticas, teológicas o de lenguaje, sino también por la forma abrupta en que comienza Gn 37, 1:

"Esta es la historia de Jacob. José tenía diecisiete años y era el preferido de Jacob"

Todos los estudiosos ven aquí un corte redaccional que indica la inserción de un material literario previamente confeccionado. Pero también puede entenderse como un aviso del redactor final que nos recuerda que la de José es sólo una parte del más amplio relato de Jacob-Israel. No hay duda de que el relato de José ha sido redactado de modo independiente del ciclo de Jacob, como unidad literaria autónoma... y sin embargo, encaja admirablemente en la secuencia de hechos luctuosos que jalonan la vida de Jacob resolviendo, además, toda la problemática de estos capítulos del Génesis.

En efecto, hay una tensión creciente en la biografía de Jacob desde que éste y su hermano Esaú se pelean en el seno de Rebeca, anunciando la compraventa de la primogenitura y el engaño del padre ciego. Jacob huye de Esaú con el pretexto de buscar esposa en la tierra de sus antepasados, pero también allí se encadenan fraudes y engaños. Desde su matrimonio con Lía y Raquel, las malas relaciones con su yerno Labán van en aumento (Gn 31) hasta que con argucias y engaños le arrebatara considerables riquezas. Después, la rivalidad y competencia en fertilidad de sus esposas (Gn 29-30) (en la que todo vale, hasta utilizar a las siervas respectivas...) aumenta el creciente desasosiego de Israel. Los doce hijos de Jacob no traen paz al patriarca, como si fuesen herederos de esta tensión que pesa sobre Jacob y que se refleja en la venganza desproporcionada por la violación de su hermana Dina (Gn 34), en el incesto de Rubén (Gn 35) o en el matrimonio irregular de Judá y Tamar... ya insertado en la historia de José. (Gn 38)

Hay un germen de violencia y de maldad creciente que pesa sobre el recién nacido pueblo de Israel y que parece llevarlo a la ruina y la autodestrucción (figura del pecado original) y que sólo se disipa y llega a un desenlace feliz en el relato de José, en concreto en la escena del perdón. José salva de la autodestrucción y de la maldad a los hijos de Israel. La historia del pueblo de Dios puede comenzar... o continuar, como de hecho lo hace en el libro del Éxodo. Pero esto sólo se aprecia en una lectura continuada. La intención del redactor final es evidente en este sentido. Por eso me parece que la lectura "ingenua" o literaria, atendiendo principalmente a lo narrativo, es tan importante para una correcta exégesis como el posterior estudio científico. Es más, el estudio científico, que se empeña en detectar unidades redaccionales primitivas, jamás podrá entender el valor que la Biblia le ha dado a la historia de José, un valor de alcance universal, al encajarla al final del Génesis.

La historia de José y sus hermanos habría sido incluida en la de Jacob, pues las promesas de Dios se realizan en sus descendientes que darán lugar a las doce tribus. El epílogo Gn 50, 15-26 en el que se narra el final de los días de José, podría ser un

añadido del redactor final para reforzar el sentido teológico que da unidad al ciclo de los patriarcas pues retoma la Promesa de una tierra:

“Yo muero pero Dios se ocupará sin falta de vosotros y os hará subir de este país al país que juró a Abraham a Isaac y a Jacob. José hizo jurar a los hijos de Israel diciendo ‘Dios os visitará sin falta, y entonces os llevaréis mis huesos de aquí.’” (Cf Gn 50, 15-26)

Esta línea de continuidad narrativa prosigue en el éxodo y en la conquista de la tierra prometida, hasta que José (sus restos mortales) vuelven Siquem, a la tierra de la que partió vendido como esclavo y donde por fin descansa en paz.

“Moisés tomó consigo los huesos de José (Ex 13, 19) que los hijos de Israel habían subido de Egipto, y fueron sepultados en Siquem, en la parcela de campo que había comprado Jacob a los hijos de Jamor, padre de Siquem, por cien pesos.” (Jos 24, 32)

En efecto, puede decirse que, en cierto modo, es en este pasaje del libro de Josué cuando concluye la historia de José... Pero la Biblia, que se relee y se reinterpreta a sí misma en los salmos, va a entender a José como un eslabón decisivo de la historia del pueblo elegido, ampliando así el marco narrativo en el que se encuadra nuestro personaje. El salmo 105 repasa en 45 versículos el periplo existencial del pueblo de Israel, desde Abraham hasta la entrada en la tierra prometida. Ocho de estos versículos compendian la historia de José, dándole más espacio que a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

Y ya en el Nuevo Testamento el protomártir Esteban, en el discurso ante el sanedrín que le cuesta la vida (Hch 7, 9-17) hace también un repaso de la Historia de la Salvación que culminará no ya en la conquista de la tierra, sino en la resurrección de Cristo. Este compendio de Abraham a Jesucristo se desarrolla en 53 versículos, 8 de los cuales se dedican a José, llevando el análisis literario o narrativo hasta los umbrales de lo teológico... umbrales que, de momento, no traspasaremos.

3. La historia de José como literatura antigua

A. Prehistoria del relato

En la lectura de esta historia tan bien narrada sorprende tropezar no pocas veces con repeticiones o contradicciones. Aparecen muy pronto, cuando José ha sido arrojado al pozo, como si el redactor quisiera exculpar a Rubén o dudase acerca del origen de los mercaderes que se lo llevan... La Hipótesis documentaria de Wellhausen da una respuesta bastante satisfactoria a estas irregularidades, incoherencias o reiteraciones tan propias del antiguo Testamento, y muy presentes en el relato de José.

La historia de José se habría transmitido por vía oral y de modo diferente en el reino del Sur (tradición yahvista) y en el reino del Norte (tradición elohísta). Esas dos formas de tradición oral se habrían puesto por escrito de modo independiente dando lugar a las fuentes o documentos “J” y “E” hasta que un redactor final las reunió dando al relato su configuración actual.

En general predomina como texto base el yavista (J) sobre el que se han ido añadiendo fragmentos procedentes del texto elohista (E). En algunos tramos la distinción de las dos fuentes parece clara, en otros pasajes no tanto:

"1. Las maquinaciones llevadas a cabo por los hijos de Israel (J) o de Jacob (E) contra José, que es defendido por Judá (J) o Rubén (E) y es vendido a los ismaelitas (J) o llevado por los madianitas (E).

2. El primer periodo de José en Egipto como esclavo de un egipcio anónimo que le encarcela cuando es denunciado por su mujer (J) o como esclavo de Putifar, el jefe de la guardia, que le encarga de los prisioneros (E)"²... Afirmaciones semejantes se ofrecen para el resto de la narración, aunque se reconoce que sólo hay criterios claros de diferenciación en algunos tramos de la misma.

Pero las tradiciones literarias acerca de José podrían ser mucho más antiguas fuera del contexto de Israel:

Algunos autores³ vinculan nuestro relato con dos tradiciones extraisraelitas: el que llaman "Cuento de los hermanos" y el que denominan "Cuento egipcio."

El de los hermanos sería un cuento de origen palestino de ambientación nómada y pastoril.

El cuento egipcio estaría ambientado en las hambrunas que aparecen como contexto de varias narraciones en el llamado papiro de Westcar. La historia de un sabio de origen desconocido que es hallado en la cárcel y resuelve enigmas que los magos cortesanos no acaban de comprender, está evidentemente relacionada con el relato bíblico. Pero la principal aportación de este sabio ajeno a la corte sería su prudencia como administrador que salva de la escasez al pueblo.⁴

Estos dos cuentos existen de forma independiente todavía en el X a. de C. La reunión de ambos en un solo relato —en estas fechas tan tempranas transmitido únicamente por tradición oral— sería posible sólo concretándose en torno a la figura del José histórico e integrándose en el ciclo de Jacob.

B. El género literario

Hay división de opiniones a la hora de determinar el género literario de esta bella composición. ¿Es el relato de la aventura extraordinaria vivida por un semita llamado José tal como da a entender J. Vergote? ¿Es, por el contrario, un cuento enriquecido con algunas pinceladas históricas, como piensa Donald B. Redford? Entre estos dos géneros literarios, el relato fiel y el cuento, queda lugar para la novela histórica auténtica o la "gesta." Tal es la pista de investigación que señaló el padre de Vaux siguiendo a von Rad.⁵

2 de Vaux, R., en VVAA *Personajes del Antiguo Testamento*, Verbo divino, Estella, 1998, p. 73

3 Schulte H., en Michaud R., *La historia de José*, Verbo divino, Estella, 1981, pp. 15-16

4 Michaud R., *La historia de José*, Verbo divino, Estella, 1981, pp. 127-130

5 Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 16

Pierre Guibert prefiere el término “saga,” palabra de origen noruego que designa un “relato cuyo fondo histórico se ha ido enriqueciendo durante el tiempo con elementos más o menos míticos e imaginarios.”⁶

En efecto, esta novela, por muy hermosa que sea, no es pura imaginación ni una ficción total. Existió realmente el José de la historia, aunque los capítulos del génesis no son un reportaje. Hugo Gressmann explica que “la historia de José es algo más que una leyenda. Es un relato novelesco con fundamento histórico que ha ido evolucionando, que se fue elaborando artísticamente hasta llegar a su término más perfecto. Es esta perfección literaria tan destacada la que nos autoriza -según este autor- a calificar este relato bíblico como “novela histórica.”⁷

4. La historia de José como Palabra de Dios

A. Una teología para el Antiguo Testamento

Si la inclusión del relato de José en el ciclo de Jacob parece muy brusca por el cambio de estilo literario, no lo es menos en razón de las diferentes concepciones teológicas que se manejan. En efecto, el Dios de José y la teología de José son muy diferentes de las concepciones anteriores de los relatos patriarcales.

Del Dios que habla al Dios que se revela en la historia

En el relato de José no hay teofanías, ni altares, ni sacrificios. Dios no habla con José como con los patriarcas (Gn 12-36), que tienen trato directo con Dios o al menos disfrutaban de revelaciones directas de Dios. Salvo Gn 46, 1-27 que parece una inclusión.

“En la historia de José aparece un nuevo concepto típicamente sapiencial de la presencia de Dios y de su acción en la historia; Dios no interviene con gestos poderosos (ex machina); su obrar no puede separarse de la trama normal de la existencia y de las opciones humanas. Sólo para el que mira los acontecimientos con fe, el obrar divino es visible y descifrable. En definitiva, su presencia reside en el corazón humano. La historia, incluso individual, que a menudo se presenta como un amasijo de contradicciones y de amarguras, adquiere entonces una dimensión de esperanza y una lógica más profunda”

⁸ El actuar de Dios se sitúa en un plano profundamente oculto.

Esta dimensión se va haciendo explícita a medida que los propios personajes —sobre todo José y Jacob— la van descubriendo maravillados. En efecto en el último capítulo José habla de la promesa hecha a los patriarcas (Gn 50, 24). Con esto se entra en un mundo de nociones que originariamente fue ajeno a la narración. “La gran liberación que Yahvéh dispuso en Gn 45,7 apunta ahora a algo más que salvar del hambre a una familia: concierne al misterio por antonomasia del acontecimiento bíblico salvador.”⁹

6 Guibert, P., en Michaud R., *La historia de José*, Verbo divino, Estella, 1981, p. 91

7 Gressmann, H., en Michaud R., *La historia de José*, Verbo divino, Estella, 1981, p. 91

8 Ravasi, G., *Génesis en VVAA Personajes del Antiguo Testamento*, Verbo divino, Estella, 1998, p. 89

9 Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 537

En José se da una clave de comprensión teológica que va a ser fundamental para la comprensión de toda la Biblia: La Historia de la Salvación es una Historia de historias, o mejor aún de biografías. La providencia de Dios guía a la persona sin anular su libertad precisamente por el hecho de actuar de modo tan discreto. Pero, al mismo tiempo, en esa biografía concreta y en la respuesta libre de ese personaje concreto se decide el desarrollo de toda la Historia de la Salvación.

Es el juego de Dios, quien de modo desconcertante, una y otra vez, pone el futuro y la supervivencia de todo su pueblo en manos de personajes débiles e insignificantes que jalonan la historia de Israel.

Carácter sapiencial, humanismo y universalidad

La historia de José tiene un marcado carácter sapiencial y quizá hubiera podido ser considerada como un relato sapiencial (al estilo de los libros de Ruth, Job o Jonás) de no haberse insertado en el relato de Jacob y de no haber sido reelaborada bajo la luz de la teología de la promesa. Señala von Rad que “podríamos acompañar todos los pasos de la conducta de José con citas de sentencias sapienciales, tanto en el terreno político como en su autodomínio o en su fe.”¹⁰ Porque efectivamente, la sabiduría bíblica no es erudición sino un conocimiento profundo de la existencia que se trasluce aún en los asuntos más profanos. La sabiduría de José le permite administrar la hacienda de Putifar, ponerse al frente de los presos en la cárcel, interpretar los sueños de Faraón y convertirse en eficaz visir de todo Egipto.

Pero esta sabiduría práctica no tiene como referente último la eficacia pues también se manifiesta en decisiones éticas; como hombre sabio José rechaza a la mujer de Putifar y sabe perdonar a sus hermanos. Podemos decir que es una sabiduría humanista porque no está referenciada tanto a un código ético sacralizado por una religión concreta como basada en un profundo conocimiento del ser humano. Verdaderamente el relato, tal y como nos ha llegado, muestra un gran conocimiento de la psicología humana; las pasiones que entran en juego son las pasiones humanas de todos los tiempos. Pero José, como hombre sabio no es impasible o frío. Muy al contrario su sabiduría lo hace más humano y no menos; intenta controlarse pero finalmente se conmueve y llora al ver a sus hermanos... de modo que su sabia decisión de perdonarlos no es fruto de un razonamiento sino manifestación de un corazón lleno de humanidad. Es la sabiduría del que sabe conducirse en la vida porque sabe qué es la vida. Es una sabiduría del corazón que apunta hacia el Dios creador del corazón humano y no hacia unos preceptos religiosos o culturales que mandan hacer unas cosas y prohíben hacer otras.

Hacia una universalidad de la ley de Dios

El Dios de los patriarcas no era un dios local, vinculado a un lugar concreto o a un fenómeno natural. Es el Dios del pueblo que lo va acompañando en sus andanzas. Cabe replantearse esta teología cuando el individuo, José, es separado de su pueblo y trasladado a un país extranjero. Cabe preguntarse no sólo hasta qué punto se sentía José acompañado o abandonado por su Dios, sino también hasta qué punto se considera obligado ante Él en un contexto extranjero.

¹⁰ Von Rad, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 534

La idea de que existiera un Dios que llamaba a los hombres a rendir cuentas por razones morales, era bastante rara en este mundo antiguo. Sin embargo era aún más impresionante en el caso de José, extraño en tierra extraña, desterrado de su pueblo. Conforme a la mentalidad pagana, José debía haber adorado a los dioses egipcios. A cada tierra sus propios dioses. Con todo, José vive según una ley moral vigente en Palestina, en Egipto y en todas partes: la ley de un Dios universal.

Merece la pena fijarse en el razonamiento ético de José cuando rechaza a la mujer de Putifar. Sería un pecado contra Dios acostarse con ella no tanto porque Dios lo haya prohibido, sino ante todo porque sería una gran traición a la confianza que Putifar ha depositado en José.

“Mira, mi amo Putifar ha puesto en mis manos todo lo suyo, no ejerce en casa más autoridad que yo y no se ha reservado nada sino a ti, que eres su mujer. ¿Cómo voy a cometer yo semejante crimen pecando contra Dios?” (Gn 39, 8-9)

El argumento no sería “Es un crimen contra Dios desobedecer a Dios” sino “Es un crimen contra Dios traicionar al hermano”.

De este modo el humanismo sapiencial de José nos revela una ley universal que es la Ley de Dios inscrita en el corazón del hombre. Esta Ley es la que luego se grabará en las tablas de piedra de la Alianza. No es algo externo al hombre o posterior al hombre y que podría variar de unos pueblos a otros según sus costumbres o religiones, sino algo ontológicamente consustancial al ser humano, algo que le fue concedido cuando fue creado a imagen de Dios y por lo que es imagen de Dios.

B. El Nuevo Testamento: José como figura de Cristo

Prefiguraciones, alegoría y tipologías.

El relato de José dio lugar a abundantes comentarios por parte de los llamados padres de la Iglesia; muchos de ellos se utilizaron para la enseñanza moral, pero vamos a destacar a continuación, sin embargo, los que suponen una interpretación alegórica de José como prefiguración de Cristo. Esta clave de interpretación bíblica es ya propuesta por el mismo Cristo entendiendo toda la escritura como referida a sí mismo. De forma explícita cita como imagen de sí mismo el episodio de la serpiente de bronce alzada en el desierto (Jn 3, 14), compara su cuerpo con el templo que sería reconstruido en tres días (Jn 2, 19), anuncia su muerte comparándola con los tres días que pasó Jonás dentro de la ballena (Mt 12, 40) o se compara a sí mismo con el maná (Jn 6, 49).

Hay otros pasajes donde el paralelismo entre los pasajes evangélicos y los veterotestamentarios no se hace explícito pero resulta evidente en su intención, como el encuentro con la samaritana en el pozo de Jacob (Jn 4, 12), que puede leerse en paralelo con el encuentro en el pozo entre Jacob y Raquel (Gn 29, 1-14)... cuando Jacob retira la piedra del pozo para que Raquel pueda sacar con gozo aguas de su fuente... lo que nos remite, de forma más simbólica al encuentro entre Cristo resucitado y la Magdalena ante el pozo del sepulcro, cuando esta se encuentra la piedra retirada y disparado ya el

surtidor que salta hasta la vida eterna (Jn 20, 11 - 18).

Este modo de leer la escritura es sancionado por el mismo Cristo cuando enseña a los discípulos de Emaús que Él mismo es la clave de interpretación de toda escritura (Lc 24, 27). Por eso los padres de los primeros siglos lo utilizan tan asiduamente que en algunas ocasiones nos parecerán algo forzadas sus prefiguraciones o tipologías. No será el caso de José, que verdaderamente se presenta con claridad como figura de Cristo en muchos aspectos de su historia.

Visión general del relato como prefiguración del evangelio.

Ante todo, José es el hombre justo que injustamente maltratado justifica a sus maltratadores. José es el hijo inocente de un pueblo pecador (ya hemos comentado todos los crímenes y fraudes que se suceden en la breve historia de Jacob y sus hijos como figura del pecado original). Y es ese hijo inocente sobre quien recae la maldad de su pueblo y, paradójicamente, quien libra a su pueblo de la maldad. Pues José no sólo libra del hambre a su familia sino que, mediante su perdón, logra el arrepentimiento de sus hermanos y después su sincera conversión.

Me parece importante subrayar que es el perdón de José lo que precede a la conversión de Judá. La justicia hubiese exigido el castigo en el primer encuentro, pero la visión de sus malvados hermanos suscita en José una conmoción de misericordia que lo lleva a las lágrimas y no a la ira.

Por eso puede sorprender la aparente dureza y el extraño juego a que son sometidos los hermanos. Estos ya han sido perdonados pero es necesario el purgatorio de los viajes, de Simeón tomado como rehén y de la trampa de la copa escondida para hacer aflorar en el corazón de Judá la conversión que le lleva a entregarse por Benjamín.

Esta visión general del paralelismo entre José y Cristo puede extraerse del prolijo estudio que hacen los padres deteniéndose en cada versículo del génesis y hallando en cada uno de ellos referencias a Cristo. Enumerarlas todas ellas resultaría excesivo, por lo que apuntamos las más significativas:

Algunos detalles significativos

Le habían entregado por envidia (Mt 27, 18)

La envidia de los hermanos hacia José es propuesta por los padres como figura de la envidia de los que entregaron a Cristo, es decir los judíos. "... También los judíos se irritaron conscientes de que el Emmanuel sería superior a los mismos patriarcas y que todo el pueblo debería adorarlo; es más, toda la tierra. Y sabedores de esto decían: 'Este es el heredero, vamos a matarlo y tomaremos posesión de la herencia.'"¹¹

También los **sueños** de José son interpretados en clave profética como referidos a Cristo, pues el sol, la luna y las estrellas no adoraron ciertamente a José. "En aquél José

¹¹ Cirilo de Alejandría *Inscripciones sobre el Pentateuco*, 6, 4. 19

esto no pudo cumplirse; pero en nuestro José, es decir en nuestro Señor Jesucristo, se cumplió el misterio de aquel sueño: el sol la luna y las estrellas lo adoraron después de la resurrección, y se cumplió la profecía que dice “Alabadlo sol y luna, alabadlo estrellas lucientes.”¹²

A propósito de la **túnica** especial que José vestía, Cesáreo de Arlés señala el paralelismo con la túnica inconsútil de Jesús, de la que es despojado por sus hermanos antes de venderlo... del mismo modo que Cristo es despojado antes de ser sacrificado. Llama también la atención cómo son sus hermanos los que entregan a José, “pero serán paganos, los ismaelitas los que ejecutan su decisión poniéndolo finalmente en manos de los egipcios. De la misma manera Cristo es entregado por sus hermanos israelitas en manos de los paganos romanos.”¹³

Fue contado entre los pecadores (Is 53, 12)

Todas estas circunstancias de la venta de José son vistas **a la luz de la pasión**: desde el precio pagado por él (veinte monedas de oro en vez de las treinta de plata que Judas cobró por Cristo) “hasta la sangre derramada sobre la túnica que, como en el caso de Isaac, no fue la humana sino la de un cabrito. Cristo sí derramaría su sangre por rescatar a sus hermanos del crimen de haberlo vendido, pues la sangre del cabrito no fue eficaz ni para consolar al padre (Jacob) ni para justificar a sus hermanos.”¹⁴

José es enterrado en el aljibe del desierto para después bajar a los infiernos, es decir a las mazmorras de Egipto. En efecto, tras el episodio de Putifar fue contado entre los pecadores, es decir entre los delincuentes que estaban en prisión. A continuación se dice que José llegó a ser jefe de la prisión y “en sus manos fueron puestas todas sus llaves. Pues también los infiernos se sometieron a Cristo cuando descendió a ellos y las puertas del abismo no prevalecieron sobre el plan divino.”¹⁵

Dios lo exaltó para que a su nombre toda rodilla se doble (Flp 2, 9-10)

Después de su pasión, José va a ser exaltado; su salida de la cárcel –un pozo si atendemos a las pistas que dan algunas traducciones– es figura de la resurrección y glorificación de Cristo: vestido de lino, con un anillo y los **símbolos de la realeza** José podrá hacer en el reino de Egipto según su parecer, hasta el punto de ser el **dispensador de toda gracia** y todo bien para una humanidad hambrienta. “Así pues Cristo abrió sus graneros y vendió, no por oro ni plata, pero cobraba el precio de la fe y del amor. Y vendía, no a unos pocos en Judea, sino a todos, para que fuera aceptada la fe en todas las naciones (...) Pues el que pagó por nosotros el precio de su sangre no nos pide que le paguemos, porque no nos redimió con oro o plata, sino con el precio de su sangre.”¹⁶

Sus ojos no eran capaces de reconocerlo (Lc 24, 17)

12 Cesáreo de Arlés Sermón 89, 4. 14

13 Cesáreo de Arlés Sermón Sermón 93, 3. 11

14 Sheridan, M., **La Biblia comentada por los padres de la Iglesia**, AT, 2, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, pp. 327-334

15 Quodvultdeo Libro de las promesas y predicciones de Dios, 1, 28, 40. 14

16 Ambrosio, *Sobre José*, 7, 41. 6

Cuando los hermanos de José llegan a Egipto, estos lo creen todavía esclavo en manos de los gentiles o quizá muerto. Por eso no eran capaces de reconocerlo. En todos estos pasajes los padres ven la prefiguración de los primeros momentos después de la resurrección de Cristo. Cuando José se dio a conocer también sus hermanos, como los discípulos, se llenaron de temor. “No os pese. No penséis, dice José, que lo que hicisteis contra mí fue por cuenta propia. No fue tanto por vuestra maldad cuanto por la sabiduría de Dios y su indecible amor al hombre por lo que estoy aquí presente, ahora con la oportunidad de poder surtir de alimento no sólo a vosotros sino a todo el país”¹⁷... y hasta los confines del mundo (Hch 1, 8)

¹⁷ Juan Crisóstomo, *Homilía sobre el Génesis*, 64, 6. 15

El amor en Oseas

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

Enrique Ruiz Barranco

1. Introducción

Toda historia es una aventura, un camino compartido. La Historia de la Salvación es una aventura compartida de Dios, marchando, codo con codo, con el hombre, con su pueblo.

Esta historia de Dios con su pueblo aparece en el AT como esa historia —a primera vista banal— de búsquedas y encuentros, presencias y ausencias, diálogos y silencios, amor apasionado y celos, discusiones encarnizadas y ternura ilimitada, fidelidad de Dios e infidelidad del pueblo, promesas renovadas y esperanzas inquebrantables..., como la historia de cualquier pareja de enamorados que, por encima de todos esos avatares, se quieren profundamente. Esta historia de amor es unión, vida compartida, conocimiento mutuo y ruta solidaria hacia una misma meta: la felicidad experimentada en la comunión total. Si algún libro expresa esta realidad, ese es el del profeta Oseas^{1 2}. La vida personal de este profeta, narrada en Os 1-3, se convierte en una parábola de esta aventura amorosa entre Dios y su pueblo, porque en Oseas “se confunde el hombre y el profeta”.

A la hora de tratar el tema del “amor en Oseas”, nos fijaremos, aunque sea someramente, en la terminología utilizada, ya que el mensaje profético, que es Palabra de Dios, se expresa, ante todo, en “palabras”, “términos”, “vocablos” que es preciso comprender. A partir de ahí, intentaremos descubrir y exponer el mensaje teológico de Oseas sobre el amor.

2. Terminología

Oseas utiliza, sobre todo, tres términos para hablar del amor: la raíz ³hb es la más frecuente (19 veces). Las otras dos raíces que siguen de cerca son: *rh*m (11 veces) y *h*sd (6 veces), cuya importancia quedará manifiesta a lo largo del estudio de las mismas.

1 L. ALONSO SCHOKEL - J. L. SICRE, *Profetas. Comentario*, vol. II, Madrid 1980, págs. 859-861 y A. van HOONACKER, *Les Douze Petits Prophetes*, Études Bibliques, Paris 1908, págs. 1-9, nos ofrecen una buena introducción al contexto histórico, tanto en el aspecto político, como en el religioso, en el cual se desarrolló la vida y actividad profética de Oseas.

2 E. JACOB, *Osee*, CAT Xla, Neuchatel 1965, pág. 10

A. La raíz ³hb³

La raíz ³hb es de etimología oscura, emparentada con los dialectos semíticos, entre ellos el ugarítico y el árabe (³ihāb), con el que ciertos autores la relacionan⁴.

Se trata de una raíz muy empleada en todo el AT (251 veces), pero no se encuentra en la formación de nombres propios, debido, quizá, a razones teológicas, especialmente a causa de la connotación sensual de la misma. De las 19 veces que Oseas utiliza este término, 11 veces lo hace en la forma verbal simple (Qal): tres veces en perfecto (4,18; 9,1; 12,8), dos en imperfecto (11,1; 14,5), una en imperativo (3,1a), dos en infinitivo (3,1c; 9,15) y tres en participio (3,1b; 3,1d; 10,11). En la forma intensiva (Pi'el) aparece sólo cinco veces y en participio, con sentido netamente peyorativo (2,7.9.12.14.15), y en la forma nominal lo hace tres veces (8,9; 9,10; 11,4).

Se utiliza para expresar el amor del hombre a Dios, a otras personas y a cosas, pero es raro encontrarla para expresar el amor de Dios por el hombre. Para ello, se utilizan preferentemente otros términos como los expresados con las raíces *rhm* y *hsd*⁵.

La raíz ³hb aparece en todos los géneros literarios, por lo que el contenido es muy diverso, abarcando toda una gama de aspectos^{6 7 8} que LXX traduce normalmente por “*agapáo*”. Esta traducción enriqueció el sentido que tenía en griego clásico, gracias a la riqueza de aspectos y matices del término hebreo equivalente.

B. La raíz *rhm*

La raíz *rhm* en su forma verbal se utiliza casi exclusivamente en las formas intensivas. En la voz activa de la forma intensiva (Pi'el) aparece una vez en perfecto (2,25) y tres veces en imperfecto (1,6.7; 2,6). En la voz pasiva de la forma intensiva (Pu'al) la encontramos cuatro veces en perfecto (1,6.8; 2,3.25). En la forma nominal aparece dos veces (2,21; 9,14). Esta raíz la encontramos también en árabe (*rahama*), en arameo y siríaco, equivalentes al hebreo⁹.

El significado primitivo de la raíz proviene, quizá, del sentimiento de parentesco¹⁰, especialmente de la madre. Los términos *rehem* (seno materno) y *rahāmim* (entrañas) son utilizados por los hebreos para designar la sede de los sentimientos afectivos de

3 Cfr. J. BERGMAN, A. HALDAR, G. WALLIS, «³hb», en G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (dir.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (DTAT), vol. I, Madrid 1973, cols. 106-127. Cfr. también, E. JENNI, «³hb», en E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (DTMAT), vol. I, Madrid 1978, cols. 115-132.

4 Cfr. DTAT, col. 109.

5 Cfr. V. D. HAAG-BORN - S. DE AUJEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1964) cols. 72-73.

6 Cfr. DTAT, cols. 111-115.

7 Cfr. DTAT, cols. 110-111.

8 En la forma verbal simple aparece sólo en el Sal 18,2. En la forma intensiva pasiva aparece en Os 2,3; 2,25; 14,4 y en Prov 28,13.

9 F. ZORELL, *Lexicón Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1940-54, pág. 767.

10 W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, t. I, Madrid 1975, pág. 228.

amor y misericordia^{11 12}. Por lo tanto, el sentido primitivo del verbo en la forma intensiva (*riham*) podríamos encontrarlo en Is 49,15: “¿Olvida acaso una mujer a su hijito, deja de apiadarse (*mērahēm*) del hijo de su vientre?” Este significado primitivo se generalizó, pasando a designar la “piedad”. Este término expresa el sentimiento de amor en sentido unidireccional, es decir, del superior al inferior, del fuerte al débil.

C. La raíz *hsd*¹³

La raíz *hsd*, de etimología oscura, expresa en hebreo, normalmente, el sentido positivo de “bondad” / “gracia,” mientras que el negativo de “ignominia” / “infamia,” sólo aparece en Lv 20,17; Prov 14,34.

De las 245 veces que este término aparece en el AT, 6 veces lo hace en Oseas sólo en la forma nominal (2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,7), quien junto con Jeremías —a pesar de ser un término menos importante en la literatura profética—, le dan una significación muy importante por la estructura teológica.

Este término, próximo en su significado a *rahāmīm*, tiene un sentido de doble dirección, expresando una reciprocidad, con una fuerte carga jurídica que se deriva de una relación determinada por las leyes y obligaciones, las cuales dimanar, entre otras cosas, de la alianza. Ello influye tanto si se aplica a Dios como si se aplica a los hombres, miembros del pueblo de la alianza, de modo que el *hesed*, implica la asistencia mutua, la piedad, la lealtad, el amor debido entre miembros de una misma comunidad¹⁴.

3. El amor en Oseas. Mensaje teológico

Tras una breve presentación de las raíces más significativas que Oseas utiliza para hablar del amor se puede observar una cierta especialización en la terminología. Teniendo en cuenta, por supuesto, los diferentes textos en los que dichas raíces aparecen, podemos decir que Oseas habla de dos clases de amor: un amor en sentido profano y un amor en sentido religioso.

A. El amor en sentido profano

De las 19 veces que aparece el término *ḥb*, por lo menos 12 veces lo hace en sentido profano¹⁵. Este término, aplicado a las personas, expresa la atracción mutua de los

11 W. EICHRODT, *Teología...*, t. I, pág. 228. La conexión entre estos dos términos con la raíz *rh*m no la acepta todo el mundo (cfr. G. QUELLE, «agapáo», en G. KITTEL [Editor], *Theological Dictionary of the New Testament* [TDNT], t. I, Grand Rapids, Michigan 1983, pág. 22, nota 4).

12 Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, (Madrid) pág. 104, con la nota 182.

13 Cfr. H. J. STOEBE, «*hesed*», en DTMAT, vol. I, cols. 832-861.

14 Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología...*, pág. 594.

15 Debido a la identificación tan estrecha que se da entre la experiencia humana del profeta y la experiencia divina que simboliza, a lo largo de todo el libro y sobre todo en los capítulos 1-3, resulta embarazoso delimitar, en todo momento, cuándo se está usando en sentido profano y cuándo en sentido religioso: la misma realidad es toda ella símbolo.

sexos y subraya el aspecto instintivo del amor^{16 17}. El profeta lo usa para hablar del amor conyugal entre sí mismo y su mujer (3,1c). Fuera del matrimonio, se expresa también el amor entre una mujer y su “amigo” con el mismo término (3,1b: ³āhubat rē^a= amada por un amigo). Aquí tiene sentido peyorativo, en cuanto que este amor está demostrando una infidelidad al marido (mānā³āpet = “adúltera,” que comete el adulterio). Es con el participio de la forma verbal intensiva (mā³ahābay / mā³ahābeyāh) que Oseas designa sobre todo el amor adúltero (2,7.9.12.14.15). En esta forma tiene el sentido peyorativo de “amante.” En este contexto peyorativo, la forma nominal puede significar “amoríos” (8,9), en cuanto que el amor se ofrece como moneda de intercambio. En estos casos, el término tiene un marcado matiz sexual.

El amor desordenado, según Oseas, puede dirigirse no sólo hacia personas, sino también hacia cosas, como el nuevo género de vida (10,11), las tortas de uvas pasas (3,1d), el mal, expresado en el fraude al prójimo al que se debería amar y con el que se tendría que ser justo (12,8), los bienes materiales, fruto de la infidelidad (9,1).

Dada la fuerte carga sexual y erótica existente en la raíz ³hb, ésta tardó en aplicarse en sentido religioso. Parece ser que Oseas fue el primero en hacerlo y al que siguieron otros profetas, pero esto forma parte ya del punto que abordamos a continuación.

B. El amor en sentido religioso

El amor en sentido religioso lo expresa Oseas con mayor riqueza de vocabulario. Todas las raíces estudiadas tienen algo que ver en las relaciones de Dios con el hombre y viceversa.

Un análisis de los textos muestra la importancia del tema en la teología de Oseas y una cosa se pone de relieve: a la base de los textos hay todo un contexto de alianza. Esta realidad tan fundamental en la vida de Israel, la expresa Oseas en clave de “amor.” Y es, por una parte, el amor humano el que le sirve de soporte al profeta para comprender y hacer comprender dónde está el meollo de la vida religiosa de Israel y de la “vida,” sin más. Todo está imbricado y relacionado por este concepto de alianza, de manera que las dimensiones vertical y horizontal de la experiencia humana son inseparables y, en lo más íntimo de la cruceta, lo que sostiene y da razón a estas dimensiones, es la realidad de la alianza. Ésta, por otra parte, es un misterio de amor: la elección de Israel y la alianza tienen su fundamento en el amor divino^{18 19 20 21} (cf. Dt 7,6-8).

16 Cfr. G. QUELLE, TDNT, vol. I, págs. 22-23.

17 G. Quelle exagera al interpretar 3,1 en sentido exclusivamente sexual (cfr. G. QUELLE, TDNT, vol. I, pág. 23). No hay que excluir el aspecto sexual del amor humano en el texto, pero hay que incluirlo en un contexto semántico más amplio, como el de la vida comunitaria de los cónyuges, en la que comparten un afecto y un destino, no sólo un lecho. Para las relaciones estrictamente sexuales fuera y dentro del matrimonio se usa la raíz yd^c (cfr. G. WALLIS, «³hb», en DTAT, col. 115).

18 Cfr. DTAT, col. 120.

19 Cfr. G. QUELLE, TDNT, vol. I, págs. 27s.

20 Cfr. DTAT, col. 121.

21 Esta experiencia histórica, Oseas la expone en sus diversas etapas: Dios libera a Israel, sacándolo de Egipto (11,1; 12,10; 13,4), guiándolo en el desierto (13,5), concluyendo una alianza que Israel no respetó (4,6; 6,7; 8,1), entregándole la tierra de Canaán (13,6), guiándolo por medio de los sacerdotes y profetas (4,6; 12,14), fortaleciéndolo (7,15), (cfr. W. EICHRODT, Teología... t. I, pág. 230, nota 107).

El amor de Dios al hombre

Una cosa importante a tener en cuenta es el concepto antropológico hebreo, según el cual tiene mucha importancia el hombre como realidad colectiva, de la que el individuo es una concreción. Por eso es tan fácil pasar de lo colectivo a lo individual y viceversa. Además, la misma realidad de la alianza une íntimamente individuo y pueblo.

Amor de Padre

Oseas revela el amor de Dios por el hombre, por su pueblo, bajo el prisma de la paternidad. Oseas relaciona estrechamente el amor paternal de Dios con la experiencia histórica de Israel.

Dios es padre de Israel desde sus mismos orígenes (cfr. Ex 4,22), pues con amor de padre lo amó (11,1). Este amor se manifestó, a través de la historia de Israel, como un amor lleno de ternura y de paciencia: YHWH le enseñó a dar los primeros pasos y lo tomó en brazos, es decir, lo llevó y lo protegió (11,3), lo alimentó (11,4b). Sin embargo, Israel se mostró siempre rebelde y desagradecido (11,2.3b), rechazando los lazos amorosos con los que YHWH quería atraerlo y unirlo a él (11,4).

Este amor paternal de YHWH por su hijo Israel es un amor sufrido ante tanta ingratitude y rebeldía (11,2.3b); un amor desilusionado que se debate entre la justa corrección y el perdón. El triunfo final será para el amor que se manifestará en el perdón (11,8-9), porque en el amor paternal de Dios hay algo esencial que lo diferencia del amor humano: la santidad divina (11,9). Ella es la que le hace ser el Totalmente Otro, cuya realidad fundamental consiste en ser "Amor", como lo revelará más tarde el NT (Lc 15,11-32; Jn 3,16; 17,26; 1 Jn 4,8.9-10). Esta cualidad del amor paternal de Dios es la que salvará a Israel (11,10-11).

Amor de esposo

La experiencia amorosa de la vida matrimonial de Oseas fue decisiva para comprender y expresar las relaciones de YHWH con su pueblo. Esta forma original de interpretar el amor divino debió de provocar entre los contemporáneos del profeta un gran escándalo^{22 23}. Las relaciones de alianza entre YHWH e Israel rebasan el concepto jurídico que podría estar implicado en el término hebreo *hesed*.

YHWH ama (ʾhb) a Israel con un amor semejante al de Oseas por Gomer, su mujer (3,1). Esta mujer infiel (1,2; 3,1), que corre tras sus amantes (2,7.9.12.14.15), es la imagen viviente de Israel, esposa de YHWH, la cual se prostituye con los ídolos (2,10.15; 3,1; 4,18; 9,10) y con las naciones ante cuyos dioses se prosterna (7,11; 8,9).

Este comportamiento adúltero es una degradación para Israel, rebajándose a la categoría de vulgar prostituta barata, y provoca las iras de YHWH, su esposo, hasta el

²² Cfr. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, Salamanca 19804, págs. 179-184. Cfr. también, W. EICHRODT, *Teología...* t. I, pág. 231.

²³ Cfr., *DTAT*, cols. 121-122.

punto de hacerle exclamar: “no volveré a amarla (ʾahābātām) más” 9,15) y le impulsa a romper las relaciones, repudiándola: “porque ella no es mi mujer, ni yo soy su marido” (2,4). Esta relación, que corresponde a la forma normal de concebir el matrimonio en el AT, no será, sin embargo, la respuesta definitiva de Dios, ya que este comportamiento supondría “la renuncia de Dios a ser Dios”²⁴ y YHWH es Dios, no hombre (11,9). Por esta razón el amor triunfará definitivamente: “los amaré gratuitamente” (14,5).

Este amor generoso tiene una cualidad que es exclusiva de Dios: el amor compasivo, es decir, la piedad, la misericordia. Esta cualidad surge de lo más “entrañable” del ser divino.

Salvo en 14,4, donde el término se encuentra en una confesión de fe, la raíz *rh*m aparece en los dos primeros capítulos. Oseas presenta este comportamiento divino en forma antitética: al primer impulso de cólera, manifestada en una renuncia “inmisericorde” al amor (1,6.8; 2,6), YHWH responde con un impulso preñado de “amor misericordioso” (2,3.21.25). Este amor, unido al *hesed*, se encuentra a la base de toda la historia de la alianza entre YHWH y su pueblo: “en amor y en misericordia” = *būhesed ubū rahámím* (2,21) y sólo él es capaz de encontrar una solución original: reanudar las relaciones de forma totalmente nueva: “Por tanto, he aquí que Yo la seduciré y la conduciré al desierto y le hablaré al corazón” (2,16). Esta solución supone el perdón absoluto, la recreación radical de la esposa infiel, de manera que será posible “desposarla” de nuevo (2,21a.21b.22). Esta acción de Dios en la que comunicará a la esposa (Israel) “la justicia y el derecho, el amor y la misericordia” (2,21) viene a ser como la dote o como el regalo de bodas que la capacitará para responder sin posibilidad de equívoco: “marido mío” = *isi*(2,18).

Esta solución es posible gracias, únicamente, a un Dios locamente enamorado de su esposa Israel, a pesar de su infidelidad. Así pues, la experiencia humana de Oseas simboliza la de Dios con su pueblo, como bien dice Alonso Schökel: “También Dios ha

24 Esta fórmula de 2,4 es semejante a la de 1,9: “porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy para vosotros El-Que-Soy” (ʾehoyēū) y a la de 2,25: “y diré a «No-mi-pueblo»: Tú «Mi pueblo», y él dirá: «Mi Dios»”. Estas expresiones recuerdan las fórmulas de alianza de Ex 6,7: “Os tomaré como mi pueblo y seré vuestro Dios”, así como la de Jr 31,33: “Y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” y la de Ez 37,23: “Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios”.

25 Cfr. *DTAT*, col. 122.

26 J. QUELLE, *TDNT*, vol. I, pág. 32.

27 Oseas utiliza la raíz *rh*m únicamente para hablar del amor de YHWH por su pueblo y nunca para expresar el amor de éste hacia YHWH o hacia otros miembros del pueblo.

28 No hay que tener en cuenta 9,14, ya que no es seguro que su significación esté directamente relacionada con la misma raíz (cfr. *Supra*, nota 11). Tampoco hay que retener 1,7, por ser una glosa redaccional (cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE, *Profetas...* Vol. II, p. 871). Según E. Jacob, el redactor judío pretendía dos cosas: 1a) Mostrar que el pecado de Jeroboán, es decir, la separación de los Reinos de Israel y de Judá era una infidelidad en la que Judá no tenía arte ni parte, ya que la dinastía de David había sido instituida por Dios. Por esto, Judá era salvada; 2a) Los diversos sucesos —en particular, el del año 701, en el que Judá se habría librado de Senaquerib (2 Re 19)— eran una confirmación de que Judá estaba bajo la protección divina. Por otra parte, esto nos permite fechar la glosa después de este suceso y antes del 587 (cfr. E. JACOB, *Osée...*, pág. 22). Van Hoonacker coloca 1,7 después de 2,25, viendo ahí la introducción a 2,1-3, igualmente desplazado después de 2,25 (cfr. A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, pág. 30, nota 2)).

29 La raíz *ʾrs* se emplea sólo para hablar de las nupcias de una joven “virgen” y no de una mujer que ya ha estado casada (cfr. *La Bible. Traduction Gluménique de la Bible*. (TOB). Édition intégrale, Paris 19945, pág. 1116, nota “v”). La triple repetición es una manera de expresar en hebreo el superlativo, o sea, el aspecto absoluto de estas nupcias.

amado como marido enamorado, también lo ha traicionado su esposa y a pesar de todo sigue amando. No puede menos de amar; incluso las medidas que toma se las está dictando un amor invencible:

*«Porque es fuerte el amor como la muerte,
es cruel la pasión como el abismo,
es centella de fuego,
llamarada divina.*

*Las aguas torrenciales no podrán
apagar el amor
ni anegarla los ríos» (Cant 8,6s)»²⁵*

El amor del hombre a Dios

Oseas comprende que el amor humano como respuesta al amor divino se da en el marco de la alianza y de las relaciones que de ella dimanar. De ahí que utilice, para expresar este amor, la raíz *hsd*. Dentro de este marco de alianza, el *hesed* de Dios (2,21) exige, como respuesta adecuada, el *hesed* del hombre (12,7). Este “amor leal” (*hesed*) es la esencia misma de la religión de Israel, lo que da valor a todas sus manifestaciones (6,6). Es por el *hesed* que el hombre queda ligado a Dios, pero esta dimensión vertical del *hesed* no se puede disociar de su dimensión horizontal: la actitud de justicia y de amor al prójimo (10,12), como parte integrante de esta realidad que es la alianza y que une a los hombres con Dios y entre sí.

Desgraciadamente el hombre no corresponde como es debido al *hesed* divino en su doble dimensión (4,1) y, cuando intenta hacerlo, es realmente de forma inconsistente y fugaz, como la nube mañanera o el rocío de madrugada (6,4). Por eso, el hombre no puede vivir esta relación de amor a Dios más que a través del prójimo (10,12; 12,7), por medio de una conversión auténtica y sincera con Dios y en una tensión escatológica de esperanza en YHWH (12,7), que es el único que salva y puede salvar; el único que puede provocar esa respuesta humana que él exige y que el hombre no puede sacar de sí mismo por sus solas fuerzas: este amor del hombre, como respuesta, sigue siendo un don de Dios que hay que llevar a la práctica día tras día, porque la alianza que Dios renueva es una alianza eterna (2,21).

4. Conclusión

Tras este estudio, ha llegado el momento de sacar algunas conclusiones.

El “amor” es una idea central en el mensaje de Oseas. Sin él no se puede comprender la actividad, ni la verdad profunda de su mensaje profético.

Dios ama a su pueblo y este amor está a la base del actuar divino, reflejado en el complejo entramado de relaciones que dimanar de esta realidad llamada “alianza”. Este amor da a la alianza una característica especial que la hace única en su género.

Este amor es vida compartida, intimidad, entrega amorosa y pasional, sentimiento de ternura y atención permanente hacia el ser amado. Este amor es, al mismo tiempo, total y totalizante: compromete toda la existencia y no sólo unas parcelas de la misma. Por eso se explica que reaccione violentamente cuando no es debidamente correspondido. Este amor, además, es un amor sufrido ante tanta incompreensión y falta de respuesta humana.

El amor de Dios rebasa los límites jurídicos de unas relaciones que emanan de un pacto, de una alianza. De ahí, la mejor imagen y la más original que podía expresar esta realidad de amor es la del “amor conyugal”, la del matrimonio, como aventura compartida de dos seres que unen sus personas, vidas y destinos, mirando y caminando juntos en una misma dirección hacia una meta común: la comunión e identificación plena. Pero esta imagen no basta para expresar todos los matices de la grandeza, inmensidad y riqueza del amor divino. Por eso, el profeta utiliza también la imagen más tradicional del “amor paterno”, pero, no por eso es una imagen menos fuerte, expresiva, llena de ternura y paciencia.

Lo que da a este amor divino una originalidad absoluta es la característica de total condescendencia que le hace ser misericordioso y gratuito. Sólo Dios puede amar así y hasta el extremo, porque el amor de Dios es invencible.

Este amor exige, por su parte, una respuesta humana que le corresponda en una doble dimensión: vertical y horizontal, es decir, del hombre a Dios y del hombre hacia sus semejantes. Ambas dimensiones son complementarias e inseparables.

A este amor fiel y leal de Dios responde el hombre, general y desgraciadamente, con la ingratitud y la infidelidad, desviando su amor de su verdadero y único objetivo hacia otros amantes. Es, precisamente, aquí donde se manifiesta la grandeza y la gratuidad del amor divino que es capaz de vencer esta barrera de la infidelidad humana con un amor que perdona, recrea y empieza de nuevo, mejor si cabe.

Es a través de una profunda experiencia de amor humano que el hombre puede captar en profundidad el misterio del amor de Dios por todo hombre, por su pueblo.

Este mensaje prepara la plena revelación del amor divino, con todas sus consecuencias, hecho realidad palpable y fiel en la persona del Hombre-Dios: Jesús de Nazaret.

El sepulcro vacío ¿composición de la comunidad pospascual o acontecimiento real de la historia?

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

Rubén Ruiz Silleras

“Puede probarse tanto que el sepulcro se hallaba claramente cerrado como que se trata de un sepulcro abierto; es en verdad una cuestión indiferente.” Karl Barth.

Los relatos del sepulcro vacío son “elaboraciones legendarias del mensaje de la Resurrección.” Hans Kung.

“El mensaje central implica por tanto, inmediatamente, teniendo en cuenta la comprensión antropológica de aquel momento, el hecho de la tumba vacía... En la opinión pública de los ciudadanos de Jerusalén el mensaje de la Resurrección de Jesús hubiera quedado desacreditado de una vez para siempre si se hubiera podido demostrar un sepulcro con el cadáver de Jesús en descomposición.” K. Schubert.

1. A modo de introducción:

Es necesaria una distinción metodológica: realizamos un acercamiento desde la Historia, no desde la fe.

Sí, es necesario distinguir entre la pregunta sobre el Jesús histórico y la “cuestión” del sepulcro vacío y la pregunta sobre el Cristo de la Fe. Pero incluso en el ámbito del estudio del Jesús histórico son muchos los autores contemporáneos que coinciden en afirmar que, la Realidad de la Resurrección y de los acontecimientos pascales escapan a la investigación sobre el Jesús histórico: “*Los acontecimientos pascales, ya no pertenecen a la historia de Jesús sino a la del grupo de sus discípulos*”¹. De lo cual concluyen estos autores que el estudio sobre el Jesús histórico tiene que terminar con el estudio de su sepultura. Sanders afirma que muchas cosas relativas al Jesús histórico seguirán siendo un misterio, y lo expresa de una forma bien clara: “*que algunos seguidores de Jesús –y más tarde Pablo- tuvieron experiencia de la Resurrección, es a mi juicio, un hecho. Cuál fue la realidad que originó tales experiencias, no lo sé*”².

1 Aguirre, J., *Aproximación actual al Jesús de la Historia*, Santander 2001, 34.

2 Sanders, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Navarra 2001, 303.

Creemos que sea legítimo un acercamiento histórico para esta cuestión.

A pesar de esta limitación no han faltado los autores que se han acercado desde el punto de vista histórico a todos los acontecimientos pascuales. Ciertamente, ya que Jesús fue un hombre que nació en unas coordenadas de tiempo y espacio concretas, en una etapa de la historia determinada es legítimo que contemos con la ayuda de la disciplina histórica para buscar más luz sobre la vida de este hombre singular. El elemento teológico y de la fe es innegable a la hora de acercarnos a Jesús, pero tampoco debemos perder de vista el elemento histórico. Así, la pregunta sobre “**quién**” es Jesús de Nazaret no puede plantearse al margen de la historia anterior y posterior. Una persona humana, constituye el centro personal de una serie de relaciones interactivas con el pasado, el futuro y el presente. Esto se aplica también a Jesús. Por eso sigue siendo necesaria la pregunta por la historia aplicada a todos los momentos de la vida de Jesús.

La cuestión del “sepulcro vacío”

Así las cosas, este sencillo artículo parte del siguiente planteamiento: si la Resurrección es el pilar fundamental de nuestra fe y de la de millones de semejantes nuestros, y si la identidad entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe está fuera de toda duda, ¿por qué no intentar una aproximación para poder averiguar qué hay de real e histórico en los acontecimientos posteriores a la muerte de Jesús? Por eso, estas reflexiones no pretenden ser un ensayo de Cristología ni tampoco pretenden definir el valor histórico de la Resurrección. Porque como dice N.A. Dahl: “*el que sabe lo que es la investigación histórica y lo que significa la Resurrección de Jesús de entre los muertos, no pensará que la resurrección de Jesús se pueda probar por medio de argumentos históricos*”. Por centrar el discurso en un aspecto concreto hemos elegido el tema del sepulcro vacío. Pensamos que es legítimo preguntarnos qué hay de real en esta parte del relato, sobre todo cuando no faltan autores que califican este relato como una leyenda mítica, un fraude, o una composición posterior y tardía de la comunidad pospascual.

Lo que NO quiere ser este artículo. Lo que SÍ quiere ser.

Lógicamente no se trata de hacer del tema del sepulcro vacío un motivo apologético. Del cual probando su historicidad se pudiera deducir que es una prueba histórica de la Resurrección. No, no se trata de eso. Ya Theissen-Merz afirman que “*el relato del sepulcro vacío puede ser dilucidado desde la fe pascual –basada en las apariciones–, y no a la inversa: la fe pascual no puede ser dilucidada desde el sepulcro vacío*”³. En este sentido resulta muy interesante la teoría de Hans Kessler, que en su libro sobre la Resurrección de Jesús, afirma que hubo un “algo” que desencadenó la fe pascual. ¿Qué fue “aquello” que cambió enteramente a los discípulos y los hizo volver de su precipitada huida a Galilea y retornar a Jerusalén para empezar a predicar? El sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado puedan aportar algo de luz a esta pregunta.

En esta misma línea de argumentación Martín Dibelius establece la primera cuestión que hay que intentar resolver cuando procedemos más allá de los acontecimientos de la crucifixión y entierro de Jesús:

³ Theissen-Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 1989, 552.

“Los relatos del Nuevo Testamento muestran que... los discípulos.. huyeron –Mc 14,50- y dieron por perdida la causa de Jesús (Lc 24,19-21). Algo debía haber sucedido mientras tanto, que en corto espacio de tiempo no sólo produjo un cambio total en su actitud, sino que los capacitó también para comprometerse en una renovada actividad y fundar la comunidad cristiana primitiva. Este “algo” es el núcleo histórico de la fe pascual”⁴.

Así permanece la inquietud ante la pregunta: ¿Qué pasó entre los acontecimientos de la muerte de Jesús en la Cruz y el acontecimiento de la Resurrección? ¿Qué papel juega el sepulcro vacío en la conformación de ese “algo” que es el núcleo histórico de la fe pascual? Y lógicamente para contestar estas preguntas tenemos que acudir a los datos que se nos han transmitido, es decir, a los relatos evangélicos y al testimonio de Pablo. Es necesario preguntarse si por los relatos que nos ha transmitido la Escritura, se puede probar históricamente que el sepulcro estaba vacío, o si tal vez tenemos aquí –como se ha afirmado muchas veces- una leyenda carente de historicidad.

Estas cuestiones, sin duda interesantes, pretenden ser abordadas en las líneas que siguen. Abordaremos en un primer momento los testimonios bíblicos, luego nos acercaremos a las posturas teológicas contemporáneas, para acabar con unas consideraciones finales sobre el tema tratado.

2. Los datos bíblicos

El valor de los relatos evangélicos.

Podemos empezar nuestro itinerario por las huellas que sobre nuestro tema nos han dejado los relatos del Evangelio, afirmando que el mismo Nuevo Testamento es consciente de que, en sí, el sepulcro vacío no es una prueba de la Resurrección de Jesús.

Pero hoy parece cierto que muchos creyentes comunes no creerían en la resurrección de Jesús de entre los muertos, a menos que ese sepulcro haya sido encontrado vacío y sin el cuerpo. Entienden que el sepulcro vacío está implicado en lo que confiesan en el Credo (“resucitó según las escrituras”).

Pero nuestro punto de partida en este apartado es éste: ¿son fiables las categóricas afirmaciones de los evangelios de que el sepulcro se hallaba vacío?

Antes de responder esta pregunta conviene destacar, como afirma Kessler⁵, *“que los relatos de Pascua contenidos en los evangelios del Nuevo Testamento (narraciones sobre el sepulcro y sobre las apariciones) no son informes históricos con reproducción protocolaria de los hechos, sino la proclamación posterior en forma de exposición narrativa de la fe y experiencia pascual. Es indudable que los relatos de Pascua se formaron a través de una larga tradición oral y escrita. Pero es muy difícil saber si –más allá de los datos de la resurrección y la aparición de Jesús resucitado y sepultado ofrecidos*

4 Citado en O’Collins, *Jesús Resucitado*, Barcelona 1988, 141.

5 Kessler, H., *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1989, 93

por la profesión de fe pascual- contienen recuerdos históricos de los acontecimientos de Pascua y este punto es objeto de fuerte debate". Sin embargo, nosotros acudimos al estudio de los textos evangélicos -y más tarde Pablo- porque son la única fuente que nos habla del sepulcro, aunque retenemos con Kessler que las narraciones bíblicas no son como "actas notariales" que levantaron detalle de todo lo que ocurrió con precisión histórica. Veamos, pues.

El relato en Marcos 16,1-8 y sus paralelos sinópticos y Juan.

El relato sobre el sepulcro abierto y vacío es la única narración de Pascua compartida por los tres sinópticos. Su forma literaria más antigua está en Mc 16,1-8. Mt 28,1-7 y Lc 24,1-11 dependen literariamente de ella y resumen más o menos el texto de Marcos. Jn 20,1-13 ofrece un relato análogo en el contenido, que posiblemente está influenciado en su parte básica (v. 1.11-13) por un estrato premarcano de Mc 16,1-8, pero quizá surgió en su conjunto bajo la influencia de los relatos sinópticos del sepulcro.

La exégesis reciente no coincide en la apreciación histórica de Marcos 16,1-8. A este respecto Kessler⁶ destaca como de importancia decisiva, que los diversos intentos de descartar la aparición y el mensaje del ángel como secundarios y de reconstruir así otro relato de tipo histórico supuestamente más antiguo sobre el hallazgo fáctico del sepulcro vacío y sobre el desconcierto provocado por ello, hayan fracasado; así citando a Fischer afirma que, en tal hipótesis el resto de la narración sería un "*episodio sin ningún contenido, cuya transmisión en la comunidad cristiana apenas sería comprensible*".

Dice Kessler, que la estructura literaria del texto apunta exactamente en la dirección contraria: no se trata primariamente del hallazgo de un sepulcro vacío. Todo el relato está construido sobre el mensaje de la Resurrección de Jesús ya efectuada -v.6b- y sobreentendida en él, y debe interpretarse partiendo de esa resurrección.

Los exegetas discuten si el texto de Mc 16,1-8 contiene o no un recuerdo histórico. Para arrojar un poco de luz se pueden aducir a favor de la historicidad del descubrimiento del sepulcro vacío las siguientes razones. También se apuntan las posibles objeciones:

1.- **A favor:** El descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres difícilmente puede ser una invención posterior, ya que las mujeres no podían hacer de testigos en el derecho judío y, por tanto, eran sujetos inadecuados para la proclamación y la apologética de la resurrección. **En contra:** la misión de las mujeres no consiste, según el relato, en el acto testimonial; además, el relato pudo surgir en un entorno helenístico, donde las mujeres tenían capacidad testificatoria;

2.- **A favor:** La indicación del tiempo, "al tercer día" (1Cor 15,4), "después de tres días" (Mc 14,58 par; 15,29 par) o "el tercer día de la semana" (Mc 16,1s) se explicaría mejor si el sepulcro fue encontrado vacío al tercer día. **En contra:** contra esto se objeta que esta indicación temporal "al tercer día" tiene un sentido teológico y no cronológico en el kerigma primitivo de 1Cor 15,4.

⁶ Según las opiniones de este autor, en su obra citada, páginas 94-99.

3.- **A favor:** otro argumento es que la polémica judía no negó el hecho del sepulcro vacío, sino que lo interpreta de otro modo. (Mt 28,15; Jn 20,15). **En contra:** otros aducen que los dos textos mencionados pertenecen a una etapa de reflexión más tardía y que es dudoso que los adversarios de Jesús mostraran tan pronto un interés por el destino del cadáver y por el sepulcro. La tradición más antigua no refleja tal interés.

4.- **A favor:** Se ha dicho en fin, a favor de la historicidad del hallazgo del sepulcro vacío, que el anuncio de la resurrección “no habría encontrado eco durante un solo día si los participantes en la polémica no hubieran contando con el hecho del sepulcro vacío,” o en términos más prudentes, citando a Kasper que afirma: “*si las autoridades de Jerusalén hubieran podido remitir al cadáver de Jesús en el sepulcro, la proclamación del mensaje pascual habría sido imposible*”.

¿Qué sentido tienen entonces las diferencias en los relatos evangélicos?⁷

Si del apartado anterior bien podríamos concluir que sí hay una base histórica real en los relatos evangélicos que han llegado hasta nosotros, ¿qué podemos decir de las diferencias fácilmente observables que hay entre ellos? Celso y Porfirio hace mucho tiempo ya destacaron esta dificultad:

“Los cuatro evangelios mantienen discrepancias notables. En el evangelio de Marcos, el primero, las mujeres ven a un joven vestido de blanco. En el evangelio de Lucas, ven a dos hombres con ropas deslumbrantes. En el de Mateo, ven a un ángel. Y en el evangelio de Juan, el último, María Magdalena ve a dos ángeles. Es como si cada sucesivo escritor evangélico hubiera embellecido el relato”.

Los 4 evangelios mantienen un elemento “angélico” en sus narraciones del sepulcro vacío. Los exegetas concuerdan en que el “joven” de Marcos debe entenderse como un ángel. Asimismo, los “dos hombres con vestiduras deslumbrantes” de Lucas son seres angélicos. Los dos ángeles de Juan no anuncian la Resurrección de Jesús, si no que más bien actúan como guardianes de honor que cortésmente preguntan a María por la razón de su disgusto (Jn 20,13). “Diferencias” más que “embellecimientos” describiría mejor las distintas maneras como los cuatro evangelistas tratan la tradición angélica en sus narraciones de la Resurrección.

Sin embargo, todos los evangelios concuerdan en referir que una o más mujeres encontraron que el sepulcro estaba abierto y vacío. Entonces, **no puede decirse que haya “discrepancias notables” acerca de este dato central en sus relatos sobre el sepulcro.** Así podríamos estar de acuerdo en la afirmación que los evangelistas no se ponen de acuerdo por lo que se refiere a los detalles secundarios, que conciernen principalmente a las mujeres y a los ángeles, o al ángel. Los cuatro evangelistas ofrecen respuestas diferentes a cuestiones como: ¿Cuántas mujeres fueron al sepulcro? ¿por qué fueron allí? ¿cuántos ángeles intervinieron? ¿dónde estaban? ¿qué hicieron después las mujeres?. **No obstante lo cual, los cuatro evangelistas concuerdan por lo que respecta a los datos primarios.**

7 En este apartado sigo a O'Collins, *Jesús Resucitado*, Barcelona, 180-183.

¿Silencio de Pablo sobre el sepulcro vacío? Estudio de 1Cor 15,3-5.

Otra gran dificultad sobre los testimonios escriturísticos del sepulcro vacío, supone el silencio del primer autor cristiano. Algunos⁸ en contra de la historicidad han afirmado que: *“Las cartas de Pablo fueron escritas 20 ó 30 años antes que los evangelios, sin embargo en ninguna parte menciona él el sepulcro vacío: sorprendente omisión”*.

El autor consultado en este apartado, O'Collins argumenta así: esto implicaría que el relato de las mujeres que descubren la tumba abierta y vacía se fabricó entre la época de las cartas de Pablo y la escritura del primer evangelio, el del Marcos. Pero un dato fundamental a tener en cuenta es que Pablo, debemos subrayarlo, “omite”, es decir, no menciona, muchas cosas acerca de Jesús: sus parábolas, sus curaciones, los detalles de su pasión y hasta el mismo lugar de la crucifixión, Jerusalén. Vemos que a Pablo le mueve más un interés teológico, más que una necesidad de un relato detallado y concreto de los hechos. Pablo refiere el enunciado kerygmático acerca de que Jesús fue sepultado (1Cor 15,4). Cuando Pablo reafirma la primitiva proclamación cristiana acerca de Jesús que fue resucitado (1Cor 15,4), la mayoría de exegetas coincide en interpretar que Pablo quiere referirse a una resurrección de la tumba. ***Él no podía imaginar una resurrección que no se remitiera a un sepulcro vacío.*** Las propias reflexiones de Pablo sobre el cuerpo resucitado (1Cor 15,35s) quedarían descartadas, si el cuerpo muerto de Jesús hubiera permanecido en el sepulcro. El apóstol entiende que la resurrección trastorna la muerte y la sepultura. Así podemos también valorar por qué el kerygma citado y difundido por Pablo deja de anunciar el descubrimiento del sepulcro vacío. En pocas palabras, la “sorprendente omisión” de Pablo, está lejos de tener una importancia decisiva. El que Pablo no la mencione explícitamente, no quiere decir que no sea real, ni que se remita a una verdadera tradición que Pablo sí que pudo haber conocido. Y también suscribimos el juicio de Senen Vidal⁹ que afirma que: *“Que en 1 Cor 15,3 Pablo cita una tradición, y concretamente una tradición acuñada en una fórmula fija, es hoy opinión común entre los exegetas. En cualquier caso, el hecho de que Pablo no haga mención de él, sino que sólo se refiera a la muerte, sepelio y resurrección de Jesús (1Cor 15,4; Rom 6,4s) no es necesariamente un argumento contra la antigüedad de la tradición”*.

Otro argumento bíblico a favor: la imagen bíblica del hombre.

En nuestro recorrido a la búsqueda de posturas que se puedan derivar de los datos bíblicos, citamos en este momento la opinión de Joachim Gnilka¹⁰ con respecto al relato más originario narrado en Mc 16,1-8.

Como argumento a favor de la historicidad de lo narrado en Mc 16,1-8 se ha aducido, sobre todo, la imagen bíblica del hombre. Sin tumba vacía no se habría podido entender la resurrección. Como otras consideraciones positivas se incluye a las mujeres, insertas en la Tradición, -solo en un estadio posterior de la Tradición se pondrá a los discípulos en unión con la tumba-, y la indicación de que en la polémica anticristiana de los judíos

8 O'Collins, obra citada, 182.

9 Vidal, S., La Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo, Salamanca 1982.

10 Gnilka, J., El Evangelio según san Marcos, Salamanca, 1986, 404-405.

jamás se dudó de la tumba vacía; todo se redujo a interpretarla de otra manera (hipótesis del robo del cadáver o de la muerte aparente). Tampoco existen datos de veneración alguna de la tumba de Jesús, esta veneración habría supuesto la presencia del cadáver.

Este dato de la ausencia de veneración de la tumba de Jesús me parece importante. Acertadamente opina el cristólogo español, González de Cardedal¹¹: “*Porque en un contexto semita con una antropología que no separa la persona en alma y cuerpo como lo hará después el mundo griego, el mensaje de la resurrección hubiera sido absolutamente inaceptable si se hubiera encontrado el cadáver*”. En esta misma línea afirma Brown que nuestros antepasados en la fe proclamaron la Resurrección corporal y no pensaron nunca que el cuerpo de Jesús habría estado corrupto en la tumba.¹² Además como también afirma Dunn, este dato de la ausencia de veneración de la tumba de Jesús es sorprendente y nos podría llevar a concluir que, efectivamente, el sepulcro sí estaba vacío y el cuerpo de Jesús no estaba allí. Es sorprendente dice Dunn, porque dentro del judaísmo de la época, como en otras religiones, el deseo de honrar la memoria del muerto construyendo tumbas apropiadas y venerándolas, es un hecho muy atestado¹³.

Después de este recorrido por los datos que se pueden deducir de los relatos bíblicos, pasemos a considerar diversas posturas de los autores.

3. Algunas opiniones de los autores.

Tres nombres propios: Barth, Bultmann y Pannenberg¹⁴.

- Opinión de Karl Barth (1886-1969).

Es notorio que el Barth del decenio de 1920 demuestra poco interés por el sepulcro vacío de Jesús. No le preocupa afirmar que los huesos de Jesús pueden reposar en algún lugar de Palestina. La cuestión en conjunto le resulta sumamente trivial para que le interese adoptar alguna posición. “*Puede probarse tanto que el sepulcro se hallaba claramente cerrado como que se trata de un sepulcro abierto; es en verdad una cuestión indiferente. ¿Qué avala, en la Jerusalén del año 30 D.C., que el sepulcro aparezca de esta o aquella manera?*”

- Opinión de Rudolf Bultmann (1884-1976).

Afirma Bultmann: “El problema histórico ni tiene ningún interés para la fe cristiana en la Resurrección” (Keryma and Mit. 42). Por eso cuando actúa como historiador en *The history of the synoptic tradition*, Nueva York 1968, Bultmann rechaza el relato del sepulcro vacío como “**una leyenda apologética**” y “totalmente secundaria”. Para él, cualquier referencia a los hechos objetivos e históricos (por ejemplo, que Jesús se apareció gloriosamente vivo a los discípulos, que su sepulcro fue hallado vacío o que sus discípulos

11 González de Cardedal, O., *Cristología*, Madrid 2001, 133.

12 Brown, R., *The Virginal conception and Bodily Resurrection of Jesús*, New York 1973, 127.

13 Dunn, J., *Jesús Remembered*, Gran Rapids 2003, 837.

14 Sigo en este capítulo la exposición de O’Collins en su obra citada, 65-184, porque me parece clarificadora.

dieron testimonio de su resurrección), se muestra irrelevante para la fe cristiana.

- Opinión de Wolfhart Pannenberg (1928-2014).

Ha desarrollado su pensamiento sobre la Resurrección de Cristo en gran parte oponiéndose al planteamiento de Barth y Bultmann, que rechazaban verificar afirmaciones mediante argumentos racionales. Tanto Barth como Bultmann están de acuerdo, pese a sus diferencias, que la fe pascual ni puede ni debe apoyarse en apelaciones a las pruebas históricas y otros argumentos de este tipo. Pannenberg sostiene enérgicamente que afirmar la Resurrección de Jesús es emitir un juicio que se basa en pruebas históricas.

Para este autor, la realidad de la Resurrección en sí misma, con todo, implica una vida después de la muerte, nueva, transformada, que no posee ubicación espacio temporal y que no puede ser descrita directamente, sino sólo simbólicamente por medio de la metáfora apocalíptica de un "surgir del sueño". No obstante, el acontecimiento propio de la Resurrección, aquella transición de ser una realidad terrena a ser una realidad resucitada, ocurrió "una vez, en un tiempo definido" y en un lugar preciso, Jerusalén. Por estas razones, Pannenberg, en contra de los anteriores autores, no va a tolerar una calificación histórica menor para la Resurrección. Puesto que la Resurrección realmente tuvo lugar en un tiempo definido en el pasado, debe considerarse histórica.

Así, Pannenberg, con la afirmación histórica del hecho de la resurrección, en consecuencia defiende el descubrimiento **del sepulcro vacío como algo históricamente factual**: sirvió para confirmar las visiones del Señor Resucitado. Esta pregunta que él formula resulta bastante interesante: *"¿Cómo podrían haber proclamado en Jerusalén los discípulos de Jesús su resurrección si hubiesen podido ser constantemente refutados simplemente por la contemplación del sepulcro en que su cuerpo había sido enterrado?"*. El mensaje pascual *"no podría haberse mantenido en Jerusalén ni por un solo día, ni una sola hora, si la vaciedad del sepulcro no hubiera quedado establecida como un hecho al alcance de todos"*. Es razonable compartir esta opinión pues con el cuerpo de Jesús en el sepulcro, corrompiéndose, hubiera sido muy difícil para la mentalidad semita, creer en una predicación que afirmara que Jesús había resucitado.

Razones negativas de algunos autores en contra de la fiabilidad histórica.

Acerquémonos a algunos de los diversos argumentos aducidos en contra de la verdad histórica esencial del sepulcro vacío:

El propio Mateo 28,11-15 relata que las autoridades judías difundieron la historia de que el sepulcro de Jesús estaba vacío porque los discípulos habían robado su cuerpo para poder así proclamar su resurrección. En el s. XVIII *Reimarus* se hará portavoz de esta teoría. Pero cuanto sabemos del carácter moral de los primeros cristianos descarta tan masivo y deliberado fraude por su parte.

Otros adversarios del relato del sepulcro vacío han postulado cierta clase de error por parte de las mujeres. *Kirsopp Lake* sugería que las mujeres se habían dirigido a un sepulcro equivocado que, al parecer, estaba vacío y donde encontraron al joven que les

dijo que el cuerpo del Señor no se encontraba allí. Huyeron ellas, pensando que habían visto a un ángel que les había hablado de la resurrección.

Algunos han lanzado la hipótesis de que, después de la primera sepultura, José de Arimatea volvió y trasladó el cuerpo a otro lugar. Cuando las mujeres visitaron el sepulcro original, lo hallaron vacío e imaginaron que Jesús había resucitado de entre los muertos. Aparte del hecho de que en ninguna parte los evangelios apuntan que José volviera, tal como se quiere suponer, no hay pruebas de que —desafiando las posibles sanciones legales— los cadáveres fueran alguna vez trasladados de esta manera. Además, ¿habría permanecido callado José de Arimatea cuando los cristianos empezaron a proclamar la resurrección de Jesús, si él hubiera conocido los hechos auténticos?

Malcom Muggeridge, en su primer libro sobre Jesús, proponía que, al haber oído hablar de un reinado de Jesús y esperando ciertas ganancias, los ladrones de sepulturas habrían robado el cuerpo.

Pero en el extremo de las teorías, que parece ser forzada en extremo, se ha dicho que Jesús desapareció porque se precipitó dentro de una sima abierta por un terremoto. O que el cuerpo se descompuso con una celeridad única y que cuando llegaron las mujeres al tercer día, simplemente ya no había resto de ningún tipo. Ante estas teorías tan “peculiares” es también legítimo que nos preguntemos en qué basaran sus autores estas afirmaciones. Da la impresión que por negar el hecho histórico del sepulcro, se puede llegar a afirmar casi cualquier cosa.

Después de exponer estas teorías, nuestro autor en este apartado O’Collins, concluye que ***prácticamente el único argumento contra la historicidad del sepulcro vacío***, que merece cierta atención es el punto de vista según el cual los relatos del sepulcro no son más que una “forma particular de ser predicada la resurrección de Jesucristo”

Es decir que habrían sido una composición posterior de la comunidad pospascual con una clara intención parenética, de exhortación, en vistas a la predicación del Kerygma. El autor que defiende esto, **Marxen, W.**, dice que “*el primer relato del sepulcro vacío (Marcos) no pretendía ser un relato histórico*”.

La hipótesis de Marxen sostiene que Mc 16,1-8 y los subsiguientes relatos del sepulcro vacío ni proporcionan ni pretenden proporcionar ninguna información factual sobre hechos relativos al estado del sepulcro de Jesús, puesto que eran simplemente *formas imaginativas* de anunciar la Resurrección, totalmente derivadas de la proclamación principal de la resurrección de Jesús crucificado y las sucesivas apariciones (1Cor 15,3-8). Se supone comúnmente que la elaboración tuvo lugar en el espacio de unos diez o quince años, entre las apariciones referidas por 1Cor 15,5-8 y la redacción del evangelio de Marcos.

Esta objeción sí que resulta más seria que las anteriormente referidas. Que los relatos evangélicos sobre el sepulcro vacío hubieran sido sólo compuestos años más tarde de la Pascua y con una finalidad parenética. Pero también reseñamos los interrogantes que O’Collins hace a Marxen: ¿cómo sabe Marxen que Marcos no pretendió entender

este relato en un sentido histórico a la vez que teológico? ¿por qué un acontecimiento histórico no va a ser también teológicamente significativo? ¿Se equivocaron Mateo y Lucas al entender que la narración del sepulcro de Marcos, 16,1-8, contenía un núcleo histórico? ¿O es que piensa Marxen que Mateo y Lucas no atribuían ningún tipo de valor histórico al relato del sepulcro según Marcos? Podemos poner pues en cuestión la teoría de Marxen y además añadir para mayor clarificación esta otra teoría de Perkins, citada en el mismo discurso que estamos siguiendo con O'Collins:

En su obra *Resurrection*, **Perkins** muestra la fragilidad de la hipótesis según la cual la tradición de las apariciones de Jesús resucitado produjeron naturalmente los relatos sobre el sepulcro vacío. Una exégesis cuidadosa señala que las dos tradiciones (relatos de la aparición y relatos del sepulcro vacío) poseen orígenes independientes. Las diferencias entre ambas tradiciones son tales que es difícil entender que la primera produzca la segunda.

Los elementos de mayor importancia que se hallan en 1Cor 15,3b-8 no se presentan simplemente en Mc 16,1-8: la cita de las Escrituras, la muerte expiatoria “por nuestros pecados,” el título de “Cristo,” que se ha convertido en un segundo nombre para Jesús (1Cor 15,3) y las apariciones a “más de 500 hermanos,” a Santiago, a “todos los apóstoles” y a Pablo (1Cor 15,6-8). El relato del sepulcro vacío según san Marcos promete apariciones sólo a los discípulos y a Pedro (Mc 16,7). El relato de Marcos contiene algunos elementos importantes que 1Cor 15,3b-8 ignora por completo: el descubrimiento del sepulcro vacío por las tres mujeres, el ángel que interpreta y la promesa de apariciones en Galilea. *Hasta una comparación precipitada entre 1Cor 15,3b-8 y Mc 16,1-8 ilustra el carácter dudoso de la tesis según la cual los relatos acerca del sepulcro vacío fueron producidos por las tradiciones de las apariciones.*

Marcos 16,8 ¿una invención redaccional del evangelista?

En nuestro itinerario de acercamiento a las posturas de los autores nos encontramos ahora con esta teoría que propone que Mc 16,8 sería una rotunda y clara invención de Marcos. Con lo cual si es el testimonio más antiguo sobre el sepulcro vacío, quedaría en evidencia –en opinión de sus autores– su falsedad histórica y la inconsistencia de las demás tradiciones sinópticas sobre el sepulcro que se inspiran en Marcos.

Marcos 16, 8: “Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, **y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo**”.

Paul y Linda Badham en “Immortality or extinction?” Totowa, New Jersey 1982, han argumentado que Mc 16,1-8 es una creación del mismo evangelista, es decir, que con anterioridad a la redacción de este evangelio no existía sin más ningún relato del sepulcro vacío. Estos autores argumentan así, por la interpretación que dan al versículo final de Marcos: “... y no dijeron nada a nadie, porque tenían mucho miedo”. Parece conveniente citar sus propias palabras, que se pueden encontrar en las páginas 23-24 de su libro. Dicen así:

“Este comentario...implica que el relato del sepulcro vacío no formaba parte de las tradiciones orales comúnmente admitidas acerca de Jesús que circulaban antes de la

redacción de los evangelios. Hubiera sido manifiestamente absurdo que Marcos escribiera que las mujeres no dijeron nada a nadie acerca de ello, si el relato del sepulcro vacío era comúnmente conocido. El comentario, de hecho, sólo tiene sentido si Marcos era consciente de que él estaba añadiendo un nuevo elemento a las tradiciones acerca de Jesús generalmente admitidas; un elemento que no era conocido antes de la publicación de su evangelio y que él, por consiguiente, debía justificar afirmando que sus fuentes habían mantenido hasta entonces aquel conocimiento, por miedo, como secreto". En pocas palabras, para ellos, "el relato del sepulcro vacío no era conocido antes de la aparición del evangelio de Marcos"; el evangelista simplemente inventó por sí mismo toda la historia.

No deja de ser chocante esta explicación, sobre todo cuando la mayoría de los expertos explican de distinta manera esta perícopa de Marcos. Ellos explican el versículo final de Marcos de forma que se entiende bien sin tener que afirmar que el evangelista estaba, conscientemente, "añadiendo un nuevo elemento a las tradiciones generalmente admitidas". El temor que hace callar a las mujeres —temporalmente— puede pertenecer al esquema de Marcos sobre el "secreto mesiánico", o bien ser una forma de mantener el papel fundacional de los discípulos varones en lo tocante a predicar la resurrección. O quizá sea que desea insistir en un período de silencio atónito como única reacción apropiada a la prodigiosa noticia de la resurrección (16,6).

Estas y otras opiniones interpretan Mc 16,8 sin afirmar que el evangelista deseaba explicar la razón por la cual el relato del sepulcro vacío era simplemente desconocido antes de que él escribiera su evangelio. Dejando por tanto sin demasiada validez las teorías de la invención de Marcos.

Razones positivas a favor de la fiabilidad histórica del relato.

Para acabar este apartado ofrecemos aquí más razones positivas a favor de la historicidad del sepulcro vacío. La conclusión a la que llega O'Collins después de todo este recorrido en el que nos ha acompañado en este capítulo. Y también las conclusiones a las que llegan Theissen-Merz.

- Conclusiones de O'Collins: una posición clara a favor del Sí.

Tanto la Tradición que está detrás de los sinópticos como la propia del evangelio de Juan testifican acerca de una mujer (María Magdalena) o varias que encuentran el sepulcro de Jesús abierto sin el cuerpo. La primitiva polémica contra el mensaje de su resurrección suponía que era sabido que el sepulcro estaba vacío. Naturalmente, los adversarios del movimiento cristiano explicaron la desaparición del cuerpo como un caso claro de robo (Mt 28,11-15). *Lo que estaba en discusión no era si el sepulcro estaba vacío, sino la razón por la cual estaba vacío.* No tenemos prueba alguna, de esta primera época, de que alguien, cristiano o no cristiano, en algún caso alegara que el sepulcro de Jesús todavía contenía sus restos.

Además el lugar central de las mujeres en el relato del sepulcro vacío habla a favor de su fiabilidad histórica. Las mujeres eran lo importante: María Magdalena (Jn 20,1-2) y quizá otras mujeres (Mc 16,1-8 y paralelos) hallaron, ante su asombro, que la tumba

de Jesús estaba vacía aquel primer domingo de Pascua. Si estas historias hubieran sido simplemente leyendas creadas por los primeros cristianos, habrían éstos atribuido el descubrimiento del sepulcro vacío a discípulos varones antes que a mujeres. En el siglo I, las mujeres en Palestina estaban prácticamente descalificadas como testigos válidos. Lo natural para alguien que se inventaba una leyenda acerca del sepulcro vacío hubiera sido atribuir el descubrimiento a hombres, no a mujeres.

En resumen, aceptar el sepulcro vacío nos pone en mejor consonancia con los hechos.

- Gerd Theissen – Annette Merz¹⁵: una posición afirmativa pero con reservas.

Después de ofrecer siete argumentos en pro y en contra que pretenden esclarecer la posibilidad de demostrar históricamente la realidad del sepulcro vacío, ofrecen este resumen.

Los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío. Tenemos que contar con dos posibilidades: La fe en la Resurrección suscitada por las apariciones de pascua llevó a la búsqueda del sepulcro de Jesús. Un sepulcro sin utilizar, situado cerca del Gólgota, fue interpretado secundariamente como sepulcro de Jesús: nadie sabía dónde fue sepultado Jesús. Con este sepulcro conectó luego la tradición neotestamentaria.

Es posible, sin embargo, que algunos conocieran el sepulcro de Jesús, José de Arimatea había depositado su cuerpo en un sepulcro no usado –quizá propiedad suya-. Las mujeres encontraron vacío este sepulcro en la mañana de pascua. Callaron por temor a ser acusadas de robo de tumbas. La noticia de las apariciones de pascua dio una interpretación al enigmático “sepulcro vacío”. Esta interpretación fue puesta luego en la boca del “ángel”.

A pesar de este resultado abierto, señalemos que las dos posibilidades que hemos considerado probables suponen un “sepulcro vacío”, sea que su existencia explique la génesis del relato correspondiente, sea que, a la inversa, el relato explique adecuadamente su existencia. Por el contrario, la mayor parte de las reconstrucciones históricas que consideran el relato del sepulcro como una simple leyenda, tienen que negar forzosamente tanto la existencia de un sepulcro vacío como el sepelio de Jesús en un sepulcro. Porque si se sabía dónde fue sepultado Jesús, es difícil imaginar que el mensaje de pascua fuera proclamado en Jerusalén sin tomar postura sobre este sepulcro.

Después de todas estas reflexiones, resulta de ellas un pequeño plus a favor de la posibilidad de que la tradición sobre el sepulcro vacío posea un núcleo histórico. En todo caso, este resultado indica que el relato del sepulcro vacío puede ser dilucidado desde la fe pascual (basada en las apariciones), y no a la inversa: la fe pascual no puede ser dilucidada desde el sepulcro vacío.

Parece que la convicción de que Jesús estaba vivo se asoció pronto con la idea de

¹⁵ Theissen-Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 1989, 552-553.

un sepulcro vacío, situado cerca del lugar de la ejecución. Podría haber sido descubierto allí por las mujeres que permanecieron en Jerusalén. A la luz de las apariciones de pascua, el sepulcro se convirtió en testigo de la Resurrección. Pero no queda excluido que un sepulcro vacío situado cerca del Gólgota, diera pie, secundariamente, a esas tradiciones.

Así estos autores parecen mucho más cautos a la hora de decantarse afirmativa y rotundamente sobre la historicidad del sepulcro vacío, como hemos visto que sí hace O'Collins. Añadimos igualmente el nombre de exegetas y teólogos contemporáneos que defienden la fiabilidad esencial del relato del sepulcro vacío¹⁶: Berten, blank, blinzler, Brown, von Campenhausen, Delorme, Fitzmyer, Fuller, Grundmann, Jeremias, künneth, León-Dufour, Martín, Moule, Murphy-O'Connor, Mussner, Nauck, Pannenberg, Rengstorf, Rückstuhl, Schenke, Schmitt, Schubert, Schweizer, Seidensticker, Stobel, Stuhlmacher, Trilling, Vögtle y Wilkens. Estos expertos afirman la verdad de las tradiciones acerca del sepulcro vacío apoyándolo según diferentes grados de intensidad, y por diferentes razones. Pero convergen en mantener un núcleo de historia fiable en las narraciones del sepulcro vacío.

4. Consideraciones finales

Creemos que esta última cita propone acertadamente una respuesta para la pregunta que ha motivado este artículo: *"Si examinamos lo que se puede examinar, entonces –a mi parecer– no podemos dar de lado a la noticia acerca del sepulcro vacío y de su temprano descubrimiento. Hay muchas cosas que hablan en su favor. Y nada decisivo y determinado en su contra. Por consiguiente, tiene probabilidad histórica"*¹⁷

Nos adherimos totalmente a la opinión de este autor. No sabemos si Theissen-Merz estarían tan de acuerdo con esta afirmación clara y rotunda, pero nos parece que sí es legítimo afirmar la **probabilidad histórica**. Quizás este término parezca el más oportuno: probabilidad histórica. Porque ciertamente nunca podremos saber con certeza y seguridad plena lo que ocurrió en la Jerusalén del siglo I. Tampoco era pretensión a la hora de elaborar este artículo llegar a una afirmación histórica rotunda, eso es imposible. Ni por supuesto, como se decía en la introducción nos movía ningún interés apologético. Y por supuesto coincidimos completamente con Brown en rechazar algunas posturas fundamentalistas modernas, que hacen depender la fe del hecho del sepulcro vacío.

Ciertamente, los cristianos creemos en una persona, en Jesús, no en una tumba vacía. Por eso el hecho de la Resurrección está fuera de todo género de dudas, y como tantas veces se ha dicho, es un hecho que, de alguna manera, escapa, se resiste a ser susceptible de una demostración histórica. Y en ningún caso hemos querido hacer depender el hecho de la Resurrección de la existencia histórica o no del sepulcro vacío. Podemos decir que esta cuestión permanecerá como una cuestión abierta.

Y solo ahora, al acabar estas reflexiones nos atrevemos a realizar una aproximación desde la fe a esta cuestión. La aproximación histórica no nos puede dar más datos. No

16 Esta lista se encuentra en O'Collins, *Jesús Resucitado*, Barcelona 1988, 183.

17 Citado en Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1978, 188-189.

nos puede dar ninguna afirmación rotunda y absoluta al particular de nuestro tema. De alguna forma la historia está inconclusa. Solamente la fe en Jesucristo, la fe en el Resucitado es capaz de contestar de una forma veraz estas preguntas. Lo expresó poéticamente León Bloy: "*La única excusa para vivir es la esperanza de la Resurrección*". Y para los cristianos, esta fe en la Resurrección reclama que un día, -como hecho histórico y real- hace muchísimo tiempo hubo un sepulcro que quedó vacío, y de esta forma dio paso a una vida nueva, la de Jesucristo. Y posibilitó nuestra vida, vida nueva.

BLIOGRAFÍA.

- 1.- Aguirre, J., *Aproximación actual al Jesús de la Historia* (ed. Deusto; Bilbao 1996).
- 2.- Brown, R., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Paulist Press; New York 1973).
- 3.- Dunn, J., *Jesús Remembered* (Eerdmans; Grand Rapids 2003).
- 4.- Gnllka, J., *El evangelio según san Marcos. II. Mc 8,27-16,20*. (Sígueme; Salamanca 1986).
- 5.- González de Cardedal, O., *Cristología* (Biblioteca Autores Cristianos; Madrid 2001).
- 6.- Kessler, H., *La Resurrección de Jesucristo. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*. (Sígueme; Salamanca 1989).
- 7.- O'Collins, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*. (Herder; Barcelona 1988).
- 8.- Sanders, E.P., *La figura histórica de Jesús* (Verbo Divino; Navarra 2001).
- 9.- Theissen, Gerd – Merz, Annette. *El Jesús histórico* (Sígueme; Salamanca 1989).
- 10.- Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad* (Herder; Barcelona 1978).
- 11.- Vidal, S., *La Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Sígueme; Salamanca 1982).

El sufrimiento ministerial del Apóstol, fuente de fecundidad apostólica

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

José Ignacio Blanco Berga

1. Introducción

Cuando nos acercamos a los sufrimientos soportados por Pablo en la Comunidad de Corinto, constatamos que dichos sufrimientos tienen causas objetivamente verificables especialmente a través de los textos donde Pablo los expresa con mayor nitidez en sus dos Cartas a los Corintios¹.

Las divisiones existentes en la Comunidad de Corinto procedían de la intervención en esa Comunidad de algunos predicadores² que pretendían combinar la aceptación de Cristo Jesús como Salvador (Mesías) pero sin renunciar a las condiciones de la ley de Moisés, especialmente sintetizadas en la circuncisión, como signo de identidad judía y de identidad religiosa.

Constatamos que en el trasfondo de dichas divisiones se había producido una abierta animosidad contra Pablo a quien acusaban de no ser apóstol como los otros apóstoles, de predicar una salvación que no se ajustaba a las expectativas de los propios miembros de la Comunidad; sin embargo, aceptaban de mejor grado la predicación de los otros «superapóstoles». Incluso llegan a acusarle de que es un tropiezo para los Corintios por su manera de vivir, por su predicación como «palabra de la cruz», para terminar con la acusación más grave: que Pablo es un estorbo para la evangelización.

A lo largo del análisis de los textos elegidos, Pablo va desgranando, en forma antitética, un buen número de «debilidades»³ y «tribulaciones»⁴ que, causadas por su fidelidad a Quien le había escogido y, por tanto, a Quien le había enviado (ése es el significado del término griego «apostolos»), son reinterpretadas por él en una clave que tiene su origen en la cruz de nuestro Señor Jesucristo y en el misterio redentor que en ella se revela.

De esta forma, me atrevo a sugerir un análisis de esa clave que pueda ayudarnos a percibir cómo el sufrimiento vivido por Pablo en su identidad y en su misión apostólica se

¹ 1 Cor 4, 9-12; 2 Cor 4, 7-15; 2 Cor 6, 4-10; 2 Cor 11, 22-29.

² 1 Cor 1, 11ss

³ 2 Cor 12, 10

⁴ 2 Cor 6, 4

traduce en una realidad fecunda precisamente para su ministerio apostólico, sin olvidar que esa fecundidad es fuente de sentido y, por tanto, de felicidad para el propio apóstol y, ahora, para quienes son llamados a cooperar con el ministerio apostólico.

2. 2 Cor 1, 3-11

A. 2 Cor 1, 3-11

El inicio de esta Segunda Carta a la Comunidad de Corinto, recoge, a modo de anticipo, la clave de sentido que Pablo ha percibido a través del sufrimiento pero que no tiene su apoyo en el sufrimiento.

«³ Bendito sea el Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo, el padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, ⁴ el que nos consuela en toda esta nuestra tribulación, de modo que nosotros podamos consolar a los que están en cualquier tribulación por medio del consuelo con el que nosotros mismos somos consolados por Dios. ⁵ Porque, de la misma forma que abundan hacia (para con) nosotros los sufrimientos de Cristo, así también por medio de Cristo abunda también nuestro consuelo; ⁶ si somos atribulados, (lo somos) en beneficio de vuestro consuelo y salvación; si somos consolados, (lo somos) en beneficio de vuestro ánimo (estímulo) que se hace efectivo en el aguante (paciencia) de los mismos sufrimientos que también nosotros sufrimos. ⁷ Y nuestra esperanza es firme en favor vuestro, sabiendo (porque sabemos) que de la misma forma que sois partícipes en los sufrimientos, así también (lo seréis) en el consuelo. ⁸ Pues no queremos que vosotros ignoréis, hermanos, acerca de la tribulación nuestra acaecida en Asia, que fuimos abrumados tan por encima de nuestra capacidad (de modo) que llegamos a perder la esperanza incluso de vivir. ⁹ Sin embargo, hemos tenido en nosotros mismos la sentencia de muerte para que no confiemos en nosotros mismos sino en Dios el que resucita a los muertos. ¹⁰ El cual nos salvó de tan gran peligro de muerte y (nos) salvará, en el cual hemos esperado y aún (nos) salvará, ¹¹ colaborando también vosotros con la oración en favor nuestro, para que el don (concedido) a nosotros por causa de muchas personas sea agradecido por medio de muchos en beneficio nuestro».

B. Comentario

2Cor 1, 3-7

Pablo comienza bendiciendo al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Al mismo tiempo, expresa dos rasgos de la identidad del Dios de Jesucristo: su misericordia y su consuelo. Dios es consolador en todas y cada una de las tribulaciones.

Continúa Pablo afirmando que la fuente de la que él puede beber, para poder consolar a quienes se encuentran en alguna tribulación o sufrimiento, es el consuelo que recibe el apóstol de ese Dios experimentado (no sólo ideado) como consolador.

Este **hecho de experiencia**, que Pablo viene narrando en su «acción de gracias», queda corroborado con mayor énfasis por la expresión «*de modo que podamos con-*

solar» que tiene un valor de consecuencia⁵. Si aceptáramos el valor final de esta expresión, el consuelo que nosotros podemos dar a los que están en cualquier tribulación podría muy bien ser un consuelo **aprendido** «desde fuera», lo cual añadiría un matiz «moralizante-didáctico» (hemos sido consolados **para que** consolemos) que es impropio del carácter «gratuito» del amor que se ofrece. Pablo está experimentando el consuelo de Dios y lo está interiorizando. Esta experiencia está confirmando su imagen de Dios-consolador y, por lo tanto, su confianza en ese Dios. Dada la estrecha relación que Pablo expresa entre el «consuelo de Dios» y «su capacidad de consolar a los otros», lo que queda de manifiesto son dos dones, íntimamente relacionados, que Pablo percibe: 1) **ser consolado**; 2) **ser capacitado para consolar a otros**. Con ello, queda también en evidencia la estrecha relación entre la fe y el amor en la persona de Pablo. Los dos dones, interiorizados por fe como experiencia del amor de Dios, se exteriorizan como dinámica de amor (*de modo que nosotros podamos consolar a los que están en cualquier tribulación por medio del consuelo con el que nosotros mismos somos consolados por Dios*).

Resumiendo, podemos decir que Pablo **ha experimentado el consuelo de Dios en la tribulación concreta** y, por ello, «dentro de sí mismo» ha quedado marcado, tocado de tal forma que ha experimentado una *transformación* mediante la cual todo su ser **persona-creyente-apóstol** se «proyecta» libremente a poder comunicar a otros lo que él ha recibido.

Creo necesario resaltar la sutil distinción que Pablo hace en el v. 5a: «los sufrimientos de Cristo abundan hacia (para con) nosotros» y «por medio de Cristo abunda también nuestro consuelo». Pablo da a la primera parte de la comparación un sentido restringido en cuanto al sujeto se refiere: **abundan los sufrimientos de Cristo** hacia (para con) nosotros; sin embargo, en la segunda parte, es **por medio de Cristo** (= toda su persona) como abunda el consuelo nuestro.

En este contexto, aparecen expresiones tales como «en todas y cada una de nuestras tribulaciones», (2Cor 1,4; 2Cor 6,4). En ambas situaciones Pablo se refiere a «tribulaciones» sufridas. Pero es significativo que, en el capítulo 1,4 confirma que Dios les consuela (a Pablo y Timoteo, según 2Cor 1,1) en toda tribulación de modo que ellos puedan consolar a quienes se encuentran en toda tribulación. Percibimos que se va dando una integración en la persona de Pablo de dos realidades que, racionalmente, son, al menos, paradójicas: «tribulación» y «consuelo». Y, en el capítulo 6,4 de esta misma carta, enumera más detenidamente qué tipo de tribulaciones han vivido, asociadas a su ministerio y al modo de ejercerlo. De esa forma, la integración de ambas realidades que había expresado en el capítulo 1,4, ahora puede aplicarla a la experiencia de «recomendarse» como ministro de Dios para defender su ministerio de los ataques que viene sufriendo por parte de sus detractores.

Lo mismo ocurre con la expresión de 2Cor 1,6: «*si somos atribulados, (lo somos) en beneficio de vuestro consuelo y salvación; si somos consolados, (lo somos) en beneficio de vuestro ánimo (estímulo) que se hace efectivo en el aguante (paciencia) de los*

5 BLASS, F.- DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*. Paideia Editrice. Brescia. 1982. § 275, ejemplos punto 2.

mismos sufrimientos que también nosotros sufrimos». Pablo refiere el sentido que para él tienen tanto los sufrimientos como el consuelo. La tribulación (en este caso «somos atribulados») es asumida en beneficio del consuelo de los Corintios y de su salvación; y el consuelo que reciben (de Dios) tiene sentido porque es en beneficio de que los Corintios experimenten el consuelo y ese consuelo se manifieste, actúe en el aguante de los mismos sufrimientos que Pablo y Timoteo sufren. De este modo, Pablo integra consuelo y sufrimiento, dando sentido desde el amor entregado que está expresado por la preposición *hyper*.

La expresión restringida de 5a nos ha llevado a considerar el pensamiento de Pablo en la Carta a los Gálatas. La comparación de ambas cartas pone de manifiesto que Pablo va expresando una convicción profunda: que **el acontecimiento del Calvario, asumido por Cristo** *hyper emou/hyper tes hymon* ha sido un acontecimiento doloroso, sufriente que el mismo Cristo ha transformado en liberación para nosotros precisamente porque lo asumió **por obediencia filial al Padre y por amor hacia nosotros**⁶ (Gal 2,20).

Dado que la carta a los Gálatas es probablemente anterior en su composición a la de 2 Corintios⁷, esto nos muestra que Pablo va «interiorizando» este acontecimiento vivido por Cristo, lo va haciendo «suyo»; y lo va interiorizando de tal modo⁸ que podemos afirmar que va constituyendo para él una «experiencia que fundamenta» su existencia, mediante la cual él se siente partícipe de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Y esta «interiorización» del acontecimiento redentor de Cristo produce una identificación de Pablo con Cristo, tal y como se desprende de la **explicación** que Pablo hace en el versículo 5.

A la acción de sufrir es paralela la de «ser consolados». Las dos acciones, como hemos visto al analizar el v.5, encuentran la fusión de su contraste en la «identificación», que Pablo ha hecho en su interior, de los sufrimientos de Cristo en su misterio redentor.

Aquí percibimos ya más claramente lo que Pablo insinuaba en el v.4 al expresar su intención de querer comunicar a otros lo que él había experimentado: la explicación que Pablo da sobre el desbordamiento de los sufrimientos de Cristo sobre nosotros pone de manifiesto, por medio de la comparación, que nuestro consuelo desborda por medio de Cristo. Esta explicación es la expresión de una realidad que Pablo está interiorizando (verbos en presente): **la identificación de los sufrimientos de Pablo con los de Cristo**. E identificando así sus sufrimientos con los de Cristo, está también identificando el sentido que Cristo dio a sus sufrimientos, como hemos visto más arriba.

Creemos que debemos resaltar, en este paso, que la identificación de los sufrimientos de Pablo con los de Cristo está destinada a producir en los Corintios no sólo consuelo, sino también **salvación**: ¡como el acontecimiento del Calvario!

6 VANHOYE, A. "La lettera ai Galati" (seconda parte), ad uso degli studenti. Ed. P.I.B. Roma, 1992. p.90

7 GUIJARRO, S. y otros. "La Biblia". Introducción a la Carta a los Gálatas e introducción a la 2ª Carta a los Corintios. Ed. La Casa de la Biblia, 1992. pp.1.760 y 1.746.

8 VANHOYE, A.: "Christo(i) synestauromai: ¡cuánta audacia en esta expresión! Demuestra un vínculo fortísimo con Cristo, una identificación afectiva y espiritual». o.c. p.37.

De esta forma Pablo, utilizando otro sentido del término «**paraklesis**», nos da más datos sobre su explicación. Es un «**estímulo**» que «se hace efectivo», «se convierte en efectivo» **en** el «aguante», la «paciencia» en «el soportar» los sufrimientos que «ellos mismos (Pablo y Timoteo) sufren», es decir, los sufrimientos en favor de la evangelización de los Corintios y de otras comunidades; no cualquier sufrimiento, sino solamente el sufrimiento por amor, como hemos visto más arriba. Para él, por tanto, el aguante de los sufrimientos sobrevenidos por el apostolado es una ocasión para experimentar el ánimo.

Pablo está estimulando así a los Corintios a dar el mismo sentido a sus sufrimientos que él mismo ha dado: el de Cristo. Rasgo de consolidación de su vida teológica y de madurez apostólico/ministerial nada despreciable.

Mediante la utilización de dos elementos fundamentales en el estilo paulino como son **los contrastes y las paradojas**, Pablo ha expresado, en una acción de gracias a Dios, una experiencia de participación en los *sufrimientos / consuelo de Cristo* que la va «interiorizando» (cfr. Gálatas) y, por lo tanto, personalizando, mediante un mecanismo de identificación.

Pero ahora la aplica a una situación diversa, lo cual nos indica que la experiencia «personalizada» de afrontar sus propios sufrimientos como Cristo afrontó los suyos va produciendo en Pablo consuelo (idea que no está explícitamente expresada en el texto, pero que, al ser expresada por Pablo, indica que la tiene interiorizada); esta manera de afrontar los sufrimientos y el consuelo va formando parte ya de su ser global (persona-creyente-apóstol), lo que le permite afrontar una situación, aunque distinta, con la actitud que le ha provocado su «experiencia fundante», constituida por la identificación, en la fe, con el sentido que Cristo dio al acontecimiento del Calvario. Y esta experiencia fundante de fe y amor no se la guarda para él, antes bien, con ella, tiende a estimular a los Corintios a que den el mismo sentido a los sufrimientos que comparten **esperando** que así ellos mismos puedan participar del consuelo.

Un dinamismo similar podemos encontrar en 2Cor 4, 7-12. En ese texto, mediante la utilización de conceptos casi contrapuestos, Pablo expresa una serie de tribulaciones y sufrimientos («en todo somos atribulados»), pero va atribuyendo a cada una de las tribulaciones específicas una situación que podemos calificar de positiva. A nuestro juicio, es expresión de la integración que ha podido realizar gracias a la identificación de sus sufrimientos con los de Cristo en su misterio Pascual.

2Cor 1,8-11

Versículo 8

⁸ *Pues no queremos que vosotros ignoréis, hermanos, acerca de la tribulación nuestra acaecida en Asia, que fuimos abrumados tan por encima de nuestra capacidad (de modo) que llegamos a perder la esperanza incluso de vivir.*

El **contenido** de la información es una vivencia⁹ de haber sido abrumado por una situación acaecida en un lugar determinado: Asia. Pablo pone de relieve así no tanto el acontecimiento (o acontecimientos) acaecido, sino sobre todo el sentimiento subjetivo con que él lo vivió («fuimos abrumados tan por encima de nuestra capacidad»): **muy intensamente**; lo cual es otro indicio de su carácter hipersensible, tendente a la exageración y explosivo. El hecho de que no explicita el acontecimiento que le produjo esta vivencia, sino la vivencia misma, apoya esta afirmación.

La **consecuencia** que tuvo para él esa experiencia fue la **vivencia de perder la esperanza de vivir**.

Versículo 9

⁹ *Sin embargo, hemos tenido en nosotros mismos la sentencia de muerte para que no confiemos en nosotros mismos sino en Dios el que resucita a los muertos.*

Tanto la utilización de esta partícula adversativa como el paso del aoristo al perfecto son muy importantes, porque ponen de manifiesto que la experiencia vivida por Pablo le ha afectado de tal forma que todavía perdura en su ánimo, y, al mismo tiempo, está ya apuntando la «vía de salida» que él mismo ha encontrado para salir de la situación sin salida (y la angustia que le acompaña) que le ha provocado «la» experiencia vivida en Asia: mediante un mecanismo de «adaptación»¹⁰ integra su vivencia como una «sentencia de muerte». Por ello, para poder percibir en Pablo este mecanismo de adaptación por el cual integra la angustia dándole una permanencia en su persona (duratividad), es preciso intentar percibir lo que Pablo entiende por «sentencia de muerte». La palabra «*apokrima*» no aparece en LXX ni en Filón¹¹. Es un «hápx» en el N.T. Es una expresión técnica del lenguaje oficial y judicial con el significado de «**decisión oficial sobre una cuestión o recurso; decisión que dirime una cuestión que se ha planteado**»¹². Este hecho nos ha llevado a buscar, dentro de su campo semántico, una expresión que nos ayude a aclarar qué significado puede tener esta decisión oficial y qué instancia oficial ha pronunciado esta decisión.

Dentro del mismo campo semántico tenemos la palabra «*krima*», con un significado similar: «**decisión del juez**»¹³.

En el N.T., «*krima*», asociado a «*zanatou*», solamente aparece en Lucas 24,20 (cfr. MOULTON-GEDEN), en el relato de los discípulos de Emaús y es una clara referencia a la «condena a muerte» dictada por los Sumos Sacerdotes y los jefes contra Jesús el Nazareno.

En el A.T., «*krima zanatou*» aparece dos veces: en Dt.21, 22 y en Sir.41, 3.

9 «Vivencia» lo adoptamos en nuestro trabajo como el modo en que una persona vive y afronta el conjunto de sentimientos, ideas, reacciones provocados por un acontecimiento interno o externo a la propia persona.

10 VALLEJO-NAGERA, J.A. «Introducción a la psiquiatría». Ed. Científico-Médica. Barcelona, 1.977. p. 150: «La adaptación al estímulo ingrato que se acepta y engloba en un tipo de respuesta positivo es el camino normal ante la repercusión emotiva de los traumas afectivos».

11 BUCHSEL, F., «*ποκριμα*». Grande Lessico del Nuovo Testamento. Ibid. vol. V, col. 1.088

12 Ibid. col.1.088

13 Ibid. *κριμα*. col. 1.076.

En la cita del libro del Eclesiástico aparece en el contexto de una descripción de la muerte y el autor presenta «*krima zanatou*» como una sentencia que Dios pronuncia «para toda carne».

En el texto de Dt.21, 22 aparece en la prescripción legal sobre lo que hay que hacer con un condenado a muerte en un madero. Es significativo este texto porque Pablo, en Gal 3, 13, comenta este mismo texto aunque solo en su segunda parte y con otra finalidad: aplicar a Cristo la maldición por nosotros¹⁴.

Hasta aquí queda claro que para Pablo la «sentencia oficial» se trata de una **condena a muerte**. ¿A qué se refiere Pablo con esta condena?

Por los datos que he analizado más arriba me atrevo a afirmar que Pablo se refiere al hecho inevitable de la muerte física como fin de su vida. Y lo creo así por la lógica que percibo entre la consecuencia expresada al final del v.8 («de modo que perdimos la esperanza incluso de vivir») y la partícula adversativa del inicio del v.9 con la cual «contrapone», de alguna manera, *vida/muerte*. La pérdida de la esperanza de vivir ha sido transformada por Pablo en una condena a muerte que él ha experimentado y cuyo efecto permanece (por el v.4 hemos visto que la «tribulación» estaba en contexto de presente).

¿Quién ha dictado «oficialmente» dicha sentencia de muerte? Dado que en el N.T. «*apokrima*» puede provenir tanto de Dios como de un tribunal humano -como afirma Büchsel- (cfr. nota 10) y viendo el contexto inmediatamente posterior en el que Pablo expresará su confianza y esperanza en Dios, podemos pensar que Pablo tenga en su mente esta sentencia de muerte como un contraste entre el origen humano de la **sentencia de muerte y la liberación divina** de la muerte para que no confíe en las propias fuerzas, sino en Dios.

El hecho de que Pablo determine, mediante los artículos, las dos palabras «*tribulación*» y «*sentencia*» es otra señal de que Pablo se refiere a una «angustia/tribulación» y a una «sentencia» determinadas.

Y aquí es donde se expresa una gradación en el proceso interno de Pablo: la tribulación vivida en Asia le ha generado una situación de «estar abrumado» que aún le perdura de algún modo (cfr. v.4); la situación actual que él expresa está muy bien recogida por el perfecto: «hemos tenido» y su efecto (miedo a morir) perdura en el presente¹⁵. Aparece aquí este verbo tan apreciado por Pablo («tener») que constituye un término asociado a su apostolado¹⁶. El sentido-finalidad que le da Pablo a su situación actual es confiar en Dios el que resucita a los muertos.

14 VANHOYE, A. o.c. pp. 81 y ss.

15 BLASS-DEBRUNNER. O.c. p. 422. La lengua griega tiene, en algunas de sus formas verbales, lo que se conoce como «aspecto verbal». En virtud del aspecto verbal, el pretérito perfecto de los verbos griegos expresa una acción pasada, pero cuyo efecto perdura en el presente.

16 ALCÁCER, J.M. «El sufrimiento como realidad inherente al ministerio apostólico en las dos cartas a los Corintios». Apuntes para uso privado de los alumnos, p. 67.

Me parece interesante resaltar la referencia que Pablo hace a Dios con la especificación dada por el participio «el que resucita a los muertos». Pablo que se refiere con mucha frecuencia a Dios utiliza varios adjetivos para nombrarle. El hecho de que aquí especifique la capacidad de Dios de resucitar a los muertos, pone de manifiesto, indirectamente, su fe en el Dios de Jesucristo, a quien resucitó de los muertos; e indirectamente también pone en evidencia que este Dios ha dado respuesta positiva a la experiencia de amenaza inminente de muerte que ha vivido Pablo.

¹⁰ El cual nos salvó de tan gran peligro de muerte y (nos) salvará, en el cual hemos esperado y aún (nos) salvará, ¹¹ colaborando también vosotros con la oración en favor nuestro, para que el don (concedido) a nosotros por causa de muchas personas sea agradecido por medio de muchos en beneficio nuestro».

Confrontando lo que el texto de Pablo nos muestra con la definición del Profesor Vallejo-Nájera¹⁷ sobre la ansiedad podemos percibir que Pablo ha experimentado una crisis de angustia/ansiedad de la cual no se ha liberado del todo. Pero esta misma crisis le ha «empujado» a un **acto de confianza en Dios** y no en sus propias fuerzas. Este acto de confianza en Dios es la finalidad y el sentido que Pablo da a su experiencia de haber tenido en él la sentencia de muerte y cuyo efecto aún perdura en él.

Con este sentido Pablo está cambiando el objeto de su confianza; y esto que parece una banalidad, ayuda enormemente a liberar la ansiedad y la angustia, puesto que -como dice Frankl¹⁸, citado por E. Fizzotti- «el dolor va entendido, pero **siempre y solo** para ser trascendido: esto es posible solamente si sufro por amor de algo o de alguien». Este sentido que Pablo da a esta situación lo hemos percibido en el análisis del versículo 5, donde veíamos que Pablo había identificado sus sufrimientos con los de Cristo y con el sentido que Éste dio a los suyos. Al mismo tiempo está afirmando que Dios es objeto de confianza.

Por lo tanto, aunque es consciente de que no podrá escapar a la muerte física (el contexto nos ha hecho percibir con claridad que Pablo la ha tenido muy cercana entonces y en otras ocasiones), la angustia provocada por esta amenaza de muerte que ha vivido en Asia empieza a ser un estímulo para confiar en Dios. Y, como hemos visto, esta confianza es fuente de autotrascendencia («salir de sí mismo») y consuelo.

¹⁰ El cual nos salvó de tan gran peligro de muerte y (nos) salvará, en el cual hemos esperado y aún (nos) salvará, ¹¹ colaborando también vosotros con la oración en favor nuestro, para que el don (concedido) a nosotros por causa de muchas personas sea agradecido por medio de muchos en beneficio nuestro».

vv. 10-11

La estructura de estos versículos nos muestra varios aspectos de la dinámica del proceso de salvación que Pablo ha experimentado:

17 VALLEJO-NÁJERA, J.A. o.c. p. 65. «Una crisis de ansiedad tiene como elemento típico el miedo a la muerte».

18 FRANKL, V.E. *Homo Patiens. Interpretazione umanistica della sofferenza*. Brezso di Bedero, Salcom, 1.979. p. 108. Citado por E. FIZZOTTI, «Chi a un perché nella vita...» Ed. LAS, 1.992, pp. 44-45.

a) Pablo afirma con convencimiento que Dios le salvó (aoristo). El futuro que viene a continuación expresa con concisión su convencimiento de que «salvará» en el futuro.

b) Esta salvación experimentada en el pasado y afirmada para el futuro se ha convertido para Pablo en un acto de **esperanza dinámica en el Dios** que la realizó y cuyo efecto (el de haber esperado) perdura.

c) El acto de esperar abre al Apóstol hacia el futuro («y aún salvará»).

d) Esperar en Dios y en su actividad salvadora le abre inmediatamente a «sugerir» la colaboración de su comunidad mediante la oración, con la finalidad de que el «don de gracia» requerido de Dios, «**sea agradecido**» por muchos en beneficio de Pablo. Con lo cual Pablo acaba este pasaje esperando que su don sea agradecido, de la misma forma que lo comenzó «bendiciendo a Dios».

La oración de «bendición», equiparable a la de acción de gracias, es la que expresa una mayor madurez de la persona creyente, pues en ella viene implícitamente recogido: un don que se ha recibido (a veces como resultado de una petición) y la conciencia de que ese don no se merece, por lo cual se agradece.

Por ello, el hecho de que Pablo comience todo este texto (vv. 3-11) con la acción de gracias a Dios antes de contar su tribulación, indica también una madurez humana, de fe por lo que acabo de decir y ministerial por el hecho de que lo presenta así a la comunidad de Corinto.

3. A modo de conclusión

A. Interacción en sus distintas dimensiones personales

Queremos ahora, como etapa final de nuestro trabajo, poner en evidencia con una mayor sistematización y, por lo tanto, con un poco más de claridad, **cómo los frutos y signos** que Pablo nos ha ofrecido en este texto del capítulo 1 de la Segunda Carta a los Corintios son, no sólo **expresión de una experiencia que fundamenta la existencia en Dios y en Jesucristo** que se va aquilatando con el tiempo, sino, sobre todo, de **cómo ese tipo de experiencia abarca al hombre entero**, en este caso a San Pablo.

Habiendo hecho el recorrido por el texto, nos damos cuenta de que Pablo presenta un **temperamento** abierto, extravertido, sensible y un poco tendente a la exageración. Esta manera de ser le facilita un comportamiento **ministerial** de confianza en los miembros de su Comunidad.

La decisión de comunicar su **mundo vivencial**, tanto de sus sentimientos negativos (miedo) como positivos (experiencia del consuelo), está haciéndole crecer en libertad interior, puesto que prefiere comunicar lo que siente y cómo lo siente antes que «preservar» una imagen de hombre fuerte. Esta voluntad de comunicar su mundo afectivo, con sus claroscuros, hace que **crezca en libertad personal y ministerial**, pues el solo hecho de comunicarlo manifiesta su decisión de dominar sus sentimientos y no dejar que sean los sentimientos los que le dominen a él.

En esta línea de no dejarse dominar por las vivencias hay que percibir su voluntad de **dar sentido** a su sentimiento negativo de desesperación. Este sentimiento es un indicio de temperamento **depresivo**; pero, encontrando una vía de salida con el sentido que le da, en el **ámbito de la fe**, está afrontando su propio carácter tendente a la depresión y ésta empieza a dejar de ser una esclavitud para convertirse en motivo de crecimiento **psicológico y creyente**.

Hemos visto que el hecho de ofrecer a sus destinatarios lo que él ha vivido y cómo lo ha vivido era un **rasgo de madurez en las relaciones interpersonales y ministeriales**. En las relaciones **interpersonales** porque acepta a los miembros de su Comunidad como personas iguales a él; en las **ministeriales** porque les está ofreciendo su **experiencia de fe**, mediante la cual va transformando su tribulación en un motivo de confianza en Dios y no en sus propias fuerzas. Hoy lo llamaríamos «catequesis desde la experiencia».

Percibimos, al hilo de nuestro análisis, que la confianza en Dios y no en las propias fuerzas (**expresión de fundarse en la fe**) tiene su repercusión en el ámbito psicológico al reducir la intensidad de la angustia, la cual ha desaparecido casi por completo en la primera parte del texto (v.4), donde la nombra solamente para reconocer que Dios nos consuela en toda tribulación.

Esta confianza en Dios, manifestada a los Corintios como consecuencia de su experiencia personal, tiene otra implicación **ministerial**: afirmar su confianza en que el Dios de Jesucristo resucita a los muertos. Además de estar alentando a sus destinatarios a confiar en el Dios de Jesucristo, está manifestando un elemento esencial (si no el más esencial) de la fe cristiana: la resurrección de los muertos como respuesta positiva, de amor, por parte de Dios hacia los hombres.

Esta confianza en Dios que él ha experimentado y cuyo efecto perdura va creando en Pablo **afectos permanentes**, que son signo de que esa experiencia es fundante para él en un punto clave para el proceso de madurez **creyente**: la confianza en Dios Padre.

Mediante la narración de su proceso, por otro lado, Pablo explicita la estrecha conexión existente entre la experiencia de haberse sentido salvado por Dios y el progreso de su esperanza en la misma Persona por quien se sintió salvado. En este proceso está manifestando el dinamismo **humano y creyente** de la confianza: sólo es objeto de confianza aquella persona que, gratuitamente, me ha ofrecido muestras de que es digna de confianza. En este caso concreto, Dios ha mostrado esta capacidad salvando a Pablo; y su confianza en Él ahora es duradera.

Este dinamismo **humano y creyente** le impulsa, **ministerialmente**, a solicitar la colaboración orante de los miembros de su Comunidad, consciente de que él solo quizá no pueda responder a esa fidelidad duradera de Dios. Y, al mismo tiempo, está invitándoles a que el don que ha recibido el apóstol **sea agradecido** por ellos a Dios. Con esta invitación está Pablo poniendo de manifiesto el carácter de **comunidad** que existe entre los discípulos de Jesucristo.

Vista la interacción de la experiencia que Pablo vive en el relato de dicho acontecimiento, y llegados al momento de analizar la primera parte del texto (versículos 3-7), nos resultará más fácil comprender cómo el apóstol es capaz de comenzar este relato de una situación angustiosa con una **bendición a Dios** y lo que este modo de comenzar implica:

* **Pablo expresa una buena madurez humana** porque coloca el punto de partida para la comunicación **en otros**, no en él mismo (como sería el caso si hubiera comenzado contando su problema).

* **Pablo expresa una buena madurez creyente** porque comienza bendiciendo a Quien le salvó de ésa y otras situaciones amenazadoras para su vida.

Indirectamente, al comenzar así, está indicando a los Corintios (**aspecto ministerial**) cómo la bendición (que, a mi juicio, es una forma de agradecimiento) constituye el primer elemento de una relación con Dios en la que Pablo se ha sentido ayudado y salvado.

Con la expresión utilizada de bendición, Pablo está, indirectamente, «predicando» la filiación divina de Jesucristo, otro elemento importante de la fe cristiana.

La afirmación de Dios como Dios de todo consuelo expresa una imagen de Dios (**misericordioso**) que se fundamenta también en un rasgo de la percepción que él ha vivido de Dios. Y pone de manifiesto cómo una experiencia iniciada a nivel **psicológico** ha concluido en una consolidación de **su fe y de su amor ministerial**, puesto que él es consciente de que Dios le ha consolado **de modo que** pueda consolar a otros que se encuentren en cualquier tribulación. Así podemos percibir cómo se interaccionan las distintas dimensiones de la persona de Pablo a partir de una experiencia vivida en una de ellas.

En nuestro análisis no podemos pasar por alto la importancia que tiene para esta experiencia fundante de Pablo el **sentido** que le ha dado a su vivencia: ha identificado su vivencia de la tribulación y angustia con los sufrimientos de Cristo y con el sentido que Cristo les dio: **amor**.

De esta forma aparecen elementos importantes de interacción de las diversas dimensiones que configuran la unidad personal de Pablo de Tarso:

* **La identificación del mundo afectivo del apóstol con el mundo afectivo del que envía, proporciona sentido a la misión encomendada y a los sufrimientos y tribulaciones por ella padecidos. (Interacción psico-afectiva del apóstol con quien envía y ministerio encomendado).**

* **La identificación del sentido que Pablo da a sus sufrimientos con el sentido que Cristo dio a los suyos expresa que ese sentido fue el amor: que hace síntesis de contrarios. (Se reduce la angustia psicológica y se consolida el amor, como virtud teológica y como sentimiento humano).**

*** Este amor se proyecta hacia el consuelo y la salvación de los Corintios dando sentido así a su ministerio. (Interacción del amor psico-afectivo recibido de Dios por medio de Cristo con el amor teologal que proyecta a la misión).**

*** Esta proyección del amor se convierte en un fundamento de la esperanza de Pablo y en un estímulo «pastoral» para sus destinatarios: siendo partícipes de los sufrimientos lo serán también del consuelo. (Interacción del amor y de la esperanza con el ministerio).**

Concluyendo, hemos de reconocer, ante todo, la dificultad de expresar con nitidez las interacciones que se producen en las dimensiones que configuran la persona de Pablo. Somos conscientes de que el lenguaje se nos queda un poco corto a la hora de poder explicitarlo con mayor claridad.

No obstante, creemos haber podido contribuir, aunque sea de forma sencilla, a clarificar cómo el proceso que Pablo vive a raíz de su amenaza de muerte vivida en Asia no es un proceso lineal, sino procesual. Y, al mismo tiempo, creemos haber ayudado a comprender cómo una experiencia vivida por Pablo como fundante de su confianza y esperanza en Dios le hace «crecer» armónicamente en las dimensiones que configuran su ser.

La fundamentación de su existencia en una base firme, como es el Dios de las misericordias, Dios de todo consuelo y Padre de nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 1, 3), cuyo misterio pascual (y especialmente su experiencia de la Cruz de Jesús) es fuente de su existencia, le da las armas para la defensa de su identidad como apóstol; para hacer ver a sus detractores que su misión y la forma de llevarla a cabo están fundamentadas en esta experiencia previa que Dios le ha concedido; que el contraste que hemos visto en los textos estudiados (1Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-15; 2Cor 6,1-12) entre las tribulaciones y angustias sufridas como consecuencia de su misión apostólica ha podido ser integrado en una donación de sentido que le sirve como testimonio de fe y ministerial para ofrecerlo a sus destinatarios frente a otro tipo de comportamiento que ha conducido a la división entre los miembros de la Comunidad (cfr. 1 Cor 1,11). Esta donación de sentido de sus tribulaciones y sufrimientos como fuente de fe, esperanza y paciencia que aguanta son los elementos fecundos que, a mi juicio, son los frutos que, no guardándoselos para él mismo, los ofrece para el crecimiento en esos mismos frutos de sus «feligreses» de Corinto.

El silencio en la vida de Jesús y el grito perturbador

Rev. Aragón. Teol. 44 (2016)

José M^a Samper Calvete

La razón de este artículo se debe al poco aprecio que el silencio tiene en los mass media (Ver Paloma Pedrero. El miedo al silencio. La RAZON 17-7-2016). Lo que importa es el ruido, la palabrería y la verborrea. Todo menos la escucha atenta de las razones del otro, convirtiéndose a menudo el encuentro en un gallinero. También hay un interés cada vez más creciente por cortar y romper con el ritmo habitual de vida. Lo importante es romper, cortar. Son muy pocos los que aprovechan la ocasión para saborear el valor inmenso del silencio. Es que está en desuso.

Como creo que casi todos habrán leído ya el libro de Pablo d'Ors sobre la biografía del silencio. (Madrid. 2012), no voy a entrar ni siquiera a esbozar las líneas maestras de su admirable libro. Baste enumerar, a modo de recordatorio y pensando en el tema que a continuación se va a desarrollar, el poder curativo del silencio al llevarnos a la desnudez del yo aparente, del ego, con todos sus esquemas mentales, sueños, deseos ... y adentrarnos en el ser que somos cada uno, solos, completamente solos. El silencio y la vida son una misma cosa. El banco de pruebas del silencio es la vida misma. Con el silencio los grandes escollos de la vida, incluida la muerte, son oportunidades para crecer. El silencio supone madurez y serenidad, ser adultos.

Ante este panorama contemporáneo del silencio, he decidido rastrear solamente un poco en los 4 evangelios la manera como Jesús aborda el silencio. Fruto de esta búsqueda he advertido la curiosa y extraña paradoja entre la pretensión de Jesús por buscar el silencio como lugar y forma privilegiada de oración, especialmente en los momentos más determinantes de su ministerio terrestre, y el grito pronunciado en la cruz. De ahí el título de este artículo. En suma, al tratar de abordar este contraste, el análisis del grito, al que califico de perturbador, ha requerido una mayor atención que el resto de las recurrencias.

En el NT gran parte de los textos donde se habla del silencio (sige, sigaa) se alude a mantenerse callado (Cfr Lc 9,36; 1Cor 14,28.30; Hech 15,12). Por ello, el artículo va a ceñirse únicamente al silencio en los evangelios. El silencio buscado y querido se recoge con ciertas expresiones, mediatizado por el lugar (monte, oros; lugar apartado y/o desierto, eremos) y el modo de estar (/ a solas, kata monas, monos, monous y kat'id-ian). El análisis va a seguir estos dos elementos en los 4 evangelios.

Además, antes de abordar el análisis, deben hacerse unas observaciones previas. De entrada, el silencio es el medio principal para expresar la oración. En segundo lugar, aunque ya es muy conocida la construcción de los sinópticos, conviene hacer un breve repaso. Jesús, con el bautismo de Juan, inicia su ministerio público en Galilea con la confesión mesiánica y la transfiguración como conclusión e inicio de su camino hacia Jerusalén para consumir su destino. A esta estructura Mt y Lc le añaden los relatos de la infancia. El evangelio de Juan sigue otro esquema bastante diferente. Esencialmente basado en el valor de los signos y del testimonio, moviéndose el evangelio por este último detalle en un contexto judicial, rematado con el prólogo y los discursos de despedida. Por último, teniendo en cuenta el lugar y la índole del silencio, se ha dividido el estudio en 3 bloques: 1. El silencio con todas sus recurrencias en su lugar o modo habitual; 2. El silencio perturbador, por romper justamente el silencio; 3. El silencio en cualquier lugar.

1. El silencio en su lugar habitual

Se va a realizar un breve repaso por todos los pasajes de los evangelios tratando siempre de destacar la conexión entre el silencio, el lugar y la oración, de un lado, y la conexión del silencio y la oración con la vida de Jesús, de otro.

A. Ministerio de Jesús en Galilea

Van a señalarse los momentos más sobresalientes de la actividad de Jesús en Galilea. Es sabido que en la oración se da un encuentro con Dios y una respuesta (Ver Mc 6,41-42). Sirva también como ejemplo Mc 1,35-38.

1.1 Durante su enseñanza y milagros, sobre todo al inicio (Cfr. Mc 1, 21-31), Jesús busca un lugar apartado de la gente para orar (Mc 1,35; Lc 4,42:5,16, eremos topos). Parece ser frecuente por la doble aparición. Más aún, Mc insiste en apartarse de la gente (exo, afuera, Mc 1,45). La oración solo se menciona una ocasión con el matiz de duración y continuidad por el empleo del imperfecto/presente (“y allí rezaba,” proseucheto, Mc 1,35 y proseuchomenos, Lc 5,16) y el adverbio temporal “Y muy de madrugada,” ennycha lian, Mc 1,35). Sorprende que esto aparezca cuando su actividad en Galilea está en plena efervescencia (Mc 1,37 “todos te buscan”).

1.2 Aparece asimismo la oración y el monte momentos antes de la elección de los doce en la versión de Lc 6,12 (“Por aquel tiempo salió a una montaña a orar y se pasó la noche orando a Dios “ (to oros proseuchesthai ...dianyktereuon en te proseuche). Como puede apreciarse, la insistencia de la oración (“pasó la noche orando”) habla de la importancia de la elección de los discípulos para Lc. Mc 3,13 simplemente menciona el monte y Mt 10,1 lo omite.

1.3 La multiplicación tiene lugar según los sinópticos en el desierto (Mc 6,35: Mt 14,15: Lc 9,12, eremo topo), para Juan en el monte (Jn 6,13, oros). Aquí la oración es más clara y concreta “Y mirando al cielo los bendijo...” (Mc 6,41). Ahora bien, terminado el milagro y despedida la gente (Mc 6,45: Mt 14,22), Jesús se retira a solas a orar al monte. Mt 14,23 es muy expresivo “Después de despedirla, subió a la montaña a orar.

Al amanecer estaba él solo allí" (anebe ... opsias genomenos monos en ekei) , con la indicación temporal de la noche en oración. Jn igualmente habla de la huida de Jesús al monte solo (Jn 6,15). La razón de la subida al monte y de la intensidad de la oración ("al anochecer") es por el intento de proclamar a Jesús rey "Jesús reconociendo que pensaban venir a llevárselo y proclamarlo rey, se retiró de nuevo al monte, él solo" (Jn 6,15).

1.4 Lc 9,18-19, a diferencia de Mt 16,13 y Mc 8,27, encuadra la confesión mesiánica de Pedro en un ambiente de oración "Estando él una vez orando a solas, se le acercaron los discípulos y él les interrogó ..." (kai egeneto en to einai auton proseuchomenon kata monas). De este modo, la confesión mesiánica de Pedro (/ "Tú eres el Mesías de Dios," v.19), por la mención previa de la oración reviste un relieve especial. De nuevo la oración se realiza en soledad (kata monas), aunque le acompañen sus discípulos.

1.5 Donde hay una coincidencia de los tres evangelistas es en la escena de la Transfiguración (Mc 9,2ss; Mt 17,1ss; Lc 9,28ss), contando, claro está, con pequeñas diferencias. Mc 9,2 es el que mejor recoge todos los aspectos propios al recogimiento y silencio, como el monte alto (oros hypselon), aparte (kat'idian) y solos (monous). Mt es muy cercano a Mc. Lc es el único que menciona la palabra orar "y subió a un monte a orar" (v.28), objeto de la subida al monte. Más aún, en el v. 29 define la visión y la aparición de la voz en la nube (vv.29-31 y 34-35) como el contenido de la oración ("Mientras oraba, cambió el aspecto..." en to proseuchesthai). Es importante subrayar la ubicación temporal del relato. "Después de seis días" (Mt 17,1; Mc 9,2), "como a los ocho días" (Lc 9,28). Y lo es porque quiere unir esta escena con la enseñanza de Jesús a sus discípulos sobre la confesión mesiánica y su destino final: Mt 16,13-17.21-22 y 17,1 ss; Mc 8,27-30.31 y 9,2 ss; Lc 9,18-22 y 9,28 ss. Se evidencia por último los dos rasgos propios de la oración como son el encuentro y la respuesta. Dios, con la visión y la nube, confirma el destino de Jesús (Cfr. Lc 9,31).

B. Camino de Jesús hacia Jerusalén y estancia en la ciudad

2.1 Ya en los alrededores de Jerusalén, la entrada triunfal de Jesús en la ciudad arranca precisamente del monte de los olivos (Mt 21,1ss; Mc 11,1ss; Lc 19,28ss). Jn 12,12-25, sin embargo, no alude al monte de los olivos en la entrada a Jerusalén. Dicho sea de paso, el monte de los olivos, en su estancia en la ciudad, es su lugar nocturno (Cfr. Lc 21,37). Durante el día su enseñanza en el templo. Contando con las diferencias entre los sinópticos, que las hay, se percibe unos rasgos comunes. La entrada de Jesús en Jerusalén es una entrada mesiánico-regia y humilde (Ver el pollino nuevo, alusión a Zac 9,9; el manto, un eco de 2Re 9,13, Mc 11, 2.7.8), con la aclamación mesiánica de la gente sirviéndose del Sal 118,25-26. La escena tiene dos elementos básicos. La aclamación busca la purificación del templo (Ver Mt 21,12-13 y Lc 19,45-46, donde Jesús acomete la expulsión de los mercaderes y cambistas). Mc lo pospone para el día siguiente (Mc 11,12). La aclamación acarrea la oposición de una parte del pueblo y de la ciudad a la misión de Jesús (Cfr. Mt 21,15-16; Lc 19, 39.41ss). Así, pues, como resumen de esta escena, aquí solo se cita el monte. No obstante, Jesús acepta la oración en forma de aclamación de la gente con los gestos que él incorpora.

2.2 Dentro del monte de los olivos, anunciado previamente por Mc 14,26 y Mt 26,30, en Getsemaní tiene lugar la oración de Jesús con sus discípulos (Mc 14,32-42; Mt

26,36-46; Lc 23,39-47). Hay gran cercanía entre Mc y Mt, Lc más bien presenta una forma más abreviada y algo alejada de los otros dos. La oración es el nervio del relato (Mc 14,32.35.38.39). Y lo que es raro es que aparezca el contenido concreto de la oración de modo indirecto (vv.35.39 “y suplicaba que...” “y oró diciendo las ...”) y directo (v.36 “y decía Abba, Padre! todo es ...”).

Además, los gestos corporales dan a la escena mayor dramatismo y colorido (vv.33-35 “sentir angustia... mi alma está triste ... caía en tierra; vv.37.39.40.41 “viene entonces ... y alejándose de nuevo ... volvió otra vez ... viene por tercera vez ...”).

La escena gira sobre dos pilares muy unidos como el envés y el revés de una moneda. Jesús revela una humanidad desnuda y cruda, reflejada con dos pinceladas como “mi alma está triste ...”, v.34 y “aparta esta copa ...”, v.36. Late aquí el miedo a la muerte y al vacío. La segunda pincelada “el espíritu está pronto, pero la carne es débil” (v.38) delata la lucha interna y profunda en la que se mueve el hombre entre conservar la vida a toda costa y como sea o entregarla. Entregarla en manos del Padre “Abba, Padre no sea ... sino lo que quieres ...” (v.36). Es el envés de la moneda.

Busca la oración no sucumbir en la tentación, la fortaleza en la decisión. Puede afirmarse que el encuentro con Dios es claro y sobrecogedor (“Abba, Padre, v.36). La escucha y respuesta puede confirmarse inicialmente por la espera y aceptación de Judas y sus acompañantes en Mc y en Mt (“levantaos ... se acerca el traidor “ Mc 14,42; Mt 26,46) o simplemente por asunción de la determinación (Lc 22,54; Jn 18,2.11). Luego, por el desarrollo de la pasión y de modo excepcional por la aseveración del capitán romano en Mc 15,39; Mt 27,54; Lc 23,47).

C. Conclusión provisional

Solo queda el grito perturbador. Se puede hacer un pequeño balance del silencio en el ministerio de Jesús. El silencio puede cumplir 3 funciones claras. La primera es la de tomar distancia frente a las expectativas de la gente o bien porque Jesús no quiere ceñirse a un único espacio (Mc 1,35.38) o bien porque el poder mostrado por Jesús con su enseñanza y milagros no se ajusta a las expectativas políticas de la gente (Jn 6,15). La segunda es la de buscar luz y orientación a la hora de tomar decisiones importantes en su vida como la elección de los 12 (Lc 6,12ss) o la de aceptar la tarea mesiánica afrontando el desafío de la muerte (Lc 9,18-22). Y la última es buscar fortaleza en la decisión ante las dudas que puede generar esa decisión (Mc 14,32-42 y //). La transfiguración y la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén se sitúan en una zona ambigua al participar de los tres rasgos mencionados.

2. El grito perturbador

Con este título aludimos al doble grito que Jesús realiza clavado en la cruz según Mc 15,34.37 y Mt 27,46.50, ciñéndonos únicamente al primer grito (Mc 15,34 y Mt 27,46) porque el segundo se limita solo al grito sin contenido alguno. Es Lucas quien pone contenido a este segundo grito (Lc 23,46). Juan los omite.

“A media tarde Jesús gritó con voz potente –Eloi Eloi lema sabachthani (que significa: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” La famosa cita del Sal 22,1, reflejada en Mc 15,34, es una transcripción del original arameo hebraizado, Mt pone, siguiendo el texto hebreo, “Eli, Eli” en lugar de “Eloi, Eloi”.

El análisis se va a realizar por rodeos, intentando desentrañar algo de su riqueza y concluyendo, a la vista del examen, con la razón del término “perturbador”.

A. Aceptación

La pasión y especialmente la muerte a Jesús no le coge de improviso. Es consciente de su situación y lo acepta con todas sus consecuencias. Sin contar con los 3 anuncios de su destino (Mc 8,31//; 9,31-32// y 10,33-34//) y algunas otras imágenes alusivas a su muerte, la oración de Getsemaní, ya analizada, lo avala por completo. Jesús entrega su vida al designio de su Padre. Lo mismo sucede con el evangelio de Juan en el torrente de Cedrón (Jn 18,4.11; cfr. Mt 26,53).

En la pasión hay ciertos signos que corroboran la aceptación por parte de Jesús de su muerte como la negativa a beber el vino mezclado con mirra, empleado para aliviar el dolor (Mc 15,23; Mt 27,34, *ouk elaben*); también el silencio de Jesús ante el Sanedrín y ante Pilato, resaltado además por este último (Mc 14,60.61; 15,4-5; Mt 26,62.63; 27,14); y sobre todo las últimas palabras de Jesús en la cruz llenas de desgarró (Mc 15,34; Mt 27,46) y de confianza (Lc 23,46 “Padre, en tus manos entrego mi espíritu”; Jn 19,30 “está cumplido”), pero envueltas unas y otras bajo la aceptación del plan divino.

B. Singularidad

En la muerte de Jesús ha ocurrido algo especial, algo insólito (Ver V.Taylor. *Evangelio según san Marcos*. 1980 p.722. J.A. Fitzmyer. *Evangelio según Lucas*. 2006. IV p.518. R.E. Brown *El Evangelio según Juan*. Vol. II. 1979. p. 1233). Pues el grito de Jesús en la cruz delata una muerte violenta rápida rompiendo el modelo habitual de la crucifixión con un proceso largo y doloroso hasta morir agotado. De hecho Pilato y el centurión se sorprenden de la rapidez de la muerte de Jesús (Mc 15,44-45a). Además, todos los evangelistas para definir la muerte evitan verbos como *apothneskein*, *teleutan*, *koiman* (“morir”), que por cierto aparecen a lo largo de la pasión (Mt 26,66; 27,1; Jn 18,14.38; 19,7; Mc 14,64). En su lugar utilizan “expiró” (*exepneusen* Mc 15,34; Lc 23,46), “expiró” (*apheken to pneuma* Mt 27,50) y “entregó el espíritu” (*paredoken to pneuma* Jn 19,50). Con esta elección hay una alusión al espíritu o aliento vital del AT (Ver Gen 1,1 y 2,7). Es el famoso *ruah*, lo que da existencia personal o vida al cuerpo (Cfr. P. Bonnard. *Evangelio según san Mateo*. 1983. p. 606). Con el empleo de este último detalle (“el espíritu”) se quiere subrayar no solo la realidad de la muerte sino también una alusión velada al Espíritu, que en Juan es explícita. Así, pues, el grito de Jesús con su muerte apela a otra realidad distinta a la humana.

C. Remate

El grito de Jesús y su muerte en la cruz (Mc 15,34.37; Mt 27,46.50; Lc 23,46 y Jn 19,30) representa el culmen del rechazo y del abandono: la desnudez con el reparto de

los vestidos (Mc 15,24; Mt 27,35-36; Lc 23,34b; Jn 19,19-22), la parodia y la burla de la soberanía regia (Mc 15,29-32; Mt 27,39-44; Lc 23,35-37; Jn 19,19-22) y la mención de Elías para liberarse del madero con el vinagre (Mc 15,34-36; Mt 27,46-49; Lc 23,36; Jn 19,28-29). Igualmente el grito de Jesús con su muerte supone el remate de la escena de Getsemaní. Del presentimiento de una muerte inmediata en Getsemaní se pasa ahora al hecho brutal de la cruz. Ahora todo es externo y público con su auditorio. La lucha interna de Jesús en el huerto ahora en la cruz envuelve a todo el auditorio. Prácticamente todo se reduce a esta premisa: poner condiciones a Dios es caer en una mentalidad mercantil y esclava. Dios, más bien, exige una entrega incondicional como el grito de Jesús con su muerte (Mc 15,34.37; Mt 27,46.50; Lc 23,46), la confesión del centurión (Mc 15,39; Mt 27, 54; Lc 23,47), el seguimiento de las mujeres (Mc 15,40; Mt 27,55-56; Lc 23,49; Jn 19,26-27), la gente, los conocidos (Lc 23,48-49b) y el testigo (Jn 19,35-36). Este hecho solemos mirarlo como algo lejano. Pero sirva como ejemplo lo que hace muchos días me decía el barbero de mi pueblo. "Oye, José Mary, eso de la resurrección, qué. Nadie ha venido para darnos noticias." Y siempre le respondía lo mismo. "Aunque viniera alguien, nadie le creería. Y, si le creyeran, sería por miedo. Y eso no va con el modo de ser de Dios." Se producía un silencio y se cambiaba de tema.

D. Exorcismo

Casi todos los comentaristas pasan de largo ante el doble grito de Jesús (phone megale, Mc 15,34.37 y Mt 27,46.50). A lo sumo lo consideran un "reforzamiento de la oración" (Cfr. J. Gnllka. Evangelio según san Marcos. 1986. II vol. p.377). La expresión "phone megale (voz potente o grito) tiene tradición bíblica, pero el único texto que se asemeja, según los LXX, a Mc y Mt es Ez 11,13 "Mientras yo profetizaba, cayó muerto Palatías, hijo de Bamías; entonces caí rostro en tierra y rompí a gritar diciendo -¡Ay Señor, va a aniquilar al resto de Israel!" Solo que Mc y Mt es más personal ("Dios mío, Dios mío", en Ez "Señor") y directo (" por qué, en Ez solo pregunta).

La súplica desgarradora de Jesús a Dios, bajo la forma de grito, supone a la vez la afirmación del poder de Dios ("Dios mío, Dios mío") y el abandono total hasta su desaparición ("por qué me has abandonado ... y expiró" Mc 15,34.37; Mt 27,46.50). En este grito puede haber una alusión a Mc 1,23ss y a 5,6.7.8ss, a propósito de la expulsión del poder del mal de los endemoniados. Así lo comenta sin más Joel Marcus (Evangelio según san Marcos. 2011. Vol II p. 1221). Supone el mismo modelo que en la cruz: ante el reconocimiento del poder de Jesús (Mc 5,7 "Jesús hijo de Dios altísimo"; 1,24 "Jesús nazareno ... el santo de Dios") con un grito (phone megale 1,26 y 5,7), el demonio o la legión salen de los cuerpos, cayendo en el abismo o la ruina (Mc 1,26 y 5, 11-13). Jesús corre la misma suerte que los dos endemoniados. Por esta cercanía se deduce fácilmente que la desaparición de Jesús comporta la desaparición de Satán al menos de su poder. Se explica así mejor la afirmación de Pablo en 2Cor 5,21 "al que no conoció el pecado, por nosotros lo hizo pecado". La muerte de Jesús en la cruz "... actúa como un exorcismo, pues surge gracias a ella el resplandor de una nueva era desde las profundidades de la debilidad y el dolor" (J. Marcus p.1232).

E. Alcance apocalíptico y escatológico

Se aprecian en la escena de la crucifixión ciertos rasgos propios de la literatura apocalíptica como por ejemplo la enumeración de las horas en la oscuridad (Mc 15,25.33.34. Cfr. Dn 7,12 y sobre todo Am 8,9; Jer 15,8-9; Jl 2,10; 3,3-4; Sof 1,15), el motivo del Templo (Mc 15,29b.38) y el grito del moribundo (Mc 15,34; Mt 27,46). Mateo, al ser más concreto añade otros elementos apocalípticos como el temblor de la tierra, la división de las rocas, la apertura de los sepulcros con la entrada y aparición de los santos resucitados en Jerusalén (Mt 27,51-53). Salvo las tinieblas (Mc 13,33; Mt 27,45; Lc 23,44), que algunos exegetas lo consideran un fenómeno histórico sobrenatural (Cfr. U. Luz. *El evangelio según san Mateo*. Vol. IV. 2005. p. 436), el resto de los signos se ven como algo simbólico, tratando de resaltar con ello que la crucifixión de Jesús es un acontecimiento dispuesto por Dios (la hora), dentro de los acontecimientos del final, donde se revela el juicio de Dios de condena y destrucción (Cfr. la cortina del templo Mc 15,38 // y probablemente la ciudad de Jerusalén Mt 27,53) y la salvación de Dios o vida, manifestada tanto en la confesión del centurión (Mc 15,39 y Mt 27,54 "verdaderamente este hombre era hijo de Dios") como en el seguimiento de las mujeres (Mc 15,41 y Mt 27,55-56) y especialmente en los resucitados de los sepulcros (Mt 27, 52-53). La acción de Dios en Mc es discreta con la mención de las tinieblas, las horas y la ruptura de la cortina, salvo la confesión del centurión. En Mt está más acentuada la acción divina con el empleo del pasivo teológico 6 veces en 27,51-53.

A partir de Lc y Jn, con el silencio del abandono de Jesús, pierde terreno el carácter apocalíptico en beneficio de la dimensión escatológica, esto es, la muerte de Jesús como algo definitivo y crucial (U. Luz. Vol. IV. p. 470), implicando cambios en la consideración de la muerte de Jesús como una entrega voluntaria y soberana y consiguientemente en los resultados positivos que se derivan de esta muerte en la cruz. Así en Lc 23,43 la confesión del malhechor antes de morir y la respuesta de Jesús "hoy estarás conmigo en el paraíso". Entendido éste o bien como morada de los justos después de la muerte o bien como la compañía de Dios más allá de la muerte (Cfr. Fitzmyer p. 537. F. Bovon. *Evangelio según san Lucas*. 2010. vol. 4. p. 2010). Y en Juan el resultado positivo es una asociación de temas repetidos a lo largo de su evangelio y cartas. "Todo está cumplido" alude a la conciencia de su misión y su unidad con el Padre (Cfr. Jn 10,18; 4,34; 6,38; 12,4; 13,1; 15,30; 8,29). "Entregó el Espíritu" expresa a la par su muerte y la entrega del Espíritu con su muerte (Cfr. Jn 7,39 y 16,7) (Ver R.E. Brown pp. 1228-1229). "Un soldado le abrió el costado ... Al punto salió sangre y agua." La efusión de los dos elementos señala la realidad de la muerte y al mismo tiempo son signos del don del Espíritu: agua-Espíritu (Jn 7,38-39; 3,5) y sangre-vida eterna (Jn 6,51-56). La validez de todos estos rasgos consignados, a saber, la vuelta al Padre y la efusión del Espíritu, está confirmada por la presencia de un testigo (Jn 19,35) (Cfr. R.E. Brown Vol. II pp. 1234-1236).

F. Silencio perturbador

Se aborda al final el punto central del artículo. No debe olvidarse de entrada que la oración de Jesús en la cruz acaece en el Gólgota, a unos 400 m. de Jerusalén, situado en un altozano (U.Luz Vol. IV. p. 414).

En el doble grito de Jesús en la cruz se rompe el silencio con el que siempre manifestaba su oración. Ahora de verdad se rompe el silencio. Solo vale el grito, el desgarró, la aflicción. La razón es muy sencilla. Jesús sufre el abandono de su pueblo (Mc 15,23-36 y //), incluidos el poder (Mc 14,53-63; 15,1-15 y //) y sus discípulos (Mc 14,50.66-72 y //). Sufre la máxima humillación con la muerte en cruz y desnudo, propia de los esclavos (Mc 15,24 y //) (Ver p.e. V. Taylor pp.714-15. U.Luz Vol. IV. p.416; J. Gnilka Vol II. pp. 373-374). Sufre además la última tentación satánica, como es el hecho de librarse de la muerte, reflejando así con burla su poder mesiánico, en labios de los pasantes y de los jefes del pueblo (Mc 15, 29.31 y //. Ver también Mc 8,32-33; Mt 4,5-6; Lc 4, 9-13).

Pero por encima de todo, Jesús sufre el abandono de Dios, clamando, casi acusando a Dios por su muerte. Jesús habla a Dios con la oración bíblica (Sal 22,1). El silencio ha desaparecido. Todo es perturbación u oscuridad (Mc 15,33-34 y //). El grito de Jesús a Dios forma parte de la religiosidad de los salmos (Cfr.Sal 35,15ss; 22; 39; 69,11ss; 73,8ss; 83,2ss; 102,9ss; 109,1ss). A pesar de la incompreensión del sentido del sufrimiento y sin alivio alguno para Jesús, Dios está ahí y escucha (Cfr. U.Luz Vol.IV. p.447). Nos topamos con el misterio. Por la omisión del grito en Lc y Jn este hecho debió ser un escándalo para la primitiva comunidad. Para Taylor "la profundidad de la frase es tan grande que no puede escudriñarse" (p.720).

Pero el misterio continúa. Dios no aparece por ningún lado. Sigue en silencio. Ahora bien, ante la cruz suceden fenómenos anormales (oscuridad, terremotos, rocas partidas, sepulcros abiertos ...). Dios parece decirnos algo.

Por lo acontecido en la cruz, de entre los asistentes a la crucifixión hay corazones arrepentidos al descubrir la pequeñez y la grandeza de su persona gracias al encuentro con la debilidad acusadora y sanadora a la vez (Ver el malhechor de la cruz: Lc 23,40-43, y la gente que se vuelve del patíbulo dándose golpes de pecho Lc 23,48). Es que Dios habla. Por la forma de morir de Jesús en la cruz aparecen corazones anonadados y agradecidos (Cfr. el centurión: Mc 15,39; Mt 27,54 y especialmente Lc 23,47) y soldado/s (Jn 19,32-34). Se topan ante la grandeza en medio de la máxima debilidad (Cfr. J. Marcus Vol.II. p.1220. V. Taylor p. 723-724). Hay igualmente corazones valientes ante el descubrimiento de la dependencia que necesita ayuda ("tengo sed", Jn 19,28, Sal 69,22 y 22,16). (Ver R. E. Brown Vol II pp.1224-1228, especialmente 1227- 1228) en virtud de una entrega generosa ("y doblando la cabeza, entregó el espíritu", Jn.19,30). Justo de esa manera se encuentra el amor y la vida, es decir, la fe ("y un soldado le abrió el costado ... Al punto salió sangre y agua", Jn 19,34). La fe además viene confirmada por la presencia de un testigo (Jn 19,35) (Ver R.E. Brown. pp. 1234-1236). Aquí Dios termina de hablar sin decir, por supuesto, la última palabra. Es el misterio del silencio de Dios que, aparentemente parece no hablarnos, pero que, a través de los acontecimientos que despuntan en torno al madero, Dios habla sin cesar. El silencio de Dios, como puede comprobarse, es capaz de conmover no solo la realidad entera (Cfr. las tinieblas, el terremoto ...) sino también y sobre todo el corazón del hombre (Ver Heb 4,12-13).

Todo lo expuesto hasta ahora son anticipos del poder de vida de Dios manifestado a lo largo de la crucifixión. Sin embargo, la verdadera respuesta de Dios se produce con la resurrección de Jesús (Cfr. Hech 2,23-24 y 5,30). La resurrección de Jesús, en palabras

de A. George ("Le sens de la mort de Jésus pour Luc" RB 80. 1973. pp.206.207.215) es "la respuesta triunfal del Padre a la obediencia y confianza del Hijo". Es el acontecimiento decisivo de la salvación, encargado de revelar el misterio de la cruz. Conviene a este respecto subrayar Hech 5,30 ("El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien vosotros ejecutasteis colgándolo de un madero"), porque, a diferencia de Hech 2,23-24, el punto de partida es la resurrección y no la crucifixión. Rom. 1,4 ("a partir de la Resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder") es un texto revelador y fundamental en el mensaje de la primitiva comunidad.

G. Conclusión parcial

En la búsqueda de Dios, el grito a Dios, real o simbólico, por el desgarramiento interior y por la incompreensión del sentido del sufrimiento que se padece, rompe el silencio, el clima habitual de la oración. Y lo rompe porque entonces surge el silencio de Dios. Solo en medio de la debilidad, la fragilidad, la dependencia emerge la grandeza. Es el misterio de Dios. Y todo esto lo ha confirmado la resurrección.

H. Excursus

Debe recordarse que el salmo 22 como salmo de súplica tiene dos partes muy acusadas: vv.2-22, aflicción con petición de ayuda divina, y vv.23-32, acción de gracias por la liberación.

El objetivo del excursus, a la vista de los autores analizados (Weiser, A. The Psalms. London. 1975. Kraus, J. Salmos, Vol. I. Salamanca. 2010. Alonso Schökel. L. Salmos. Vol. I. Estella. 1993) y sin entrar en una exégesis detallada del salmo, es determinar la relación del sal. 22 con lo ocurrido a Jesús en la cruz, destacando semejanzas y diferencias (Cfr. U.Luz Vol. IV p. 425).

Según Kraus y siguiendo a Gese (P. 464), el sal 22 fue la primera comprensión del sentido de la cruz. Y lo fue porque el salmo recoge la figura típica del inocente injustamente perseguido (Ver Schökel p. 385). Los 3 autores coinciden en resaltar la profundidad de la aflicción y del sufrimiento del salmista (repetición de la súplica y del tiempo vv.2.3), La aflicción la siente el poeta como abandono y lejanía de Dios, aspecto este muy desarrollado por Weiser (p. 221). El abandono de Dios se debe a la estrechez y angustia interna y externa que sufre el orante (vv.12-16) a causa de la violencia de los adversarios definidos por su violencia salvaje (toros, novillos, león, fauces vv.13-14) y por su maldad (vv.17.21) sobre el afligido, que paulatinamente va desintegrándose hasta rozar la muerte (polvo, reparto de los vestidos vv.15-16b.17-19). Lo sorprendente es que Dios es quien lo conduce a la muerte (V.16 "tú me sumes en el polvo de la muerte"). En esto hay una coincidencia total entre el salmo y lo acaecido en la cruz. Solo que, como apunta Schökel (p. 395), el salmista no conoce la muerte al ser liberado por Dios (v.25). Jesús, sin embargo, muere en la cruz (Mc 15,37; Mt 27,50; Lc 23,46; Jn 19,30). El salmista solo menciona a sus adversarios (vv 13-14.17-19.21-22), los evangelios, en cambio, además de los adversarios citan a personas cercanas a la cruz (p.e. el centurión, el malhechor, la gente que se golpea el pecho y las mujeres). El salmista alude a la insistencia del grito (v.3 día y noche), los evangelios remarcan la intensidad y la fuerza del grito ("con fuerte grito ..un fuerte grito" Mc 15,34.37; Mt 23,46.50). Los adversarios

del salmista, para destacar su extrema violencia, son descritos con imágenes de animales salvajes (vv-13-14.17.21.22 toros, león, perros, búfalo). Los adversarios de los evangelios aparecen en toda su crudeza y desnudez (Cfr. p.e. Mc 15,16-20.29-32.35-36). La agonía del orante afligido y su liberación necesita de la palabra para ser conocidas (v.23ss). Sin embargo, la cruz y la resurrección solo ellas son acontecimientos de fuerza divina (Cfr. Schökel p.395).

3. El silencio en cualquier lugar (El Padrenuestro)

La razón de ponerlo aquí se debe tanto a la mención del lugar como a la índole de la oración. Mt 6,9-13 lo sitúa de modo artificial como todo su discurso programático en la montaña (Mt 5,1). Lc 11,2-4 lo coloca "en un lugar" (en topo tini Lc 11,1), que bien podría delimitarse como cualquier lugar, incluso lugar apartado y a solas (Cfr. F.Bovon. Evangelio según san Lucas. 2002. Vol. II p.159). De hecho los discípulos se esperan a que termine de orar ("cuando acabó" hōs epausato, v.1). Para Mt el Padrenuestro es como un ejemplo de trato íntimo con el Padre (Mt 6,7-8) y para Lc el modelo de oración "enséñanos a orar" v.1. (J.A. Fitzmyer. Evangelio según Lucas. 1987. Vol. III. p.311)

A. Dificultades

El Padrenuestro arrastra bastante carga debido al uso litúrgico y catequético primitivo, reforzado además por la traducción del arameo al griego. Debió tener en arameo una construcción más sencilla y rítmica. Todo esto ha impedido llegar al primitivo padrenuestro rezado por Jesús, aunque haya intentos de reconstrucción (Ver Fitzmyer. III. p.312).

Por su brevedad Lc es más antiguo que Mt. La organización del Padrenuestro en Mt es bastante simétrica: 3+3 peticiones con la invocación inicial que rompe el ritmo marcando con ello todo el peso. La TOB (1972. p.59) sugiere dentro de la 1ª parte una inclusión "Padre nuestro que estás en el cielo ...así en la tierra como en el cielo" (Mt 6,9.10) sirviendo así de conclusión y subrayando quizás que toda la realidad se vea invadida por la fuerza divina. La construcción de Lc es más bien piramidal, el Padre, por debajo, sus dos bienes, y en orden descendente, 3 realidades, el pan, las faltas y la tentación (Cfr. F.Bovon II p.157).

Adentrados ya en el Padrenuestro, los comentarios resaltan la dimensión escatológica (Ver p.e., P.Bonnard pp.131.132.133.136.137.139) que en principio debió tener en la vida de Jesús. Con el carácter escatológico se quiere indicar que todo gira en torno al futuro, a la realización plena y definitiva del proyecto del Padre; de ahí la urgencia de la decisión y del compromiso. Este detalle se ha conservado más en la primera que en la segunda parte, y más en Mt que en Lc (p.e, Lc 11,3 "el pan dánoslo cada día" (didou, en presente, kath hēmeran).

Los puntos más conflictivos del Padrenuestro están en la 2ª parte, en concreto el pan, el perdón y la tentación. La dificultad del pan radica en el adjetivo "epiousios" que, o bien deriva de epi-ousios (eimi, ser, esencia, substancia), aquí el pan necesario para el alimento, o bien deriva de ep-i-ousios (eimi, ir, venir), aquí el pan del día que viene, de mañana. En un caso y otro se admite sentido literal y espiritual, apuntando al banquete

escatológico. El peligro del perdón es caer en el "do ut des." Con el perdón fraterno no se puede comprar el perdón divino. Con Dios siempre seremos insolventes (Mt 18,21-32). Nosotros como Dios perdonamos si hay arrepentimiento. En la tentación se nos pide "no nos dejes caer en la tentación." A veces se confunde como si Dios mismo nos introdujera en la tentación (San 1,13s; 1Cor 10,13). Hay un error de comprensión de la palabra tentación o prueba. Como señala Bovon (II. pp.174-175), la prueba no es mala. "Es una manera ciertamente arriesgada de endurecernos... La tentación es una confusión entre el bien y el mal, o peor aún, una inversión del mal por el bien ... el Padrenuestro nos invita a dirigirnos a él para pedir una salida a su tentación y la fuerza espiritual para arrostrarla." (Cfr. también Fitzmyer III pp. 321-323).

B. Originalidad

Coinciden todos los comentaristas en señalar que es sorprendente llamar a Dios Abba, Padre, por su cercanía amorosa. Sorprende igualmente la concisión y sobriedad del padrenuestro, yendo siempre a lo esencial, a diferencia de las oraciones judías que son más largas. Debido a su concisión, el padrenuestro es abierto. Esta apertura, bastante reseñada por U. Luz permite que especialmente en la 1ª parte los imperativos ("sea santificado, venga, que se cumpla") admitan por poner como sujetos activos tanto a Dios como al hombre (Vol. I. p.540). Es asimismo original el orden las tres primeras peticiones de Mt. Sorprenden también la manera de considerar a Dios y al hombre. La causa de Dios es la causa del hombre. Y a la inversa. Dios no está nunca sin el hombre. Siguiendo a "el Padrenuestro pone a Dios en primera fila, pero al glorificar su nombre o su reino, busca la felicidad del pueblo y de cada uno de sus hijos. Simétricamente, al suplicar el pan o el perdón, es el honor de Dios el que está en juego a través de la dignidad humana" (F.Bovon.II. p.181). En fin, no debe olvidarse nunca que el padrenuestro es una oración personal y comunitaria ("Padre nuestro ... danos ... perdónanos ... no nos dejes ...") y que en esta oración se encierra toda la enseñanza y actividad de Jesús.

C. Otras cuestiones

Se aprecia en los comentaristas un serio intento por redescubrir la fuerza que en su momento debió tener. Así, por ejemplo, U. Luz habla de encontrar la fuerza primigenia que de por sí tiene el Padrenuestro (I. pp.554-555), contenida, según este autor, en su formulación sencilla y llana, recogiendo así la cercanía amorosa de Dios "Abba", Padre; en la plegaria del pobre con la petición del pan, en una situación de agobio social, recogiendo así la 1ª bienaventuranza (Mt 5,3); en la exigencia del perdón (énfasis en la religiosidad judía); en la petición del Reino, escueto, sin dimensiones nacionales, históricas y políticas, acorde con su predicación; en su carácter escatológico, visible en las parábolas del Reino, capaces de influir desde él en la vida cotidiana.

Otro aspecto interesante destacado por Bovon (p.161) es referente a la paternidad de Dios. En Dios Abba, esto es, en la paternidad de Dios, por imperativos culturales de los que no está exenta la Biblia, debería incluirse también el mundo propio de la madre y de la mujer. Destaca entre otros detalles la visión holística y de detalle, la perseverancia y el coraje.

Todos los exegetas ponen de relieve las 3 o 2 primeras peticiones del Padrenuestro. Ya se ha hablado de la inclusión. Más aún, la misma TOB (p.59) expresa la íntima relación de las 3 primeras peticiones de esta manera "La realización por Dios de su voluntad de hacer venir su Reino..." Está claro que en y con el "nombre" se hace referencia su ser. Ahora bien, es curioso que en las 3 últimas peticiones, el pan, el perdón y la tentación, no hay un atisbo de encontrar, si es que la hay, alguna relación entre estas peticiones. Es probable que con estos 3 elementos se pretenda abarcar a la realidad humana en todo su despliegue. El pan aludiría a la realidad física y corporal. El perdón apelaría a la relación (mundo exterior). Y la tentación apuntaría a nuestra interioridad (el mundo interior). Si además se cuenta con la última petición de Mt 6,13 "líbranos del mal" (alla rysai hemas apo tou ponerou), aparecería por último una alusión a toda la realidad. Resumiendo. La fragilidad y la precariedad atraviesan al hombre en todas sus dimensiones, incluida la realidad toda (Cfr P.Bonnard p. 135).

Para terminar debe reseñarse un aspecto muy importante del Padrenuestro como es la oración. Justamente en el mundo de hoy no está muy de moda. Ya antes, sobre todo en el s. XX, se la consideraba una pérdida de tiempo al aislarnos de la realidad y de la acción. Hoy, de modo casi similar, es vista la oración como algo inútil, porque no sirve para nada, no proporciona utilidad alguna. Incluso algunos piensan que es superflua en sí misma. Afirma, de modo acertado, U. Luz (I. p.556) que "la oración no es una huida de la praxis, sino su vertiente interna. La oración permite a los discípulos vivir las exigencias de Jesús como voluntad del Padre, con el consiguiente reforzamiento de la conducta. La acción no vuelve superflua la oración, sino que sigue dependiendo permanentemente de ella." Esto de un lado. Y, de otro, se debería recuperar, aunque solo fuera muy poco, la fuerza poderosa que encierra el padrenuestro y que, por el uso confuso, mal orientado y rutinario, nos ha impedido captarla y aprovecharla en la vida cotidiana. Pues rezar el padrenuestro es ya "una expresión de la gracia y de la cercanía de Dios." Y rezarlo posibilita la oración (U. Luz I. p.554).

D. Conclusión final

Por la indeterminación del lugar y por el contenido mismo de la oración, el Padrenuestro, a diferencia del resto de los pasajes analizados, no hace referencia a ningún acontecimiento de la vida histórica de Jesús. El Padrenuestro es válido en cualquier circunstancia o situación. El Padrenuestro, al ser una síntesis muy apretada de toda la actividad y enseñanza de Jesús, también refleja las 3 funciones ya consignadas de la oración como la distancia, la luz y la fortaleza. Pero, como muy bien señala F.Bovon, el Padrenuestro "oración elemental, centrada en lo esencial, ... no suplanta a las demás oraciones. Curiosamente, ignora la acción de gracias y la intercesión" (p.182). Por ello necesita imperiosamente de los momentos de sufrimiento y aflicción, de abandono y experiencias amargas hasta la muerte. Justamente todo lo que recoge el grito perturbador.

4. Bibliografía

- Alonso Schökel, L., Salmos. Estella. Vol. I.1993
Bonnard, P., Evangelio según san Mateo. Madrid. 1983
Brown, R.E., El Evangelio según san Juan. Madrid. Vol II. 1979

- Charlot, J.L., Jésus et sa mort dans l'évangile de Marc. Lyon. 1968
- d'Ors, P., Biografía del silencio. Madrid. 2012
- Fitzmyer, J.A., Evangelio según Lucas. Madrid. Vol. III. 1987. Vol. IV 2000
- Georges, A., Le sens de la mort de Jésus pour Luc. RB 80 1973
- Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?. Lumière et Vie. 1971
- Gnilka, J., Evangelio según san Marcos. Salamanca. Vol. II. 1986
- Kraus, J., Salmos. Salamanca. Vol. I. 2010
- Luz, U., Evangelio según san Mateo. Salamanca. Vol I. 2010. Vol. IV. 2005
- Marcus, J., Evangelio según san Marcos. Salamanca. Vol. II. 2011
- Pedrero, P., El miedo al silencio. LA RAZON 17-7-2016 p. 18
- TOB., París. 1973
- Weise, A., The Psalms. London. 1975
- VV.AA., Diccionario enciclopédico de la Biblia. Barcelona. 1993
- VV.AA., Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Salamanca. Vol. III. 1998
- VV.AA., Enciclopedia de la Biblia. Barcelona. 1963

