

ABM 2023

Expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia

33

33° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

Expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia

México 2024

Responsables de la edición:
Tais Gea, Francisco Nieto y Ricardo Aguilar

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito del autor

| PUBLICADA ENERO DE 2024 |

ÍNDICE

I El cuidado misericordioso de Dios. Breve recorrido bíblico.....	4
II El drama de Ismael y la responsabilidad del patriarca	14
III David y Yonatán	23
IV ¿Alabanza o vituperio contra David?.....	35
V Rut y Noemí. Mujeres que se cuidan entre sí.....	42
VI María va al encuentro de Isabel (Lc 1,39-45). tradición, traducción e Xinculturación en una sociedad oral.....	49
VII La resurrección del hijo de la viuda de Naín	65
VIII Denles ustedes de comer	85
IX Samaritano humanizado.....	93
X La colecta por los pobres de Jerusalén.....	113
XI Administradores buenos	120

EL CUIDADO MISERICORDIOSO DE DIOS. BREVE RECORRIDO BÍBLICO

HNA. MARÍA DEL CARMEN FRAGA Y GARCÍA, CVI

Todo empieza con una palabra.

La Biblia comienza con la palabra *Berešit* para los judíos, «Al principio»; para los griegos, y para nosotros, Génesis o el primer libro de Moisés.

En la primera etapa de este Libro, se proyectan los orígenes: la creación de nuestra casa común, el origen del mal, los orígenes de las culturas, de la dispersión de los pueblos y de la pluralidad de lenguas. En una segunda etapa se relata el nacimiento del plan de la salvación por la elección de la familia de Abrán y Sarai.

En la brevísima introducción del libro del Génesis (1,1-2), el hagiógrafo empieza con Dios como Creador, en relación con la existencia del ser humano y del universo. Así, en Génesis 1,1, leemos:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

B̄rē'sīt bārā' 'élōhīm 'ēt haššāmayim wē'ēt hā'ārets

Aparece aquí Dios, *Elohim*, quien crea el universo con su poder. Su voz es misteriosa e imprevisible, su actividad creadora no tiene oposición (Gén 1,2), su omnipotencia se

refleja en la total eficacia de su Palabra, que consigue el efecto deseado con absoluta correspondencia del objeto creado a la voluntad creadora; es su Palabra pronunciada la que establece el contacto decisivo entre la persona y el mismo Dios.

El verbo *Bārā* (בָּרָא), «crear, hacer», tiene un impacto teológico, pues su único sujeto es Dios; tanto en la teología del Génesis como en Isaías es el mismo Dios.

Solo Él puede «crear», es el sentido que está implícito en (בָּרָא) (*Bārā*). El verbo expresa creación de la nada (*ex nihilo*), una idea que se percibe con claridad en los pasajes relacionados con la creación en escala cósmica: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1; cf. Gn 2,3; Is 40,26; 42,5), y el gobierno de lo creado está en sus manos. Su benevolente intención de crear cosas «buenas» revela su naturaleza «santa», es decir, diversa y perfecta, lo cual confirma su derecho moral a regir la creación.

En este primer acto creador de Dios, encontramos a las tinieblas que están sobre la faz del abismo, y la tierra caótica, carente de la concordia que reinaría en ella cuando se completara el mandato de Dios, lo que revela que la

creación constituyó un reflejo del proceso que Dios llevó a cabo para introducir el orden en el caos.

Tohuwabohu: Caos y tiniebla, proyectan imaginativamente el no ser, significan lo informe, la masa primigenia de aguas rodeada de tiniebla; designan al caos en su aspecto material como un elemento primordial líquido.

La creación, tal como narra el teólogo del Gn 1,1-2, 4a, es un hecho singular. El cosmos sometido al poder de las tinieblas y al caos, pasa a estar sostenido, metafóricamente, en las manos benéficas del Dios que lo cuida y lo protege; la tierra era algo caótico y vacío, pero la **Ruah** de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Gn 1,1-2). Al traducir la expresión **Ruah**, el hebreo deja claro que no se trata sólo de un viento, que sopla desapasionada e indiferentemente. Este dulce cernirse, que vemos en Génesis y en Deuteronomio (34,9), sólo se refiere al espíritu de Dios, que aletea amorosamente sobre su creación y expresa así el delicado amor, el cuidado y afecto con el que Dios crea y ordena nuestra casa común. Sin el espíritu, el soplo de Dios, la realidad del mundo se queda en desorden, ya que este espíritu de Dios, no puede ser más que bondad.

La creación de Dios es buena, porque es objeto de la Palabra de Dios: “**Dijo Dios**”, expresión que se repite diez veces en la primera narración de la creación (1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29). Bien sabía el pueblo que, si la creación era fruto de la Palabra de Dios, esa misma creación se convertiría a su vez en Palabra de Dios, en cuanto podía comunicarle al ser humano la presencia bon-

dada de Dios en ella. «El cielo proclama la Gloria de Dios», canta el salmista (Sal 19,1). La creación también habla y revela secretos de Dios, a quien sepa escucharla.

En el mismo relato, se encarga a las personas el proyecto divino; el Señor desea que toda persona contribuya a convertir a la sociedad en lo que debe ser: imagen y semejanza de Dios. Todo ha sido planeado en forma perfecta para que los seres humanos, tengan la capacidad de ser mayordomos de la creación y administrar el diseño de Dios, el Creador.

Pero entra el pecado. Después de que la serpiente tienta a Eva, quien come el fruto prohibido del árbol del conocimiento del bien y del mal, Adán y Eva se avergüenzan y se esconden. Dios los encuentra y, aunque se enfada, no los castiga. En cambio, les hace una simple pregunta: «**El Señor Dios llamó al hombre y le preguntó: “¿Dónde estás?”**» (Génesis 3:9)? Así leemos este versículo en el hebreo original:

וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה

Vayikra Adonai Elohim el ha-Adam vayomerlo ayeka

La palabra del discurso de Dios que más impacta, o es la palabra final: **ayeka** (אַיֶּכָּה), que se traduce como: “¿Dónde estás?”. Pero **ayeka** significa mucho más que eso. Es la forma amable de Dios de iniciar una conversación difícil: “¿Qué te ha pasado?, ¿dónde estás con respecto a mí?”. Esta sola palabra expresa la amistad quebrada entre la humanidad y Dios.

Hoy en día, Dios sigue cuidando su creación y no la abandona. Todavía guarda expectativas, sueños y propósitos, para con su obra de arte. Sigue -con las manos en la masa- estrechamente involucrado en la realidad humana. Y aún más, Dios cuida de nosotros por encima de toda la creación, somos sus hijos/as, su obra predilecta, su icono en el santuario bajo el cielo, su tesoro más precioso. Dios cuida de nosotros/as y de toda la creación.

Sin embargo, siguiendo a N. Lohfink, aseguramos que:

El autor del código sacerdotal, en relación con el mundo, no conocía los problemas que hoy nos angustian a nosotros, ... por ello no nos da ninguna respuesta directa al problema de la responsabilidad del hombre respecto a la tierra... Además, salvación y creación son de tal manera interdependientes que quien destroza la creación, se está jugando la salvación.¹

PROFETAS. ISAÍAS, OSEAS, MIQUEAS

Los profetas contribuyen a hacer cada vez más explícita y a desarrollar la fe en el hecho de la creación. Sobre todo, los profetas del exilio, Jeremías (32,17;33,25-26) y el Deutero-Isaías (Is 40 ss), presentan a Yahvéh como creador y salvador al mismo tiempo.

Para estos profetas, la acción creadora de Yahvéh se designa con el verbo “**bará**”. Se trata de un verbo estrictamente teológico: su sujeto es siempre y sólo Yahvéh. Nunca se menciona en esta acción una materia previa, un instrumento o una colaboración. Su énfasis recae sobre la novedad inédita de lo creado (Is 43,18-19; 48,6-8; etc.). La creación del universo material no es un primer acto en la historia de creación-redención, sino que se entiende como la cualidad permanente de la acción divina².

Este es el mensaje de los profetas del destierro y pos-exilio: a pesar de la culpa humana, de la corrupción y de la violencia que llegan a desquiciar la creación y a producir fenómenos catastróficos, que suenan como una condena para la humanidad y como un juicio divino de incompatibilidad, Dios promete un futuro salvífico (cf. Is 49,7-26).

Profundicemos en algunos textos de Isaías, así como de Oseas y Miqueas

ISAÍAS

En la segunda parte del libro de Isaías, el profeta se llama a sí mismo heraldo de buenas noticias (40,9), por lo que se le ha conocido como evangelista. Además, para su ministerio, solo dispone de la «palabra» (51,16), la cual enmarca su obra entera, y es eficaz, como promesa de Dios.

¹ cf. N. LOHFINK, *Creación y Salvación según el Código Sacerdotal*, en 074_lohink.PDF (seleccionesdeteologia.net).

² cf. C. STUHLMUELLER, CBQ 21 (1959) 429-67; E. BEAUCAMPS, *The Bible and the Universe*, Londres 1963.

Esta sección de Isaías, (capítulos 40-55), conocida como libro de la consolación, lleva las huellas de una teología majestuosa de los designios misericordiosos de Dios, de su poder sin límites y de su paternal cuidado.

Aparece aquí de modo entrañable, el tema de la elección amorosa del pueblo: «*Te he llamado por tu nombre y tú eres mío*» (43,1). En razón de esta elección, *Dios actúa siempre de manera consecuente con su bondad y con la alianza establecida entre él e Israel*³, y mantiene su fidelidad con el pueblo, al que cuida más que una madre a su hijo: «*¿Acaso una madre puede olvidar al niño que está amamantando o no tener compasión del hijo de sus entrañas? Aunque ella se olvidara, yo no te olvidaré*» (49,15; cf. 41,10).

Isaías asegura a Israel que un fuerte vínculo le une a Dios, y para ello se sirve de varios verbos hebreos, cada uno de los cuales forma una compacta unidad a base de sujeto-acción-complemento: «yo te sostengo», «yo te llamé», «yo te elegí», «yo te así en mi mano». Por estos verbos, plasma la relación «yo-tú» entre Dios e Israel⁴. Por primera vez Dios llama a los exiliados «mi siervo» (cf. 42,1.19; 43,10).

3 . Cfr. A. DESCAMPS, VDBS 4, 1448-60, esp. 1445-57; W. EICHRODT, *Theology*, 23-49; J. GUILLET, *Temas bíblicos*, Madrid 1963, 26-51. 12 15-17.

4 M. BUBER: I and Thou. Outline prepared and written by: Dr. Jason J. CAMPBELL: <http://www.jasonjcampbell.org/blog.php>: «The I of man is also twofold»¹: This reference refers to the I of the primary word: I-Thou and the I of the primary word: I-It. o The nature of the I is different for each of the primary words.... I-Thou: always spoken with the whole being».

Aún más que los verbos, son significativas las acciones de Dios, siempre positivas: “tomar de los extremos de la tierra”, “llamar” (41,9) “dar fuerzas”, “sostener”, “socorrer”, “ayudar” (41,10.13.14), y los cariñosos títulos con los que se designa a Dios: “Tu Dios” (41 10.13), “tu Señor” y sobre todo “tu Redentor” (41.14), expresión que aparece hasta en catorce ocasiones en esta parte del libro⁵.

Pero si Israel recibe de Dios semejante amor es para que él mismo se comporte como el mediador de ese mismo amor para los demás, fortalecido por las palabras características de las teofanías: «*No temas, Yo estoy contigo*» (Gn 15,1; Dt 20,1; Jos 8,1; cf Is 37,6; 40,9; 41,10.13.14; 43, 1.5; 44,2; 54,4).

Nuestro Señor tiene un continuo cuidado de los pasos de sus hijos, es decir, de aquellos que poseen la caridad, haciéndoles caminar delante de Él, tendiéndoles la mano en sus dificultades. Así lo declaró por Isaías: Soy tu Dios que te toma de la mano y te dice: No temas, Yo te ayudaré. De modo que, además de mucho ánimo debemos tener suma confianza en Dios y en su auxilio, pues, si no, faltamos a su gracia. Él concluirá en nosotros la buena obra de nuestra salvación, que ya ha comenzado ⁶.

5 El redentor era el familiar más próximo, quien velaba para que no se atropellaran los derechos de la familia ni los bienes materiales, ni la fama, ni menos aún la vida. (Ver: Is. 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7; 49,26; 54,5.8, etc.).

6 S. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, 3,4.

La predilección de Dios por Israel, su pueblo, es la base de la confianza de los miembros del nuevo Pueblo de Dios. La redención de Yahvéh comunica una vida nueva, que es participación de su amor. Del seno de Dios, de su útero materno — en una imagen audaz, Dios aparece como pariturienta (Is 42,14)— brota una nueva creación, unos hijos nuevos. Yahvéh se revela como un Dios singular, como un padre con entrañas de madre, que pretende consolar a sus hijos/as con un tono de misericordia, unido a un estilo majestuoso. “*¡Consuelen, consuelen a mi pueblo! --dice el Dios de ustedes-- Hablen al corazón de Jerusalén*”. Este doble imperativo es el primero de varios mandatos que volverán a resonar (Is 51,9.17; 52,1; 57,14).

OSEAS

En los capítulos iniciales del texto de Oseas el amor de Dios por Israel es comparado al amor loco y apasionado de un esposo por su mujer, incapaz de corresponder a su amor, y en el capítulo 11, encontramos, como en Isaías, la analogía de Yahvéh como padre / madre; Oseas representa uno de los primeros testimonios bíblicos —si no el primero— en este sentido. Retrata a Yahvéh como un padre / una madre, que rodea de cuidados, ternura y cariño a su hijo pequeño, a Israel, quien está dando sus primeros pasos, y expresa el amor imborrable de un padre por un hijo ingrato.

Dios es, por encima de todo, amor. Pero si hubiera que particularizar el mensaje de Oseas, habría que recurrir a

los dos conceptos a los que hemos hecho alusión: la alianza sponsal y el amor misericordioso. Oseas utiliza dos términos fundamentales para expresar estas relaciones amorosas de Dios hacia su pueblo: “amor”, *ahaba* y “amor benévolo y fiel”, *jessed*.

El primero de ellos, *ahaba*, expresa el significado general de nuestras lenguas: amar, amor entre amigos, entre esposos, entre Dios y las criaturas; es el amor mutuo, cordial y en Oseas vemos el precedente máximo antes de mostrarse la realidad tangible y conmovedora de la vida del Hijo de Dios hecho hombre. Ahí está la originalidad y la fuerza del mensaje perenne de Oseas, o, si se quiere, el anticipo, allá en las profundidades de la mitad del siglo VIII a.C.

Ahora bien, el pueblo de Israel practicaba fuertemente la «ley del Talión», («Te pagaré con la misma moneda»), pero ésta no es la última palabra del Señor, sino su amor. Y por su fidelidad al amor, habrá salvación. Es más, el perdón está concedido antes de que el pueblo se convierta. Dios es como un esposo, celoso pero paciente, siempre tendiendo la mano y esperando que su pueblo le corresponda con la fidelidad de una obediencia amorosa⁷. Así dice Dios: “*Por eso, miren, yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y le hablaré a su corazón*” (Os 2,16).

Nadie como Oseas ha cantado el amor de un Dios que se deja buscar, que se hace cercano y accesible. Un Dios

7 Cf. Notas en La Biblia de Nuestro Pueblo.

que se abaja y nos levanta con ternura para besarnos como besa un padre a su criatura pequeña muy querida. *«Con afecto humano, con lazos de amor los atraía. Fui para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas y se inclina hacia él para darle de comer»* (Os 11,1.3.4).

Aquí es donde se expresa el alcance de la ternura paternal de Dios: su amor es como el amor humano, pero a la manera de Dios. Y si el lenguaje humano resulta siempre pobre e insuficiente para expresar el misterio de Dios, el mensaje de Oseas en este punto parece obvio: Yahvéh, un padre con entrañas de madre, cuyo amor trasciende el de cualquier ser humano.

Ahora, en cuanto al vocablo *jessed*, éste tiene en hebreo una riqueza semántica mayor que en español. Profundizaremos en esto un poco más adelante.

MIQUEAS

La actividad profética de Miqueas se mueve en la misma línea de Isaías y Oseas, aunque a él se le ha llamado «profeta de mal agüero», debido a que se destaca por la valentía de una denuncia sin atenuantes. Como campesino pobre, sin conexiones con el templo o con la corte, Miqueas se siente libre para desenmascarar y poner en evidencia los vicios de una ciudad como Jerusalén, que permanece en una ilusoria sensación de seguridad, evadiendo el peligro que se cierne sobre ella.

Miqueas 6 presenta una escena de tribunal: Yahveh entabla juicio a su pueblo por su infidelidad: injusticias de

medidas falsas, arrobas con el peso disminuido, balanzas alteradas y pesas fraudulentas (6,10-11); codician terrenos y se apoderan de ellos, codician casas y las roban (2,2); los funcionarios que exigen recompensas, los jueces se dejan sobornar, el poderoso hace lo que se le antoja, (7), la lista es larga.

El pueblo que ha escuchado a Yahvéh, quiere aplacar su “ira”, y está dispuesto a ofrecer varios sacrificios: ofrendas de holocausto, becerros de un año, miles de carneros, diez mil ríos de aceite, ¡incluso está dispuesto a ofrecer a sus primogénitos! (6) Lo que ellos quieren ofrecer es naturalmente “externo”, pero Yahveh es claro acerca de lo que quiere: un cambio completo de corazón y actitudes; lo que el Señor quiere de ellos toca hasta el fondo de su ser. Es un modo íntegro de vida, como lo expresa en 6,8: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que espera el Señor de ti: que actúes con rectitud⁸, que ames con fidelidad y que camines humildemente con tu Dios» (Miq 6, 8).

En efecto, para responder a una innumerable cantidad de esfuerzos cúllico-legales que, en su angustia, Israel ha multiplicado, Yahvéh, por boca de Miqueas, afirma algo muy claro y simple, que nos ayuda a comprender la magnitud del cuidado de Dios por sus criaturas, y el cuidado que Él mismo espera de ellas (cf también Os 8, 3; Is 5,20; Miq 3,2).

8 Comprendemos que la rectitud es un atributo que pertenece a Dios, y permite referirse a la integridad y severidad y a otros vocablos como: justicia, equidad, honradez, integridad e imparcialidad. En su significado espiritual más profundo, la rectitud consiste en el hecho de ser justo a los ojos de Dios; es una actitud que se basa en la norma de Dios, el Legislador Supremo (Cf Is 33,22).

Es evidente que este texto de Miqueas no es el único en la Biblia donde se habla sobre la justicia social. La realidad histórica de la humanidad hasta el día de hoy, es que los pobres, los pequeños (menores) han prevalecido en infinidad de grupos de la población del mundo. Actualmente, sus complicados y grandes problemas son causados, en gran medida, por las relaciones internacionales y, más directamente, por los sistemas económicos y políticos que gobiernan hoy los pueblos.

El texto de Miqueas es un llamado bíblico, desde que Dios nos concedió ser los administradores de su creación, nuestra casa común, según el primer teólogo del Génesis. Recordemos cómo Dios mismo se pone del lado de todos estos pobres y necesitados, y cómo expresa que él quiere defender a los que están siendo oprimidos (cf Ex 3,14). Lo digo con claridad: «God's intervention in history has only one purpose: to serve the cause of justice, save from injustice»⁹.

Todos poseemos un sentido de justicia, pero Dios es el fundamento de toda justicia social, y es en este sentido de justicia bíblica, donde encontramos la clave que abre la puerta a otro polo de los atributos divinos, y que encontramos en el mismo texto (6,8) de Miqueas, puesto que no es la cantidad de normas y prácticas lo que nos ayudará a ser un signo relevante en el mundo de hoy, sino la calidad de relaciones que manifiestan el concepto bíblico de justicia

y la misma ternura y no-violencia de un Padre amoroso, y de Jesús.

EL TÉRMINO *JESED*

Yahveh, en Miqueas, nos invita a “amar con fidelidad”

Ya comentamos, al referirnos al profeta Oseas, el significado del término *ahaba*, amor, con sus diferentes acepciones. Nos fijaremos ahora en el sustantivo *jesed*, aunque un intento de obtener una definición integral de esta palabra no es fácil, pues se ha traducido como: el amor benévolo, misericordioso, especialmente entre personas ligadas por un pacto sagrado.

Luis Alonso Schökel, enfatiza dos significados fundamentales en este término: lealtad, que resalta el compromiso y misericordia, que subraya el aspecto gratuito de benevolencia¹⁰; y Marie-Hélène Robert, por su parte, afianza los múltiples significados de *jesed*: «Le mot hébreu *hesed* recouvre les sens de fidélité, loyauté, bonté, miséricorde, grâce, patience»¹¹.

Como características fundamentales del *jesed* de Dios, vemos, sobre todo, dos:

- La universalidad, ya que se extiende a todas las creatu-

9 W.J., HOUSTON, *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice*. Wipf & Stock Publishers, 2020, 204.

10 L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid 2008.

11 M.-H. ROBERT, *Parler de Générosité dans la Mission Contemporaine*, Université Catholique de Lyon, France.

ras y a todas las acciones de Yahvéh. Todo es movido por el favor de Dios hacia su creatura.

- La eternidad, aunque a veces el ser humano no experimente la fidelidad en la historia, en el fondo Dios está presente con su **jese**, que no se limita al espacio y al tiempo de un solo pueblo, sino que abarca a toda la humanidad. Su **jese** es eterno.

Aplicado al amor de Dios por las personas, **jese** es una propiedad, no un sentimiento; decimos que es la propiedad esencial del Dios de la alianza. Dios no puede negar lo que es y, por naturaleza, él es fiel. Este vocablo, **jese**, descubre su fundamento más hondo: el amor que permanece por encima de la traición y el pecado; es el amor del pacto que Dios hizo con Israel, ese amor incondicional, único, inigualable. Dios sigue proporcionando la salvación pase lo que pase, ya que Dios cuida y ama a su criatura sin condiciones ni límites, aunque muchas veces, ésta no lo merece.

JESÉ EN JESÚS

Las palabras proféticas de Miqueas nos llevan a maravillarnos ante Yahvéh, quien se reveló a sí mismo en la humanidad de Jesús como la misericordia y la verdad personificadas de Dios.

En efecto, el Nuevo Testamento presenta a Jesús como el rostro de la misericordia divina, la cual manifiesta a través de sus actos, mismos que traducen el **jese** divino, aun

cuando no estén calificados así por los evangelistas. Él, antes de realizar el designio divino, quiso hacerse en todo semejante a sus hermanos, a fin de experimentar la miseria misma de los que vino a salvar. Este **jese** divino es el sello con el que Jesús dejó marcada su vida y su misión.

La buena noticia es que: «**tanto amó Dios al mundo que entregó a su propio Hijo**» (Jn 3,16) para salvarlo, a través de su Encarnación¹², muerte, resurrección y glorificación, como único mediador entre Dios y toda la humanidad, y el único capaz de vencer el pecado. Como expresa el apóstol Pablo: «**siendo él de condición divina, se despojó de su grandeza y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres y humillándose a Sí mismo, hasta la muerte de Cruz**» (Flp 2,6-11).

Con la presencia de Jesús en este mundo, el planteamiento de la fe se ha transformado, porque ahora lo que impera es el **Jese** divino.

Los que regocijan el corazón de Dios no son los que se creen justos, sino los pecadores arrepentidos, comparables con la oveja o la dracma perdida y hallada. (Lc 15,4-9), pues él siempre, como el padre de la parábola (Lc 15,11-32), está esperando el regreso de su hijo pródigo y,

12 «L'incarnation du Verbe rend-elle possible l'appel à imiter Dieu (Ep 5,1; 1 Co 4,16 et 11,1; 1 Th 1,6 et 2,14; He 6,12) dans sa générosité de Père, de Fils et d'Esprit. Le Christ, qui s'est fait l'un de nous, appelle à donner librement et largement comme lui, mais aussi comme à lui (Mt 25,35-40). Soyez généreux comme votre Père est généreux (Lc 6,36). Ce verset est précédé de l'appel à aimer les ennemis, à prêter sans attendre de retour (v.35), et il est suivi par l'appel à ne pas juger mais à pardonner (v.37)» (M.-H. ROBERT).

cuando lo descubre de lejos, siente compasión y corre a su encuentro.

Pero el **Jesed** divino tiene su expresión más fuerte en la oración de Jesús crucificado: «**Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen**» (Lc 23,34). Dios ha traspasado el límite. Si la muerte del Hijo de Dios ha sido asumida por la Misericordia del Padre. ¿Qué circunstancia humana no tendrá ya una interpretación en clave de misericordia?

El triunfo de la misericordia es: «**Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar...?**» (Mt. 18,21) ¿un millón de veces o mil millones? No; la Misericordia no tiene límite, porque se mide por el absurdo del envío del Hijo: siempre por siempre jamás, eso es la Misericordia.

No somos nada ante ese amor sin límites, ese compartir incondicional, generosidad extrema y compasión infinita que solamente Dios puede darnos; ante ese **Jesed** de Dios que nos permite experimentar su perdón y el gozo que viene tras de sí, ese: «no me importa lo que hayas hecho o cuántas veces lo hiciste o qué tan horrible fue, porque a pesar de todo, yo te amo».

Jesed es amar a pesar de...

Jesed es perdonar, aunque...

Jesed es mi vida y la tuya ante los ojos de Dios;

Jesed es un regalo que no merecemos y sin embargo tenemos;

Jesed es el pueblo judío adorando a dioses ajenos y recibiendo el maná en el desierto.

Sólo quien ha vivido intensamente la misericordia y se ha desprendido de todo, puede actuar con misericordia.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos visto muy someramente cómo Dios, desde el momento de la creación, está dispuesto a cuidarnos en todo lugar y en todo momento, pero hay una cuota de responsabilidad que tenemos asignada nosotros.

Él nos cuida, pero también nos dice «**Por eso, consuélense unos a otros y edifíquense mutuamente, como ya lo están haciendo**» (1Tes 5,11). Esto quiere decir que debemos cuidarnos, cuidar a los miembros del cuerpo de Cristo, pues somos un solo cuerpo y una sola familia en el Señor y cuidar también de la casa común que Él desde el principio nos encomendó.

El cuidado mutuo parte del amor, pero de un amor encarnado, real, comprometido y cercano. No se trata de un cuidado de “abrazos y no balazos”, sino de algo mucho más profundo, de la vida del Dios Amor en mi propia vida, que quiere mi amor y cuidado para con los demás y con la creación, al modo como lo encontramos a lo largo de la Biblia.

Jeanne Chézard de Matel, Fundadora de la Orden del Verbo Encarnado, pide a sus hijas, en varias ocasiones, actuar con misericordia: «**Valor pues, queridas hijas, y puesto que somos hijas de Dios, imitemos a nuestro Padre en su Misericordia; ¡Cuántas veces no la hemos experimentado!**

Por lo tanto, sería una verdadera injusticia si no quisiéramos ser misericordiosas con los demás».

El Papa Francisco nos anima a seguir adelante, como tejedores de paz y artesanos de caridad y desarrollo, en un mundo solidario, en el que cada uno se sienta acogido y no se vea obligado a renunciar a los propios sueños, un mundo para construir juntos, en el respeto de la creación, en el cual cada persona pueda realizarse con plena dignidad, cuidando de los hermanos, así como lo hizo el buen samaritano, exhortándolos, al mismo tiempo, a no dejarse desanimar por las dificultades o las desilusiones sino a confiar en el Señor, quien es roca y al mismo tiempo es ternura¹³.

13 «Como el Buen Samaritano, sigan adelante cuidando a sus hermanos» - Vatican News, 14 de noviembre, 2022.

EL DRAMA DE ISMAEL Y LA RESPONSABILIDAD DEL PATRIARCA (GÉNESIS 21, 8-21)

REINERIS HERAZO JULIO

INTRODUCCIÓN

El mundo hace rato dejó de ser un paraíso terrenal. Hay muchas realidades tristes y dolorosas que constantemente nos cuestionan sobre en qué estamos cimentando nuestras sociedades y sobre hacia dónde debemos apuntar para devolver a la humanidad un poco de esperanza.

La pobreza, la explotación en todas sus formas y expresiones, las nuevas formas de esclavitud y la marginación en la que viven muchas personas debería movernos no solo a la compasión, sino a buscar maneras asertivas de erradicarlas.

Jesús siempre tomó partido por el marginado y el excluido, y alertaba de modo férreo en el evitar escandalizar a los más pequeños, so pena de ser dignos de que se nos amarrara una de esas enormes piedras de molino y se nos arrojara al mar (cf. Mt 18,6).

Las estadísticas sobre niños y adolescentes abandonados son abrumadoras. Según los datos de la Unicef en México más de 1 millón de niños y niñas han perdido el cuidado

de sus padres. Factores como violencia intrafamiliar y de género, desnutrición, pobreza, explotación sexual comercial, narcotráfico, consumo de drogas, migraciones, entre otros, exponen a los niños y sus familias a una situación de mayor vulnerabilidad.¹ Vivimos en medio de una generación que se ha acostumbrado a convivir con niños en la calle, a contemplar su explotación y a no escandalizarse por sus miserables vidas. Este sistema deshumanizado parece no estar dispuesto a responder a la exigencia de asumir nuestra corresponsabilidad en esa materia. Pero el amor de Cristo nos apremia (cf. 2 Cor 5,14) y la caridad no puede ser solo un hermoso discurso que denuncie lo que no está bien y se conforme con ello.

Mientras estudiaba en la Universidad Pontificia de México tuve la oportunidad de visitar en muchas ocasiones una casa hogar atendida por religiosas que acogían a niños que eran abandonados en las calles en las situaciones

¹ Cada día estas cifras aumentan de forma alarmante y aunque no se tenga datos precisos, las organizaciones que atienden estas situaciones apelan a un mayor compromiso de toda la sociedad para ponerle fin a esta dramática situación social. Cfr: <https://www.aldeasinfantiles.org.mx/conocenos/datos-y-estadisticas>

más deplorables. Eran casi un centenar de niños y cada uno traía consigo una tristísima situación de abandono e indiferencia. Muchos nacieron con algún padecimiento físico o intelectual y sus familiares prefirieron abandonarlos y no tener que “lidiar” con ellos; a varios los encontraron en basureros o en potreros, dejados ahí sin piedad ni compasión; algunos llegaban con signos de cruel maltrato y otros a punto de morir. Y lo más lamentable es que muchos niños no tienen ni tendrán la oportunidad que tuvieron ellos de ser acogidos y tratados con amor, después de tanto dolor. Muchos niños y niñas están muriendo en nuestras calles.

La Sagrada Escritura, Palabra de Dios para los hombres y mujeres de todos los tiempos, siempre será un valiosísimo referente para poder iluminar nuestras realidades, interpelarnos y movernos a la acción, animarnos a la reflexión y suscitar la búsqueda de respuestas concretas a las situaciones más apremiantes.

Reunirnos para disertar sobre “Expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia” puede ser una primera respuesta a situaciones que nos están inquietando, y ofrecer nos luces, desde la Palabra Santa de Dios, para poder responder a la constante pregunta del Señor, «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9).

Y aunque suene paradójico, mi reflexión no se desarrollará partiendo de un texto que aborde el cuidado mutuo, sino lo contrario. Y no lo hago con el afán de juzgar a sus pro-

tagonistas, sino con el interés de un estudiante que presenta sus inquietudes a sus maestros y compañeros para que estos le ayuden a ahondar en la reflexión y animarle a seguir leyendo la Sagrada Escritura con mayor asombro y fascinación.

Tal vez no encontraremos muchos pasajes bíblicos que aborden el tema de niños, niñas y adolescentes abandonados, pero sí hay muchas expresiones de aquellos abandonados que acuden a Dios pidiendo ayuda y socorro.

Los salmos y los libros sapienciales están cargados de muchas expresiones de hombres y mujeres que invocan a Dios día y noche para que les libere de situaciones contrarias a su dignidad como hijos suyos.

En el salterio se invoca o se celebra el *jésed* de Adonay. El orante le suplica que lo salve con su misericordia (6,5), que se acuerde de él según su amor misericordioso (25,7). Adonay es el Dios que se define y se conoce por su *jésed*; todas sus sendas son amor benévolo y verdad, *jésed* y *'emet* (25,10) –par de palabras frecuente en el salterio– que alcanzan el cielo (36,6).²

Y si bien, siempre que invocamos a Dios lo hacemos con la esperanza de saber que él nos responderá, que no se quedará distante y que atenderá a nuestra suplica con generosidad.

2 K. SCHAEFER, *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones, Verbo Divino*, Estella 2013, 47.

ABRAHAM, EL AMIGO DE DIOS, Y SUS DECISIONES NO TAN AMIGABLES.

Sin pretender generalizaciones vanas, creo que a todos nosotros, estudiantes y maestros de Biblia, ahora o en algún momento de nuestras inquietudes bíblicas, algo de la historia de Abraham nos ha generado interés.

Y quizá, aunque hay poco que pudiéramos reprochar a lo que se nos dice del patriarca, hay algunos episodios que nos desconciertan, como aquellos en los que Abraham hace pasar a su esposa Sara por su hermana, no una sino dos veces, una en Egipto y otra en Guérar (cf. Gn 12,10-20; 20,2-18). Bien conocemos las consecuencias de esas mentiras y cómo repercutieron en la vida de aquellos que creyeron en la palabra de Abraham.

André Wenin señala que, *además de esa falta evidente de confianza en Dios, el comportamiento de Abram se inspira claramente en la codicia de quien busca su propio bien en detrimento de los demás, y sobre la que he comentado el obstáculo que representa para la bendición*³.

En estos dos episodios Sara es víctima de los intereses de Abraham y su integridad queda expuesta. En ambos momentos ella fue tomada como parte del harén del faraón en un momento y de Abimélek en otro. Se supone que Abraham debería proteger a Sara, pero ocurrió todo lo contra-

rio. En ambas situaciones Dios interviene para salvar a Sara, pero el patriarca nunca ofrece excusas a su mujer. Otro episodio en la vida de Abraham que ha generado muchas preguntas y debates sobre lo que estuvo bien o mal en la actuación del patriarca es aquel en donde éste expulsa a Agar y a Ismael. Y este es el episodio al que invito a releer con detenimiento. Este episodio lo encontramos en Gn 21, 8-21.

El drama de Ismael

El patriarca abandona a su hijo y lo deja a merced de los peligros y desventuras en el desierto. Un niño abandonado siempre estará expuesto a muchas amenazas y aunque las causas pueden ser múltiples y variables, las consecuencias casi siempre son lamentables.

La historia de Ismael inicia en el capítulo 16 del libro de Génesis. Y a estas alturas, en el ciclo narrativo del patriarca, ya conocemos cosas importantes sobre Abraham, donde sobresale su deseo de tener un hijo. Su historia está tensada entre la elección y la promesa. A principio del capítulo 12 leemos cómo Dios llama a Abraham y le pide dejar la casa paterna porque quiere empezar una nueva historia con él, prometiéndole una gran descendencia. Ya el teólogo nos ha informado de la avanzada edad de Abraham y de la esterilidad de su esposa Sara, por eso el cumplimiento de dicha promesa se convertirá en el foco de esta historia.

¿Cómo sucederá esto? Dios no presenta los modos de

3 A. WENIN, *Abraham (Genesis 11,27-25,10) Una guía de lectura*, Verbo Divino, Estella 2017, 28.

operar, pero su promesa tendrá que cumplirse.

Desde Abraham, por tanto, una tensión surge entre la promesa y su realización. La historia bíblica está salpicada de esas tensiones. Mejor aún, éstas constituyen el proceso propio de la historia de salvación (...) Abraham es el primero en sufrir el riesgo de perder el equilibrio en ese proyecto que va de la promesa a su cumplimiento. Tal es el sentido de Gn 15. El patriarca, que no tiene hijos, pregunta sobre la promesa de ser cabeza de un gran pueblo.⁴

Y así, surge una propuesta de solución para el cumplimiento de la promesa. Dios le ha prometido un descendiente, pero las circunstancias que le rodean no parecen favorecer a esto.

El capítulo 16 nos sorprenderá con la resolución de Sara. Ella tomará la iniciativa y actuará creyendo poder satisfacer en Abraham sus deseos de paternidad y se vale de lo que tiene a la mano, teniendo muy presente aquello de lo que ella carece. Sara no puede engendrar en su vientre, pero tiene a su disposición mujeres fértiles que podrían hacerlo por ella. Por eso, se plantea la posibilidad de tener un hijo para Abraham por medios humanos. Entonces aparece en escena Agar, una esclava egipcia y fértil en cuyo vientre verterá Abraham su semilla y colmará sus deseos de tener un descendiente.

Abraham se une a Agar, tal como se lo propuso Sara. La unión tiene por resultado la concepción de un hijo, pero la esclava, una vez encinta, se siente autorizada a tratar con desprecio o burla a su señora; quiere igualarse a ella, algo que no admite su ama, y entonces, el proyecto de Sara no sale como ello lo planea y su esclava huye al desierto llevando en su vientre al hijo que sería para Abraham el cumplimiento de la promesa. Allí, en medio del desierto, el ángel del Señor, la detiene y la invita a retornar con Abraham y Sara para poder culminar lo que habían pactado.

El diálogo que sostienen en el desierto Agar y el ángel del Señor es muy interesante. Nunca se nos mencionó sobre la fe de Agar, aunque se nos puntualiza que era egipcia, pero la manera en que el ángel del Señor la persuade, y la forma en que ella se dirige a Dios requiere tener una experiencia de fe madura, o al menos tiene convicciones firmes de saber que lo que le están proponiendo será lo mejor para ella y para su hijo y así lo asume.

Allí escuchamos por primera vez el nombre de Ismael. El nombre dado, Ismael (*'ishma'el*), que significa «que Dios escuche/escuche Dios», o «Dios ha escuchado», está en función de lo que se dice a Agar: tal ha de ser su nombre, porque pone en claro que Dios se hace presente y pone fin a su aflicción. Abrahán le pondrá ese nombre cuando nazca (v. 15).⁵

4 J. S. CROATTO, *Historia de salvación*, Verbo Divino, Estella 2015, 42.

5 J. LOZA, *Génesis 12-50, En: Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2007, 31.

Agar regresa con sus amos a darle continuidad al plan de Sara y acontece el nacimiento de Ismael. Tal parece que la promesa se ha cumplido. Cuan bendecido y orgulloso debía haberse sentido Abraham sosteniendo en sus manos esta prueba viviente de la fidelidad de Dios a Sus promesas. Abraham no sabía que Ismael no era el hijo de la promesa, pero nosotros sí. Durante años, desde el momento en que nació, Abraham vio a Ismael como su heredero físico y espiritual. Él amó muchísimo a su hijo, su corazón estaba satisfecho con Ismael, y durante esos alegres años, Dios ya no le estaba hablando.

Las Escrituras no dicen nada referente a estos años en que Ismael fue el único hijo de Abraham. Pero en el capítulo 17 Dios sorprende la vida de Abraham con el anuncio de un nuevo hijo que crecerá en el vientre de la anciana y estéril Sara.

Dentro de los catorce primeros versículos del capítulo 17, la palabra “pacto” aparece diez veces; la palabra “descendiente” aparece cinco veces y todos estos sucesos ocurren antes del versículo 16, antes de que Abraham escuchara por primera vez que tendría un hijo con Sara. Eso significa que todo este tiempo, mientras escuchaba al Señor hablando sobre el pacto y los descendientes, Abraham obviamente piensa en Ismael, porque hasta ese momento, no tiene ningún otro descendiente. Entonces llegaron las últimas noticias de Gn. 17,16: *“Dijo también Dios a Abraham: A Saray, tu mujer, ya no la llamarás Saray, sino que su nombre será Sara. Yo la bendeciré, y de ella tam-*

bién te daré un hijo”.⁶

Ya sabemos cómo sigue la historia. La promesa tiene otro panorama. Ahora Sara llevará en su vientre al hijo de la promesa y sin ninguna planeación humana, Dios pondrá a este niño como culmen de la promesa hecha a Abraham y poco a poco Ismael y su madre estarán al margen de esta historia.

Isaac, la sonrisa con la que Dios ha alegrado el corazón de los ancianos padres, ya es una realidad. El hijo anunciado en la visita de los tres hombres en Gn 18, 1-15 ha nacido y ahora no hay dudas, ni miedos, pues Dios ha cumplido. Los cónyuges son beneficiarios de la acción divina.

Sara, al igual que Agar, ha parido un niño para Abraham. Es claro que las madres hacen parte de la promesa, pero es a Abraham a quien va dirigida su cumplimento. Agar y Sara han entendido su papel en esta historia y ahora deben dar un paso atrás para que la historia se siga desarrollando en relación a Abraham, a Ismael y al pequeño Isaac.

Los dos hermanos están creciendo juntos, pero se tiene claro que la promesa se ha cumplido con el nacimiento de Isaac y no con Ismael. De Isaac surgirá una descendencia tan grande como las estrellas del cielo y solo habrá que esperar el pasar de los años para ver como sucede esto.

6 J. BLUM, *Abraham had two sons*, Independently Published 2019, 37.

Con el nacimiento de Isaac, Ismael parece estar destinado a vivir a la sombra de su hermano pequeño. Isaac tiene dos o tres años y en ese momento acaba de ser destetado. Una gran fiesta se había celebrado para esta ocasión.

Es un día de fiesta. El niño juega y en el juego lo acompaña su hermano mayor Ismael, y a pesar de la rigurosa lógica cronológica que nos hace pensar que Ismael es un adolescente de unos 15 años aproximadamente, parece que para el narrador la diferencia de edad de los hermanos es muy poca. Un juego infantil terminaría siendo la ocasión por la que se fractura la relación de los dos hermanos y el motivo por el que un padre debe abandonar a su hijo.

Al padre le agrada el juego infantil: en él se expresa la fantasía, la libertad, el gozo. El anciano se siente ablandado de ternura; algo de su propia vida puja y crece [...] Pero cuando la madre de Isaac lo ve, se llena de celos y temores. Teme que el hijo de la esclava suba a rango de heredero a la par de su hijo. Como Ismael no es hijo suyo, Sara no sabe entrar en la fraternidad espontánea, anterior a toda ley, de los dos niños. [...] Sara descubre la trascendencia de ese juego sin finalidad interesada. Y exige la expulsión de la sierva, que ella misma había entregado a su marido, cuando todavía no tenía hijos [...].

Abraham, que es padre de los dos, que incluso reconoce a Ismael la primicia de su virilidad, sufre un grave disgusto. No hay que turbar los juegos infantiles con cálculos legales de intereses; él es bastante rico para dejar una buena

parte a Ismael, sin lesionar los derechos de Isaac.⁷

«Cuando vio Sara al hijo que Agar la egipcia, había dado a Abraham jugando con su hijo Isaac, dijo a Abraham: Despide a esa criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de esa criada juntamente con mi hijo, con Isaac» (Gn 21,9-10).

La petición es contundente. Rencor, odio y desprecio supuran de estas palabras, pero, sobre todo, la codicia que se opone a compartirlo todo y la impulsa a exigir la expulsión inmediata del contrincante de Isaac. Esta orden determinante no es realmente del gusto de Abrahán. Anteriormente, se había sometido al capricho de Sara (16,2-5), pero ahora lo vemos dispuesto a oponerse. Ismael no es solo el hijo de la esclava, sino también suyo (Sara no lo ignora, como lo sugiere su mirada en 21,9; si no fuera hijo de Abrahán, no sería una amenaza para Isaac. Pero Sara se cuida bien de no decirlo).⁸

Sara ve a Ismael רִנָּה “riendo” o “jugando” o “burlándose” con Isaac, su hermano.

La palabra hebrea *metzahek* tiene diferentes significados, y nadie sabe con seguridad qué significa aquí. Algunos comentaristas sugieren una connotación sexual. Sin embargo, no hay claridad y solo surge la pregunta: ¿qué vio

7 L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?, Textos de fraternidad en el libro de Genesis*, Verbo Divino, Estella 2009, 92.

8 A. WENIN, *Abraham*, 60.

Sara y por qué su reacción fue tan turbulenta? Y todavía otra pregunta más importante: ¿por qué Dios apoyó a Sara? ¿Por qué Dios respaldó completamente lo que parecía ser una reacción exagerada de una madre sobreprotectora?

Lo que hizo Ismael no tiene necesariamente por qué ser una cosa mala, ni mucho menos. Aquel cuadro de los dos niños jugando juntos en pie de igualdad basta para que la celosa madre decida: que se marche Ismael; pues con el paso de los años se irá convirtiendo, él que es mayor, en un rival cada vez más poderoso de Isaac y acabará incluso repartiendo con él la herencia. De modo que insta a Abraham, evitando despectivamente pronunciar el nombre de Agar: “esa esclava”, dice.⁹

Probablemente Ismael estaba intentando ocupar el lugar de Isaac, tal vez en la familia de Abraham, tal vez en el plan de Dios, tal vez en ambos casos. Ismael era un hijo natural. Él había sido concebido naturalmente, a diferencia de Isaac quien fue el hijo de un milagro, concebido y nacido de forma totalmente sobrenatural. Solo hay una cosa que puede hacerme comprender el apoyo de Dios a la expulsión de un niño de su familia: Dios no quiere que una realidad suya sea reemplazada por una hecha por el hombre. Pero incluso este argumento no deja de parecerme injusto.

Lo cierto es que Abraham accede a la petición de su esposa Sara y expulsa a su hijo Ismael y a Agar, dándoles una raquítica provisión de pan y agua insuficientes para todo lo que les espera en el desierto. De un momento a otro el hijo de un patriarca se convierte en huérfano, y es escandaloso pensar que tal vez para Abraham, a partir de ese momento cualquier cosa que sucediera en la vida de su hijo ya no le interesaba.

Nos sorprende que un capítulo más adelante, cuando Dios le pide a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, menciona a éste como a su único hijo. Como si Ismael ya no hiciera parte de su historia y como si aquellos episodios hubiesen quedado como un amargo recuerdo de lo que no se debió hacer. «El cuidado que muestra el patriarca en proveer de agua y alimento pone en evidencia su preocupación y deseo de preservar al hijo que está despidiendo, pero no puede omitirse que no hizo nada por encontrar una solución menos drástica»¹⁰.

No se trata de atizar el fogón en contra de Abraham sino de indagar sobre su falta de responsabilidad ante lo que se presenta como un intento de homicidio. Despedirlos y mandarlos al desierto era condenarlos a morir y aunque suene exagerado, el texto bíblico no lo contradice.

9 G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2008, 285.

10 P. ANDIÑACH, «Génesis» en A. LEVORATTI et al. (eds.), *Comentario Bíblico Latinoamericano Tomo I*, Verbo Divino, Estella 2005, 395.

DIOS SE HACE RESPONSABLE DEL ABANDONADO

La pobre Agar se fue a andar de aquí para allá en el desierto. No hay punto fijo en un desierto. La arena es la misma, pero el viento cambia las pequeñas colinas. Pronto el ojo y, más, el gusto y el dolor se habitúan a la uniformidad. Por esto el desierto es símbolo de la muerte. La muerte rodea a estos dos seres indefensos con un pan y un odre de agua. El niño llora. Es un grito que pide. Nadie le oye, sólo la madre, para quien estos gritos son cuchillos que la desgarran. Grita el niño al vacío, a lo desconocido. Aparece aquel a quien sin saber gritaba el niño. Aparece el salvador¹¹.

Elohim escucha la voz del adolescente y envía un ángel (*maláj Elohim*). Una fuente de agua aparece.

El final de aquella tragedia humana reviste una gran sencillez: “Dios escuchó la voz del niño”; nueva alusión por parte del redactor al nombre de Ismael (“Dios ha escuchado”). Aquí también, el “ángel de Dios” no es más que una forma de manifestarse el propio Dios, a través de la cual el “Yo” de Yahvé interpela a los hombres [...] Agar no debe abandonar al niño pues Dios abriga todavía grandes proyectos respecto a Ismael. Una vez más, el narrador se atreve a expresar una paradoja increíble en honor de su Dios: ese niño casi muerto de sed y que incluso ha estado

a punto de ser abandonado por su madre, llegará a ser “un gran pueblo”. [...] Gracias al auxilio divino, Agar ve ahora una fuente que salva su vida y la del niño (queda claro que la fuente ya se encontraba allí antes; parece como si el narrador evitase hablar aquí de un milagro extensivo al orden natural y exterior; algo parecido ocurre en Gen 22,13). La mano protectora de Dios será sobre Ismael, también en lo sucesivo¹².

«Dios asistió al chico que se hizo mayor y habitó en el desierto. Llegó a ser un gran arquero. Vivía en el desierto de Parán, y su madre tomó para él una mujer del país de Egipto». (Gn 21,20-21). Mostrando así que él hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al forastero y le da pan y vestido (cf. Deut 10,18). Este huérfano fue socorrido por el Dios misericordioso y compasivo que se apiadó de él.

Dios ha asumido la responsabilidad del patriarca y lo ha hecho a cabalidad. Y esto es lo que tenemos. Un padre abandonando a su hijo, por las razones que fueran y Dios socorriendo a un indefenso, librándolo de la muerte.

En el capítulo 16, cuando Agar se escapó de la casa de sus amos, Dios le prometió que oíría al niño y ahora, en verdad que ha escuchado su voz.

Gn 21,17 afirma «Oyó Dios la voz del chico. El Ángel de

11 J. LOZA VERA Y R. DUARTE CASTILLO, *Introducción al Pentateuco. Génesis*, Verbo Divino, Estella 2007, 219.

12 G. VON RAD, *El libro del Génesis*, 287.

Dios llamó a Agar desde los cielos y le dijo: ¿Qué te pasa Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del chico en donde está.»

Comenta la profesora judía Julia Blum:

Donde está: Esto implica toda la amargura, la ira y el dolor que había en el corazón de Ismael. Indudablemente, el niño no estaba en un buen lugar en ese momento; se estaba muriendo de sed no solo físicamente, sino también emocional y espiritualmente. Pero Dios oyó la voz del niño donde está, incluso con todas las preguntas y quejas de su corazón atribulado. No solo le dio agua y sació su sed física, sino que antes que todo, apagó la sed de su corazón. Enfrió sus emociones inflamadas y protegió a Ismael del calor despiadado que atormentaba no sólo su cuerpo, sino también su alma.¹³

Dios le ha saciado la sed y le ha liberado de cargar con rencores, pues a la muerte de su padre Abraham, Isaac regresa a ofrecerle los honores sin echar en cara lo vivido (cf. Gn 25,9).

CONCLUSIÓN.

La historia de Ismael constata que muchos sufrimientos pudieran evitarse si se dejara de actuar buscando el propio interés. En nuestra sociedad hay muchos niños, niñas y adolescentes compartiendo el drama de Ismael al ser

expulsados de sus propios hogares, y sus desenlaces no se parecen, en la mayoría de las veces, a los del hijo de Abraham. Dios socorrió a Ismael y cuidó de él hasta que éste pudo valerse por sí mismo, pero muchos de los abandonos de nuestro tiempo no encuentran quien pueda rescatarles de sus miserables vidas.

El drama es real y escandaloso. Y cada día vemos en nuestras calles niños y niñas vagando sin rumbo, queriendo escapar de sus desgraciadas vidas, quizá sus lamentos han llegado a nuestros oídos muchas veces y hemos preferido pasar de largo. O puede que aunque nos interpele, creemos que poco o nada podemos hacer ante lamentables eventos.

Y bajo nuestros cielos, todas las noches millones de niños y niñas gritan con sollozos a Dios esperando una respuesta que les cambie la vida y les aparte de morir en los desiertos de nuestras indiferencias.

En noviembre del año pasado, el papa Francisco dedicó su famoso Video del Papa a reflexionar sobre la tragedia de los niños, niñas y adolescentes que sufren nuevas formas de esclavitud y alertaba sobre la explotación a la que se ven sometidos al no tener a nadie que cuide de ellos.

Impera que como Iglesia tengamos gestos y acciones concretas que erradiquen tan deplorables situaciones. No podemos conformarnos con simples y obvias condenas, sino que es necesario asumir actitudes que respondan a ellas.

¹³ J. BLUM, *Abraham had two sons*, 119.

DAVID Y YONATÁN. ¿AMOR MUTUO?

JAVIER QUEZADA DEL RÍO

INTRODUCCIÓN

Hace varios años, en la publicación de *Amor y sexo en los tiempos bíblicos*,¹ afirmaba que en la Biblia no hay un solo matrimonio del que se afirme amor recíproco, con la única posible excepción del Cantar de los Cantares. En la investigación para escribir esta conferencia leí que eso es cierto incluso tratándose de amigos o familiares y que, por esa razón, si nunca se dice que David amara a Yonatan, no habría que concluir que no lo amara, es solo que no se acostumbraba afirmarlo de dos en una relación.

Pero no deja de ser llamativo que en el relato más completo y fascinante de amistad que hay en la Biblia no se haya tenido el cuidado de afirmar que ambos se amaban.

En el caso del matrimonio es fácil llegar a la conclusión de que este no se originaba en el amor mutuo y que tampoco tenía como finalidad lograr que los cónyuges se amaran. Creer que el amor mutuo debe estar en la base del matrimonio es muy moderno, reciente e incluso en la actualidad

no se da en todas las culturas. El amor afectivo -según esos autores- y el matrimonio como invernadero en el que este se cultiva y se cuida es un ideal romántico que no está presente en las civilizaciones antiguas ni en todas las contemporáneas.

En un estudio reciente, Silver opina que el amor completamente desinteresado en la amistad es algo moderno, en la antigüedad -afirma- los ejemplos de amistad entre personas están siempre mezclados con intereses de diverso tipo. Entre militares, tenemos el ejemplo de Guilgamés y Enkidú, Aquiles y Patroclo y el que nos ocupa hoy, David y Yonatan.²

En esta conferencia trataré de poner en claro qué importancia tenía el amor y qué lugar ocupaba el interés político en la relación de David y Yonatan.

Permítanme iniciar comentando unos versículos que nos

2 Cf. A. SILVER, «Historical Moments of Friendship Ideals: David & Jonathan, Montaigne, Adam Smith», en C. RISSEUW - M. RAALTE, *Conceptualizing Friendships in Time and Place*, Leiden, Brill 2017, 119-142.

1 J. QUEZADA, *Amor y sexo en los tiempos bíblicos*, i, ii, iii, Jaque, México 2008.

van a abrir el panorama de lo que trataremos en esta charla. Se trata de 1 S 18,1-4.

¹ En cuanto terminó de hablar a Saúl, el alma de Yonatán quedó unida al alma de David. Yonatán lo amó como a su propia alma. ² Saúl lo tomó aquel día y no le permitió regresar a la casa de su padre. ³ Yonatán hizo un pacto con David, pues lo amaba como a su propia alma. ⁴ Yonatán se quitó el manto que llevaba y se lo puso a David, así como su ropa, su espada, su arco y su cinturón.

«En cuanto terminó de hablar a Saúl», que es el inicio del v.1, indica que David se había dirigido a Saúl y en efecto, en 1 S 17,58 se reporta el diálogo entre ambos: «Saúl le preguntó: ¿De quién eres hijo muchacho? David respondió: Tu siervo es hijo de Yesai, betlemita». En esas palabras no hay nada que nos permita ver la razón de que Yonatán se hubiera enamorado de David. Para explicárnoslo tenemos que ir a la narración del combate con Goliat, pero entonces, el enamoramiento no surgió de las palabras de David, sino de su acto heroico.

Tanto en el v. 1 como en el v. 3 dice que Yonatán amaba a David como a su propia alma (וְיֹנָתָן אָהַב אֶת-דָּוִד כְּאִשְׁתּוֹ). Sí, Yonatán amaba a David, pero no se hace referencia a los sentimientos de David con respecto a Yonatán. En el v. 3 se esgrime ese mismo amor como fuente de una alianza (וְיֹנָתָן אָהַב אֶת-דָּוִד כְּאִשְׁתּוֹ), pero dicha alianza -como el amor del que surge- es unilateral. Tampoco se especifica en qué consistió la alianza o la promesa que Yonatán hizo con David, pero el

v. 4 reporta un gesto de Yonatán: entregar su vestimenta y sus armas a David, lo que parece indicar que Yonatán comprendió desde el principio que, aunque él era el heredero, sería David quien reinaría sobre Israel³ o bien que Yonatán lo consideró como un igual, un *alter ego*, el gran amigo.⁴

En esa misma tesitura, muchos autores se resisten a creer que el amor y la alianza fueron unilaterales y sugieren que hubo, en realidad, intercambio de vestimentas. Anzou, por ejemplo, dice: «el don o el cambio de las vestiduras y de las armas es el signo del pacto que unió definitivamente a Jonatán y a David, y anuncia un don más grande, pues el hijo de Saúl, a quien se puede creer heredero natural del reino (al menos su padre ha pensado en él. Cf. 20,31), dará todo a su buen hermano, a su amigo».⁵

La perspicacia de Yonatán lo pone del lado de Samuel -que había ungido a David en 1 S 16,1-13, junto al gran rey de Israel y junto a Dios, que ya había elegido a David. Es decir, del lado correcto de la historia. En los capítulos

3 Así piensa la mayoría, por ejemplo W. BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville 1990, 136; R. P. GORDON, *1 & 2 Samuel*, JSOT Press, Inglaterra 1987, 68 y H. ANGEL, «When Love and Politics mix: David and his Relationships with Saul, Jonathan, and Michal», *Jewish Bible Quarterly* 40,1 (2012) 41-51. Sin embargo T. HORNER, *Jonathan Loved David*, The Westminster Press, Philadelphia 1947, 29 argumenta que Yonatan no se consideraba heredero al trono, pues no estaba en el derecho real del momento.

4 H. HERTZBERG, *I & II Samuel*, SCM Press, Londres, 1974, 155.

5 G. ANZOU, *La danza ante el arca*, Fax, Madrid 1971, 179.

siguientes, el redactor deuteronomista engarza diferentes tradiciones para mostrar cómo el rey Saúl se fue quedando solo y fue entregando el reino paulatinamente a David.

La entrega de armas y vestiduras por parte de Yonatán es generalmente vista como signo de la entrega del reino. Vermeylen comenta: «Asistimos, en efecto, a una abdicación virtual de Jonathan en favor de David».⁶

Sin embargo, y a pesar del vocabulario, gran cantidad de estudiosos no ven el gesto de Yonatán como obra de amor romántico, sino como muestra de sagacidad política. Thompson dice, en efecto: «Percibiendo las certezas del futuro, Jonathan estaba listo incluso entonces para reconocer la soberanía de David sobre sí mismo y sobre la nación».⁷

El pacto (וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית) consistiría, por ende, en que Yonatán lo reconocería inmediatamente como futuro rey. Pero, al igual que con respecto al afecto, nada se dice sobre la acción recíproca que David debería tomar con respecto a él.

De cualquier forma, parece muy apresurado que Yonatán hubiese amado de tal manera a David tan pronto, así como el que hubiera hecho con él un pacto de reconocerlo como rey. Por esta razón, y dado que en 1 S 20,14-16 se vuelve a

hablar de este pacto, pero como si apenas empezara, parece conveniente considerar que aquí, en 1 S 18,1-4, este pacto está adelantado. Más aún, si en 1 S 18,1-4 el pacto está adelantado, seguramente también lo está el que Yonatán se enamorara de David, que podría estar mejor en 1 S 19,1 o en 1 S 20,17.

Estos cuatro versículos están ausentes en los Lxx, como 17,12-31.41.55-18,5. Contradicen a 16,1-22, en donde queda claro que Saúl sabía quién era David y quién era su padre, pues David había entrado a su servicio como cantor. Es posible que esos versículos estuvieran ausentes en el hebreo del que tradujeron los Lxx y que hayan sido añadidos posteriormente, pues reflejan una tradición diferente del ingreso de David en la corte de Saúl, pero también es posible que los Lxx los hubieran suprimido para evitar las contradicciones.

En lo siguiente vamos a analizar estas dos vertientes de la relación David – Yonatán. En primer lugar, el amor que existía entre ambos, en segundo, en qué consistía la alianza que establecieron y al final volveremos a unir ambas partes, amor y pacto, pues, de hecho, en la narración nunca están separadas.

AMOR

Yonatán es presentado brevemente en 1 S 13. Es hijo de Saúl, heredero del trono y héroe militar. Padre e hijo forman una mancuerna prometedora. En el capítulo 14 se narra un acontecimiento que revela una fractura en dicha unidad.

6 J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, Leuven University Press, Leuven 2000, 102

7 J. A. THOMPSON, «The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel», *Vetus Testamentum* 24,3 (1974) 334-338, aquí 336.

Yonatán se atreve a expresar que una orden dada por su padre es errónea. Esta diferencia entre ambos prepara al lector a la elección que Yonatán hace a partir del capítulo 18 en favor de David.

Después de 18,1-4, en 1 S 18,12-13 se dice que: «¹² Saúl temía a David, porque el Señor estaba con él, mientras que se había alejado de Saúl. ¹³ Saúl lo alejó de su lado y lo puso como jefe de 1000. Salía y entraba a la cabeza del pueblo». Poco después se vuelve a mencionar el amor que Yonatán profesaba a David. En 1 S 19,1, dice: «Yonatán, hijo de Saúl, estimaba (יהונתן בן שאול חפץ בְּדָוִד מְאֹד) mucho a David».

El tema del amor de Yonatán se retoma en 1 S 20,3, en donde David, huyendo de Saúl, se encuentra con Yonatán y le hace ver que Saúl quiere matarlo, lo que Yonatán no puede creer. El texto dice: «David volvió a jurar: “Tu padre sabe que yo encontré gracia (יָדַע יָדַע אָבִיךָ כִּי בָרַמְצָאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ) a tus ojos y va a decir: ‘Que Yonatán no sepa esto, para que no se entristezca’”», por esa razón Saúl no habría confesado a Yonatán su intención de matar a David.

De nuevo se habla de ese amor en 20,17 pero ahora con más claridad. Dice: «Yonatán volvió a jurar a David porque lo amaba, pues lo amaba como a sí mismo»

וַדָּוִד בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כִּי־אַהֲבָת נִפְשׁוֹ אֶהְבִּיּוֹסָּהּ יְהוֹנָתָן לְהַשְׁבִּיעַ אֹתֹהּ

En este punto, la traducción de los Lxx indica que el amor de Yonatán por David era correspondido, pues traducen: «Yonatán volvió a jurar a David porque amaba el alma de

quien lo amaba a él». Esta traducción es importante porque en el texto hebreo en ningún momento se dice que David amara a Yonatán.

Más adelante, en el mismo capítulo, en el v. 41, Yonatán y David tienen un encuentro que no estaba planeado, pero es comprensible que ambos quisieran tenerlo a pesar del riesgo que corrían: «El muchacho [que había recogido las flechas] partió y David se levantó del lado sur, cayó sobre su rostro en tierra y se postró tres veces. Ambos se besaron y lloraron por el otro, hasta que David recobró ánimo». Aunque en esta descripción no aparece la palabra amor, es fácil sospechar que se encontraron precisamente porque se querían, sin embargo, besos y llanto podrían tener otra razón, como ser un signo de fidelidad a pesar de los peligros que ahora ambos corrían. Llama la atención el gesto de sumisión por parte de David, postrarse tres veces. Deja en claro que Yonatán sigue siendo el heredero mientras él es un fugitivo. Socialmente Yonatán es superior, pero hacia adentro de su amistad, en su pacto, él es el que va a ser rey y Yonatán su segundo.

En ningún lugar se explica cómo surgió tal apego de Yonatán. Si hemos de creer a 18,1, tendremos que pensar que el amor de Yonatán por David surgió prácticamente de la nada, o bien habría que entender ese amor como una decisión temprana de apoyo político, más que como enamoramiento.

Una vez muerto Yonatán, David dijo una elegía, en 2 S

1,19-27. Esta elegía de David es muy bella. El estribillo «¡cómo cayeron los valientes!» la abre y la cierra, junto con la expresión «muerto en tus alturas» en los vv. 19.25. En el v. 27 se repite solo el estribillo «¡cómo cayeron los valientes!». Esto puede dividir la elegía en dos partes, los vv. 19-25a y los vv. 25b-27. Dado que en el v. 19 quien yace en las alturas de Israel es su gloria y que en el v. 25b quien yace en las alturas es Yonatán, en cierta forma se identifican la gloria de Israel y Yonatán. La elegía habla de Saúl y Yonatán en los vv. 19-23.25a, pero solo de Saúl en el v. 24 y solo de Yonatán en los vv. 25b-26. En el v. 23 dice que Saúl y Yonatán le eran amados y queridos y, aunque parezca que haya que sobrentender que lo eran para él, puede pensarse que lo eran para el pueblo. Utiliza ambos verbos en el v. 26 para describir el amor que Yonatán le tenía. En ese versículo la traducción «¡tu amor por mí fue más maravilloso que el amor de las mujeres!», que elegí, puede también ser «¡tu amor fue más maravilloso para mí que el amor de las mujeres!», es decir, ^{לְךָ} puede traducirse como «en mi percepción» -para mí- o bien «tu amor por mí». Los Lxx presentan la misma disyuntiva. David señala que Yonatán lo amaba a él... una ocasión muy poco propicia para decirlo. Keren lo expresa así: «es asombroso que solo después de la muerte de Jonathan David exprese sus sentimientos y que aún entonces hable del amor de Jonathan por él».⁸

8 O. KEREN, «David and Jonathan: A Case of Unconditional Love?», *Journal for the Study of the Old Testament* 37,1 (2012) 20.

Linafelt subraya que nunca se dice que David amara a alguien y que en esta elegía subraya que el amor de Yonatán era afeminado precisamente para descartarlo también, junto con Saúl, como sucesor al trono.⁹ Sin embargo, la afirmación de que el amor de Yonatán fue más maravilloso que el de las mujeres puede no referirse a lo afectivo.

Aún en este caso, no expresa qué tanto él -David- le correspondía, aunque Brueggemann afirma, a partir de estos versículos, que David amaba a Yonatán como a sí mismo¹⁰ y Horner ve en ellos una prueba irrefutable de amor homosexual.¹¹ Angel, como Linafelt insiste en que nunca se dice que David amara a alguien.¹² Tal vez era un rasgo de su personalidad, tal vez se deba solo a que la reciprocidad no estaba en el radar de intereses de los redactores.

Muerto Yonatán, David expresó de nuevo su amor, protegiendo a Meribaal, hijo tullido de Yonatán. Dice, en efecto en 2 S 9,1: «David preguntó: “¿Quedó alguien de la casa de Saúl, a quien yo favorezca (וְאֶתְּשֵׁה עִמּוֹ חֵסֶד) a causa de Yonatán?”». Esa pregunta está dirigida a Sibá, siervo de la familia de Saúl, quien le informa de Meribaal. David ordena a Sibá que administre todas las posesiones de

9 T. LINAELT, «Private Poetry and Public Eloquence in 2 Samuel 1:17-27: Hearing and Overhearing David's Lament for Jonathan and Saul», *Journal of Religion* 88.4 (2008) 497-526, aquí 507.

10 W. BRUEGGEMANN, *First*, 213.

11 T. HORNER, *Jonathan*, 38-39.

12 H. ANGEL, «When Love», 41.

Saúl en favor de Meribaal. Es importante que en el v. 7, hablando a Meribaal, David le explique que su actitud se debe al amor de Yonatán: «David le dijo: “No temas, pues tendré misericordia (כִּי עֲשֶׂה אֲעֲשֶׂה עִמָּךְ חֶסֶד) contigo a causa de tu padre, Yonatán, te regresaré todo el campo de tu padre Saúl y siempre vas a comer pan en mi mesa”».

Según 2 S 16, Sibá auxilió a David cuando huía de Absalón. David le preguntó dónde estaba Meribaal, a lo que Sibá respondió que Meribaal esperaba recibir el reino y por eso no se unía al rey. En ese momento, David le entregó todas las posesiones de la casa de Saúl que hasta ese momento Sibá administraba para Meribaal. Lo primero que salta a la vista es la ligereza con que David creyó al administrador de Meribaal, pues difícilmente Absalón -hijo de David- le entregaría el reino y más difícilmente Meribaal podría haber puesto alguna esperanza en ello.

Más adelante, en 2 S 19,25-31, se trata del encuentro de David y Meribaal una vez que murió Absalón y el rey pudo regresar a Jerusalén. David le pregunta por qué no fue con él cuando huía de su hijo; Meribaal le responde que Sibá lo engañó, que él quería seguirlo al otro lado del Jordán, pero que el rey es un ángel de Dios que sabe discernir la verdad y la mentira. David le responde duramente que se calle, que se dividirá las tierras con Sibá, a quien le había prometido todo lo de Meribaal (16,4). Meribaal no se queda callado, le dice que se podría llevar todas las propiedades porque él estaba contento con el hecho de que el rey había regresado.

No queda claro quién tenía razón -Meribaal o Sibá-; tal vez David sabía más de lo que el lector puede barruntar, pero si nos fundamentamos en lo que está narrado, sorprende que David haya preferido la versión de Sibá. Si creyó al sirviente, es llamativo que no haya mandado matar a Meribaal, pues habría aspirado al trono. En cualquier caso, David no muestra interés por informarse del asunto y tampoco mucha deferencia al único sobreviviente de los hijos de Yonatán.

Keren piensa que David, más que por cumplir una promesa a su amigo, mantuvo cerca a Meribaal por precaución,¹³ por ello redujo su condición en cuanto pudo.

En resumen, la amistad de David y Yonatán no fue asignada, nada obligaba a ella, partió de una inclinación espontánea. Yonatán es más activo en la búsqueda y expresión de esa amistad. Fue una amistad entre iguales, pues si bien Yonatán era el príncipe heredero, bien pronto reconoció que David sería el sucesor de Saúl. Por su parte, David tuvo siempre expresiones de sumisión y respeto ante Yonatán. El hecho de que David se convirtiera en cuñado de Yonatán elevó su **status** dentro de la familia real, pero siempre en inferioridad política con respecto a Yonatán. El nexo entre ambos se ritualizó en un pacto que tampoco se realizó conforme a determinadas normas, sino que fue marterializado -en repetidas ocasiones- con acciones

13 O. KEREN, «David and Jonathan», 3-23; también ANGEL, «When Love», 47.

elegidas por ambos. Esta amistad se enriqueció con la incorporación de David a la familia real. En ella se implicaba no solo la relación afectiva, sino el interés político instrumental.¹⁴

Alcorn notó que los Lxx evitan, en algunos pasos, el lenguaje de alianza entre David y Yonatan. En el v. 3, donde dicen *respondió*, en lugar del hebreo *juró* y en el v. 16 dicen «que el nombre de Ionatan sea borrado» en lugar del hebreo «Yonatan hizo un pacto».¹⁵

Para colmo de males, entre los hijos de Saúl no solo Yonatan amaba a David, también lo hacía Mical. Esto se informa también desde el inicio de las relaciones de David con Saúl, en 1 S 18,20-28. Saúl comprendió desde el principio que David era una amenaza para su reinado y quiso usar a Mical para hacer que David pereciera (1 S 18,21). Sin embargo, la trampa no funcionó. Mical se convirtió en esposa de David y lo ayudó a escapar de una emboscada del rey (1 S 19,11-17), pero después de esto la relación se desdibuja. Es posible que David la amara, pues pide que se la regresen en 2 S 3,13-14, aunque es más posible que solo quisiera confirmar su derecho al trono por vía de la dinastía de Saúl. En refuerzo de esta interpretación está el

que nunca tuviera hijos con ella, siendo la vergüenza que sintió Mical al verlo bailar ante el arca solo un pretexto.

ALIANZA

Según 1 S 18,1-4 no solo el amor de Yonatan fue unilateral, sino también lo fue la alianza que estableció con él. Que este pacto consistía en el reconocimiento de David como rey está sugerido y ya en esos versículos, pero queda más claro en 1 S 20,13, en donde Yonatan dice a David: «El Señor va a estar contigo como estuvo con mi padre». Esto implica que Yonatan reconoce, en este punto, a David como el siguiente rey de Israel, sucesor de Saúl, en lugar de él mismo, su hijo.

La parte de David sería que tuviera misericordia de Yonatan y de su casa, como dice en los vv. 14-17:

¹⁴ Y si yo sigo vivo, ten conmigo la misericordia del Señor; y si muero ¹⁵ no retires nunca tu misericordia de mi casa, cuando el Señor haya quitado a uno por uno de los enemigos de David de sobre la faz de la tierra. ¹⁶ Yonatan hizo un pacto (וַיַּכְרֵת יְהוֹנָתָן עִם־בֵּית דָּוִד) con la casa de David: Que el Señor pida cuentas de manos de los enemigos de David. ¹⁷ Yonatan volvió a hacer jurar a David porque lo amaba, pues lo amaba como a sí mismo.

¹⁴ Cf. G. STARSELL, «David and His Friends: Social-Scientific Perspectives on the David – Jonathan Friendship», *Biblical Theological Bulletin* 41/5 (2011) 115-131.

¹⁵ Cf. D. P. ALCORN, *The Covenant of David and Jonathan. An Exegetical Study of 1 S 20:1-21:1*, Thesis of the University of St. Michel's College and the Biblical Department of the Toronto School of Theology, 2015. 13.

Como dije antes, los Lxx no traducen «hizo un pacto» en el v. 16.

La noticia de que Yonatán «hizo un pacto con David» es tardía, pues de él se habla en 1 S 18,3. Con todo, en aquella circunstancia parece demasiado pronto. En 1 S 20,17 no se habla de pacto, sino de juramento (יְהוֹנָתָן עִם־דָּוִד) (וַיִּכְרֹת). Lo que no parece verosímil en este pacto es que Yonatán lo hace jurar, pero no pide nada a David, solo que tenga misericordia con él o, si muere, con su casa. Aunque hay alianza que compromete a las dos partes, la correspondiente a David es mucho más ligera. Polzin dice que el autor tomó como estrategia el silenciar las decisiones personales y el carácter de David. «Sabemos por qué Jonathan hizo una alianza con David [dice], pero no cómo o por qué o incluso si David correspondió en ello».¹⁶ Vermeylen, por su parte, subraya que Yonatán hizo jurar a David, pero quien juró fue él.¹⁷ El texto es un poco confuso y parece ocultar intencionalmente que David también se comprometió.

Sobre el pacto de Yonatán, en 1 S 20,8 unos versículos adelante, dice David a Yonatán: «Tú ten misericordia de tu siervo, pues uniste a tu siervo contigo con un pacto del Señor (בְּכֵרִית יְהוָה)». Si hay maldad en mí, hazme morir tú, ¿para qué me vas a llevar ante tu padre?». David aquí se reconoce subordinado a Yonatán, pero no alude a un compromiso suyo como resultado del pacto.

Poco más adelante, en 1 S 20,30, Saúl se enoja con Yonatán y lo insulta. Dice: «³⁰ Saúl se enojó con Yonatán y le dijo: “Hijo de una perversa y rebelde! (בְּרִנְעוֹת הַמִּרְדּוֹת) ¿no sabes que has elegido al hijo de Yesé para tu propia vergüenza y la vergüenza de la desnudez de tu madre?” (לְבָשְׁתָּךְ וּלְבָשֶׁת עֶרְוַת אִמְךָ)». Este insulto de Saúl no está dirigido a su esposa, la madre de Yonatán, sino a su hijo. En ese caso, no queda claro qué es lo que el insulto quiere decir, además del reproche por haber elegido a David sobre él. No me parece que se hable de una conducta sexual de Yonatán que debiera generar la vergüenza de sus progenitores. Tal vez solo quiere indicar que sería una vergüenza que él y su madre quedaran a merced de David si él fuera rey, sería una vergüenza porque el reino le correspondía a Yonatán. De esta forma, la alianza de Yonatán con David es comparable a un adulterio.¹⁸ Sin embargo, tras el insulto le lanzó una jabalina con la intención de matarlo, lo que evidencia que estaba convencido de que Yonatán no cambiaría su opción por David como futuro rey, pero también de que ya se había vuelto loco en su obsesión por matar a David. Lo que queda muy claro es que Yonatán había optado por David y ello implicaba estar en contra de su padre.

Todavía en ese capítulo, en los vv. 41-42, dice:

⁴¹ El muchacho partió y David se levantó del lado sur, cayó

¹⁶ R. POLZIN, *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, Harper and Row, San Francisco 1989, 178.

¹⁷ Cf. J. VERMEYLEN, *La loi*, 124.

¹⁸ Cf. C. BATTERSHY, *The Love of Jonathan and David*, Seminar paper, Whitley College 2017.

sobre su rostro en tierra y se postró tres veces. Ambos se besaron y lloraron por el otro, hasta que David recobró ánimo. ⁴² Yonatán dijo a David: «Vete en paz, pues ambos juramos (לְךָ לְשָׁלוֹם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנִי וְהוֹנִי בְּשֵׁם יְהוָה) en el nombre del Señor: “El Señor va a estar para siempre entre tú y yo, entre mi descendencia y tu descendencia”».

Cité antes el v. 41, tratando del amor que existía entre ambos, aquí vale la pena volver a citarlo porque reporta que David se postró ante Yonatán tres veces, al parecer, reconociéndolo como heredero del trono de su padre. A renglón seguido Yonatán le recuerda que ambos hicieron un juramento, pero que aquí se extiende a las respectivas descendencias. La alianza, según informan estas palabras de Yonatán, se había establecido por las dos partes, con compromisos para uno y otro. Según ella, Dios estaría presente tanto entre ellos como entre sus respectivas descendencias. Aunque esto revela un poco más las obligaciones que David había contraído, nada queda suficientemente claro.

En 1 S 22,8 Saúl habla del pacto existente entre su hijo y David. Dice: «Nadie me advirtió del pacto (בְּכֶרֶת־בְּנֵי עַם־דָּוִד) (ואִירָגְלָה אֶת־אֹנִי) de mi hijo con el hijo de Yesé. Ninguno de ustedes se compadeció de mí para decírmelo, pues mi hijo levantó contra mí a mi siervo para que me aceche, como sucede hoy», lo que revela que Saúl es consciente de que David y Yonatán tienen un pacto, pero no sabemos si conocía bien en qué consistía dicha alianza. Parece no imaginar que su hijo ha renunciado al trono en favor de Da-

vid. En cuanto a la parte correspondiente a David, parece estar en la misma ignorancia que nosotros.

En 1 S 23,17 aparece una expresión más clara sobre el contenido de ese pacto. Dice: ¹⁷ Le dijo: “No temas, pues la mano de Saúl, mi padre, no te va a encontrar. Tú vas a ser rey sobre Israel y yo seré tu segundo. Incluso Saúl, mi padre, lo sabe”». Esta formulación del pacto es más verosímil, pues implica el reconocimiento de David como sucesor de Saúl, pero también que Yonatán sería el segundo en el reino. Anzou comenta esta intervención de Yonatán así: «Jonatán ha ayudado y favorecido tanto a su amigo en las horas en que precisamente podía neutralizar su demasiado evidente prestigio y sus pretensiones, que llega uno a creer en una especie de dimisión voluntaria y anticipada en favor de David».¹⁹ Seguramente comprendió que no podía -ni deseaba- competir con David por el reino, por lo que lo ofrece voluntariamente, pero con la condición de ser su mano derecha. Vermeylen subraya que aquí Yonatán vuelve a ceder su derecho al trono.²⁰

El v. 18 insiste en que hicieron un pacto. Dice: ¹⁸ Ambos hicieron un pacto (וַיַּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית לִפְנֵי יְהוָה) ante el Señor. David se quedó en Jorsa y Yonatán se fue a su casa». Lo notorio de esta afirmación tardía es que el verbo pactar está en plural, es decir, se subraya que ambos tenían un

¹⁹ G. ANZOU, *La danza*, 185.

²⁰ J. VERMEYLEN, *La loi*, 125.

compromiso. Ya no hay duda de que David también se comprometió en la alianza, pero él mismo nunca lo expresa.

TEOLOGÍA BÍBLICA

Llegamos a la tercera parte de esta inquisición y no hemos hecho sino levantar sospechas. ¿El amor que existía entre David y Yonatán era afectivo-emocional o era, más bien, una alianza política? ¿David correspondía al amor de Yonatán? En cuanto al tipo de alianza que establecieron ¿por qué David nunca expresa cuál es su compromiso? ¿No habría dejado simplemente que Yonatán se imaginara que él iba a cumplir una parte, pero sin intenciones de hacerlo?

Las palabras con que se expresa la amistad de David y Yonatán son básicamente cuatro. En primer lugar, el verbo **אהב**, que normalmente toma el sentido de amar. Este verbo se usa, tratando de la relación de David y Yonatán en 1 S 18,1.3; 20,17.17.17 y 2 S 1,23.26, es decir, seis veces. En 2 S 1,23 se aplica a Saúl y a Yonatán. Ellos eran amados.

En 1963, Moran hizo un estudio semántico del verbo **בָּהָא**, en las civilizaciones del antiguo cercano oriente y concluyó que no expresa el amor incondicional afectivo -ni erótico-, sino un compromiso político. Ese verbo se usaba en alianzas con los dioses y en tratados internacionales, ya fueran entre iguales, ya de vasallaje. De modo que, en estos casos, **אהב** debería traducirse más que como amar,

como ser leales políticamente.²¹ Este sentido es evidente en 1 R 5,15, en donde se afirma que Jiram había amado a David. Toma también ese matiz en 1 S 16,21, en donde se afirma que Saúl amaba mucho a David; en 18,22 «todos sus siervos [de Saúl] te aman») y en 1 S 18,16, que afirma que todo Israel y Judá amaban a David. Si este fuera el sentido propio de los textos que hemos analizado el aspecto amoroso que analicé al principio quedaría identificado con el pacto del que hemos hablado en la segunda parte.

Dos palabras afines al verbo **אהב** son, **חָפֵץ** que se usa en 1 S 19,1, **נָעַם** en 2 S 1,23 (sobre David y Yonatan).²⁶ y **חָסֵד**, en 2 S 9,1. La palabra **חָפֵץ** también toma el sentido de lealtad política. Fleming afirma: «Ambos, **אהב** y **חָפֵץ** son términos que tienen primariamente significados emotivos, pero en contextos específicos pueden tener tonalidades políticas».²² La palabra **נָעַם** acentúa la fidelidad a una determinada persona. Según Fleming, esa palabra nunca se usa en sentido erótico en 1-2 Samuel. Ese autor llega a la misma conclusión con el verbo **נָעַם**, que toma el sentido político de favorecer a alguien. En Ugarit se usó también en sentido de magnanimidad e incluso justicia. «En vista de los ejemplos de **נָעַם** bíblicos, ugaríticos y fenicios

21 W. L. MORAN, «The Ancient Near Eastern Background for the Love of God in Deuteronomy», *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 77-87. En la misma línea está THOMPSON, «The Significance», 334-338.

22 E. FLEMING, «Political Favoritism in Saul's Court: **חָפֵץ**, **נָעַם** and the Relationship between David and Jonathan», *Journal of Biblical Literature* 135/1 (2016) 19-34, aquí 28.

[concluye Felming], el uso de מען en el lamento por Saúl y Jonathan puede indicar alabanza por la magnanimidad de esas figuras reales».²³

En cuanto a la palabra קנה, usada cuatro veces en nuestros textos (1 S 20,8.14.15 y 2 S 9,1), tiene más marcado el sentido de misericordia, pues trata de la actitud que David desea mostrar a los sobrevivientes de la familia de Yonatán, así lo entendió el traductor de los Lxx que en esos cuatro casos usa “misericordia”. Esta palabra -afirma Alcorn- puede entenderse perfectamente en sentido de fidelidad.²⁴

Estos estudios tienden a desdibujar el aspecto romántico de la relación Yonatán – David y se alejan definitivamente de la idea de que entre ellos hubo relaciones homogenitales.

Starsell afirma: «como Leland White puso en claro, “las percepciones, conceptos y valores implicados” en tales términos [lo amó como a su propia alma], en sentido homosexual u orientación hacia el mismo sexo, no tienen cabida en el panorama actual de la Biblia».²⁵ La narración bíblica está centrada en la ascensión de David al trono y no se ocupa detalladamente de otros asuntos, como la

amistad con Yonatán. Todo lo que se dice de esa relación puede considerarse como amistad varonil, nada exige una relación homogenital.²⁶

En 1 S 20,30 Dhorme traduce: «¿Acaso no sé que tienes como compañero al hijo de Yesé?»,²⁷ lo que parece indicar algo más significativo que haberlo elegido. Dhorme no hace comentario al respecto, asumió la traducción de los Lxx. Horner traduce «amigo íntimo» y defiende que Saúl era consciente de la relación homogenital de su hijo con David.²⁸ La traducción de los Lxx es significativa, en el v.30 dicen «hijo de unas muchachitas perdidas» en lugar del hebreo «hijo de una perversa y rebelde», con lo que Saúl no hace alusión a su esposa, la madre de Yonatan y, tal vez con ello, desvían la atención sobre alguna actividad sexual impropia en Yonatán.

Sin embargo, este es un asunto muy discutido y sobre el cual no pretendo volver a pronunciarme, pues no está en la mira de esta conferencia. Permítanme solo citar una opinión que podría calificar como más radical. Peleg indica que el lenguaje no sugiere que hubiera entre ambos una relación homosexual genital, sino heterosexual, en la que Yonatán tomaba el rol de mujer. «Describiéndolo -dice- como pasivo y afeminado, el texto no sugiere que Jona-

23 E. FLEMING, «Political Favoritism», 33.

24 Así la entienden, por ejemplo D. P. ALCORN, *The Covenant*, 13. W. BRUEGGEMANN, *First and Second*, 148.

25 STARSELL, «David and His Friends», 129.

26 Así la considera M. NISSINEN, «Die Liebe von David und Jonathan als Frage der modernen Exegese», *Biblica* 80 (1999) 250-263.

27 P. DHORME, *Les livres de Samuel*, Gabalda, París 1910.

28 T. HORNER, *Jonathan*, 32.

than es *homosexual* sino, más bien, que es *mujer* y, como tal, descalificado para la realeza», eso explicaría por qué nunca se dice que David le correspondiera en el mismo plano.²⁹ Hernández, que curiosamente escribe en el mismo año que Peleg, confirma esa tendencia. Dice, en efecto: «este tipo de lectura afirma que Jonatán asume el rol de la mujer, de la misma manera que actúan las otras mujeres del libro frente a David. Ellas lo aman, mientras que David nunca les manifiesta su amor, sino que las utiliza».³⁰ Esta opinión me parece ingeniosa, pero rebuscada. Creo más acertada la de Zehnder, que afirma: «en general, el carácter específico de la naturaleza política de la relación entre Jonathan y David consiste en que Jonathan se convierte en el transmisor de la realeza de Saúl a David, lo que subraya la legitimidad de la ascensión de David al trono»,³¹ con lo que el tema del amor queda unido con el de la alianza y está al motivo de la ascensión de David al trono.

29 Y. PELEG, «Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender», *Journal for the Study of the Old Testament*, 30.2 (2005) 171-189, aquí 172.

30 L. HERNÁNDEZ - H. JIMÉNEZ, «Los libros de Samuel» 663-719, aquí 684, en A. LEVORATTI (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento. Vol. 1. Pentateuco y textos narrativos*, Verbo Divino, Estella 2005.

31 M. ZEHNDER, «Observations on the Relationship Between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality», *Westminster Theological Journal* 69 (2007) 127-174, aquí 163.

¿ALABANZA O VITUPERIO CONTRA DAVID? (2 SAM 21,1-14)

RAÚL DUARTE CASTILLO

Cualquiera que lea la narración sobre el rey David en el libro II de Samuel y I de los Reyes, se queda con una impresión dudosa sobre la postura del narrador. ¿Está completamente en favor de David, sobre todo en ciertos pasos fundamentales, como la narración de la sucesión de David por Salomón? Por un lado, siente uno la alegría del autor al contar los hechos de David, pero también la duda reaparece en la forma de exponer otros acontecimientos y en la presentación de ciertos personajes como Semeï, Ciba y Mefiboshet¹.

No cabe duda de que el autor que escribió los libros de

Samuel tenía en la mente glorificar a su personaje. Da muestras de que estaba cerca del personaje, pero, al mismo tiempo con cierto dejo de tristeza, tal vez de amargura, deja ver algunas de las debilidades de ese gran rey David. Es natural que no todos los contemporáneos de David estuvieran de acuerdo con David y esto aun después de su muerte. El conocimiento de algunos datos, fueran alabanzas o críticas para David, se guardaron en la tradición y se narraban, reduciéndose a lo fundamental, con el aumento de alguna alabanza de más o crítica. Así se explica que en las varias ampliaciones o redacciones que tuvieron estos libros, aparezcan las dos tendencias. La que no veía bien a David y la contraria, que ponía sus reticencias.

Me voy a ocupar de una parte de los suplementos (2 Sam 20-24), trozos que quedaron en la tradición y, después, un autor o grupo de autores (¿editores?) los introdujeron entre el rollo final del libro segundo de Samuel.

CRÍTICA TEXTUAL

El texto de 1 Sam 21,1-15 no muestra variantes importantes. Hay cambios gramaticales sencillos, por ejemplo *‘el*

¹ F. Langlamet se ha ocupado mucho de los libros de Samuel, se puede decir, que fue uno de los principales conocedores de finales del siglo pasado y principios de este. Su bibliografía es abundante. Referente a los episodios benjaminitas, críticos con relación a David, se pueden consultar: F. LANGLAMET, *David et la maison de Saül: Les épisodes "benjaminites" des II Sam., IX; XVI, 1-14; XIX, 17-31; I Rois, II, 36-46*, en RB 86 (1979) 194-213, 385-436; 481-513; RB 87 (1980) 161-210; RB 88 (1981) 32-332. Dos autores importantes sobre la problemática de estos libros, son T. VEJOLA, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomischen Darstellung* (AASFB, 193), Helsinki, 1975; y el tercer grande exégeta que actualmente está dedicado al estudio de estos libros, Walter Dietrich con una abundancia de estudios y actualmente escribiendo un comentario sobre los dos libros de Samuel.

por *´al* (v. 1); *´en li* por *´en lanu* (v. 4). Más importante en el verso 6, deja *begib´at Shaul behir* en lugar del *begib´on behar*, propuesto por la traducción griega del B,A, etc., ya que es la lectio *difficilior*. Lo mismo pasa en el v. 8, donde dos manuscritos griegos y la Siriaca escribe *Merab*, en lugar de *Mik´al*, que es la original, de nuevo por ser la *lectio difficilior*. En el v. 9 preferir la variante propuesta de *harishonim* en lugar de la del texto *barshonim*. Lo mismo, preferir *Behilat* en lugar de Tehilat. En el v. 10 leer *´al* en lugar de *´el*. En el v. 12, mantener *Merehob* del TM. Leer con el Qeré, *Tel´aum*. Lo que sigue, igual, leer el Qeré, *Shamah*. *Probable tradición original*²:

¹ «En la época de David hubo hambre por tres años consecutivos. Entonces David consultó al Señor. El Señor respondió: “Se debe a Saúl y a su sanguinaria familia, porque mataron a los gabaonitas”. ² Los gabaonitas no eran israelitas. ² El rey convocó a los gabaonitas y les habló...

^{4a} Los gabaonitas contestaron: “No es cuestión de oro o plata nuestro desacuerdo con Saúl y su familia, ni queremos matar a nadie en Israel”. ⁶ “Que se nos entreguen, por favor, siete hombres de su descendencia y los colgaremos ante el Señor en Guibeá de Saúl, el elegido del Señor”. El rey contestó: “Yo mismo se los entregaré”. ⁸ El rey mandó apresar a Armoní y Meribaal, los dos hijos que Rispá, la hija de Ayá, había dado a Saúl, y a los cinco hijos de Mical,

hija de Saúl, que este había dado a Adriel, hijo de Barzilai, el de Mejolá. ⁹ Los entregó en poder de los gabaonitas, quienes los colgaron en la colina ante el Señor. Los siete perecieron juntos. Murieron en los primeros días de la cosecha, al principio de la cosecha de la cebada. Rispá, la hija de Ayá, tomó un manto, lo extendió sobre la explanada donde estaban los cuerpos y allí estuvo desde el inicio de la cosecha hasta que llegaron las lluvias de otoño, espantando de día a las aves del cielo y de noche a los animales silvestres para que no se posaran sobre los cuerpos.

Se informó a David lo que había hecho Rispá, la hija de Ayá, la concubina de Saúl. ¹² David fue a recoger los huesos de Saúl y los de Jonatán, su hijo, de los jefes de Yavés de Galaad, que los habían robado de la explanada de Betsán, donde los filisteos los habían suspendido el día en que los filisteos habían herido a Saúl en Gilboé».

Adiciones:

^{2b} *eran un residuo de los amorreos a quienes los israelitas habían jurado no exterminar, aunque Saúl había tratado de matarlos, llevado por su celo en favor del pueblo de Israel y Judá.* ³ *entonces el rey mandó llamar a los gabaonitas y les dijo: “¿Qué puedo hacer por ustedes? ¿Cómo puedo yo reparar el mal que les hicieron para que bendigan la herencia del Señor?”*

^{4b} *¡Haré lo que ustedes digan!*

² La tradición ha conservado los versos 1.2a.4a.6.8-10, TOB, París 1977, 606. Este núcleo ha sido retrabajado por el autor del relato (vv. 1-14).

⁵ Dijeron: “Saúl quiso acabar con nosotros y aniquilarnos para que no tuviéramos ningún lugar en todo el territorio de Israel.”

⁷ Pero el rey perdonó a Meribaal, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, a causa del juramento sagrado que había entre David y Jonatán, hijo de Saúl.

Crítica literaria

Estos apéndices o suplementos existían, tal vez, narrados entre el pueblo o, mejor, entre escribas de la corte. El autor de la *Historia de la Sucesión al trono* no quiso introducirlos en su escrito; los dejó de lado, porque no le servían para el plan de su narración, o porque contenían aspectos que iban en contra de su narración, ya que mantenían opiniones o datos que fácilmente se podían interpretar como contrarios a la sucesión salomónica, en el fondo, contra David. O también pudo ser que otros editores posteriores injertaron estas noticias o datos que se contaban entre la gente, que no veía con buenos ojos a la casa reinante de David.

Los editores finales colocaron estos suplementos entre la parte final del segundo rollo de Samuel, creando así cierta división con el siguiente rollo, suponiendo que con la paz lograda después del último levantamiento de Sheba y el envejecimiento de David, se tendría un buen final. Estos cuatro capítulos con este material de relleno, serviría para recalcar más la división con el primer libro de los Reyes. Así el inicio del rollo de los Reyes empezaría, diríamos, con

el primer rey aceptado por todas las tribus.

El editor final, probablemente de la época persa, colocó este material en un esquema concéntrico, como es habitual en la literatura hebrea. A un relato de hambre (21,1-14) corresponde uno de peste (24). Continúan pequeñas noticias de héroes contra los filisteos (21,15-22) a la que corresponde una lista de los valientes o héroes de David (24,1-39), quedando en el centro dos poemas, un salmo de acción de gracias (22) y las últimas palabras de David (23). De alguna manera se responden al cántico de Ana (1 Sam 2,1-11) los dos poemas del libro segundo de Samuel.

INTRODUCCIÓN: 1-2

Sin conexión con lo anterior, el autor empieza con un *wayehi*, situando el acontecimiento sin ninguna determinación de tiempo. Fue en tiempos lejanos. No hay alguna circunstancia que lo determine. Estamos en tiempos antiguos: los de David. El hambre ocurrió durante tres años seguidos: *Shaná' ahare shaná'*. Fue hasta entonces cuando David buscó la faz del Señor. No dice el texto cómo se informó David de parte de Dios. Generalmente lo hacía por medio de un profeta. Sería ahora o por medios culturales o por el efod. El autor no se entretiene en esto, simplemente ofrece la respuesta. Esta se ofrece en tres partes: Es culpa de Saúl, su casa sanguinaria y, concretamente, porque mató a los gabaonitas. Es un asunto de gravedad, porque Dios era garante del acto sellado con Josué y los gabaonitas, y la familia de Saúl o Saúl mismo lo habría roto, matando a algunos gabaonitas.

David tiene que buscar un arreglo, distanciándose de algún modo de Saúl y su casa, porque en esto iba la salud de su pueblo. El rey llamó a los gabaonitas y se informó con ellos, solo después de haber oído a Dios.

Por medio de una analepsis, una información anónima nos da lo que sabemos por Jos 9,15-20. Los gabaonitas hicieron un tratado tramposo con Josué y los ancianos de Israel, de que respetarían sus vidas. Da a suponer el texto que Saúl con sus hombres habría matado a algunos gabaonitas. Gabaón está muy cerca de Guibea de Saúl, a unos 15 kilómetros. Se encuentran en la misma planicie, al norte de Jerusalén. Pero no sabemos nada más al respecto. Por lo que es una acusación inventada. Se funda en lo del libro de Josué 9, pero no se ve cómo se le pueda aplicar a Saúl. ¡Había pasado ya tanto tiempo! Claramente dice el autor que los gabaonitas no formaban parte de los israelitas. Eran parte de los amorreos, pero, extrañamente el v. 2c continúa diciendo que los israelitas les habían jurado no exterminarlos. Pero sí estaban los israelitas bajo este juramento. Mas ahora sigue una falsa afirmación: pertenecen los gabaonitas al pueblo como residentes y, por lo mismo, con un *status* de protección.

Continúa el autor: «aunque Saúl había tratado de matarlos». ¿Cuándo? ¿Dónde? No se tienen noticias. Todo indica que es una invención del narrador. Los gabaonitas dan una excusa leve al actuar de Saúl: «Saúl lo hizo llevado por su celo en favor del pueblo de Israel y de Judá». Saúl

no tenía nada que ver en su actividad como rey, fuera de los intereses de Benjamín y, a lo sumo, de un incipiente Israel. Aquí se habla de los dos estados: Israel y Judá. Por lo tanto, de un tiempo tardío con relación a lo que se está contando. Pero se cubre David aludiendo a la respuesta divina de que la causa del hambre proviene de los gabaonitas. Nadie puede negar la noticia recibida por David de parte de Dios.

DAVID INVITA A LOS GABAONITAS A QUE HABLEN: 3-6

Exposición del problema

Si quiere llegar David a un arreglo, debe hacer alguna concesión, algo que inconsciente o conscientemente hace David. El autor pone en boca de David la misma pregunta hecha en el v. 3b *ma é'ese lakem*, añadiendo dos palabras: *ma 'attem 'om'rim 'e 'ese lakem* ("lo que ustedes digan, lo haré")³. O sea, da un paso adelante David, concediendo lo que ellos quieran. Ya el asunto no está en manos de David, sino en el de los gabaonitas. Esto incita a los gabaonitas a poner ellos sus condiciones. Algo que estos aprovechan. Es larga la respuesta gabaonita, consta de cuatro líneas. Dos frases primeras se ocupan de lo hecho por Saúl, que no se nombra, sino con una circunlocución se notifica su crimen. Luego vienen dos frases que se refieren a ese enemigo: que el rey les entregue a siete de sus

3 J. P. FOKKELMAN, Narrative art and poetry in the books of Samuel. Volume III, VAN GORCUM, Assen / Maastrich, 1990, 278 sig.

descendientes y ellos les dislocarán los miembros. Parece que aquí significa el verbo *yq'*, dislocar, desmembrar. Lo harán en el mismo pueblo del Saúl. El adjetivo “el elegido”, parece ser una burla de los gabaonitas, pronunciada con sarcasmo sí, pero mantenida por el autor para recalcar su crítica a la historia oficial prodauida. David responde con un simple *Ani ´eten*.

LA EJECUCIÓN: VV. 7-9

Los gabaonitas van a ejercer la ley del talión. Lo único que puede hacer ahora David, es dar la extradición. Primero viene una excepción. El rey se siente obligado por un juramento que había hecho con su amigo Jonatán (1 Sam 20,14-16.42), de respetar a su familia. El rey se siente en este caso maniatado. El juramento tuvo como testigo al Señor. Por lo mismo, es una obligación sagrada, David tiene que cumplir. Así como los gabaonitas vinieron a terminar en una minoría, sin embargo, el juramento los protegió, así ahora pasa lo mismo con Mefiboshet que es uno entre los otros seis, pero hay un juramento que lo protege. Las dos acciones, la protección de los gabaonitas y la de Mefiboshet, están unidas por un juramento. David es el que va a hacer cumplir los dos juramentos, mostrando en esto su fidelidad al Señor.

Vienen enseguida las ejecuciones de los siete. Se le olvidó al narrador que, perdonado Mefiboshet, hijo de Jonatán, no le habrían quedado sino seis. El autor no se fija en esto, simplemente llena sus siete con dos hijos que Saúl tuvo de la concubina Rizpá, añadiendo cinco de una de las hijas

de Saúl. El verso en esta parte está dañado. Una recensión luciánica cambia el nombre de Mical, que representa le *lectio difficilior*, en Merab, la hija mayor de Saúl. Pero esto tampoco resuelve el problema, puesto que esta había sido dada en matrimonio a Adriel. El TM añade que este era hijo del anciano Barzilai de Mejolá. Este nombre aparece en 2 Sam 17 y 19, como un hombre importante, ya anciano, que puso como acompañante de David a un tal Quimeán. No sabemos cuál haya sido el parentesco de este con Barzilai. Ciertamente no tenía que ver nada en los asuntos matrimoniales con Merab o Mical, cuyas acciones principales habían sido narradas en los inicios del reinado de Saúl (1 Sam 18). Lo más sano es dejar el texto como está, sabiendo que ofrece problemas.

V. 9. El autor describe el cumplimiento del v. 6. Cuatro frases cuentan la ejecución de la pena, cumpliendo de alguna forma lo pedido por los gabaonitas: Los entregó en las manos de los gabaonitas; estos los desmembraron en la montaña ante YHWH; sucumbieron los siete juntos y los mataron el primer día de la siega... Hay correspondencia entre el siete y el uno. Un momento de tiempo es mencionado tres veces con precisión. El autor sabe manejar bien su lenguaje. El momento de la ejecución lo retarda: «En los primeros días de la siega...al inicio de la siega de la cebada».

Esta incerteza en los días de... al comienzo de...relacionado a lo incierto de «En tiempo de los días de David», nos deja con algo de esperanza que no se haya llegado al

final. Esto lo hace el autor para engarzar la siguiente pieza literaria, que corría suelta en la tradición.

LA PROTESTA DE RIZPÁ: V.10

Esta escena está presentada en un versículo amplio: verso 10. Es una pequeña pieza literaria que más que una narración o relato, es una protesta, un signo que habla más que si el personaje hubiera hablado. Esta pieza fue tomada por el autor del relato anterior y la enganchó en su relato. Hará lo mismo con el relato narrativo final, de menos fuerza poética y sentimental.

La unión entre las dos piezas es trámite «el principio de la cosecha», vv. 9 y 10. Además, hay un inicio al término del hambre, pues llegó el inicio de la cosecha con la aparición de la madre en lamento.

El merismo del día y la noche, encierra a los pájaros y a las bestias del campo. Falta un ser viviente: el hombre, que no se encuentra en ese grave momento. El otro merismo roca-nubes de agua, expresa la dureza de lo terrestre que no permite que el agua entre para traer la cosecha.

La madre Rizpá se viste de luto. Extiende el manto sobre la piedra o explanada. No sabemos cuál piedra o explanada sería, pero tuvo que ser una grande para contener siete cadáveres. Para el autor, lo que cuenta es la actitud de la mujer en luto. Ella no habla, habla su luto. Hay muertes. Solo una persona acompaña con su vestido a los muertos. Estos pudieron haber sido enterrados, pero nadie se

ocupó de ello. Tampoco Rizpá. Mejor, esta mujer madre no quiere que se entierren. La presencia de estos esqueletos al aire libre y en su estado de muerte, hablan más que en la tumba⁴. Es lo que quiere Rizpá. Que el símbolo hable. Como modernamente hemos tenido varios casos, cuando basta un signo para acusar. Las palabras entonces sobran. Si no, que lo diga el chino que se enfrentó en la plaza de Pekín sin nada ante un tanque. Esta impotencia habló y acusó más que muchas palabras.

Rizpá no acusa a los hechores, sino al rey. Allí estaban los hermanos de su queridísimo amigo Jonatán y ninguno de la casa real se preocupó de darles el debido y querido honor de sepultarlos en la cercana tumba paterna. Y esto que la tumba de Quish estaba casi vacía. Había espacio.

LA SEPULTURA DE LOS AJUSTICIADOS: VV. 11-14

La escena anterior que parece ser la central, una acusación a David, sirve para introducir de alguna manera la tercera escena de esta composición muy bien lograda con trozos o fragmentos del pasado.

El hecho de que los cadáveres de Saúl y Jonatán hayan quedado sepultados en tierra ajena a su tribu, Benjamín, y que David no se hubiera preocupado por llevarlos a enterrar en la tumba paterna, era algo que quedaba en el aire como una acusación, mínimo, una falta de generosidad

4 N. POULSEN, 'An Hour with Rispah. Some Reflections on II Sam22,10, 2n, en Festschrift for J.P.M. VAN DER PLOEG, Neukirchen-Vluyn 1982,185-211.

del rey David. La acción de Rizpá, de alguna manera era también una llamada de atención a esta falta de generosidad.

La frase con que hace empezar el autor esta tercera parte, insinúa lo anterior: «Se informó a David lo que había hecho Rizpá, la concubina de Saúl». Es decir, dejar sin sepultura a los hijos y nietos de Saúl, era algo que iba contra la hospitalidad y generosidad, punto central de la conducta oriental, no digamos judía. Tuvo que sentir David, además, que la acción de Rizpá guardando por tanto tiempo los cadáveres de los ajusticiados, era una acusación no solo contra la comunidad de Israel y Judá, que ahora por la acción de Abner, estaban bajo la autoridad de David, sino contra el rey. Es decir, David estaba acusado.

David, cercano a los sentimientos del pueblo y sintiendo en vivo esta acusación, decidió hacer un entierro real solemne, con lo cual se congraciaba a Israel y acallaba las murmuraciones contra su trono. En el v. 12b retrospectivamente el autor alude a la situación de la muerte de Saúl en la batalla de Gelboé, cuando los habitantes de Yabesh habían descolgado los cuerpos de Saúl y Jonatán y los habían enterrado.

El trío Guibeón, Guilboa y Guibeá de alguna forma une y distingue a las tres partes de las que consta el relato, compuesto por un anónimo autor después de muchos años de los sucesos, que se guardaron en partes entre el pueblo. Este autor hizo un solo relato de las tres partes, donde se

ve su interés en defender y favorecer a David. Donde parecía que había habido maldad, se corrige narrando cómo esa maldad de alguna manera llevó a que las cosas se compusieran y fueran contadas en honor de David. Como en el caso de la Historia de la sucesión al Trono, todo fue en honor y gloria de David, haber llevado al trono a Salomón y no a Adonías, que era el que tenía el derecho. Con todo, quedaba la crítica velada entre el pueblo de que David se había quitado de enfrente a los parientes cercanos del primer rey de Israel.

Hay, por lo tanto, en este capítulo alabanza y crítica a David. Deja el autor final al lector a que se decida por uno u otro sentimiento.

RUT Y NOEMÍ, MUJERES QUE SE CUIDAN ENTRE SÍ

MARIANA IVALÚ LOZANO BRAVO, HMSP

INTRODUCCIÓN

No es fortuito que el libro de Rut pertenezca a los *Megillot* festivos, libros que acompañan las fiestas principales de Israel: Cantar de los Cantares (Pascua), Rut (fiesta de las semanas o Pentecostés), Lamentaciones (Destrucción del Templo), Eclesiastés (Fiesta de la cosecha o de las Tiendas), Ester (Fiesta de Purim).

Hay elementos concretos que relacionan el libro de Rut con la fiesta que acompaña: la historia se desarrolla en época de la primera cosecha. Pero hay algo más. Estos libros han sido canonizados por la comunidad en una especie de religiosidad popular, donde están casi ausentes los temas en torno al templo, los sacrificios, la estirpe sacerdotal. Parecen reflejar la fe que acontece en la cotidianidad, en las casas, en los campos, en las habitaciones nupciales.

Una interesante propuesta señala a los *Megillot* como una especie de *torah* femenina:

La palabra hebrea torah nos remite al lenguaje coloquial

del Antiguo Testamento donde originalmente designaba la enseñanza o instrucción de la madre: “escucha, hijo mío, la exhortación de tu padre, no rechaces la torah de tu madre” (Prov 1,8 Cf. 6,20; 31,26), para introducir a sus hijos en los caminos de la vida y advertirlos ante los peligros de la muerte.¹

La narrativa del libro de Rut podría considerarse como una de estas enseñanzas o instrucciones que nacen en el ámbito de la casa, con tal impacto, que son asimiladas como legados sagrados por la tradición sacerdotal y leídas en las principales fiestas de Israel. La moabita Rut se convertirá en la abuela del rey David, y así quedará vinculada a la historia de redención de la humanidad; estas voces femeninas resonarán por los siglos.

MATRIMONIOS MIXTOS EN EL POST-EXILIO

El libro de Rut se inscribe, en la biblia hebrea, en el bloque de los **כתובים**. Sea por la temática tratada como por los

1 M. MENA, «La Torá femenina. Introducción histórico-literaria», Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 67 (2010/3) 7.

aramaísmos presentes en el texto podemos colegir una composición tardía del texto, ubicando su composición en el post exilio.²

El modo de composición de la obra hace pensar en una narración episódica, a modo de una breve novela que, si bien pretende desarrollarse en el tiempo de los jueces, hace un uso de la historia a modo de marco de referencia, tratando los datos con suma libertad. Tópicos como la migración y la posibilidad de integración de los extranjeros en el pueblo de Israel, presentes en el libro de Rut, podrían significar una contestación a la propuesta de pureza étnica, acentuada en el post exilio, durante el período de la dominación persa.

Al regreso del destierro, en la etapa de la reconstrucción, las reformas bajo el liderazgo de Esdras y Nehemías planteaban, entre otras muchas cosas, la prohibición del matrimonio con mujeres extranjeras, considerando que dichas uniones propiciaban la impureza del pueblo, la fragmentación de las costumbres socio-religiosas, el culto idolátrico, entre otras consecuencias:

2 «El análisis de las leyes y de la lengua utilizada hacen pensar que el libro se escribió en época postexílica (s. V-IV a. C.). Se habla del tiempo de los jueces como algo muy lejano, se explican viejas costumbres caídas en desuso (o se da por buena la hipótesis de una vieja costumbre para explicar una ley poco clara). El lenguaje del libro tiene influencias de la lengua aramea y palabras muy nuevas junto a expresiones arcaizantes puestas en boca de los personajes cuando hablan con solemnidad. Las perspectivas universalistas del autor muestran rasgos polémicos poco probables en época antigua»: E. CABEZUDO, «Rut», en S. GUIJARRO-M. SALVADOR (eds.), *Comentario al Antiguo Testamento I, Verbo Divino*, Estella 1997^o, 613.

Entonces, Secanías, hijo de Yejiel, de los hijos de Elam, dijo a Esdras: «Hemos sido rebeldes a nuestro Dios, causándonos con mujeres extranjeras, tomadas de entre la gente del país. Ahora bien, a pesar de ello, todavía hay una esperanza para Israel. Hagamos un pacto con nuestro Dios comprometiéndonos a despedir a todas las mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas, conforme el consejo de mi señor y de los temerosos de los mandamientos de nuestro Dios. Hágase según la Ley» (Esd 10,2-3); Todos éstos se habían casado con mujeres extranjeras, pero despidieron tanto a las mujeres como a sus hijos (Esd 10,44).³

La prohibición de matrimonios mixtos, impulsada por una visión ritual-cultural de la realidad, dejaba tras de sí familias destruidas, mujeres desprotegidas y cientos de huérfanos, silenciados por el peso de una medida drástica, de corte nacionalista, en favor de la recreación del pueblo.⁴

Este artículo intenta seguir una línea hermenéutica: interpretar esta historia bella, sencilla, que se introduce sutilmente en el imaginario israelita, como una forma de pro-

3 La traducción al español de los textos en este artículo de: J.A. UBIETA (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

4 Señala al respecto I. Angulo: «Puesto que la mujer era comprendida siempre en vinculación con un varón que la protegía y se hacía cargo de ella en todos los aspectos, podemos suponer la situación precaria de aquellas que fueron despedidas por su condición de extranjeras. La indefensión y dificultad económica y social a la que se vieron abocadas estas mujeres no están recogidas en ningún texto bíblico» I. ANGULO, «"Tu Pueblo será mi Pueblo y tu Dios será mi Dios" (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos», *Proyección LXV* (2018) 272-273.

testa: el sufrimiento de los extranjeros, las mujeres, los migrantes no debe ser tratado como mero daño colateral; ellos no pueden ser “borrados” de la historia de Salvación bajo el argumento de una purificación salutífera de la comunidad.

Noemí y Rut, una viuda y una extranjera, a pesar de su precaria condición, han decidido cuidarse una a la otra, dan ejemplo de caridad mutua y confianza en la acción providente de Dios.

LA FIGURA DEL GOEL

En el libro de Rut la presencia de Boz, juega un papel importante en la trama, pues es la expresión concreta de la providencia divina (el *goel*) para dos mujeres que han quedado solas, sin una figura masculina que les respalde. Pero, como se verá, hay manifestaciones de protección y cuidado que acontecen en el anonimato de la vida ordinaria, con el protagonismo de Noemí y Rut.

La figura del *goel* (גֹּאֵל)⁵ o pariente protector deriva de la concepción colectiva y solidaria que los israelitas tienen de sí mismos y el modo de ser familia: la tribu, el clan son como una sola persona. De esto se desprenden derechos

y obligaciones que involucran a las personas y los bienes. El “goelato” es una institución que aboga por la conservación de la tierra, elemento esencial de la promesa de YHWH al Pueblo de la Alianza. Además, el *goel* asume la responsabilidad de cuidado y dignificación de los parientes más desprotegidos, la liberación del pariente esclavizado, o como vengador de sangre en caso necesario.

En el libro de Rut aparece esta institución en el personaje Boz, además de otro pariente de quien se desconoce el nombre. La vida pública en Israel gira en torno al varón, así, es Boz quien da la cara por Noemí y Rut, y se presenta a las puertas de la ciudad para definir el destino final de las mujeres y de las posesiones de Elimélec.

Llama la atención en el relato el vínculo que algunos pretenden establecer entre el goelato y la obligación de desposar a Rut, la viuda de Majlón.⁶ No parece que la institución levirática se aplique en este caso concreto, primero porque ni el pariente innominado ni Boz son cuñados de Rut, y segundo porque no encontramos en la Escritura casos semejantes, en los que el *goel* deba responsabili-

5 «Esta raíz es exclusivamente hebrea, que aparece sólo en las formas Qal y Niphal. Su significación fundamental en sentido propio pertenece al ámbito del derecho de familia y se refiere a la acción por la cual se rescata, se recobra, se redime alguna cosa o persona. Obsérvese que, excepto en Lev y Rut, todos los pasajes tienen como sujeto de la acción al Señor; en Lev y Rut, por el contrario, es el hombre el que rescata, libera o protege» J. VILCHEZ, Rut y Ester, Verbo Divino, Estella 1998, 149.

6 Así lo afirma, vgr. R. De Vaux: «La historia de Rut combina la costumbre del levirato con el deber del rescate que incumbía al go'el. La ley de Dt 25 no se aplica porque Rut no tiene cuñado, Rut 1,11-12. El hecho de que deba tomarla por esposa un pariente próximo, y esto siguiendo cierto orden, Rut 2,20; 3,12, indica seguramente una época en que la ley del levirato era un asunto de clan más que de familia en sentido estricto. De todos modos, las intenciones y los efectos de este matrimonio son los de un matrimonio levirático: se trata de “perpetuar el nombre del difunto”» R. DE VAUX, Instituciones del Antiguo Testamento, Herder, Barcelona 1976, 72.

zarse por tomar en matrimonio a la mujer de un pariente fallecido. Parece, más bien, que Boz, un hombre noble y respetable, ha querido cumplir cabalmente con la ley del rescate, permitiendo que el pariente más cercano compre a Noemí las tierras del difunto Elimélec. Una vez que el pariente sin nombre reclama su derecho, Boz afirma su propósito de desposar a Rut. Finalmente, al ver amenazado su patrimonio, en caso de que un hijo de Boz y Rut pudiera exigirle la tierra adquirida, el primer *goel* cede su derecho a Boz para comprar la tierra.⁷

Todo esto sucede en la publicidad necesaria para dar peso legal a las decisiones. Pero, detrás de esta historia pública se desarrolla una historia al interior de la “casa” donde las protagonistas son dos mujeres que irán definiendo, en realidad, la progresión de los acontecimientos.⁸

NOEMÍ Y RUT COMO “PARIENTE PROTECTOR”

7 Se opta aquí por la traducción de Rut 4,5-6 que hace J. Vilchez: «Boaz prosiguió: El día en que adquieras el campo de la mano de Noemí, adquiero también yo a Rut, la moabita, esposa del difunto, para que perdure el nombre del difunto en su heredad. Entonces dijo el pariente-protector: no puedo rescatarlo, para no causar daño a mi patrimonio. Usa tú mi derecho de rescate, porque a mí no me es posible» Cf. J. VILCHEZ, Rut y Ester, 57.

8 Escribe K. Rejane: «En el rollo de Rut, el lugar de acción es Belén (casa del pan). Las mujeres llegan a la hora de la cosecha (Rut 1,22), tiempo de promesa y de hartura de pan, lugar oportuno para forjar un nuevo futuro. La casa de Noemí es el punto de partida y de llegada de todas las acciones. Allí son planeados, en los detalles, todos los pasos que deben ser dados para que el derecho a la tierra, al pan y a la vida sean garantizados. Booz será encontrado en el campo, en la era, en la puerta de la ciudad, pero la casa es espacio de las mujeres, pertenece a ellas» K. REJANE, «Desarrollando los cinco megilot festivos», Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 67 (2010/3) 32.

Sin la pretensión de cambiar los paradigmas de la teología tradicional del goelato, se propone aquí una ampliación semántica de la figura del *goel*, que tiene su punto de partida en YHWH, el rescatador absoluto, que puede encarnarse históricamente, también, en personajes femeninos.⁹ El punto de partida de la narración en el libro de Rut es la carencia: no hay pan en Belén, y Elimélec y su familia tienen que emigrar a Moab, se quedan sin tierra; Noemí pierde a su marido al llegar a tierra extraña. Pasado el tiempo, sus hijos, que se habían casado con dos extranjeras, mueren también.

Noemí y sus nueras, Rut y Orfá, se encuentran en una coyuntura vital: para sobrevivir han de cuidarse unas a otras. Solo se tienen a ellas mismas. Han perdido a los hombres que las cuidan y proveen, ahora están solas.

Las palabras de Noemí (nombre que significa *dulzura*) destilan amor y preocupación por las nueras: no está dispuesta a arrastrarlas, junto con ella, a un destino de incertidumbre. Rut y Orfá son extranjeras y pueden volver con su familia y pueblo. Noemí desea el bien de ellas antes que el propio, y esto es correspondido por las jóvenes nueras:

9 «[Dios] Es un Dios grande, que invita a volver a casa a todos sus hijos, sin distinguos; un Dios al que se le conmueve las entrañas por el dolor de los suyos. En hebreo, la palabra que describe las entrañas es *ra'hamim*, que expresa el apego instintivo de un ser a otro, sentimiento que tiene su origen en el seno materno o rehem (Cf. 1Re 3,26), que se traduce por cariño, ternura y acto de compasión, con ocasión a una situación trágica (Cf. Sal 106,45)» R. CABRERA, «Identidades de las mujeres extranjeras en el post-exilio», Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 69 (2011/2), 50.

tampoco están dispuestas a abandonarla.

Orfá finalmente cede a la petición de Noemí y vuelve con sus paisanos, pero Rut mantiene el propósito de acompañar y cuidar a su suegra¹⁰: «No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque adonde tú vayas, iré yo, donde tú vivas, viviré yo. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios» (Rut 1,16). Las palabras que aquella moabita dirige a Noemí han quedado en la memoria de la tradición israelita como expresión del amor universal de Dios, que es capaz de llamar a la Alianza a judíos y extranjeros. YHWH, el gran *Goel*, puede aceptar esta promesa de Rut, que se obliga por las palabras de su boca (Cf. Jue 11,35) a convertirse en miembro del pueblo hebreo, por las que «abandona Moab y entra en los dominios de la Alianza».¹¹ Las palabras de Rut son un compromiso en la comunión de destino con Noemí que, finalmente, acepta la noble propuesta.

Desde este momento y hasta el fin del relato, Noemí cuida de Rut, Rut cuida de Noemí. Ambas se convierten en pa-

10 «El nombre de Orfá (que Glanzman relaciona con el ugarítico 'ept), significa "la que vuelve la espalda o la nuca" (hebr. 'oreph, nuca). El nombre de Rut, quizá del siríaco re'ut, significa la amiga, la compañera. "In a Ust of guild members on a Ugarit tablet, we find the name bn rt, but with no clue to its pronunciation"» L. ARNALDICH, «Un eslabón en la historia de la salvación. El libro de Rut» Salmanticenses, Vol. 15 n.1 (1968) 38.

11 Comentario a Rut 1,16, M. VILLANUEVA, «Rut», en J.A. UBIETA (dir.), Biblia de Jerusalén..., 299. Los ecos a la fórmula de Alianza son evidentes: «Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios; y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto» (Ex 6,7).

riente protector una de la otra, desde su pobreza e indefensión, estarán dispuestas a velar por el bien mutuo, que se convertirá en bien de todo un pueblo: gracias a estos gestos de delicadeza y protección, David vendrá a este mundo y se convertirá en el Mesías de Israel. Los gestos de suegra y nuera parecen relativizar de pronto las tareas que competen al varón protector, también ellas, pueden convertirse en refugio, aliento y sostén:

La decisión de Rut, inquebrantable y más allá de lo razonable, de acompañarla (Rut 1,16-18), impulsa a Noemí a implicarse en el cuidado de su nuera, hasta el punto de asumir para con ella un rol paterno. Del mismo modo que lo normal hubiera sido animarlas a regresar a la casa del paterfamilias y no a la de la madre (Rut 1,8), en el patrón de comportamiento habitual en la sociedad judía el padre era el responsable de buscar para sus hijas aquello que la belenita había deseado para sus nueras: "vida apacible en la casa de un nuevo marido". En cambio, la suegra de Rut será la que trame con ella el modo de seducir a Booz (Rut 3,2-4).¹²

Rut ("la amiga", según un probable sentido etimológico), renuncia a su historia, ancestros, valores, cultura, costumbres. Elige un pueblo y una fe ajenos. Renuncia también a su futuro: casarse, ser fecunda, por cuidar a su suegra. Aquí tocamos el misterio del encuentro con Dios que per-

12 I. ANGULO, «"Tu Pueblo será mi Pueblo, 279.

mite al ser humano descubrir nuevos modos de relacionarse, superando fronteras étnicas, culturales o sociales. Estas mujeres ejercen un «goelato cotidiano», asumiendo el compromiso de velar permanentemente por el pariente frágil, siendo apoyo y refugio en el peligro.

L. Arnaldich enfatiza esta relación de protección mutua, que brota de la fe en YHWH:

La israelita Noemí y la moabita Rut vivían en un ambiente familiar de cordialidad y mutua comprensión. Entre ambas mujeres existía comunidad de sentimientos, de ideales y de religión. Yahvéh, que tomó parte activa en las vicisitudes de la familia de Elimelec, interviene en la orientación de la vida de ambas mujeres, sin hacer distinción alguna entre la que era sierva suya, por descender de Abraham, y la que lo era por libre elección personal.¹³

O. Álvarez escribe sobre el libro de Rut analogándolo a un tejido hecho a mano. Uno de los hilos que tejen esta bella historia es lo que ella denomina el “goelato sin fronteras”, pues ser *goel* es tarea del que ama: «go’el significa parientes, familia, con el derecho y la obligación de protegernos, amarnos y cuidarnos unos a otros, ante la injusticia y la opresión».¹⁴ Álvarez amplía esta idea, recordando los gestos de protección de los diferentes personajes:

Cada uno/a, jugó su papel en bien del otro/a. Noemí estaba preocupada por su nuera. Rut, a su vez, estaba afanada y preocupada por su suegra. El hijo que engendró Boaz no es para él, sino para Elimelec. Ese hijo que nació de Rut y Boaz, llamado Obed, será el padre de Isaí, a su vez padre de David (Rut 4,17).

Así queda asentado, tanto para la tradición judía en el Mequillat de Rut, como para la tradición cristiana, el AT y NT (Mt 1,3-16) el parentesco de Rut y Noemí como las abuelas go’el (rescatadoras) del pueblo del Dios.¹⁵

El libro de Rut plantea una historia que resulta significativa para estos tiempos. Es una invitación a la sororidad¹⁶, a la empatía, a la preocupación por el otro. Estos rasgos son reconocibles como femeninos, y los poseen tanto hombres como mujeres.

Boz manifiesta suma delicadeza en el trato a las mujeres y se convierte en el protector que representa a YHWH. Noe-

15 O. ÁLVAREZ, «El Libro de Rut, bordado a mano», 54.

16 La RAE define sororidad de la siguiente manera: «Del ingl. *sorority*, este del lat. mediev. *sororitas*, -atis ‘congregación de monjas’, y este der. del lat. *soror*, -ōris ‘hermana carnal’. 1. f. Amistad o afecto entre mujeres. 2. f. Relación de solidaridad entre las mujeres, especialmente en la lucha por su empoderamiento» RAE, «Sororidad» en <https://dle.rae.es/sororidad>, 15.01.2023. Así mismo, la RAE define “empoderar” como el verbo transitivo de “hacer poderoso o fuerte a un individuo o grupo social desfavorecido” y “dar a alguien autoridad, influencia o conocimiento para hacer algo” Cf. RAE, «Empoderar» en <https://dle.rae.es/empoderar>, 15.01.2023.

13 L. ARNALDICH, «Un eslabón, 46.

14 O. ÁLVAREZ, «El Libro de Rut, bordado a mano», Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 67 (2010/3) 54.

mí y Rut, a su vez, representan también, desde su ser de mujeres, este *hesed* entrañable de Dios; al unirse y apoyarse hallan nuevas formas de dignificarse y de rescatar, no sólo su propio destino, sino el de todo un pueblo.

Las dinámicas de exclusión han amenazado a la humanidad antes y también hoy. Tendemos a construir barreras, visibles o invisibles, ante los otros. En estos tiempos, en

donde la violencia hacia las mujeres se ha visibilizado, la vida y palabras de las mujeres de la Biblia gritan poderosas: YHWH salva, cuida y abraza con amor de madre, de hermana, de hija.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ O., «El Libro de Rut, bordado a mano», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 67 (2010/3) 48-55.

ÁNGULO I., «"Tu Pueblo será mi Pueblo y tu Dios será mi Dios" (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos», *Proyección LXV* (2018) 267-290.

ARNALDICH L., «Un eslabón en la historia de la salvación. El libro de Rut» *Salmanticenses* 15.1 (1968) 35-57.

CABEZUDO E., «Rut», en S. GUIJARRO-M. SALVADOR (eds.), Comentario al Antiguo Testamento I, Verbo Divino, Estella ⁵1997.

CABRERA R., «Identidades de las mujeres extranjeras en el post-exilio», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 69 (2011/2) 41-58.

DE VAUX R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976.

MENA M., «La Torá femenina. Introducción histórico-literaria», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 67 (2010/3) 7-22.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, «Sororidad» en <https://dle.rae.es/sororidad>, 15.01.2023.
_____, «Empoderar» en <https://dle.rae.es/empoderar>, 15.01.2023.

REJANE K., «Desarrollando los cinco megillot festivos», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 67 (2010/3) 23-36.

UBIETA J.A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

VÍLCHEZ J., *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.

MARÍA VA AL ENCUENTRO DE ISABEL (LC 1,39-45). TRADICIÓN, TRADUCCIÓN E INCULTURACIÓN EN UNA SOCIEDAD ORAL

ANTONIO LÓPEZ VILLASEÑOR, SX.

INTRODUCCIÓN

La Palabra Revelada, que en un inicio se transmitió de forma oral, está destinada a ser anunciada a todos los pueblos y trasciende las culturas en las cuales se comunica.

La lengua receptora Musey a la cual se traduce el relato bíblico de Lc 1,39-45, es hablada al Sur del Chad (África) y forma parte de las lenguas chádicas del grupo Hamito-Semítico, que incluye las lenguas semíticas. La población Musey, no habiendo desarrollado una escritura propia y careciendo por completo de toda clase de documentos escritos, pertenece a las culturas orales que se preservan de generación en generación gracias a la transmisión del saber por medio de la memoria. Los conocimientos, valores y experiencias se plasman en las tradiciones que abarcan formas distintas de expresión como narraciones, poemas, proverbios, adivinanzas, etc. estos y otros medios de comunicación tienen el propósito de transmitir la sabiduría a las nuevas generaciones.

Nuestra intervención se centra en el relato de la visitación (Lc 1,39-45), que tiene como base la tradición oral, para

ilustrar el valor del encuentro y la comunicación de la Palabra de Dios. Esta participación se presenta en dos partes teniendo en cuenta el tema, «las expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia»: Iniciaremos presentando las expresiones concretas de cuidado mutuo en la escena de la visitación, para después centrarnos en una metodología para comunicar la Palabra de Dios en un lenguaje distinto.

La escena de la visitación es particularmente interesante para transmitir el valor del encuentro porque en la escena, la narración se une al poema: dos formas de transmisión oral¹ utilizadas con frecuencia por la metodología de la oralidad de la población Musey.

1. Expresiones concretas de cuidado mutuo

a) Texto y contexto narrativo

Lc 1,39-45 forma parte de la secuencia narrativa del evan-

¹ Este artículo no nos permite realizar un estudio, ni una traducción del Magnificat. Quizás esto podría ser el objeto de un estudio subsiguiente.

gelio de la infancia, en el díptico de las anunciaciones (Lc 1,5-56): anunciación del nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1,5-25); anunciación del nacimiento de Jesús (Lc 1,26-38) y la visita de María a Isabel (Lc 1,39-56)². En el contexto próximo tenemos:

a) Introducción (vv. 26-27): inicia la trama narrativa con el nivel principal de la narración que hace referencia a ἀπεστάλη.

b) Anunciación (vv. 28-38): el diálogo de los personajes (María y el ángel) se abre después del verbo aoristo εἶπεν en el discurso directo. Después, la voz narrativa omnipresente interviene con el aoristo para precisar que el saludo del ángel “turbó” (διεταράχθη) a María (v. 39). En este caso aparece una unidad menor introducida por aoristo + imperfecto. El diálogo continúa (v. 30); el ángel da seguridad a María y le anuncia su la misión: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. (v. 31). Luego, los vv. 32-33 revelación de la identidad y misión del niño que va a nacer. Los verbos principales se encuentran al futuro: las acciones aún no se han realizado. Interviene María para pedir una precisión exponiendo su situación: ella no conoce varón (ἄνδρα οὐ γινώσκω) (v. 34). El ángel responde explicando cómo se actuarán

los hechos (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί) (v. 35). Los verbos continúan en el tiempo futuro. Además, el ángel comunica a María que Isabel, la llamada estéril, está esperando un hijo: nada será imposible a Dios (v. 36- 37). La escena se cierra con la aceptación de María: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Y la nota indicando que “el ángel la dejó” (ἀπῆλθεν [aoristo]) (v. 38).

c) Visitación (vv. 39-45): la trama narrativa continúa con el nivel principal y la cadena de aoristos. La escena se introduce por δὲ que provoca la unión con la perícopa que precede. Tres de los verbos aoristos refieren movimiento Ἀναστᾶσα que se articula con ἐπορεύθη y εἰσῆλθεν presenta movimiento para referir el desplazamiento de María. La descripción de la escena refiere que cuando María saludó (ἡσπάσατο) Isabel y esta oyó el saludo de María, la criatura dio un salto en su vientre; Isabel, llena de Espíritu Santo (v. 41) gritó (ἀνεφώνησεν) y dijo (εἶπεν). Con estos se abre el diálogo entre los personajes: María e Isabel (v. 42-55).

b') Magnificat (vv. 46-55): el cántico se encuentra situado en nivel del discurso directo. Es la respuesta de María que canta la grandeza del Señor y su obra salvadora.

a') Conclusión (v. 56). Se retoma el primer nivel de la línea principal de la narración con los aoristos ἔμεινεν y ὑπέστρεψεν.

La visitación parece estar al centro de la secuencia y

2 Para una visión más completa, ver J. B. GREEN, *The Gospel of Luke*, (The New International Commentary on the New Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1997, 47-51; J. L. SICRE, *El Evangelio de Lucas. Una imagen distinta de Jesús*, (Estudios Bíblicos), Verbo Divino, Estella 2021, 69-74.

concluye el díptico de los anuncios y crea unión entre las anunciaciones y las escenas que narran el nacimiento de Juan y Jesús (Lc 1,57-2,40).

La escena de Lc 1,39-45 es elíptica, y se interpreta desde el punto de vista del lector o del que escucha. ¿Cuál es la razón por la cual Lucas narra esta escena? El evangelista no explicita el motivo por el cual insiere este episodio. El relato está construido con el fin de presentar el primer encuentro, a través de sus madres, del Mesías con su precursor³. El material contiene algunas frases del A.T. de Jc 5,24; Jdt 13,18 y Dt 28,4. Las Palabras de Isabel recuerdan el cántico de Débora, la bendición para Judit que ha liberado al pueblo del general enemigo Holofernes⁴ y la gracia del Señor para quien le es fiel.

b) La misión y el encuentro

Desde el punto de vista narrativo, la escena se abre indicando que, en aquellos días, después de haber escuchado la palabra del ángel, María viajó a la región montañosa de Judea y saludó a Isabel (Lc 1,39-40). ¿Con quién realiza el viaje? La voz narrativa no lo dice, se crea una elipsis. Los acontecimientos únicamente se enuncian. El ritmo de la narración está muy acelerado. Recorrer una distancia de más de 150 kilómetros, en aquel tiempo, era

una proeza. El viaje podía durar una semana, sabemos que se viajaba en caravanas⁵, a causa de las distancias y de los bandidos que podían atacar a los viajeros⁶. Los Romanos habían establecido posadas en las vías para ofrecer a la milicia la posibilidad de albergarse en lugares más o menos seguros⁷. Una de las rutas que unía la zona de Mesopotamia con el Egipto pasaba por la Palestina. Seguramente no faltaban las caravanas con las cuales se podía emprender un viaje que no era seguro y sobre todo no era nada cómodo: se viajaba a pie, los más afortunados lo hacían sobre el lomo de animales o carros llevados por estos. Pero, el relieve geográfico de la Palestina se presenta bastante incómodo para favorecer el tránsito de las carretas: es una región montañosa. Asimismo, era necesario llevar provisiones o dinero para alimentarse y sobrevivir, con toda la inseguridad que presentaba el territorio. El viaje era peligroso y no era aconsejable hacerlo solo, mucho menos una jovencita embarazada como María.

Sin embargo, según el relato que Lucas nos presenta, María tuvo premura para partir⁸. Podríamos preguntarnos sobre la razón del viaje, los contratiempos o los aconteci-

5 Cf. Lc 2,44.

6 Cf. Lc 10,30.

7 Cf. Lc 10,34.

8 πορεύομαι, "irse", tiene en el evangelio de Lucas un significado teológico: Jesús, o en nuestro caso María, camina según la voluntad y el plan de Dios. μετὰσπουδῆς, "deprisa", o "concelo", subraya de forma narrativa la obediencia de María y la armonía entre su fe y el designio de Dios. Cf. F. Bovon, *El Evangelio según san Lucas*. Lc 9, 51-14, 35, vol. I (BEB 86), Sígueme, Salamanca 2002, 125.

3 Cf. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Collana Scritturistica di Città Nuova), Città Nuova Editrice, Roma 31992, 67.

4 Material didáctico de la época del invasor helenista (II siglo a.C.).

mientos que se realizaron y el tiempo empleado durante la marcha, pero todas estas preguntas y otras que nos hagamos son inútiles porque no encuentran una respuesta en el texto. El narrador deja todo a la imaginación del lector. Todo se centra en el arribo.

La voz narrativa señala únicamente que María llega a Judea, ingresa en casa de Isabel y la saluda. De nuevo, Lucas no presenta la forma de saludo, dejando todo en suspenso, pero le otorga una grande importancia porque lo menciona tres veces (vv. 40.41.44).

Isabel entra en la escena. El autor ya nos ha informado que era anciana y que había sido considerada estéril. La criatura que lleva en su seno será su primer parto. Ella escucha el saludo. La criatura salta de gozo (vv. 41.44). Nos encontramos con dos acciones simultáneas, después del saludo: la escucha, y el regocijo del niño en el vientre de su madre. Entonces Isabel queda llena del Espíritu Santo y exclama las alabanzas a María y a su hijo. El Espíritu revela a Isabel que María está embarazada y la ilumina para proclamar los elogios. El encuentro entre María e Isabel está lleno de frutos de alegría. J. B. Green remarca que tanto de la mano del narrador como de la boca de Isabel tenemos pruebas del carácter extraordinario de este encuentro. En efecto, la narración del saludo de María + el niño que salta en el vientre de Isabel, que se repite en los vv. 41.44 forma una inclusión en torno a la alabanza y la pregunta de Isabel. De este modo, se llama la atención sobre las palabras de Isabel y se subraya el carácter supra-mundano de

este encuentro, creando una pausa en la acción narrativa⁹. «Dios interviene e inaugura la salvación a través de las relaciones humanas. El saludo se convierte aquí en signo de amor y, lo mismo que los nacimientos anunciados, en comienzo de una vida nueva»¹⁰. Isabel reconoce que María ha creído, al mismo tiempo ella cree en María. Se manifiesta asimismo la superioridad de Jesús sobre Juan ya desde el inicio de la narración evangélica. Después María responde con el Magnificat. Al final, Lc 1,56 dice que después de tres meses, María se vuelve a casa.

El período que María se queda en casa de Isabel forma otra elipsis narrativa. El relato no sacia la expectación del lector. Por eso, en la antigüedad, durante la segunda mitad del s. II, los evangelios Apócrifos de la Natividad han deseado llenar algunos vacíos de los textos de la infancia y satisfacer la curiosidad del lector. Su fuente debió ser una tradición oral transmitida por las primeras generaciones cristianas, retocada y ampliada por la imaginación de quien los ha puesto por escrito¹¹. El Protoevangelio 12,3 dice: “Y se quedó tres meses cerca de Isabel. Y de día en día su embarazo aumentaba, y, llena de temor, se volvió a su casa y se escondía de los hijos de Israel. Cuando sucedió este misterio, tenía dieciséis años”.¹² El texto se centra

9 GREEN, The Gospel of Luke, 95.

10 BOVON, F., El Evangelio según san Lucas, 126.

11 A. DE SANTOS OTERO, Los Evangelios Apócrifos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, 118.

12 Trad.: “Y se quedó tres meses cerca de Isabel. Y de día en día su embarazo

sobre la preocupación de María, que se supieran las cosas al ver que su embarazo aumentaba. Esta idea está en contradicción con el júbilo que se refleja en la narración del texto de Lucas y se expresa en el canto del Magnificat.

En las imágenes y los diálogos del relato de Lc 1,26-56 se descubre, desde el punto de vista teológico, quien es Jesús y María, y su misión, según el plan divino: Dios se ocupa de su pueblo. La palabra misión no es bíblica. En la Biblia encontramos la palabra “enviar”: Dios envía al ángel Gabriel al pueblecito de Nazaret, en el norte de Israel, en donde vivía María, para preguntarle si quería ser la madre de su Hijo (Lc 1,26-38). María acepta y luego, decide “ir” a visitar a Isabel en la región de Judea (Lc 1,39), al sur de Israel. María se encuentra encinta, porta en su vientre al Hijo de Dios. Ella ha creído en la palabra que el Señor le comunicó por medio del ángel y se pone en camino llevando al mismo Hijo de Dios, el Salvador, a los hombres. Muy joven aún, acepta la misión de Dios, se pone en marcha, deja su casa, sus comodidades, para ir a un territorio distinto del suyo. Ella abandona muchas cosas preciosas para sí misma con el fin de compartir el tesoro que porta dentro, es decir, a Dios mismo. Lucas nos señala que ella fue la pionera de la misión, porque creyó en el mensaje del ángel y se puso en camino llevando a Jesús a Judea, en la cercanía de Jerusalén, la capital del pueblo elegido,

en donde Jesús realizará su pasión, muerte y resurrección para salvar al mundo. Isabel simbólicamente representa los hombres que acogen y adhieren por la fe a la Palabra de Dios. Diciendo sí al ángel, María hizo posible que Dios visitara a su pueblo (Lc 1,68). Ella es, pues, la primera beneficiaria de la gracia de Dios y esto la convierte en misionera. Ella cumple su misión motivada por la fe en la Palabra de Dios.

Isabel sabe acoger a María y a su Hijo, reconoce la Salvación del mundo y la alaba. En su alabanza manifiesta su humildad. Al verla, la saluda exclamando: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. Dichosa la que ha creído. ¿Quién soy yo para que la madre de mi Señor venga a verme?» (Lc 1,42-3). Son tres piropos y una pregunta: Isabel descubre la fe de María y reconoce en ella, por medio del niño que salta en su vientre, la grandeza del Salvador que ella porta consigo. Isabel no sabía que María estaba encinta y mucho menos estaba al corriente que portaba al Señor por quien se vive en su vientre. Solo, en el momento del saludo, descubre quién es María por la gracia del Espíritu Santo y se da cuenta de su verdadera identidad: delante de ella se encuentran dos personas, la madre del Señor y el Hijo de Dios que ella porta. Por eso Isabel declara que María es bendita (εὐλογημένη) y su Hijo alabado (εὐλογημένος)¹³. Dios la ha exaltado y en ella la

aumentaba, y, llena de temor, se volvió a su casa y se escondía de los hijos de Israel. Cuando sucedió este misterio, tenía dieciséis años”.

13 El mismo participio del verbo εὐλογέω se emplea en la frase nominal para bendecir el fruto del vientre (ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας) y para María. El significado es

humanidad ha sido bendecida.

Ella permanece con Isabel tres meses, es decir, el ciclo temporal necesario para ocuparse de Isabel. Los últimos meses de embarazo son los más difíciles para una mujer. María la acompaña, la conforta, y la enriquece compartiendo su fe en Dios. Esta actitud se expresa bien en el canto del Magnificat.

La narración de la visitación nos comunica una verdad: con María, Dios se ocupa de la humanidad porque Jesucristo ha liberado al mundo. Muchas personas aún no lo conocen, pero se regocijan al descubrirlo. Con el anuncio de la Palabra de Dios se comparte la misma presencia Divina. Es un encuentro que produce alegría y vida.

2. Comunicar la Palabra de Dios en un lenguaje distinto

Dei Verbum 4 recuerda, a partir de Hb 1,1-2, la historia de la salvación: Dios se acerca al hombre, le habla inicialmente por medio de los profetas y después por su Hijo, la Palabra eterna, Palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres. «Todo el que invoque el nombre del Señor se

salvará. Pero, ¿cómo lo invocarán si no han creído en él? ¿Cómo creerán si no han oído hablar de él? ¿Cómo oirán si nadie les anuncia? ¿Cómo anunciarán si no los envían?» (Rm 10,13-15a). Todo cristiano es misionero por vocación. El enviado comparte el regalo más precioso que Dios le ha entregado: la fe. El Señor provee al hombre la gracia de creer y saber comunicar el contenido de la fe recibida, como hizo con María, según el relato de Lc 1,29-56. A los pueblos destinatarios, como a Isabel (cf. Lc 1,41-45), les corresponde reconocer los signos por los cuales la fe se transmite y acoger el mensaje evangélico. Para que el mensaje sea percibido es necesario transmitirlo en un lenguaje comprensible. Desde el inicio de la evangelización fue así (cf. Ac 2,4.6-8). La Palabra de Dios se encarna solo cuando entra en la nueva cultura. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «La Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia» recuerda que el primer paso para la inculturación se realiza en la traducción de la Escritura. Esto se inició ya en tiempos del A.T. durante la traducción de los manuscritos bíblicos hebreos en arameo y después en griego. Traducir comporta el paso de una lengua a otra que conlleva un cambio de contexto cultural: los conceptos no son iguales y el significado de los símbolos es distinto, porque se relacionan con otras tradiciones de pensamiento y de forma de vida¹⁴. La Palabra de Dios trasciende las culturas y se dirige a cada

el de alabar y celebrar la grandeza, de María porque es portadora del Señor, y de Dios el Salvador que hace maravillas. Así lo hace entender María en la proclamación del magnificat, que es la respuesta al saludo de Isabel, en Lc 1,46-56. Para el Significado de εὐλογέω véase H. W. «εὐλογέω», en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), Theological Dictionary of the New Testament, vol. II, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1964-1976, 754-765.

14 J. A. FITZMYER, The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary (SubBi 18), Roma 1995, 177.

persona en su tiempo. Por eso, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica continúa diciendo que es el esfuerzo de actualización que permite al contenido bíblico dar fruto en las distintas épocas, esto comporta necesariamente un esmero de inculturación, para las distintas regiones, que enriquece el mensaje bíblico por los valores universales instituidos por Dios. El fundamento teológico de la inculturación se basa en la certeza de fe, que la Palabra de Dios sobrepasa las culturas en las cuales se anuncia, y es capaz de difundirse entre todos los pueblos¹⁵. La Evangelización se realiza por medio del anuncio de la palabra en la lengua de los destinatarios. Las generaciones cambian, y con ellas las formas de expresarse. Es importante que cada generación, en cada cultura, escuche la Palabra en su propia lengua. Pero hay culturas que aún no han escuchado hablar del Evangelio en su lengua. Muchos pueblos viven aún sumergidos en la tradición oral. No poseen una forma de escritura ¿Cómo anunciar la Palabra? ¿Qué hacer para que escuchen la palabra en su propia lengua? ¿Cuál metodología de traducción?

METODOLOGÍA¹⁶:

a) Antes de la traducción: Estudio del ambiente sociocultural, lectura y estudio de los textos (perícopa y contexto,

género literario, filología, estructura y/o movimiento, autor y origen, paralelos, significado primario, es decir, en la perspectiva de la situación histórica y bíblica). Es particularmente relevante la comparación de las traducciones en las lenguas originales y bíblicas antiguas (hebreo, griego y latín), siguiendo la metodología de trabajo de la crítica textual.

b) Durante la traducción:

- Estudio de la perícopa (el tema, el vocabulario, re-marcando los problemas de crítica textual y de estilo literario) y del contexto.
- Reflexión sobre la forma de traducción en la lengua de los destinatarios, considerando el pasaje en su conjunto y en su género literario.
- Selección del alfabeto, la forma de escritura y vocabulario.
- Primera traducción, buscando de ser fiel al texto original y a la transmisión del mensaje en la lengua de los destinatarios.
- Lectura en voz alta de la traducción de la perícopa para verificar si es conforme al estilo natural de esa lengua y si transmite el significado del texto original.

¹⁵ FITZMYER, The Biblical Commission's Document, 176.

¹⁶ La metodología que presentamos es la que se ha realizado para la traducción de los textos bíblicos publicados por la Iglesia católica en lengua Músey.

c) Después de la traducción.

Verificación de la versión:

- Lectura en voz alta en equipo. Se comprueba que las distintas partes traducidas se entiendan y se encuentren bien articuladas en la lengua de los destinatarios.
- Constatación de los pasajes poco claros o ambiguos.
- Control del significado (omisiones o agregados extraños).
- Revisión de la ortografía (nombres propios, palabras extranjeras, acentos o signos especiales, puntuación, etc.).
- Control de capítulos y versículos a fin de que todos los números correspondan en el lugar indicado.

a) Antes de la traducción:

El texto de Lc 1,39-45

³⁹ Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, ⁴⁰ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἡσπάσατο τὴν Ἑλισάβετ. ⁴¹ καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἑλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἑλισάβετ, ⁴² καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ

μεγάλῃ καὶ εἶπεν·
εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν
| καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.
| ⁴³ καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου
πρὸς ἐμέ;
| ⁴⁴ ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ
ὠτά μου,
| ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.
| ⁴⁵ καὶ μακαρία ἡ πιστεύουσα
| ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.
| ³⁹ Luego, en aquellos días, María se levantó y se dirigió
con premura a la región montañosa, a un pueblo de Judea.
⁴⁰ Entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel. ⁴¹ Y sucedió, que cuando Isabel oyó el saludo de María, la criatura
dio un salto en su vientre; Isabel fue llena de Espíritu Santo
⁴² y exclamó con voz fuerte:
| Bendita tú entre las mujeres
| y bendito el fruto de tu vientre.
| ⁴³ ¿Quién soy yo para que me visite la madre de mi Señor?
| ⁴⁴ Mira, en cuanto el sonido de tu saludo llegó a mis oídos,
| la criatura dio un salto de gozo en mi vientre.
| ⁴⁵ ¡Feliz la que creyó! Porque se cumplirá lo que se le dijo
de parte del Señor.

Estudio del lenguaje de la Perícopa:

El lenguaje contiene semitismos¹⁷ (Ἀναστᾶσα, εἰς πόλιν

17 Cf. M. M. CULY – M. C. PARSONS – J. J. STIGALL, Luke. A Handbook on the Greek

ἰούδα, ἐν γυναιξίν) y expresiones que no se consideran de Lucas (εἰς con valor de ἐν en 39.40.44); la preposición introducida por ἵνα (v. 43) en lugar del infinitivo. El v. 41 contiene un colorido característicamente judío: el niño en el seno de la madre salta de alegría, es decir que los niños participan a la vida de los adultos. Estos particulares pueden indicar un origen palestino y pueden ser trazas de la tradición oral. Además, el verbo ἀνεφώνησεν se emplea en la LXX en el contexto de la liturgia hebrea (cf. 1 Cro 15,28; 16,4.5.42; 2 Cro 5,13) que por naturaleza reenvía a la tradición. La narración se caracteriza por su esencialidad típica de la tradición oral. Las afirmaciones de Isabel se presentan como un pequeño himno que se asemeja al Magnificat (vv. 46-55), que igualmente entra en esta misma categoría de reflexión.

Desde el punto de vista textual, Lc 1,39-45 no presenta variantes importantes: Tenemos un cambio de orden en el v. 41 de ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἢ Ἐλισάβετ, que en la mayoría de los mejores códices figura \aleph B C* D L Θ Ξ Ψ f¹¹ 565. 579. 892. 1424. I 844^{vid}. I 2211 lat, cambia en ἤκουσεν ἢ Ἐλισάβετ ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας, es decir que el verbo ἤκουσεν el sujeto Ἐλισάβετ cambian de lugar en A C² W G D 33. 700. 1241. 2542 m r¹ sy^h.

En la frase ἐσκήρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, se añade por 565 * \aleph^c sy^h sa^{ms} bo^{ms}; I r^{lat} vid después de ἐσκήρτησεν

la palabra ἐν ἀγαλλιάσει, como se lee en el segundo ἐσκήρτησεν del v. 44 por Isabel. Esta variante se puede considerar una armonización textual¹⁸. Finalmente, el v. 42, la frase ἀνεφώνησεν κραυγῇ contenida en los manuscritos B L W Ξ 565. 579. 1241; Or contiene lecturas diversas que son sustancialmente sinónimas como ἀνεφώνησεν φωνῇ A D G D Ψ f¹ 700. 2542. I 2211 m; Cyr^{pt} o también ἀνεβοησεν φωνῇ presente en los manuscritos \aleph C Θ f¹³ 33. 892. 1424. I 844^{vid}; (Cyr^{pt})¹⁹.

b) Durante la traducción²⁰:

v. 1: - ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις es una indicación temporal típica del evangelio de Lucas (cf. Lc 2,1; 4,2; 5,35; 6,12; 9,36; 23,7;) que hace referencia al v. 36 en donde se le anuncia a María que Isabel está esperando un hijo. En lengua Musey del sur del Chad se podría traducir con huulamma ni, pero que la tradición oral tiende a saltar²¹.

18 S. MUÑOZ IGLESIAS, Los Evangelios de la Infancia. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986, 73.

19 El texto sigue griego sigue versión crítica de E. NESTLE – K. ALAND, Novum Testamentum Graece, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁰2016.

20 La Lengua Musey se habla por la tribu que lleva su nombre en el sur del Chad África. Es una lengua oral, es decir, no posee una escritura propia.

21 Precisamos que la traducción en lengua Musey que adoptamos es la misma que se utiliza durante la catequesis, sobre todo durante el camino del catecumenado, en donde se aprenden los textos de memoria. Esta traducción se ha adoptado también en el lenguaje litúrgico.

- Ἀναστᾶσα δὲ Μαρίᾱμ: el participio se une al verbo de acción ἐπορεύθη para formar un pleonasma es una construcción empleada en los LXX que traducen el hebreo o arameo unido a un verbo de acción. El aspecto verbal de esta construcción es incoativo²². El lenguaje oral es vivo, ama los ideófonos para expresar las acciones y aunque parezca que se exagera en la repetición, esto crea un ritmo natural en la lengua de los destinatarios que anima el relato. Traduce bien esta primera parte la expresión en la lengua Musey: *Mari set do zagadat ni naa do do a nda Yuderā*. La frase conlleva el significado que María se da prisa para ir a Judea. El ritmo de la frase se refiere al entusiasmo, la alegría y agitación que provoca en los jóvenes la aventura de poder partir para un largo viaje, sobre todo cuando se irá a una región desconocida. Efectivamente, la locución griega μετὰ σπουδῆς indica la reacción natural de prisa o impaciencia de María para ponerse en viaje al saber la noticia que Isabel se encuentra encinta.

- εἰς πόλιν Ἰούδα: Lc 1,23 menciona la casa de Zacarías sin especificar el lugar. Ἰούδα proviene del hebreo כְּתוּבִים que según la etimología popular significa “Gracia de Dios” (cf. Gn 29,35). La expresión griega no expresa la ciudad de Judá (cf. Hch 11,5 sobre Jafa) o de la tribu de Judá, sino más bien una “ciudad de la Judea”. Recordemos que los LXX nunca traducen por πόλις el hebreo מְדִינָה. La loca-

lización del sitio no es clara en Lucas, que sea Jutta a 9 km o En-Karim a 6 km de Jerusalén, es discutible. El motivo para indicar que Isabel vive en la montaña de Judea se debe al hecho que Lucas nos ha informado que su marido Zacarías no vivía en Jerusalén (cf. Lc 1,23). Muchos sacerdotes vivieron en la región de la Judea (cf. Ne 11,20), o Jericó (cf. 10,30-32). El término *mbassa* (“tierra apropiada”) nos parece una buena solución.

- εἰς τὴν ὄρεινὴν el sustantivo indica un lugar lleno de montes o montañoso. La geografía juega un gran rol en la comprensión de los textos en las traducciones de la lengua de los destinatarios. Más de la mitad del territorio del Chad no contiene montañas y muy pocas rocas. El lenguaje de muchos pueblos originarios no contiene la palabra montaña. Es el caso de la lengua Musey. Los relieves del territorio que esta población ocupa no son notables, todo es plano y los pequeños lugares de tierra más elevados son producidos por el trabajo de las termitas. ¿Es justo traducir la palabra montaña por termitera o más bien por roca? Visto el relieve geográfico de la Palestina, llena de rocas, sobre todo en las montañas, se prefiere utilizar el término *hinira* que originariamente significa “roca”, para el significado de montaña. La solución parece ridícula, pero la sociedad, bajo el influjo de la traducción bíblica, también lo está adoptando poco a poco en el lenguaje corriente.

- καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου: “la casa” (τὸν οἶκον lat. domus) se presenta con el artículo, porque es una casa

22 Cf. J. A. FITZMYER, El Evangelio según Lucas. Traducción y Comentario. Capítulos 1-8,21, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 143.

conocida, o única²³. El equivalente taranga que refiere al conjunto de la casa traduce mejor que el término más específico de zira que se puede interpretar también como “recámara”.

- καὶ ἡσπάσατο τὴν Ἑλισάβετ: Lucas no ha transmitido el saludo exacto, el verbo ἡσπάζομαι se refiere a un saludo (oral o escrito). La lengua receptora del contenido bíblico traduce normalmente por dos términos: tin deppa (“lanzar un saludo”). La gente entiende también el saludo árabe سلام que refleja el saludo hebreo שלום שלום que se traduce en griego

por εἰρήνη σοι. El saludo hebreo es rico en significado: satisfacción, apagamiento, bienestar, paz en contraposición a guerra; situación de la persona que vive en armonía consigo misma, con la naturaleza, con las personas y con Dios. También significa: bendición, suceso, riqueza, liberación y salvación²⁴. Pero, el saludo de María no es solo un augurio, es el don más precioso: Dios mismo. María, dando el saludo, da a Dios mismo. El árabe asemeja al hebreo, pero es mejor respetar las lenguas originales, aunque sí es necesario explicar el contenido profundo del Evangelio.

- καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἑλισάβετ: la frase καὶ ἐγένετο + verbo finito es una construcción hebraizante, debido al influjo de los LXX²⁵. La traducción *Ndat Elizabet hum deppa vi Marira naa ni*, es natural y traduce correctamente la frase griega, aunque si el pronombre femenino (*Ndat*) enfatiza la presencia de Isabel, matiz que no se encuentra en el texto original. Pero la insistencia de la afirmación sobre el saludo de María a Isabel en los versículos 40 y 41b crea el efecto retórico de ralentizar el relato antes de informar sobre un acontecimiento especialmente significativo, a saber, el salto del bebé en el vientre de Isabel (v. 41b), que la conduce a la exclamación en el v. 41a²⁶.

- ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς: el verbo ἐσκίρτησεν manifiesta los movimientos del feto en las entrañas de la madre, que se interpreta como signo de declaración. Incluso en el vientre, Juan es consciente de la dependencia del Mesías. El verbo griego es el mismo que los LXX emplean en Gn 25,22 para describir la agitación de los gemelos, signo de predicción de la futura relación entre los hermanos. Lc 1,44 interpreta los movimientos de la criatura como impulsos de alegría²⁷ ²⁷. La expresión goo ma hurutna gi jaṇ ngen tam gaw se usa normalmente

23 G. NOLLI, *Evangelo secondo Luca*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 41.

24 Cf. K.-J. ILLMAN, «שלם, šālēlēm», en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Gran- de Lessico Dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia Editrice, Brescia 2009, 417-427.

25 Cf. NOLLI, *Evangelo secondo Luca*, 41.

26 CULY – PARSONS – STIGALL, *Luke*, 39.

27 FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, 145.

en la lengua receptora e indica el sentido original del texto griego.

- καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ: Isabel se llena del Espíritu Santo y le otorga la capacidad para interpretar correctamente el signo de los movimientos en su vientre: en su casa se encuentra la madre y su Señor (v. 43). La frase griega se traduce con Muzuk Lonara q y ki hurut ko mi kalara naa. Es difícil encontrar un vocablo fijo para traducir santo (ἁγίου). Aquí se emplea el término mismo de Dios, es decir que πνεύματος ἁγίου se traduce literalmente por “Espíritu de Dios” (Muzuk Lonara). Es verdad que πνεύματος ἁγίου, según Nolli, sin el artículo, no indica la tercera Persona de la Trinidad, sino su acción y los efectos que produce en la persona²⁸ (cf. Gn 1,2), pero en este caso el Espíritu se acerca y produce un contacto íntimo y personal que cambia al individuo: Isabel queda capacitada para reconocer al “Señor” y también la presencia de la que es “la madre de mi Señor”. La “plenitud” (ἐπλήσθη) del Espíritu la inspira a expresar lo que en realidad es María. Esto nos hace pensar al Espíritu como parte de la tercera Persona de la Trinidad.

- καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν: el verbo ἀνεφώνησεν se emplea en los LXX para referir la liturgia hebrea (1 Cro 15,28; 16,4.5.42; 2 Cro 5,13). Esto hace creer en la existencia de un himno anterior a Lucas a ca-

rácter litúrgico (v. 42-45). Elizabet sa walla kolo ana. La traducción de ἀνεφώνησεν κραυγῇ por *sa walla*, utiliza la misma terminología empleada en los cantos de alabanza.

- εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξιν: este hemistiquio está construido en forma paralela con εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Los términos εὐλογημένη y εὐλογημένος, traducción de בְּרוּכָה y בְּרוּךְ (“bendito[a]”)²⁹, implican la alabanza y reconocen los destinatarios de la bendición: María y el Mesías. «Desde el punto de vista de la gramática, la construcción de un adjetivo o su equivalente —en nuestro caso, el participio— con una frase preposicional —aquí, ἐν γυναιξιν (= “entre las mujeres”)— es una modalidad semítica de expresar el superlativo; se podría traducir, por tanto, como «la bendita por excelencia»³⁰. *Lona pat vunum ki kak suu ndariyak boyogina halaray lay, nam pat vunum ki kay goorok ma ndak hin vudumma lay*. Esta traducción hace explícito el autor de la bendición “Dios” (Lona)³¹, Él es quien bendice a María entre “todas las mujeres” (*boyogina halaray*) por el hijo que porta en su vientre. El fruto, en este caso, es nombrado explícitamente con el término *goorok* (“su hijo”): Él es el Mesías, el Señor. La alabanza de Isabel se dirige a María que es bendecida y a Dios que

29 El participio perfecto pasivo funciona, en ambas frases, como atributo. Cf. CULY – PARSONS – STIGALL, Luke, 39-40; sobre el significado del verbo griego y el semitismo, ver F. BOVON, El Evangelio según san Lucas, 127.

30 FITZMYER, El Evangelio según Lucas, 146.

31 La gramática Musey exige el sujeto en este caso y no ama las formas pasivas.

28 NOLLI, Evangelo secondo Luca, 42.

libera, y desde este momento la salvación inicia. Dios se hace cargo directamente de su pueblo.

- καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;. El adverbio πόθεν expresa un sentimiento de humildad en la verdad: es una interrogación admirativa. En el texto griego, la especificación del acontecimiento, es decir, la visita, se expresa mediante la preposición ἵνα con un verbo en subjuntivo, mientras que la construcción normal usa un infinitivo con valor explicativo de τοῦτο³². La formulación del saludo sirve de marco para que Isabel reconozca a María como “la madre de mi Señor” (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου). El título de κυρίου se refiere a Jesús³³. **An naa ganak may ni, ndak su mul manna mba ay ki varan ni nana ge?** Señor, en Musey, **mul-la**, contiene la misma raíz lexical del árabe ملك o el hebreo מלך utilizada para expresar el “poder”. El uso Musey originario de **mul-la** era para el “gemelo”, sobre todo para el que nace previamente³⁴. El nacimiento de dos niños se considera un fenómeno sobrenatural que causa temor en la sociedad por el poder que se les atribuye. El término en la tradición cristiana se enriquece con la adopción del significado del poderío de Jesucristo en cuanto Soberano Rey del Universo y Salva-

dor en su estado glorioso (cf. Sal 110,1; Lc 20,41-44; Hch 2,34-36; 1 Co 12,3; 16,22; Rm 10,9).

- ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου: El término ἰδοὺ³⁵ se usa como adverbio para señalar una realidad cercana. Sirve al escritor para invitar al lector a poner atención y a señalar una realidad importante. El evangelista repite lo que ha narrado en el v. 41. **An humuk dep makka naa ni**, es una traducción simplificada del texto, que expresa el mismo significado del original y crea un estilo natural formulado con frases cortas, típico del estilo oral, para ayudar a la memorización del contenido en la lengua de los destinatarios.

- ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. La “alegría” (ἀγαλλιάσει) manifiesta la promesa del ángel (Lc 1,14) y el gozo de María después de la anunciación (Lc 1,26-38), que estallará en la alabanza (vv. 46-55). El saludo de María ha liberado la alegría del tiempo de la salvación; el Mesías esperado ha llegado ya³⁶. **Gooron ma hurunna gi jan ngen tam furira gaw lay**. El término furira, en árabe فرح, es muy utilizado incluso como nombre propio. El vocablo en sí mismo indica el estado de ánimo positivo de la persona que se produce por un acontecimiento favorable, que se refleja en la expresión de la emoción o el sentimiento

32 M. ZERWICK – M. GROSVENOR, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, 173.

33 FITZMYER, El Evangelio según Lucas, 147.

34 Cf. MISSION CATHOLIQUE, Lexique Musey / Vee ma sem slena, Gunu Gaya – Joro 2006, 137.

35 Traducido con naa ni.

36 ROSSÉ, Il Vangelo di Luca, 67.

de satisfacción que se manifiesta exteriormente en gestos concretos como la sonrisa, la amistad y el buen humor.

- καὶ μακαρία ἡ πιστεύουσα: la palabra μακαρία es una palabra empleada frecuentemente en

el evangelio de Lucas³⁷. Expresa una situación de fortuna, felicidad, alegría profunda, última y definitiva. En este contexto, μακαρία indica la comprensión de Isabel, por influjo del Espíritu Santo, acerca de la realidad de la maternidad de María. María es bienaventurada porque ha creído (πιστεύουσα). Ella es la primera creyente (cf. Jn 20,29). La fe en Jesucristo sobre la tierra ha iniciado con María (cf. v. 38). La maternidad de María no es solo física, sino también de fe³⁸. *Furira ka kagu*: la lengua Musey no contiene un término para expresar el griego μακαρία. En el lenguaje corriente se utiliza *furira* que ya hemos explicado. Ciertamente, el contenido teológico del texto se empobrece, por eso se hace necesaria una buena catequesis que ayude a crecer en la fe. El término para traducir “fe” es con “*vi-ra*”. En este caso no contiene ningún equívoco porque se añade ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ

κυρίου es decir *kay ndak vi boy ma Bu-Suuna dakhanara*³⁹. La terminología para decir Señor referido al término del A.T. יהוה se expresa por *Bu-Suuna* que hace referencia a Dios creador. La idea de τελείωσις (“cumplimiento”), que es una de las columnas de la comprensión de la historia de la salvación, se expresa con *ndak-ka*.

Traducción Musey de Lc 1,39-45:

³⁹Mari set do zagaḏat ni naa do do a nda Yudera huu mbassa fiinira. ⁴⁰Ndat kal huu taraṅga vi Zakari may ni, tin deppa ha gira maṅ Elizabet jew gaw. ⁴¹Ndat Elizabet hum deppa vi Marira naa ni, goo ma hurutna gi jaæ ngen tam gaw, Muzuk Lonara q y ki hurut ko mi kalara naa. ⁴²Elizabet sa walla kolo ana:

!Lona pat vunum ki kak suu ndariyak boyogina halaṅ lay,

!nam pat vunum ki kay goorok ma ndak hin vudumma lay.

! ⁴³An naa ganak may ni,

37 Precisamente 15 veces: 1,45; 6,20-22; 7,23; 10,23; 11,27-28; 12,37-38.43; 14,14-15; 23,29.

38 FITZMYER, El Evangelio según Lucas, 148, afirma: «Todos estos elogios profetizados por Isabel hay que interpretarlos desde la situación del lector del evangelio, ya que la narración de Lucas, en sí misma, es demasiado elíptica».

39 La traducción Musey se puede expresar literalmente al castellano de la siguiente manera: «tú has creído a la palabra que el Señor te ha dicho». Interpretando, como remarca Fitzmyer, “πιστεύουσα = «la que ha creído» como «vocativo», basándose en la presencia del artículo definido; de modo que la traducción, en este caso, debería ser: «¡Dichosa tú, mujer que ha creído!», o «¡Dichosa tú, creyente!» (cf. M. ZERWICK, Graecitas bíblica, n. 34). Así parece interpretarlo también la Vulgata latina, que da como traducción: beata quae credidisti». FITZMYER, El Evangelio según Lucas, 149.

!ndak su mul manna mba ay ki varan ni nana ge?

! ⁴⁴An humuk dep makka naa ni,

!gooron ma hurunna gi jan ngen tam furira gaw lay.

! ⁴⁵Furira ka kagu,

!kay ndak vi boy ma Bu-Suuna dakɲanara.

c) Después de la traducción.

El texto que presentamos es el que se utiliza en la catequesis y la liturgia⁴⁰. Esta etapa ya se ha realizado sobre todo durante la catequesis con los catecúmenos que utilizan la metodología oral en el aprendizaje de los textos.

CONCLUSIÓN

Dios se ocupa de su pueblo. María cumple su misión, lleva a Jesús a Judea, cerca de la capital del pueblo elegido. El encuentro con el salvador transforma, produce alegría y vida. La evangelización no termina, continúa: poco a poco, a lo largo de la historia, otros pueblos acogen el mensaje evangélico y lo hacen suyo. En este proceso se hace necesaria una traducción para comunicar en la lengua de los destinatarios la Palabra Revelada. Este paso requiere una buena metodología que ayude a comprender el contenido

del texto en su contexto original para después encontrar la terminología adecuada en la lengua de los destinatarios, en un primer esfuerzo de inculturación. Cuando la lengua receptora no contiene una escritura propia, se cuenta únicamente con la fuerza de la palabra oral para transmitir el contenido de la fe que se descubre en el texto original. Es necesario poner gran atención en el lenguaje que se emplea para no crear ambigüedades o desviaciones. En nuestra exposición hemos buscado presentar una metodología, con tres momentos importantes: a) Antes de la traducción: Estudio del ambiente sociocultural, lectura y estudio de los textos. b) Durante la traducción: Examen de la perícopa y del contexto. Reflexión sobre la forma de traducción en la lengua de los destinatarios, selección del alfabeto, la forma de escritura y vocabulario. Primera traducción y lectura en voz alta de la versión de la perícopa para verificar si es conforme al estilo natural de esa lengua y si transmite el significado del texto original. c) Después de la traducción. Verificación de la versión y lectura en voz alta en equipo. Esta metodología aplicada a una lengua oral en un contexto geográfico que no contiene la terminología del mundo de la Biblia, ni de la realidad de Palestina, creemos favorezca el esfuerzo de inculturación, para interpretar e ilustrar correctamente el contenido bíblico en la lengua de los destinatarios. Sin embargo, no basta con tener la palabra de Dios en la propia lengua, es necesario que se inculture, es decir, que se asimilen los valores que presenta y se transforme la realidad de la vida de los destinatarios. Esta es una obra que se realiza a largo plazo con el auxilio del Espíritu Santo y una buena catequesis.

40 A. LÓPEZ VILLASEÑOR et al., *Boy ma Ayra Somora Wilira, Pala* 2007.

BIBLIOGRAFÍA

BEYER, H. W., «εὐλογέω», en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, WM., B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1964-1976, 754-765.

BOVON, F., *El Evangelio según san Lucas. Lc 9,51-14,35*, vol. I (Biblioteca de Estudios Bíblicos 86), Sígueme, Salamanca 2002.

CULY, M. M. – M. C. PARSONS – J. J. STIGALL, *Luke. A Handbook on the Greek Text*, Baylor University Press Waco, Texas 2010.

DE SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006.

FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas. Traducción y Comentario. Capítulos 1-8,21*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1987.

_____, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church". Text and Commentary* (SubBi 18), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995.

GREEN, J. B., *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1997.

ILLMAN, K.-J., «שָׁלֵלֵם», en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande*

Lessico Dell'Antico Testamento, vol. IX, Paideia Editrice, Brescia 2009, 417-427.

LÓPEZ VILLASEÑOR, A. et al., *Boy ma Ayra Somora Wilira*, Pala 2007.

MISSION CATHOLIQUE, *Lexique Musey / Vee ma sem slena*, Gunu Gaya – Joro 2006.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.

NESTLE, E. – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁸2016.

NOLLI, G., *Evangelo secondo Luca*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.

ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Collana Scritturistica di Città Nuova), Città Nuova Editrice, Roma ³1992.

SICRE, J. L., *El Evangelio de Lucas. Una imagen distinta de Jesús* (Estudios Bíblicos), Verbo Divino, Estella 2021.

ZERWICK, M. – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma ⁵1996.

LA RESURRECCIÓN DEL HIJO DE LA VIUDA DE NAÍN (LC 7,11-17) Y SU INFLUENCIA EN LA PRAXIS DE LOS SEGUIDORES DE JESUS

RICARDO AGUILAR HERNÁNDEZ¹

1

INTRODUCCIÓN

La constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II nos recuerda que la Iglesia es como un sacramento universal de salvación (LG 48). Volver a las fuentes de nuestro origen como Iglesia nos ayuda a redefinir nuestra tarea evangelizadora y tener un impacto social en favor de personas en situación crítica, como fruto de una conversión permanente. Sin embargo, en las últimas décadas la Iglesia se ha visto confrontada por sociedades de diversos países por abusos contra menores cometidos por varios sacerdotes y agentes de pastoral, quienes se han valido de su propia perversión, así como de un contexto clericalizado para dañarlos. En consecuencia, la Iglesia ha perdido credibilidad como mediadora de la obra de la salvación. Por ello, conviene que la Iglesia retorne a sus fuentes y tenga una conversión permanente que le motive e impulse a atender a los niños, las viudas y demás grupos

vulnerables en todas las sociedades donde actúa, con un espíritu de fidelidad e integridad. Así, no solo recuperará credibilidad, sino que brindará vida y esperanza a muchas personas de modo que las personas encontrarán en nuestras comunidades eclesiales un hogar y una familia que los reciba y los ame, que los eduque y los capacite para llevar una vida digna.

Dentro del marco de la presente asamblea, comparto con ustedes un breve estudio exegético y contextual de la perícopa “La resurrección del hijo de una viuda de Naín” (LC 7,11-17), que, como ocurrió también con otros relatos evangélicos de sanación y de “resurrecciones”, ofreció elementos a las primeras comunidades de seguidores de Jesús para configurar un *ethos* en su praxis de atención a grupos vulnerables, y ayudó a establecer una normatividad ética de los miembros de las iglesias locales en los primeros siglos del cristianismo.

La presente intervención proporciona elementos referentes a las fuentes de identidad de la Iglesia, como instrumento de salvación. La principal fuente es la vida y actividad de

1 El autor se doctoró en 2018 en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México, institución de la que ha sido profesor de 2013 a 2021. Actualmente es miembro de la mesa directiva de la ABM y director de la dimensión de Animación Bíblica de la Pastoral en la diócesis de Teotihuacan.

Jesucristo, como aparecen registradas los evangelios, los cuales, sin ser crónica histórica o periodística del actuar de Jesús, comprenden una cristología basada en tradiciones que se comunicaron previamente y que están redactadas para atender las necesidades de las diversas comunidades de seguidores de Jesús y comprenden también la perspectiva teológica de cada uno de sus redactores. Así, este estudio iluminará la actual praxis eclesial en nuestra tarea de colaborar en la atención de las mujeres y los niños en situaciones de vulnerabilidad.

En la primera parte de mi ponencia presentaré el texto Lc 7,11-17, dando algunas anotaciones referentes a aspectos narrativos; luego, haré un breve estudio crítico de las fuentes usadas por Lucas con respecto a pasajes del Antiguo Testamento y a otros relatos evangélicos, con el fin de encontrar los motivos teológicos del pasaje; también haré una aproximación contextual de algunos elementos del pasaje desde la antropología cultural con el propósito de mostrar cómo, en el relato, Jesús superó las barreras que separaban lo puro y lo impuro al compadecerse de una viuda que había perdido a su hijo único y que, por consecuencia, no tenía un futuro seguro para su vida en medio de la sociedad. En la segunda parte mostraré cómo esta página lucana pudo servir de orientación para la configuración de un *ethos* propio de los seguidores de Jesús y que dio pie a una normatividad de la praxis pastoral de

la Iglesia en sus primeros siglos. Este tipo de praxis dio identidad social a las iglesias locales. Finalmente, ofreceré unas pautas que pueden servir de iluminación a la praxis pastoral de la Iglesia en México.

PROFUNDIZACIONES A LA PERÍCOPA LC 7,11-17

La perícopa sobre la resurrección del hijo de una viuda de Naín (LC 7,11-17) me parece paradigmática para la ayuda mutua que se daba en los orígenes del cristianismo. Si bien el evangelio lucano sigue el modelo de las antiguas biografías grecorromanas,² su autor tomó diversas fuentes, antiguas y recientes, para elaborar su propia obra.

1.1 LA PERÍCOPA

En un primer momento, presento el pasaje y resalto algunas notas pertinentes desde el análisis narrativo para definir los elementos propios de la perícopa. Comienzo por exponer el texto, tanto en griego koiné³ como en español.

2 Sobre el cómo los evangelistas se basaron en los modos de hacer biografías grecorromanas en su época, está el estudio de J.-N. ALETTI, *Gesù una vita da raccontare. Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca*, Gregorian & Biblical Press – San Paolo, Milano 2017.

3 El texto griego es el de *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, USB, Stuttgart 2012²⁸.

NA 28	TRADUCCIÓN
<p>11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.</p> <p>12 ὥς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.</p> <p>13 καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε.</p> <p>14 καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.</p> <p>15 καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.</p> <p>16 ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἡγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.</p> <p>καὶ ἐξηλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.</p>	<p>11 Y sucedió que al día siguiente se fue una ciudad llamada Naín, e iban con él sus discípulos y mucha muchedumbre.</p> <p>12 Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, iban sacando a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, y ella era viuda, y mucha gente de la ciudad estaba con ella.</p> <p>13 Habiéndola visto el Señor, sintió compasión por ella, y le dijo: «No llores.» 14 Y, habiéndose acercado, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon, y él dijo: «Joven, a ti te digo: Levántate.»</p> <p>15 El muerto se incorporó y comenzó a hablar, y él se lo entregó a su madre.</p> <p>16 El temor se apoderó de todos, y glorificaban a Dios, diciendo: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros», y «Dios ha visitado a su pueblo».</p> <p>17 Y se propagó esta palabra por toda Judea acerca de él, y por toda la región circunvecina.</p>

Partimos de algunas anotaciones básicas. Al delimitar la perícopa, se ve que el narrador sitúa la actividad de Jesús en tres escenarios concretos: Galilea, el camino y Jerusalén. La ordenación geográfica que presenta está justificada por la expresión «y sucedió que cuando se cumplieron los días de su ascensión el mismo tomó la determinación de ir a Jerusalén» (Lc 9,51). Previamente, el narrador colo-

ca la actividad pública de Jesús en Galilea (Lc 4,14 - 9.50). La sección del viaje va de 9,51-19, 27, y el resto (Lc 19,28 - 24,53) se desarrolla en Jerusalén. Este pasaje pertenece a la sección sobre la actividad de Jesús en Galilea, dentro de la primera etapa del ministerio de Jesús.

El narrador subdivide la actividad de Jesús en Galilea en tres momentos: A) el comienzo de su actividad (Lc 4,14 –

6,16), B) el primer ciclo de enseñanzas y sanaciones (Lc 6,17 – 7,50), y C) el segundo ciclo de enseñanzas y sanaciones (Lc 8,1 – 9,50). Dentro del primer ciclo de enseñanzas y sanaciones (Lc 6,17 – 7,50) tenemos esta estructura:

Acciones de predicación de Jesús tras elegir a los Doce

6,17-19 Jesús está rodeado por multitudes

6,20-49 Jesús realiza el discurso de la llanura,

Actitudes que Lucas presenta ante el ministerio de Jesús

7,1-10 Jesús sana a distancia al siervo del centurión.

7,11-17 Jesús devuelve la vida al hijo de una viuda en Naín.

7,18-23 pregunta del Bautista a Jesús y respuesta.

7,24-30 Testimonio de Jesús en favor de Juan.

7,31-35 Juicio de Jesús sobre la generación presente.

7,36-50 Jesús perdona a una pecadora pública en casa de Simón el fariseo.

Finalmente, nuestra perícopa tiene su propia estructura. Aquí, siguiendo a François Bovon, señalo los elementos

estructurales del pasaje:⁴

1. Introduction: Se menciona el motivo de la llegada del taumaturgo (v. 11-12a).

2. Exposición: Se explica un caso lamentable: un niño difunto y quien lo representa, su madre; ésta es viuda y va acompañada de una multitud (v. 12b: «καὶ ἰδοὺ»).

3. Episodio central: El taumaturgo obra el milagro por compasión. Se muestra su iniciativa; dirige una palabra a la madre y otra al hijo muerto; entre ambas palabras el taumaturgo realiza un gesto: toca el féretro; viene la reacción del niño en dos gestos: se incorpora y habla; la multitud atestigua la realidad del milagro (v. 13-15: «viéndola»).

4. Conclusion: reacción de la multitud, que aclama al taumaturgo y lo confiesa como un gran profeta (v. 16-17).

Hay también una **relación proléptica** que tiene la colocación de este pasaje de cara a la respuesta que Jesús da los enviados de Juan sobre el sentido de su ministerio en el v. 22, donde el evangelista ejemplifica al lector cómo Jesús viene a resucitar a los muertos, como lo había predicho Isaías (Is 26,19). Juan, en efecto, se sentía desconcertado porque Jesús realizara curaciones y de-

4 F. BOVON, El Evangelio según san Lucas, Vol. 1: Lc 1-9 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 85), Sígueme, Salamanca 1995, 504.

más acciones salvíficas antes del juicio escatológico del mesías, de quien se esperaba también un castigo ígneo contra los enemigos de Dios. En su respuesta, Jesús hace saber que cumple la promesa salvífica de Dios a Israel en época de Isaías. Él ofrece la salvación a los marginados (pobres, viudas sin hijos, abandonados, prostitutas, extranjeros, etc.). Quienes no entienden el obrar de Jesús, como los fariseos, desprecian el plan de Dios manifestado en él, excluyéndose de sus beneficios por libre decisión.

Es notorio en este pasaje el paralelo antitético entre dos grupos de muchedumbres. Ambos tienen direcciones opuestas. El primero sigue a Jesús, hombre podereoso, y el segundo grupo sigue a un muerto. También notamos un contraste en el estilo usado por el narrador, donde por un lado hace una presentación concisa y objetiva de los personajes, pero se focaliza internamente en los sentimientos de Jesús, por lo que refiere su compasión y una serie de verbos referentes a sus acciones por la viuda y el niño difunto: se llenó de compasión, dijo algo a la viuda, se acercó al niño, lo tocó y le dijo algo; finalmente, entregó al niño a su madre. El propósito del narrador es mostrar al lector cómo la palabra de Jesús facilita a las comunidades lectoras entrar en el corazón de los personajes de la narración e identificar la identidad de cada uno.⁵

El relato muestra a Jesús como un personaje compasivo, con poder sobre la vida y la muerte; esto lo manifiesta resucitando a un niño, que era la única esperanza social para su madre. Ella y no tanto el niño muerto es quien suscita la piedad de Jesús. De hecho, ella llora porque ha amado a su hijo, sufre por su partida y nada la consuela; por esto, Jesús, al verla, no puede quedarse de brazos cruzados; no puede soportar lo que ve, y decide actuar.

Como resultado de la acción de Jesús, los presentes, conformados en dos grupos al principio, se unen alabando a Dios. Ven en Jesús a un gran profeta que ha surgido de entre ellos, pues lo relacionan con Elías, a tenor del pasaje 1 Re 17,17-24. En consecuencia, glorifican a Dios por su “visita”, pero en el plan redaccional de Lucas, Jesús es más grande que Elías y Eliseo por dos razones: 1) él supera las fronteras étnicas de Israel, ofreciendo, como lo había predicho Isaías, una salvación para todos los pueblos, y 2) Jesús realiza estas actividades con un nuevo alcance: cura enfermos, resucita muertos, proclama la buena nueva a los pobres, perdona los pecados a los israelitas arrepentidos, dentro de un marco mesiánico-escatológico. Desde esta perspectiva cristológica, el narrador pone en labios de Jesús la afirmación de que el Bautista es “más que un profeta” (7,26), ya que lo ve como un mensajero escatológico profetizado por Malaquías (7,27). Para Lucas, Jesús es “el Señor”, porque resucita a los muertos con su palabra, sin invocar a Dios como agente externo (vv. 13-14). Además, como perdona los pecados (vv. 48-50), Jesús es presentado por el narrador como alguien superior a los

5 Sobre el manejo de esta estrategia de contrastes propio del estilo lucano en la redacción de este pasaje, puede consultarse J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 77), Sígueme, Salamanca 1992, 87-92.

profetas, ya que ninguno de ellos se arrogó semejante tipo de actividad.

Por lo demás, notamos una analepsis de 7,16-17 con respecto al *Benedictus* (1,68.78), donde se reconoce que Dios ha visitado a su pueblo. Es altamente probable que los capítulos 1-2 se hayan escrito después de los capítulos 3-24, por lo que el llamado “Evangelio de la Infancia” en Lucas (Lc 1-2) es seguramente una obertura elaborada por un redactor posterior al autor del resto del tercer evangelio, para introducir la obra y presentando sumariamente los puntos teológicos que habrían de desarrollarse en los capítulos posteriores. Así, la obra de Lucas queda completada a modo de las antiguas biografías grecorromanas y se responde a la pregunta de muchos seguidores de Jesús pertenecientes a una tercera generación de “cristianos”, que deseaban tener conocimientos sobre el origen del Señor en la tierra.

1.2 LAS FUENTES DE LUCAS

Una vez revisados algunos elementos de carácter narrativo, paso a exponer una síntesis sobre lo que pudieron ser las fuentes usadas por Lucas para la redacción de la perícopa en cuestión. Como se puede ver, Lucas no pudo redactar este pasaje sin materiales previos. Al parecer de Bovon y otros especialistas, Lucas tomó elementos encontrados en Q para diseñar sus secciones 6,20 – 7,10 y 7,18-35, pero, con toda probabilidad, nuestra perícopa debió proceder de otra tra-

dición, pues si hubiese estado en Q, seguramente Mateo la habría tomado también.⁶

Lucas tuvo que valerse de al menos una tradición de milagros en la que debió encontrar elementos como el nombre de la ciudad: Naín, así como vocablos y expresiones como ἐξεκομίζετο, τεθνηκώς, ἐσπλαγχνίσθη, μὴ κλαῖε, ἐγέρθητι, ἀνεκάθισεν y προφήτης μέγας, provenientes de alguna fuente de milagros redactada en griego. Estas palabras muestran una interpolación que Lucas hizo al material de Q con el fin de preparar la respuesta que Jesús daría a los enviados de Juan el Bautista en el v. 22, donde refiere que los muertos resucitan. En su forma final, el relato que abordamos tiene todo el estilo lucano, lo que muestra que el evangelista se basó en una tradición previa y la remodeló con su propio estilo para incorporarla a su plan redaccional.

Además, Lucas toma como fuentes las tradiciones sobre Elías y Eliseo, el relato marcano de la hija de Jairo, y la fuente de la que tomará la resurrección de Tabita por Pedro en Hch 9,36-43.⁷ Finalmente, Lucas dio al pasaje su forma redaccional propia, reflejando su visión teológica y atendiendo las necesidades de sus lectores.

6 Cf. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, Vol. 1..., 503.

7 Una excelente explicación de la relación entre las tradiciones bíblicas del AT y la obra redaccional de Lucas en nuestra perícopa viene presentada en J. P. MEIER, *Un judío marginal*, Vol. II/2, *Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2013, edición PDF, 906-913. En el presente estudio me baso en sus anotaciones.

1.2.1 TRADICIONES DE ELÍAS Y ELISEO

Estas tradiciones se enfocan en la actividad de profetas en Galilea que realizaban milagros como curaciones y resurrecciones.

El primer texto que refleja estas tradiciones es 1 Re 17,17-24, y versa sobre Elías. El texto proporciona paralelos estructurales y lexicales. Elías encuentra a una viuda (χήρα) angustiada a la entrada (πυλῶν) de la ciudad (πόλις) de Sarepta. Del mismo modo, Jesús encuentra a una viuda (χήρα) angustiada a la puerta (πύλη) de la ciudad (πόλις) de Naín. La viuda de Sarepta tiene un hijo, al parecer único (1 Re 17,12 en la BH; aunque en la LXX se tradujo «mis hijos»). Si seguimos 1 Re 17,22-23, vemos que tras morir el hijo único, Elías lo revivió «y se lo entregó a su madre» (καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ en LXX). Lucas usa las mismas palabras en el mismo orden en Lc 7,15: «Jesús, después de resucitar al muchacho, se lo entrega a su madre». El relato 1 Re 17 termina con la viuda que alaba a Elías por ser un «hombre de Dios», que tiene la palabra de Dios en sus labios. Así, el milagro la hace reconocer a Elías como un auténtico profeta. En Lc, el milagro de Jesús lleva a la multitud a que lo aclame como un gran profeta.

El segundo texto de tradición profética se refiere a Eliseo, en 2 Re 4,8-37 de la BH (que corresponde al capítulo 4 en la LXX), donde una mujer casada, que vive en la ciudad de Sunam, al sur de Galilea, se hace bienhechora de Eliseo. Este, agradecido, promete a la mujer, quien había sido estéril, que concebiría a un hijo. La promesa se cum-

ple, pero luego, el hijo muere. Tras enviarle un criado para revivir al niño y registrarse su fracaso en el intento, Eliseo obra el milagro en persona. Aunque este relato no tiene un paralelo propio al de la viuda de Naín, ubica el evento en Sunam, en la baja Galilea, cerca de Naín. Quizá ese dato fue considerado por Lucas para la ubicación de su relato Lc 7,11-17.

1.2.2 RELATO DE LA HIJA DE JAIRO

Lc 8,40-42.49-56 reformula el relato de Mc, al que Lucas aplica unas interesantes modificaciones redaccionales. Por un lado, la beneficiaria del milagro en Lc 8,42 es la θυγάτηρ μονογενῆς (hija única) de Jairo. En nuestro pasaje el beneficiario es el μονογενῆς υἱὸς de la viuda en 7,12, por lo que ya se identifica una primer paralelismo en los relatos.

Además, en ambos relatos hay alguien o algunos que lloran la muerte del descendiente único, y en ambos casos Jesús ordena que dejen de llorar (μὴ κλαῖε en 7,13 y μὴ κλαίετε en 8,52). Jesús realiza ambas resurrecciones ante los progenitores de la creatura y de otras personas. Estos elementos no están en los relatos sobre Elías y Eliseo, pues ellos obran el milagro de resurrección en ausencia de testigos. Sólo después, lleva uno el hijo a la madre o el otro lleva la madre al hijo. Finalmente, la orden de Jesús al hijo muerto de la viuda de Naín es νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. «muchacho, a ti te digo: levántate», que constituye un paralelo evidente de la orden dada a la hija de Jairo en Mc 5,41: τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. «niña, a ti

te digo: levántate».

1.2.3 RELATO SOBRE LA RESURRECCIÓN DE TABITA

El relato sobre la resurrección de Tabita por Pedro (Hch 9,36-43) se parece a los relatos de resurrección realizados por Elías y Eliseo, pero hay elementos que son más cercanos a las narraciones sobre las resurrecciones de la hija de Jairo y del hijo de la viuda de Naín. Para empezar, vemos a Pedro que se dirige a la niña muerta con una orden: Ταβιθά, ἀνάστηθι, «Tabita, levántate» (Hch 9,40). Los relatos acerca de la viuda de Naín y la niña Tabita vemos que la creatura muerta levanta su mitad superior y se sienta (ἀνεκάθισεν, «se incorporó», así en Lc 7,15 como en Hch 9,40. De hecho, son los dos únicos lugares en todo el NT en donde se usa el verbo ἀνακαθίζω).

1.2.4 CONCLUSIONES SOBRE LOS PUNTOS DE LAS FUENTES LUCANAS Y LA OBRA REDACCIONAL DE LUCAS

De estos datos, vemos que muy probablemente Lucas empleó elementos de esos relatos para elaborar su redacción del pasaje de la viuda de Naín. Notamos en las cinco narraciones una forma literaria: relato de resurrección, y no solo por compartir elementos temáticos y estructurales, sino también de situación vital de los lectores, que era semejante.

La finalidad de la obra redaccional lucana, con respecto a la tradición de Elías y Eliseo, podría ser la de mostrar a

Jesús como “el Señor misericordioso”; superior a esos profetas, poderoso en palabras y en hechos, y por el cual Dios ha visitado a su pueblo, Israel, en un modo definitivo, con carácter escatológico. En vistas de este objetivo, Lucas es consciente de todas las diferencias entre su relato y los relatos que usó como referentes. Por un lado, Jesús y la viuda no se conocían, como sí lo era en los casos de las mujeres atendidas por Elías y Eliseo; por otro lado, Jesús revive inmediatamente al niño; en cambio, Eliseo falla al principio, pues su enviado fracasa en la misión. Además, Jesús tomó la iniciativa de acercarse al cortejo fúnebre que llevaba al niño, mientras que en los relatos proféticos la iniciativa del acercamiento venía de las mujeres. Los profetas habían realizado sus signos a solas, en casa de las madres; Jesús actúa en el camino, a la vista de todos. También destaca el hecho de que Jesús tocó solo un féretro, y los profetas tocaron a los difuntos. Finalmente, la propagación de la noticia de lo realizado por Jesús es un motivo que no aparece en la tradición de los profetas mencionados.

En relación con el relato de la hija de Jairo, en Lc 7 Jesús toma la iniciativa, mientras que en Lc 8 la toma el padre de la niña. En nuestro pasaje Jesús no toca al niño y lo resucita en presencia de todos, quienes le tienen a Jesús una gran reverencia. En el pasaje de la hija de Jairo, Jesús realiza el milagro solo frente a un grupo reducido de personas, en la intimidad de la casa de ellos, mientras que los demás que estaban afuera se burlaban de Jesús. Tales diferencias muestran que Lucas no buscó simplemente aplicar los motivos de la tradición marcana sobre la hija

de Jairo en su pasaje del hijo de la viuda de Naín. Aquí el evangelista buscó redactar un milagro aún más elocuente y visible para todos.

Finalmente, el relato de la resurrección de Tabita no parece mostrar una tradición que sirviera de base a Lucas para el pasaje de nuestro interés. Más bien, puede ser que el relato en Hch tomase elementos de Lc 7, a saber, orden: Ταβιθά, ἀνάστηθι, «Tabita, levántate» (Hch 9,40), basado en νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι «Joven, a ti te digo: Levántate.» de Lc 7,14, así como ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς de Lc 7,15 parece ser idea base para ἡ δὲ ἡνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον ἀνεκάθισεν de Hch 9,40, debido a que los apóstoles, en el plan redaccional de Lucas en Hch, realizan la misión recibida de Jesús y por eso actúan como él en Lc. Ellos deben reflejar el modelo de acción de Jesús. De ahí el uso similar de vocablos clave.

De este examen de las tradiciones y la labor redaccional lucana, podemos concluir que el tercer evangelista pudo partir, con gran probabilidad, de una tradición sobre Jesús, que decía simplemente que él había realizado una resurrección en público, a las afueras de Naín (ciudad muy poco conocida), donde el beneficiario fue un niño, hijo único de una mujer, presumiblemente viuda. La tradición debió ser muy escueta, por lo que Lucas la enriqueció con las fuentes veterotestamentarias aquí estudiadas, con el fin de presentar a Jesús como aquel por el cual Dios visita a su pueblo y, por tanto, como un personaje superior en

palabras y hechos a los profetas, y que lleva a cumplimiento la profecía de Is 26,19. El relato se dirige a la comunidad lectora para hacerle comprender que las expectativas mesiánicas se cumplen cabalmente en Jesús, y que él es también el revelador de un Dios comprometido con los vulnerables del pueblo.

1.3 LA RELACIÓN DE LO PURO E IMPURO, Y LA FORMA EN QUE JESÚS ATIENDE A LA MUJER

Cuando hablamos de lo puro y lo impuro en el marco bíblico, necesitamos una disciplina cuya metodología nos permita profundizar sobre la relación entre estos aspectos sociales, con el fin de comprender su impacto en una cultura centrada en la visión religiosa de la vida, tal como es el caso del pueblo de Israel. La disciplina que me sirve para hacer un estudio de estos aspectos es la antropología cultural.

La antropología cultural es una disciplina de las ciencias sociales que estudia una sociedad desde los modelos que la estructuran y que define los roles y relaciones sociales de sus integrantes, pero también busca definir las características de los diferentes tipos de personas en su medio social. La investigación de una sociedad desde la antropología cultural implica el estudio del medio rural y urbano así como de la atención a los valores reconocidos por la sociedad como el honor y la vergüenza, las situaciones de pureza e impureza, el manejo del secreto, la fidelidad, la tradición, los géneros de educación y de escuelas, etc. Asimismo, esta disciplina estudia los modos como se ejer-

ce el control social, las ideas relativas a la familia, la casa, la relación familiar, la situación de la mujer, etc. A la vez, la antropología cultural estudia los binomios institucionales (patrón-cliente, propietario-arrendatario, benefactor-beneficiario, hombre libre-esclavo), la relación entre lo sagrado y profano, los tabúes, el ritual de pasaje de una situación a otra, la magia, el origen de los recursos, del poder, de la información, etc.

En su aplicación al estudio del NT, la antropología cultural facilita estudiar el ambiente en el que vivieron las comunidades primitivas de seguidores de Jesús. La metodología de la antropología cultural busca reconstruir escenarios de las relaciones interpersonales que están a la base de los textos bíblicos, y los comprende, primero que nada, desde una perspectiva *emic*, es decir, desde un punto de vista basado en las categorías culturales de la cultura donde se origina el texto, para luego entenderla desde una perspectiva *etic*, que es el punto de vista de la cultura del intérprete actual. En este estudio, me limitaré a estudiar los contenidos del texto bíblico desde la perspectiva *emic*, con el fin de comprender lo mejor posible la cultura y el contexto originarios del pasaje bíblico que nos interesa.

Así, una vez aclarados estos puntos, vemos que la antropología cultural ayuda a estudiar los contextos socioculturales desde los que se escribió el NT y en los que sus destinatarios originales los entendieron. Para nosotros, la reconstrucción del contexto original ayuda a ampliar el horizonte de comprensión de la sociedad de Jesús, ofre-

ciendo pautas para reconstruir no sólo el mundo del texto, sino también el de su sociedad. Para entender la significatividad del proceder de Jesús en la perícopa que nos concierne, conviene comprender cómo se entendía la relación entre pureza e impureza en el Israel del siglo I.

1.3.1 LA RELACIÓN ENTRE LO PURO E IMPURO

Bruce Malina estudió el Nuevo Testamento desde la antropología cultural con el fin de entender mejor la sociedad que le dio origen al texto neotestamentario. En su obra *El mundo del Nuevo Testamento*, Malina explica la relación entre lo puro y lo impuro en la sociedad israelita del siglo I desde un mapa cultural del tiempo y el espacio sociales, así como desde los acomodos en el espacio definido y de las fronteras que distinguen “lo de adentro” y “lo de afuera”.⁸

De este modo, Malina dice que en esa sociedad se considera impuro lo que no encaja en el espacio en el que se encuentra, ya que tendría que estar en otro lugar, por lo que origina confusión en el lugar que ocupa en el mapa social generalmente aceptado, donde viola sus fronteras. Lo sagrado y lo profano, en la cultura israelita del siglo I, son los subconjuntos de las reglas de pureza referentes a las diferencias en la exclusividad (sagrado) y la no-exclusividad (profano). De este modo, las reglas de pureza tie-

8 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural* (Agora 1), Verbo Divino, Estella 1995, 185.

nen que ver principalmente con lugares y tiempos que corresponden a cada persona y cada cosa, así como de su ubicación en el lugar y el tiempo al que pertenecen.⁹ Las reglas de pureza dentro de Israel estaban determinadas por la Torá, que ordenaba que ciertas clases de personas se retiraran de la periferia de la ciudad desde aldeas (los leprosos y gente que padecía de otras enfermedades crónicas, así como los discapacitados por algún defecto físico permanente). El objetivo de las restricciones y prohibiciones establecidas por la Torá era evitar personas, cosas o conductas anómalas y estas reglas confirmaban y fortalecían la diferenciación entre lo socialmente aceptable y lo inaceptable. Los israelitas debían observar estas reglas de pureza para conseguir prosperidad tanto para la sociedad como para ellos, y su incumplimiento generaba peligro.¹⁰ Conforme a la Torá, había en Israel una clasificación de personas, que tenían su lugar social según su nacimiento, pues la pureza genealógica definía el estatus heredado de cada persona en la comunidad israelita. La comunidad genealógica era percibida como un don de Dios.¹¹ Existía también una clasificación de pureza e impureza de animales y de personas, según su condición, tanto física como étnica.

Malina afirma que, en el Israel del siglo primero, el espacio

de Dios estaba simbolizado por el templo de Jerusalén, que era considerado una réplica de la tierra santa y del mundo, con espacios internos estratificados. El proceso de apartar a las personas y las cosas para dedicarle a Dios se llamaba santificación (“hacer santo”). El proceso de relacionarse con Dios por medio de personas y cosas puestas aparte se llama “sacrificar”. Disposiciones similares se aplicaban a las personas, según su condición física, moral o étnica. Las normas de pureza de la Torá establecían líneas implícitas y explícitas en las que se situaban las personas y las cosas en el Israel de tiempos del segundo templo. Poco después de la resurrección de Jesús, varios de sus seguidores rechazaron que se aplicasen las disposiciones de pureza de otros grupos étnicos que aceptaban a Jesús como mesías. Pero según la ideología israelita, el mesías vendría al pueblo para transformar la sociedad israelita según las nuevas disposiciones de pureza queridas por Dios.¹²

En el sistema levítico de salud, las enfermedades crónicas exigían la exclusión del enfermo (Lv 13-15) del resto de la sociedad, pero no para evitar contagios, sino porque se les consideraba impuros para participar de los ritos sagrados. También se aplicaban con rigor restricciones a quienes padecían defectos físicos como cojos, ciegos y sordos, que tenían prohibido entrar al templo de Jerusalén, por estar ellos en situación permanente de impureza

9 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 185.

10 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 191.

11 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 193.

12 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 207.

cultural. Finalmente, incurrían en impureza cultural quienes padecían de flujo coporal (Lv 15,2.16.19) o comían sangre (Lv 17,14), entraban en contacto con alguien que lo padecía o que tenían contacto con un cadáver (Nm 19,13-14, pero, sobre todo, el v.16).

En cambio, para los seguidores de Jesús, la pureza consiste en hacer la voluntad de Dios. Además, ellos entienden que la voluntad de Dios exige estar abierto a los conacionales, sean buenos o malos, debido a que Dios se abre a ellos. La voluntad de Dios consiste en propiciar el bien al pueblo. Así que las interpretaciones de las normas de la pureza, en el ambiente de seguidores de Jesús, se dirigen al bienestar del pueblo, más que al mantenimiento del sistema de normas. Para Jesús y sus seguidores la intención y el corazón deben formar parte del cuadro de pureza.¹³

Las reglas de pureza deben facilitar el acceso a Dios, y si Dios considera primordial el bienestar humano, entonces la interpretación de las reglas de pureza debe tener en cuenta las relaciones interpersonales entre humanos así como sus relaciones con Dios. Los evangelistas presentan que, para Jesús, como para Dios, el ser humano es lo más importante y valioso de la creación.¹⁴ De aquí se entiende por qué Jesús, compadeciéndose de la mujer que ha per-

dido su hijo único, se acerca al féretro y lo toca (cosa que a los ojos de los judíos sería cometer un acto de impureza), le habla al niño y, tras revivirlo, lo entrega a su madre.

El evangelista y los seguidores de Jesús comprenden que en esa acción Jesús no incurre en impureza cultural. La actividad y enseñanza de Jesús generan una nueva visión de prioridades que se fundan en la propia percepción que Jesús tiene de Dios y de su voluntad. Por lo tanto, las normas de pureza, tradicionalmente interpretadas por los israelitas, se vuelven secundarias con respecto al bienestar del hombre. Jesús muestra el modo de actuar de Dios y sus prioridades. De aquí que Jesús buscaba siempre atender a ciertas personas del pueblo que, por alguna razón, no podía participar de las asambleas litúrgicas para alabar a Dios.¹⁵

Ahora bien, dado que nuestro pasaje pertenece a un evangelio elaborado desde la perspectiva postpascual, vemos que la resurrección de Jesús trajo consigo la convicción de que él tenía razón en la forma como valoraba la Torá y sus implicaciones. Los seguidores de Jesús creyeron que, con su resurrección, Dios reivindicaba la vida y obra de Jesús, quien mostraba con su actuar que Dios desea el bienestar del hombre por encima del cumplimiento taxativo de normas. De este modo, los seguidores de Jesús no eran legalistas, sino Cristo-céntricos, tanto en su forma de

13 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 208.

14 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 209.

15 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 209.

relacionarse con Dios, como en su forma de interpretar sus compromisos morales, a imitación de Jesús.¹⁶

Nuestro pasaje lucano muestra no sólo la forma en que los seguidores de Jesús lo interpretaron o reinterpretaron, subrayando su actitud compasiva hacia los más vulnerables, sino la forma como estos seguidores debían asumir una ética de solidaridad para con los más necesitados y marginados de la sociedad donde se encontraran (dentro y fuera de la región siro-palestina). Esta nueva comprensión de una ética fundada en el actuar de Jesús se refleja también en otros hagiógrafos como Pablo (Rom 13,8; 14,15.21 y 1 Cor 8, 7-13), Santiago (St 2,18) y Juan (1 Jn 4,21), por poner solo unos ejemplos.

De todo esto, concluimos, siguiendo a Bruce Malina, que los seguidores de Jesús tenían un nuevo modelo de Dios que provenía de la experiencia de Jesús, por la cual reevaluaron todo lo que era sagrado para su cultura y establecieron nuevas reglas relativas a lo sagrado, reglas basadas en su grupo como una imagen análoga al templo: un espacio y un pueblo santo que tiene ahora, gracias a Cristo, muerto y resucitado, un acceso inmediato a Dios.¹⁷

1.3.2 LA FORMA DE ATENCIÓN QUE JESÚS DA A UNA MUJER TRIPLEMENTE AFLIGIDA

Partiendo de lo anterior, comprendemos por qué Jesús atiende de manera particular a la viuda que en Naín lleva a su hijo único a enterrar. Ella se encuentra triplemente afligida. Primero, porque había perdido previamente a su marido, de quien recibía protección y una reputación social; segundo, por la muerte de su hijo único, a quien había amado tanto, y tercero, porque en su actual situación, se encuentra en desventaja social, debido al sistema patriarcal israelita en que vive, pues al perder a su hijo no solo pierde la esperanza de una descendencia, sino también la posibilidad de recibir protección y respeto social, que podría haber obtenido si su hijo hubiese crecido y logrado reconocimiento en la esfera pública. En tal condición, Jesús se acerca y, movido a compasión, se apiada de ella, le revive el niño y se lo entrega, mostrándole así la misericordia de Dios. En efecto, el Dios de Israel, por medio de la acción compasiva de Jesús, devuelve a la mujer su hijo amado y, con él, la esperanza de un futuro mejor.

Como bien apunta Joel B. Green, el narrador lucano pone a la mujer en el centro deíctico de este relato, haciendo de ella el foco de atención. En el pasaje se dice que ella era una viuda, que la multitud estaba con ella, que Jesús la vio, tuvo compasión de ella, le habló y le entregó el niño revivido. La viuda, cuyo nombre ignoramos, representa a los “pobres” a quienes Jesús trajo la buena nueva (referencia a Lc 4,18-19).¹⁸

16 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 211.

17 Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 217.

18 Cf. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke (The New International Commentary on the New Testament)*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1997, 289-290.

2. LA ACTUACIÓN DE JESÚS COMO NORMATIVA PARA SUS SEGUIDORES EN EL SIGLO I

Los seguidores de Jesús ven en su forma de actuar un paradigma para su praxis social. A este respecto Gerd Theissen ha mostrado cómo los seguidores de Jesús habían configurado un ethos a partir de la asunción de dos tipos de acciones como distintivos propios ante la sociedad: el amor al prójimo y la renuncia al propio estatus.¹⁹

En varias comunidades de seguidores de Jesús en la diáspora del siglo I los líderes fueron definiendo un ethos propio para los miembros de las iglesias locales. Este consistía en un conjunto de prácticas, conductas y hábitos que caracterizaban a sus integrantes. No obstante, no fue tarea fácil lograr que todos asumieran estos lineamientos, debido a que las comunidades se encontraban dentro de un territorio que, en gran medida, estaba configurado según los estándares de la cultura grecorromana. Sabemos que, entre los valores centrales de dicha cultura estaban el honor y la vergüenza, que giraban en torno al reconocimiento social u honorabilidad que una persona detentaba o adquiriría, así como la defensa de dicha honorabilidad ante desafíos públicos. El común de los varones procuraban tener reconocimiento público y, para ello, necesitaban cuidar de su estatus social. Los seguidores de Jesús en las comunida-

des de finales del siglo I y comienzos del siglo II, al estar formados en su instrucción, transmitida por los predicadores, relativizaban el reconocimiento público que seguía los estándares grecorromanos; más bien, resignificaban lo que consideraban digno de honor, teniendo como centro de sus criterios la persona y la actuación de Jesús.

En nuestro pasaje, sobresale la compasión solidaria de Jesús para con la viuda, acción que expresa el amor al prójimo. Los destinatarios del evangelio lucano comprendieron el actuar de Jesús como normativo para su comportamiento en medio de la sociedad en la que estaban insertados. Amar al prójimo como Jesús lo hacía era el principal mandamiento práctico en contextos sociales, yendo más allá de lo establecido en la Torá, donde se enfatizaba el amar al prójimo como a uno mismo (Lv 19,18.34). El amor al prójimo, como distintivo de los seguidores de Jesús, era la radicalización del ethos judío. Así, los seguidores de Jesús en tierras de evangelización comprenden que el amor que están llamados a dar a los demás trasciende límites familiares y sociales. Además, también entienden que ese amor se ha de extender a los desconocidos y marginados, tal como Jesús lo hizo con la viuda de Naín.²⁰

19 Para profundizar en este tema que es fundamental para comprender la conducta social característica de los seguidores de Jesús, se puede consultar G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 108), Sígueme, Salamanca 2002, 87-150.

20 Otro ejemplo del siglo I donde el amor al prójimo era un distintivo social y una obligación lo tenemos en St 1, 27. Ahí, el autor habla de cuál es la verdadera religión: *θησεία καθαρά καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἁσπλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*. “La religión pura e inmaculada ante Dios y Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas atendiéndolos en su tribulación, procurándose a sí mismo estar incontaminado del mundo”. De este modo, queda claro que, ya desde el siglo I, la caridad era uno de los distintivos de los seguidores de Jesús. Obviamente, en el fondo, lo que se busca es imitar el ejemplo de Jesús.

Otro ejemplo del siglo I donde el amor al prójimo era un distintivo social y una obligación lo tenemos en St 1, 27. Ahí, el autor habla de cuál es la verdadera religión:

Su estructura la podemos comprender así:

ANUNCIO DEL CONTENIDO	
A θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος B παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ A' αὕτη ἐστίν,	A “La religión pura e inmaculada B ante Dios y Padre A' es esta:
DESARROLLO	
A ἐπισκέπτεσθαι B ὀρφανοὺς καὶ χήρας C ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, C' ἄσπιλον B' ἐαυτὸν A' τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.	A visitar (atendiendo) B a los huérfanos y a las viudas C en su tribulación, C' estar incontaminado B' a sí mismo A procurarse del mundo”.

El texto no solo cierra el prólogo de la carta, sino que introduce los temas a desarrollar en ella. Relaciona religión más allá del culto, transfiriendo el sentido auténtico de la θρησκεία a las relaciones con los prójimos más necesarios. El pasaje subraya el sentido de lo puro que debe caracterizar la verdadera religiosidad. Esta debe reflejar lo inmaculado, lo carente de mancha moral. Esta religiosidad se debe expresar delante de Dios. El autor establece una relación de Dios con los patriarcas de Israel. “Estar ante Dios” es expresión propia del monoteísmo judío; alude al

modo como Abraham comprendió que había un solo Dios. A esto se le añade el concepto de “Padre”, al modo como Jesús se dirigía a Dios.

Debido a que se trata de un Dios solidario con los necesitados, que atendió a los israelitas en Egipto y enseñó al pueblo a ser solidario con los forasteros, como ellos lo fueron en esas tierras de esclavitud, ahora el autor de la carta les exhorta a ocuparse de los vulnerables, visitando y cuidando de manera especial de los huérfanos y de las

viudas, que representan a todas las personas que sufren necesidad, que enfrentan diversas situaciones de adversidad y tribulación.

Para el autor de la Carta de Santiago, la *θηροσκεία* es la religión como culto. El término hace referencia también a los conceptos de “culto” y “piedad”. El autor la relaciona con la pureza y la praxis en un mismo campo semántico. En el judaísmo, *θηροσκεία* se relacionaba con el culto ritual; indica el ejercicio de la creencia, actitudes religiosas, piedad, adoración, veneración y temor de Dios. En Sab 14,18.27 (LXX) se usa *θηροσκεία* en relación con la idolatría; por tanto, tiene uso negativo: culto a ídolos innumbrables. Josefo usa *θηροσκεία* en sentido positivo, al exponer la religión judía.²¹ En Hch 26,5 también se usa *θηροσκεία* positivamente para hablar de la religión judía. En Col 2,18 se usa *θηροσκεία* para hablar del culto o adoración de los ángeles. También usan *θηροσκεία* en sentido positivo para hablar de la fe cristiana la Primera carta de Clemente Romano a los Corintios 45,7; 61,1 y la Carta a Diogneto 3,2.

Se puede recalcar, además, el uso de tres términos que pertenecen al campo semántico de la pureza: *καθαρός* – puro, *ἁμίαντος* – inmaculado, sin mancha, y *ἄσπιλος* – intachable. Los términos se usan en el AT (LXX) dentro de contextos de culto, pero el autor de St los resignifica, dentro de una perspectiva ética. El proyecto del autor es redimen-

sionar la vida de fe como **compromiso social de caridad** por los necesitados más vulnerables de la sociedad.

Los siguientes términos enfatizan el campo semántico del cuidado por caridad: *ἐπισκέπτεσθαι* (“preocuparse por”, “visitar”, “cuidar de” y “proteger a alguien”; *ὀρφανούς καὶ χήρας* (“huérfanos y viudas”, que son el objeto de tal cuidado). Aunque las viudas se mencionan frecuentemente en el NT, el término “huérfanos” solo se usa aquí en todo el NT. Lo que se debe cuidar en ellos son sus aflicciones; así, la expresión *ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν* denota los aspectos que deben ser atendidos: las opresiones y tribulaciones, aflicciones y apuros. Para el autor de la carta, este término significa las opresiones causadas por situaciones externas, las injusticias. El campo semántico del vocablo *θλίψις* abarca “necesidad”, “violencia injusta”, “situación molesta”, “opresión”, “persecución”. Así se ve en Dn 12,1 (LXX) que se usa para referirse a las angustias del tiempo escatológico. Otro aspecto a cuidar es mencionado en la expresión *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου*. El verbo *τηρέω* significa “guardar”, “custodiar”, “vigilar”, “cumplir”, “obedecer (mandamientos)”, “mantener algo”, “retener”, “cuidar”, “proteger”. Por *κόσμος* hemos de entender no el “mundo” como realidad creada, ni como “cosmos” o “universo”, sino como el ámbito que se opone a Dios; lo mundano. También, en otros pasajes, *κόσμος* significa el ámbito que se opone a Dios (St 4,4), o el mundo de malicia (St 3,6).

La enseñanza que sobresale en St 1 es que la ortodoxia

21 Cfr. Antigüedades de los Judíos 1,222; 4,74; 5,339; 9,273-274; 12,253.271.

auténtica es la ortopraxis. Para el autor de St, vivir la verdadera *θησκαία* exige no solo abstenerse de la impureza de los antivalores sociales, sino vivir comprometidos, cuidando y protegiendo a los más vulnerables de la sociedad. El binomio *ὀρφανούς καὶ χήρας* constituye el objeto de las acciones de quienes son verdaderamente fieles a la Palabra. En todo el NT solo aparece el binomio aquí, aunque se usa 34 veces en el AT. Dios es el defensor de huérfanos, viudas y extranjeros (AT): Dt 10,18; Sal 68,6 (LXX 67,6) y Sal 146,9 (LXX 145,9).

Sabemos hoy, que los huérfanos y las viudas sufrían en el siglo I como consecuencia de las injusticias sociales provocadas por gente poderosa y ambiciosa. Estas personas vulnerables eran vistas por el autor de St como receptores del cuidado de Dios dentro de una escatología realizada. Hay en el texto dos perspectivas en comunicación: una perspectiva escatológica, desde la cual estas opresiones se interpretaban como tribulaciones del fin de los tiempos, y una perspectiva del presente, en la que se subraya la crítica social. Aquí, estas opresiones reflejan una calamidad que exige una intervención divina hoy. El tema del cuidado de los vulnerables se desarrollará el autor con más extensión en St 2,14-26; sin embargo, debido a que dicho desarrollo trasciende los límites de mi estudio actual, lo dejo para una siguiente ocasión. Baste señalar que el marco de la carta St es de una crítica social a los antivalores que se oponen a la elección de Dios por los más necesitados. Alejarse del mundo no es separarse totalmente de él ni de su cultura, sino tomar distancia respecto a sus categorías

sociales. El autor de la carta quiere que sus lectores opten por los débiles con un amor activo, transformador. Por ello, los cristianos deben estar atentos de no dejarse seducir por el pensamiento mundano: deben rechazar la ambición por el poder, la codicia por el dinero, y el egoísmo por los placeres, ya que garantizan la opresión de los vulnerables e impiden que uno ame a sus prójimos. Por todo esto, se entiende que el autor de la carta rechaza un “dualismo metafísico antimaterial”, y adopta un “dualismo ético”. El cuidado de los más vulnerables transparenta la verdadera religión a la que exhorta el autor de St, para quien la verdadera religión expresa la relación dinámica con Dios, desde un enfoque judéo - cristiano.

Como hemos visto, el concepto *θησκαία* implica vivir la religión ante Aquél que es Dios y Padre. Vivir ante Dios no se limita a una vida cultural, sino que exige compromiso a favor de los más débiles. De este modo, queda claro que, ya desde el siglo I, la caridad era uno de los distintivos de los seguidores de Jesús. Obviamente, en el fondo, lo que se busca es imitar el ejemplo de Jesús.

Por otro lado, también percibimos huellas de cómo el amor al prójimo fue un distintivo social de los seguidores de Jesús en los siglos subsiguientes.

En el contexto grecorromano de los primeros siglos del cristianismo, era considerado normal que una pareja abandonara a un hijo o hija al poco de nacer, sea que no fuera deseado o por argumentos diversos. Comúnmente

nadie de la sociedad grecorromana veía esto como una abominación, aunque los judíos repudiaban esas prácticas. Tenemos como ejemplo que, en la carta que un hombre llamado Hilarión escribe a su esposa Alis (1 a.C.), él se muestra cariñoso con su esposa, y le pide que cuide del niño recién nacido si es varón, pero si es niña, le ordena que la tire. Como ilustra dicho ejemplo, en aquella época muchos niños eran abandonados y morían tras ser echados a vertederos o abandonados en campo abierto; otros eran estrangulados y otros más, arrojados al mar. Cuando eran rescatados por alguien, generalmente eran vendidos como esclavos para luego ser explotados laboral y/o sexualmente.²²

Los seguidores de Jesús asumieron el distintivo ético de socorrer a los niños abandonados y expósitos mediante una buena organización. En su objetivo de imitar la forma de amar de Jesús, no solo atendían a las viudas, sino a los huérfanos y establecían criterios concretos de acción. Motivados no solo por textos lucanos, sino también presumiblemente por la Carta de Santiago, de la cual hemos comentado brevemente St 1,27, los seguidores de Jesús pertenecientes a diversas comunidades actuaban de manera organizada en favor de muchos niños abandonados y expósitos. Si comprendemos que el abandono infantil era como una sentencia de muerte para un menor indefenso,

los seguidores de Jesús procuraban librarlos de la muerte para darles la oportunidad de tener una vida digna y una formación cristiana.

Algunos ejemplos del actuar organizado de los seguidores de Jesús en diversas comunidades eclesiales los tenemos reflejados en textos de algunos de los primeros padres de la Iglesia. Por citar algunos: Ignacio de Antioquía, en su Carta a los Esmirneos, les pide encarecidamente el cuidado de los huérfanos. San Justino se opuso a la práctica romana del abandono infantil; además, enfatiza la necesidad de ver por los niños indefensos y brindarles la oportunidad de vivir. El actuar de los cristianos habrá de reflejar el actuar de Jesús, y era tarea principal de los pastores organizar dichos esfuerzos pastorales:

Las limosnas, que cada uno hace con la mayor libertad, se depositan en manos del Prelado, a cuyo cargo está el asistir a las viudas, a los huérfanos, a los prisioneros, a los extranjeros, a los enfermos, a todos aquellos en una palabra, que se hallan necesitados, por qualquiera causa que sea. Tenemos esta costumbre de congregarnos en el día del sol, porque es el primer día en que Dios comenzó a crear el mundo, y en que Jesu-Christo, nuestro Salvador, resucitó, apareció a sus Discipulos, y les enseñó lo mismo que acabamos de exponeros, a fin de mover vuestra atención.²³

22 Para profundizar este punto sobre el cuidado que judíos y cristianos tenían por los niños abandonados y expósitos, ver L. HURTADO, *Destructor de dioses*, Sígueme, Salamanca 2016, 206-211.

23 SAN JUSTINO, "Apología 1", n. 67, en M. XIMENO Y URIETA, *Colección de Apologías antiguas de la Religión Christiana*, Tomo I, Madrid 1792, 41.

De este modo, vemos cómo gracias a los escritos del Nuevo Testamento, los cristianos de las siguientes generaciones descubrieron en el actuar de Cristo el paradigma supremo a seguir. Comprendieron que se ama a Dios cuando se ama al prójimo del modo como Cristo mismo amó a los necesitados, e hicieron todo lo posible por salvar niños para devolverlos a sus madres o darles una nueva familia y un futuro dentro de la vida de la Iglesia.

CONCLUSIÓN

En la actualidad enfrentamos una gran cantidad de situaciones sociales en las que la Iglesia viene confrontada y desafiada. Tenemos el imperativo de ser una Iglesia en salida, para ir a los más marginados de la sociedad y brindarles protección a ejemplo de Cristo. En la Sagrada Escritura contamos con diversos pasajes que nos muestran la manera como Jesús y los apóstoles se acercaron a las personas en grave necesidad para brindarles la ayuda necesaria con el fin de que retomaran las riendas de su vida y recuperasen su lugar dentro de la asamblea creyente de Israel. El pasaje de la resurrección del hijo de la viuda de Naín es un claro ejemplo de esto. Cristo, encabezando el cortejo de la vida, devuelve la vida a un jovencito que había muerto. Su madre, que estaba afligida sobremanera, recibe un gesto de caridad de Jesús. No solo le devuelve su hijo vivo, sino que le brinda la oportunidad de rehacer su vida y de que se reinstale dentro de la vida de la asamblea creyente, para que alabe al Dios de Israel que, en Jesús, ha visitado a su pueblo.

Los cristianos de las décadas y siglos posteriores, siguiendo el ejemplo de Jesús, hicieron lo propio con respecto a las personas necesitadas de su época. Hoy en día la Iglesia cuenta con más recursos y medios para brindar vida y esperanza a muchos necesitados que sufren la marginación. Actualmente, hay terribles guerras en diversos lugares del mundo, situaciones de escandalosa asimetría entre naciones, una violencia generalizada en el seno de muchas sociedades como la mexicana, pero tenemos en Cristo siempre un modelo a seguir y contamos también con el ejemplo de los santos y de la Iglesia de todos los tiempos para motivarnos a reforzar las tareas de asistencia de quienes son insignificantes a los ojos de la sociedad, pues la verdadera religión no sólo se expresa en la lealtad a un cuerpo doctrinal o en la celebración activa y consciente de la liturgia, sino también en velar continuamente por las personas marginadas. Hoy en día, los tipos de marginación son más numerosos que hace unas décadas, y también hoy se requiere un mayor trabajo eclesial.

DENLES USTEDES DE COMER (LC 9,13)

ESTEBAN RAMÍREZ RODRÍGUEZ

INTRODUCCIÓN

La comida forma parte fundamental en la vida del ser humano, crea relaciones a diversos niveles, desde la naturaleza, consigo mismo y de manera especial con los demás. Siendo así que la comida no es solo un hecho biológico-fisiológico, sino cultural.¹

La comida va proponiendo códigos de relación, que ordenan el cómo interactuamos, manifestando una cultura propia, o incluso los valores al interior del grupo que se reúne en torno a la mesa. Se convierte así, no solo en un espacio para satisfacer la necesidad biológica de alimentos, sino también en un espacio de encuentro y hospitalidad.

El evangelio de Lucas presenta todo un recorrido en torno a las comidas. Aunque éstas tienden a relacionarse con

la eucaristía, quiero prescindir de esa parte para enfocarme, a partir del texto de la multiplicación de los panes, a las comidas como una catequesis discipular, desde una perspectiva de la caridad, que se convierte en un servicio (diaconía) de respuesta a la necesidad del otro.

2. Texto de Lc. 9, 10-17

«Cuando los apóstoles regresaron, le contaron cuánto habían hecho. Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, hacia una ciudad llamada Betsaida. 11 Pero las gentes lo supieron, y le siguieron; y él, acogiéndolas, les hablaba acerca del Reino de Dios, y curaba a los que tenían necesidad de ser curados. 12 Pero el día había comenzado a declinar, y acercándose los Doce, le dijeron: “Despide a la gente para que vayan a los pueblos y aldeas del contorno y busquen alojamiento y comida, porque aquí estamos en un lugar deshabitado.” 13 Él les dijo: “Denles ustedes de comer.” Pero ellos respondieron: “No tenemos más que cinco panes y dos peces; a no ser que vayamos nosotros a comprar alimentos para toda esta gente.” 14 Pues había como cinco mil hombres. Él dijo a sus discípulos: “Hagan

¹ Cf. R. Aguirre, La mesa compartida, estudios de NT desde las ciencias sociales, Sal Terrae, Santander 1994, 26-27.

que se acomoden por grupos de unos cincuenta.» 15 Lo hicieron así, e hicieron acomodarse a todos.” 16 Tomó entonces los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció sobre ellos la bendición y los partió, y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo a la gente. 17 Comieron todos hasta saciarse. Se recogieron los trozos que les habían sobrado: doce canastos.» (Lc. 9, 10-17).

El contexto de la perícopa lo encontramos en el relato de la misión de los Doce (9,1-6); sin embargo, para el abordaje que pretendo, tendré que tomar en cuenta la elección de los mismos (6, 12-16). Lo anterior nos va llevando a unir la acción de la elección de los Doce por parte de Jesús, para ser enviados a la misión y dentro de ella su participación en un servicio de la mesa. Es así, que nuestra perícopa se enlaza con el contexto de la misión y el regreso de los apóstoles, para informar a Jesús del proyecto realizado:

1. El v. 11 nos presenta un cambio en la actitud de Jesús con la multitud que le sigue: no habla de sentir compasión (ἐσπλαγχνίσθη)², sino de acogerlos (ἀποδεξάμενος), lo que supone una actitud de acogida sobre ellos que lo buscan. A pesar del cambio que hace Lucas en los términos, denota una apertura de parte de Jesús, una recepción de aquellos que tienen

la necesidad de ser curados.³

2. La actitud de acogida por parte de Jesús se ve empañada por la respuesta de los Doce hacia la multitud: «despide a la gente» (Ἀπόλυσον τὸν ὄχλον). Parece que no puede haber hospitalidad, bajo la visión de los apóstoles.

3. Llegamos así al centro de la perícopa (v.13), donde se expresa el mandato de Jesús: «Denles ustedes de comer» (Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν).

4. La respuesta de los apóstoles es bastante prudente: «No tenemos» (Οὐκ εἰσὶν ἡμῖν). Ellos no ven una solución posible, sin entender que no serán ellos los artífices de la solución, sino solo servidores.

5. La respuesta está dada por parte de Jesús, quien realiza la multiplicación, por lo que la multitud y los Doce pasan a un segundo plano. Aunque los gestos de Jesús nos evocan al relato de la última cena, no nos encontramos ante los términos propios del relato de institución.

6. La acción siguiente vuelve hacia los apóstoles, quienes serán encargados presentar o servir los alimentos a la gente (παραθεῖναι)⁴, verbo que Lucas uti-

2 En los evangelios de Marcos y Mateo si utiliza el sentir compasión a diferencia de Lucas.

3 Cf. F. Bovon, El evangelio del Lucas, vol. I, Sígueme, Salamanca 1995, 659-665.

liza para el servicio de las mesas, como en 10, 8.

Podemos ubicar una distribución de la perícopa de la siguiente manera:

A Jesús **acoge** a la multitud (ἀποδεξάμενος)

Hospitalidad/caridad

B **Negación** de los apóstoles (Ἀπόλυσον τὸν ὄχλον)

C **Mandato** de Jesús (Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν)

B' **Negación** de los apóstoles (Οὐκ εἶσιν ἡμῖν)

A' Jesús **da** a los apóstoles los alimentos y ellos los **sirven** (παραθεῖναι) Hospitalidad / servicio.

Jesús aparece en conexión con la tradición bíblica, a semejanza del profeta Elías, y su encuentro con la viuda de Sarepta. Hay una actualización de la fe que en la tradición recordaba el favor del profeta ante la necesidad de la viuda, con aquel conocido proverbio: «el cántaro de harina no quedará vacío, la tinaja de aceite no se agotará, hasta el día en que Yahvé conceda sobre la superficie de la tierra (1 Re 17, 14).

Hay una visión eclesiológica en la interacción que Jesús hace con sus discípulos, donde ellos son invitados a alimentar a la gente y posteriormente a dar el alimento. Pues-

to que ha habido una elección previa de los discípulos, se está prefigurando un futuro ministerio de servicio.

3. Recorrido por las comidas

El evangelio de Lucas propone relatos de comidas, de entre ellas con especial énfasis se ubican aquellas en las cuales Jesús participa. Algunos autores proponen diez comidas en concreto⁵: éstas comienzan con la comida en casa de Levi (5, 27-39) y concluyen con la comida en Jerusalén con los once antes de la ascensión (24, 14-38).

Dentro de estas diez comidas, hay algunas que tienen un claro sentido de hospitalidad:

4 Lucas presenta un cambio: prefiere el verbo παραθεῖναι ("presentar"), a diferencia de Marcos que utiliza (ἐμέψεν): "distribuyó".

5 Cf. E. Laverdiere, Comer en el Reino de Dios, los orígenes de la eucaristía en el evangelio de Lucas, Sal Terrae, Santander 2002, 29-33.

1. La multiplicación de los panes (9, 10-17).
2. La hospitalidad en casa de Marta (10, 38-42).
3. La hospitalidad en casa de Zaqueo (19, 1-10).
4. La comida con los discípulos de Emaús (24, 13-35).
5. La comida en Jerusalén antes de la ascensión (24, 36-49).

Se evidencia en los relatos de las comidas que son una parte fundamental del en desarrollo del evangelio de Lucas. Las comidas se convierten en un escenario formativo discipular en las dos partes fundamentales del evangelio⁶:

En el contexto de la elección y la misión de los discípulos (5, 1- 9, 20).

1. En el itinerario del viaje a Jerusalén hasta previo a la ascensión (9, 51 - 24, 53).
2. Las comidas ubicadas entonces cómo escenarios formativos, son esenciales para el discípulo, ya que en la mayoría de ellas se realizan las enseñanzas más significativas de Jesús para vivir al interior de la comunidad o en lo concreto de la misión.

3.1. Las comidas de hospitalidad

Las comidas de hospitalidad no son ajenas a la tradición bíblica; en la literatura veterotestamentaria encontramos algunos ejemplos que resultan significativos y en conexión con el texto de la multiplicación en Lucas. Un ejemplo lo encontramos en el texto de la teofanía de Mambré (Gn 18, 1-5):

GN. 18, 1-5	LC. 9, 10-17
v. 2 (Abrahám) acudió hasta la puerta a recibirlos (לקראתם)	v. 11y él, acogiéndolas , les hablaba acerca del Reino de Dios (ἀποδεξάμενος)
v. 5 que yo iré a traer (וּקְרָא) un bocado de pan	v. 16 y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo (παραθεῖναι)

6 Cf. L. Maldonado, La Eucaristía como devenir, Sal Terrae, Santander 1997, 93

La hospitalidad en la cultura oriental, denota ser un valor arraigado en la cotidianeidad. La comida aun por simple que esta fuese, manifiesta un signo de hospitalidad. Cualquiera podía mantener el gesto de hospitalidad, aún los más pobres, ya que no era necesario un gran manjar para poder acoger a alguien.

Poder ejercer la hospitalidad no se requería un lugar específico, como una estancia o una casa, cualquier espacio era lugar suficiente para poder compartir. No se requería tampoco seguir un protocolo de invitación, bastaban los lazos de relación como la amistad.⁷

Un texto significativo de Lucas donde se ubica la hospitalidad, pero a la vez el sentido del servicio como diaconía⁸ lo encontramos en el de la casa de Marta y María (10, 38-42). El texto propone desde la presencia de las hermanas la figura de los discípulos que no deben oponer el servicio de la palabra⁹ al servicio de la mesa. La misma realidad la

encontraremos en la narrativa de los hechos de los apóstoles (Hch 6, 1-7), donde ya hay una clara tensión en la comunidad de parte de los grupos de origen helénico.

4. De la hospitalidad / caridad a la diaconía.

Las comidas, como hemos podido identificar, mantienen un sentido de ministerio de caridad, de servicio, pero también de comunión. Si las comidas mantienen un elemento formativo para los discípulos, no es de extrañar que Jesús se propone como modelo en dichas comidas.

Una posición importante en las comidas será quien sirve a la mesa, papel que Jesús va a asumir de manera concreta en el texto de la última cena (22, 14-38).

En Lucas la mesa de la última cena es la mesa de quien sirve y no de quien gobierna. Jesús quiere hacer de la mesa un espacio de acogida para todos, que la mesa sea un espacio donde surja una nueva forma de relacionarse. Es así, que Jesús se va identificando con el servidor de la mesa para solidarizarse con aquellos que, a causa de las divisiones sociales de su tiempo, realizan un trabajo arduo que no cualquiera es capaz de realizar.¹⁰

Esta mesa de comunión y servicio tiene que marcar la pau-

7 Cf. E. Laverdiere, Comer en el Reino de Dios, los orígenes de la eucaristía en el evangelio de Lucas, Sal Terrae, Santander 2002, 39-40.

8 El marco original de referencia que emplean las palabras que mantienen la raíz (δια), dentro del griego profano el uso era el servicio a las mesas. Este sentido se irá transformando, ya que en primer lugar de manera fundamental significará servir a la mesa, pero en sentido amplio se irá matizando en la preocupación por el sustento y posteriormente prestar un servicio en general. Cf. H. Baltz - G. Schneider, Diccionario exegético del Nuevo Testamento, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996, 911.

9 El texto evidencia que María es lo que hace, poner atención a la mesa de la palabra, mientras que Marta la ha descuidado, por el servicio.

10 R. Gaede Neto, Banquetes de vida, Estudios Teológicos 50.2 (2010) 306-307.

ta de la vida de los discípulos: «Por el contrario, el mayor entre ustedes sea como el menor y el que manda como el que sirve (διακονῶν)» (22,26), ya que Jesús está en medio de ellos como el que sirve (διακονῶν) (22,27). Se deduce entonces en el relato de la última cena, la enseñanza de Jesús:

Si Jesús es el que sirve (διακονῶν), entonces el discípulo tiene que servir (διακονῶν) para alcanzar la verdadera grandeza que se obtiene sirviendo. Se va descubriendo así, un campo semántico del servicio que se perfila como un ministerio que tienen que ejercer los discípulos.

La narrativa Lucana nos lleva ahora a plantearnos la diacónía como un ministerio (servicio) desde de la experiencia de la comunidad primitiva, que va enfrentando problemas con la comunión interna de la misma comunidad.

«1 Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana. 2 Los Doce convocaron la asamblea de los discípulos y dijeron: “No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir a las mesas. 3 Por tanto, hermanos, busquen de entre ustedes a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, y los pondremos al frente de este cargo; 4 mientras que nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra.” 5 Pareció bien la propuesta a toda la asamblea y escogieron a Esteban,

hombre lleno de fe y de Espíritu Santo, a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía; 6 los presentaron a los apóstoles y, habiendo hecho oración, les impusieron las manos.» (Hch 6, 1-6).

Había ya señalado como en el texto de Marta y María se daba la tensión de no oponer el servicio de la palabra al servicio de la mesa, que ahora en Hechos se plantea la misma situación. El crecimiento de la comunidad amenaza la efectividad en el servicio de las mesas.

Los doce van a ir definiendo un ministerio en torno al servicio (*diakonein*) para garantizar la eficacia de las dos necesidades que ahora parecen básicas en la comunidad primitiva: la palabra y las mesas.

La forma de solución que descubren el grupo de los doce ante tal eventualidad es reestructurar la comunidad buscando una elección para el servicio de las mesas y no demerite así el ministerio de la palabra a cargo de los Doce.¹¹

Se va especificando el uso del sustantivo *diakonia* para un ministerio de la palabra (6, 4), que será propio del grupo de los Doce, mientras que el servicio de las mesas se ubica con el verbo *diakonien* (6, 2), este servicio será administrado a partir de los siete elegidos.

11 Cf. J.A. Fitzmayer, *The Acts of the Apostles* (Anchor Bible), Yale University Press, New Haven 1998, 344-345.

El recorrido que nos propone Lucas en relación a las mesas de las comidas va manifestando que lo importante es el servicio a la mesa: si bien es cierto Jesús mantiene una presencia importante como servidor (concretamente en el texto de la última cena), sin embargo, Jesús va haciendo

una catequesis discipular para que la comunidad primitiva vaya constituyendo el ministerio de la diaconía como aspecto fundamente de la práctica cristiana. Dicha praxis fundamentada en la elección que la convierte en un ministerio.¹²

El proceso lo podemos ubicar de la siguiente manera:

Lc 6, 3 «Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, y eligió **doce**. de entre ellos, a los que llamó también apóstoles»

Hch 6,3. «Por tanto, hermanos, busque de entre ustedes a **siete** hombres, de buena fama»

Lc 9,13 «Denles **ustedes** de comer»

Hch 6,3 «y los pondremos al frente de este cargo (**servir a las mesas**)»

Lc. 9,16 «Los iba dando a los discípulos. para que los fueran **sirviendo** a la gente».

Este ejemplo sirve para alertar de como la mesa puede convertirse en un espacio de separación cuando no somos capaces integrar a aquel que padece hambre, a semejanza de Lázaro que «deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico» (16, 21).

La realidad que presenta Hechos de los Apóstoles, donde hay una amenaza al olvidar el servicio de la mesa para compartir, ya había sido manifiesta en el evangelio de Lucas, en el texto del rico inhospitalario y Lázaro (16, 19-31).

¹² Cf. J.N. COLLINS, DIAKONIA Re-Interpreting the Ancient Sources, Oxford University Press, New York 1990, 247-253.

Si la mesa es un espacio encuentro, de hospitalidad y, por tanto, de vida, el camino correcto para alcanzarla está únicamente en el compartir, en este caso dar de comer (cf. 9,13).

5. CONCLUSIÓN

Lucas presenta un itinerario en torno a las comidas, en las Jesús se propone como el servidor (διακονῶν) de la mesa. Esto para que las comidas sean una actividad donde la mesa se convierta en un espacio de encuentro con el necesitado y manifestar así la hospitalidad / caridad.

Las mesas en Lucas son un espacio no solo para el encuentro con el otro, sino espacios de formación discipular a imagen de Jesús como servidores.

Atendiendo a lo que nos propone Lucas 9, 13: dar de comer es crear el espacio para fomentar la hospitalidad / caridad, la cual se debe ir transformando para que no sea una práctica esporádica, sino un ministerio constante de diaconía.

Lograr una praxis de diaconía, tiene que partir de la conciencia no solo de ser formados, sino ser llamados a ejercer un servicio de atención o cuidado del otro más necesitado.

6. BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, R., *La mesa compartida, estudios de NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

Baltz, H. – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1996.

Bovon, F., *El evangelio del Lucas* vol. I, Sígueme, Salamanca 1995, 659-665.

Collins, J N., *DIAKONIA Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, New York 1990.

Fitzmayer, J A., *The acts of the apostles (Anchor Bible)*, Yale University Press, New Haven 1998.

Gaede Neto, R., «Banquetes de vida», en *Estudios Teológicos* 50.2 (2010) 306-307.

Laverdiere, E., *Comer en el Reino de Dios, los orígenes de la eucaristía en el evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 2002.

Maldonado, L., *La Eucaristía como devenir*, Sal Terrae, Santander 1997.

LA PROPUESTA HUMANIZADORA DE LUCAS, A PARTIR DE LA PARABOLA DEL BUEN SAMARITANO (LC 10,30-37)¹

TOMÁS MONTESINOS GONZÁLEZ²

INTRODUCCIÓN

En la actualidad ya no predomina el ideal de una ética del deber, como lo ha venido afirmando el sociólogo francés G. Lipovetsky (1983)³, sino que se ha entronizado al individuo a tal punto que lo que se promueve es una moral indiferente a lo social, anclada en un individualismo llevado

al extremo⁴. Dicha moral ya no se aprende en la escuela y en varias familias, sino que la pregonan las redes sociales (omnipresentes, sobre todo, en la población joven y entre los adolescentes) y los medios de comunicación en general. Las redes sociales son –con mucho– las que han logrado desacralizar la tarea del maestro y han banalizado la escuela, convirtiéndola en una máquina neutralizada por la indiferencia escolar, al considerarla aburridora⁵.

1 La presente ponencia es una reelaboración parcial de mi artículo aparecido en la revista Qol: T. MONTESINOS, «El samaritano humanizado. Acercamiento antropológico a Lucas 10,25-37», en QOL Revista bíblica mexicana, Universidad Pontificia de México 84 (2020) 365-388.

2 Originario del Estado de Oaxaca (Juquila de León), el exégeta Tomás Montesinos, hizo estudios de Hebreo y Griego en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (Italia). Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (UPM: 2014) y en Lengua y Literatura por el Instituto de Estudios Universitarios (IEU: 2021). Ha escrito varios artículos para la Revista Qol de la UPM y ha sido profesor invitado por la misma (Extensión Universitaria). Profesor ordinario de Nuevo Testamento, Cristología Bíblica, Hechos de los Apóstoles, Cristología Sistemática y Espiritualidad Cristiana en el Instituto Interreligioso de Formación (INTER), profesor en el Instituto Espíritu y Palabra, así como profesor independiente (vía zoom) en el área bíblico-teológica y en espiritualidad. Su correo electrónico es tmontesinosglz@gmail.com

3 En su obra principal, *La era del vacío* (1983), donde profundizó sobre lo efímero y lo frívolo. En su segunda obra, *El imperio de lo efímero* (1987) aborda temas como la moda y su destino en las sociedades modernas.

4 En contra de la propuesta filosófico-existencial volcada al otro. Véase al respecto: E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser -à-l'autre*, (col. Figures Grasset), Grasset, Paris 1991; cf. F. POCHÉ, *La culture de l'autre: une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, (col. Savoir Penser), Broché, Paris 2015.

5 En los lugares en los que se utiliza la tecnología, los hallazgos de las investigaciones sobre su impacto en el aprendizaje son decepcionantes, pues no solo basta con dotar de aparatos la escuela se hace necesario darle un sentido pedagógico. No obstante, hay que descartar la posibilidad de volver a la enseñanza clásica; por ello se hace fundamental incluir la tecnología en las aulas y potenciar así el aprendizaje; la necesidad de revisar el currículum escolar y el sentido de las prácticas de enseñanza frente a los desafíos de los escenarios culturales actuales en ambientes de alta disposición tecnológica. Véase: C. LION, «Los desafíos y oportunidades de incluir tecnologías en las prácticas educativas. Análisis de casos inspiradores» (2019). En IIPE UNESCO, oficina para América Latina, 1-43. Fecha de consulta 15 enero 2023. Recuperado desde <https://www.buenosaires.iipe.unesco.org> Cf. C. COVO, *La innovación pendiente. Reflexiones (y provocaciones) sobre educación, tecnología y conocimiento*, Penguin Random

En esta primera mitad del siglo XXI, nuestra existencia está siendo mediatizada e, incluso, desplazada, por máquinas, puesto que pasamos más tiempo con nuestro celular, en WhatsApp, Facebook, Tiktok e Instagram, mucho más que con nuestras familias, feligreses, hijos y amigos(as). La realidad virtual se está apoderando de la realidad interpersonal. Estamos asistiendo a una paradoja, pues a pesar de tener más de un millar de amigos en las redes sociales, nos asiste una sensación de vacío y soledad: «El hombre suelto, el del teléfono móvil, se comunica constantemente con otros, y cuando cierra el celular, siente cuán solo es. Es, no está... El hombre del siglo XXI es un monumento al ser solo».⁶

La parábola del buen samaritano, a la que yo preferiré llamar “la parábola del samaritano humanizado”, es una gran metáfora de la humanidad, pues mientras que hay personas que se caracterizan por ser similares al sacerdote y al levita, es decir, legalistas, ritualistas y fanáticos de la religión; hay otros que, como el insigne protagonista de dicha parábola (o *mashál*), son seres sensiblemente humanizados y humanizantes.

House, Montevideo 2016; B. WILLIAMSON, Big data en Educación. El futuro digital del aprendizaje, la política y la práctica, Morata, Madrid 2018; M. MAGGIO, Enriquecer la enseñanza. Los ambientes con alta disposición tecnológica como oportunidad, Paidós, Buenos Aires 2012.

6 J. BARYLKO, Los múltiples sentidos de la vida, Ediciones B, Buenos Aires 2012, 21.

En efecto, uno de los principales cometidos de mi presente artículo consiste en descubrir el verdadero mensaje de dicha enseñanza del Jesús lucano: una urgente exhortación a los hombres y mujeres de toda generación, raza, credo, sexo y filosofía, a adentrarnos por el sendero de la humanización en favor de todos los seres vivos (humanos, animales, medio ambiente), humanización que podemos detectar claramente en la sensibilidad humanocéntrica del samaritano humanizado⁷.

La desinteresada y exquisita solidaridad que muestra hacia un hombre caído en desgracia, por parte del personaje de nuestra parábola, es muy probablemente fruto de la ayuda que anterior –o en el presente– nuestro samaritano humanizado habría recibido o estaría recibiendo en el presente o -¿por qué no afirmarlo?- también resulta plausible que nuestro solidario personaje, esperase en un futuro que alguien más fuese solidario con él si llegase a caer en una similar desgracia⁸. Tal afirmación no tanto es fruto de nues-

7 La ética consistiría entonces en responder de la inhumanidad que se nos pone delante. La actitud ética correcta hoy día, consiste en ayudar a las víctimas a sanar, a liberarse (o bien, a recuperar su memoria) y en hacerse cargo de la inhumanidad del otro. En el seno de la vida cotidiana nace la ética de la alteridad o de la compasión (Levinas, Arendt, Weil...) y se clausura la ética de la buena conciencia. Sobre el valor cristiano y civil de la compasión, existe una anécdota entre el filósofo alemán Herbert Marcuse y su alumno Habermas. Resulta que Marcuse, ya moribundo, le revela el secreto que buscaban ambos: «¿ves? ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el sufrimiento de los otros», en: J. HABERMAS, Perfiles filosófico-políticos, Taurus, Madrid 1975, 296.

8 Sobre la correlación: presente – futuro, analizando el gigante aporte filosófico

tra imaginación, sino que responde a la dinámica de la narratología de todos los tiempos, es decir, a las mil y una posibilidades de lo que los personajes habrían vivido antes de iniciarse la narración en cuestión y después de ella⁹. Para ello, necesitamos expresar una palabra sobre algunos de los exégetas pioneros y estudiosos del método de la antropología cultural aplicado a la exégesis de los Evangelios y especialmente, al tercer Evangelio.

I. EL APOORTE DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL AL ESTUDIO DEL EVANGELIO DE LUCAS

Uno de los pioneros de la aplicación de la metodología propia de la Antropología Cultural a los evangelios y al Nuevo Testamento *in genere*, es el exégeta estadounidense Bruce L. Malina¹⁰. Sus pioneros aportes siguen motivando a los investigadores contemporáneos a profundizar, sopesar y proponer nuevos senderos exegéticos a partir

de la metodología de la antropología cultural, la cual sigue ofreciendo ventanas hermenéuticas para el estudio de la Biblia y, en nuestro caso, para el estudio del evangelio de Lucas.

Así mismo, en las últimas décadas cabe destacar el gran aporte del jesuita estadounidense Jerome H. Neyrey. Este investigador ha venido estudiando y publicando sendos artículos y ensayos sobre la obra lucana, ya sea en forma general, o bien, en el ámbito de las parábolas del tercer Evangelio¹¹.

Otro investigador prolijo y oportuno sobre el método de la antropología cultural aplicado al tercer evangelio, es el también estadounidense Kenneth E. Bailey. Sus obras están revestidas de un sabor oriental, fruto de haber vivido en Oriente Medio durante sesenta años, un aporte que muy pocos especialistas pueden ofrecer¹².

Finalizado este breve recorrido por la antropología cultu-

de Heidegger, P. Ricoeur escribe: bajo el régimen del cuidado, en Heidegger, es el adelantarse el que se convierte en el polo de referencia de todo el análisis de temporalidad, con su connotación heroica de «resolución anticipadora», P. Ricoeur, La memoria, la historia, el olvido, Trotta, Madrid 2003, 458. La riqueza del relato mismo acerca del "samaritano humanizado", es rico en alternativas senderos hermenéutico-narrativos, plausibles para los tres tiempos básicos: pasado, presente y futuro.

9 Tomando en cuenta que toda narración consta de tres partes esenciales: inicio, desarrollo y cierre (regla de tres).

10 De su vasta obra, subrayamos, sobre todo: The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology, Westminster John Knox Press, (Revised Edition) 2001; The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective, Augsburg Fortress Publishers 2000; Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, Fortress Press 1993.

11 J. H. NEYREY, An encomium for Jesus: Luke, Rhetoric, and the Story of Jesus (New Testament Monographs, 40). Phoenix Press, Sheffield 2020; o su ya clásica obra, editada por E. C. STEWART, The Social World of the New Testament. Insights and Models, Hendrickson, Peabody (MA) 2008.

12 Algunas de sus obras, son: Jesús a través de los ojos del Medio Oriente. Estudios culturales de los Evangelios, Grupo Nelson, Nashville 2012; Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke, Eerdmans 1983; Finding the Lost Cultural Keys to Luke 15 (Concordia Scholarship Today); Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story, InterVarsity Press, Illinois 2003; The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants, InterVarsity Press, Illinois 2005.

ral y ésta misma materia, aplicada al Nuevo Testamento y al tercer Evangelio, ahora nos preguntamos por la visión antropológica que el autor del evangelio lucano tiene con relación a los samaritanos, para así poder comprender el significado y la centralidad que le confiere a un samaritano –sin nombre– en una de las más plásticas, conocidas y exquisitas parábolas de Lucas.

2. ANTROPOLOGÍA DEL PUEBLO SAMARITANO EN TIEMPOS DE JESÚS

La sección del viaje de Jesús a Jerusalén es, sin duda, una de las partes más importantes en la estructura del evangelio lucano¹³. Es una crónica teológica del camino y destino de Jesús y de sus seguidores. En esta sección, Lucas alude repetidamente a Jerusalén como su destino final (9,51-56.57; 13,22.33; 17,11; 18,31; 19,11.28)¹⁴.

13 Ph. F. ESLE, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, New York 1987, 132; D. L. BOCK, *Luke 9,51—24,53*, (BECNT), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 1996, 957-965. Autor que resalta algunos temas centrales en esta sección central del EvLc en forma de quiasmo, p. 962: el rechazo de Jesús por parte de Israel y la invitación a los marginados (13,10; 14,1); el arrepentimiento (12,35; 15,1); el dinero o riquezas (12,1; 16,1); la hipocresía de los fariseos (11,37; 16,14); la salud (11,14; 17,11); la oración (11,1; 17,5) y la vida eterna (10,25; 18,18), siendo este último tema como la gran inclusión de la sección del viaje en Lucas. Quiasmo que, en realidad, retoma de: W. L. LIEFELD, «Luke» Vol 8, en *The Expositor's Bible Commentary*, Editado por F. E. GAEBELEIN, Grand Rapids: Zondervan 1984, 797-1059.

14 D. LANDGRAVE, *El Samaritano Misericordioso o La Solidaridad Reiniana* (Lc 10,25-37), (Estudios Bíblicos Mexicanos 6) UPM, México 2013, 21.

Topográfica y, sobre todo, soteriológicamente, Jesús ha dejado la Galilea y se dirige a Jerusalén. Galilea-Jerusalén, son dos espacios geográficos que tienen un gran valor teológico dentro del tercer Evangelio. Galilea y Jerusalén son puestas en oposición. La primera parte del evangelio se desarrolla en Galilea, después viene el camino a Jerusalén, donde termina. Jerusalén es la sede de la hostilidad contra Jesús. En el centro mismo de la religión, es condenado a muerte¹⁵.

Para nuestro texto tiene importancia primordial el relato del rechazo de los samaritanos de Jesús y sus discípulos, que provoca una reacción violenta en los “hijos del trueno”¹⁶, con la desacreditación por parte de Jesús por no haber entendido el proyecto jesuánico. Esta condenación disciplinar a los samaritanos viene contrastada con el samaritano-modelo de la parábola¹⁷.

15 D. LANDGRAVE, *El Samaritano Misericordioso*, 22; S. FREYNE, «Galilee (hellenistic/Roman)», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II, Doubleday, New York 1992, 895-899; en donde el autor afirma que, para Lucas, Galilea es el lugar de los comienzos (23,5; Hch 10,37): “from which the Jesus movement begins its journey that will eventually lead it to the end of the earth through Jerusalem” (p. 899); Cf. S. FREYNE, *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007.

16 F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 2002, 41ss., quien comenta que el relato de Lc 9,51-56 refleja las actitudes diversas de los samaritanos ante la misión cristiana: en una aldea no quieren acoger a Jesús (v.53) mientras que, en otra, sin duda también Samaria, parece ser que no lo rechazan (v. 56).

17 D. LANDGRAVE, *El Samaritano Misericordioso*, 22-23.

El discípulo debe tener en cuenta que puede ser rechazado y entrar en conflicto en el camino (como Jesús, 9,51-56); pero le debe animar el hecho de que la Palabra de Jesús será escuchada por otros (10,38-43).

Otro elemento contextual es que, con excepción de la parábola de los dos deudores (7,41-43), las parábolas exclusivas de Lucas tienen su lugar dentro de este viaje¹⁸.

En tiempos de Jesús, la región de Samaria estaba conformada por algunos cuantos pueblitos sin mucha trascendencia. Jn 4,5 menciona Sicar (Samaria), pueblo que recibe el mensaje de una maravillada mujer que acaba de sostener una conversación con un varón judío (¡un gran escándalo antropológico, ético y religioso en aquel tiempo!), el profeta judío y auto-presentado como mesías, Jesús de Nazaret¹⁹.

Nuestra Samaria, cuna del protagonista de la parábola lucana atestada en 10,30-37, había sido destruida en varios momentos a lo largo de su historia. Siria la destruye entre el 722 y el 721. Después de las destrucciones realizadas por el ejército de Alejandro en 331 a. C., la ciudad de Samaria fue destruida una vez más, según Diódoro Sículo,

junto con los puertos de Akko, Jope y Gaza, por el ejército ptolemaico en 312 a. C., durante el regreso de Ptolomeo I a Egipto. Según la Carta de Aristee y Flavio Josefo, Ptolomeo I deportó a muchos cautivos del distrito de Jerusalén, Samaria y Garizim a Egipto²⁰.

Desde la Antropología cultural, podríamos sostener que el escenario que rodea a la Samaria en tiempos de Jesús (años 27-30 d. C.), es el escenario de un pueblo marginalizado, diezmado y con unos matrimonios mixtos que la colocan en desventaja socio-ética y religiosa frente a Judea²¹.

A continuación, analizaremos cómo la solidaridad humanizada del samaritano nos ayuda a seguir profundizando en los elementos fundamentales que nos propone la Antropología Cultural.

20 J. SZELLENGER (ed.), Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on the Bible, history and linguistics, (Studia Judaica Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 66) (Studia Samaritana 6), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston, 73.

21 Uno de los estudios clásicos e importantes sobre la situación socio-cultural y religiosa de Samaria en tiempos de Jesús, lo constituye la obra de I. HJELM, The samaritans and early Judaism. A literary analysis, (Journal for the study of the Old Testament, Supplement Series 303), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, obra en la que el autor sostiene -como nosotros también- la posible perspectiva pro-samaritana de Lucas, llevando a discutir si el evangelio tiene una procedencia samaritana o si se dirigía a las comunidades samaritanas. Tal procedencia estaría en desacuerdo con la teología samaritana, que no acepta a cualquier otro profeta que no sea Moisés, y probablemente estemos mucho mejor cuando entendemos que Mateo y Lucas están entablando un diálogo sobre la cuestión samaritana, y que Lc 10,30-37. El retrato aparentemente negativo de los samaritanos que presenta Lucas en 9,51-56, no guarda relación con Jesús como portador del evangelio, sino porque va de camino a Jerusalén (pp. 117-118).

18 D. LANDGRAVE, El Samaritano Misericordioso, 23.

19 S. CASTRO SÁNCHEZ, Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial (Biblioteca Teología Comillas 2), Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, Madrid-Bilbao 2001, 119-123.

3. EL SAMARITANO HUMANIZADO, VISTO DES-DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

En primer término, el samaritano –al cual el autor del tercer evangelio no considera necesario ponerle nombre, probablemente para dignificar a todo el pueblo samaritano– pertenece a un pueblo históricamente subyugado y, por tanto, antropológica, militar, social, política y religiosamente colonizado.

En segundo término, el samaritano humanizado, muy probablemente ha sabido en carne propia y en la experiencia de sus familiares cercanos, el dolor, la rabia e impotencia que se vive al ser asaltados y golpeados por algún grupo de sicarios o zelotes, más fuertes que él. Esta experiencia de la propia vulnerabilidad le conduce a actuar de manera inmediata, espontánea y humanizada²².

En tercer término, la experiencia de dolor de la víctima, es decir, de aquel desgraciado hombre muy probablemente originario de Judea que, como acabamos de señalar arriba, ha sido –con toda probabilidad– la misma experiencia de nuestro protagonista de origen samaritano, es una experiencia que apunta a una inhumanidad, producto socio-cultural no de apenas, sino desde muy pronto apare-

cido el ser humano sobre el planeta²³. Dicha inhumanidad solo puede subsanarse desde la ayuda mutua (aun si la víctima es un desconocido/a), la solidaridad reinocéntrica y la compasión activa.

En cuarto término y frente al drama de la inhumanidad y la crueldad humanas, también hemos de encontrarnos con una antropología humanista de la solidaridad. En efecto, el samaritano humanizado manifiesta con toda claridad su exquisita sensibilidad frente al dolor ajeno, su compasión activa, la prontitud de su respuesta y el gran amor hacia una humanidad caída, golpeada, irrespetada y herida²⁴.

Por último, en quinto término, cabe concluir en este apartado, que el pueblo samaritano es propuesto por el autor del tercer evangelio como un pueblo que manifiesta una clara antropología del servicio, la compasión y la solidaridad (*solidaridad reiniana*, en palabras del Dr. Daniel Land-

22 Acerca de la antropología de la vulnerabilidad, véase: F. R. TORRALBA, «Hacia una antropología de la vulnerabilidad» (Revista Forma 02), Universitat Ramon Llull. Fecha de consulta 04 junio 2021. Recuperado desde <https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/216306/287078>

23 J. A. MARINA, Biografía de la inhumanidad. Historia de la crueldad, la sinrazón y la insensibilidad humanas, Ariel 2021; véase también J. FRANCO, Una modernidad cruel, Fondo de Cultura Económica, México 2016; J. MASÍÁ CLAVEL, Animal vulnerable. Curso de Antropología filosófica, Trotta, Madrid 2015.

24 A. PRONZATO, Tras las huellas del samaritano. Peregrinación al santuario del hombre, Sal Terrae, Santander 2003, 58-59. Este gran escritor italiano de temas de espiritualidad escribe que lo que realiza el samaritano fue una "asistencia" a aquel pobre hombre. Y escribe que "asistir" es "estar junto a", o bien, "estar delante de" alguien, pero en sentido activo, haciendo de la "asistencia" una implicación de a persona. Aun así, este autor es uno de tantos que siguen afirmando que el samaritano es "una buena persona", pero jamás optan por mirarlo como humanizado, compasivo o, al menos, solidario.

grave, citado arriba)²⁵.

Finalmente, desde una lectura alegórica –permítanme este sendero hermenéutico– tanto la víctima como el samaritano, incluso el mismo camino y la posada, podrían ser una metáfora o una referencia cristológica²⁶. En efecto, el Jesús lucano se hace cargo de mostrarnos la solidaridad de Dios para con nosotros, así como también de enseñarnos desde el inicio de su vida terrena que somos hermanos y que estamos llamados a ayudarnos mutuamente, a ser solidarios y a practicar una compasión activa cada día de nuestra existencia terrena²⁷.

Ahora bien, como es muy poco probable –desde el punto de vista histórico– que un samaritano real del siglo I tuviera actitudes de compasión activa para con un judío, como las que percibimos en el samaritano de esta atípica parábola (vv. 33-35), ello nos lleva a considerar que la parábola es fruto de la elección teológica del autor del tercer Evangelio y del gran mensaje que quiere transmitirles a sus lectores.

25 D. LANDGRAVE, *El Samaritano Misericordioso o La Solidaridad Reiniana* (Lc 10,25-37) (Estudios Bíblicos Mexicanos 6), UPM, México 2013.

26 Véanse los interesantes y muy actuales planteamientos exegéticos del Dr. J. LÓPEZ VERGARA, *El Cristo de Lucas. Del teocentrismo de Jesús al cristocentrismo de los cristianos* (Estudios Bíblicos Mexicanos 7), Universidad Pontificia de México, México 2015.

27 J. LÓPEZ VERGARA, *El Cristo de Lucas*, 270. Aquí el autor afirma que Jesús enseña que en el ejercicio de una responsabilidad que no discrimina desarrollamos nuestra propia unicidad. El verdadero ser uno mismo se expresa como libertad comunicativa: «el ser-en-el-otro-estando-en-uno-mismo» (cita literal de Habermas: Fragmentos..., 106-107).

En segundo término, al no existir esta parábola ni en Q, ni en Mc, y el hecho de que la introducción (vv. 25-28) no ensamble del todo con la parábola misma, es un indicio de que probablemente la “parábola es una tradición anterior que Lucas ha reelaborado con vistas a su proyecto teológico y literario general.”²⁸ Entonces, ¿es un texto elaborado y redactado por él? Veamos esto en la cuestión de la redacción.

4. REDACCIÓN DE LC 10,30-37 Y SU RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA LUCANA

Tomando en consideración que el presente texto no procede de tradición alguna, ¿es obra de la pluma inventiva de Lucas o de algún otro redactor, que luego el tercer evangelista incorporó e integró a su Evangelio?

Lucas invita a los lectores a vincular al samaritano con el amor al prójimo y a Marta y María con el amor a Dios. Como teólogo de las relaciones²⁹, nuestro evangelista no puede concebir un gesto de amor al prójimo fuera del amor divino, ni la adhesión amorosa a Dios fuera de un marco comunitario (así p. ej. las Bienaventuranzas, 6,20-23; la invitación ético-teológica *sean compasivos como su Padre*, 6,36-38; la mujer perdonada, 7,36-50, etc.). Por

28 J. MEIER, *Un judío marginal*, III, 557. Quien afirma que es todavía más difícil probar que esta parábola haya sido pronunciada por el Jesús histórico, pues no cuenta con argumentos críticos sólidos y cita para ello a R. W. FUNK (et al.), *The Five Gospels*, MacMillan, NY 1993), 324.

29 F. BOVON, II, 110.

la calidad literaria, estética y estilística que caracteriza a Lucas, consideramos que la mayor parte de este texto es propio de él³⁰. Sobre todo, la parte central, es decir, la enseñanza o *semejanza desarrollada* (tradicionalmente llamada “parábola”) del samaritano, que realiza varias acciones en favor de aquel hombre golpeado y desnudado por unos ladrones (¿tal vez zelotas? ¿sicarios? vv. 30-35), pertenece con toda probabilidad a la redacción lucana por varias razones³¹.

Una primera razón es que este material es único de Lucas (hay una sola tradición), pues sólo él lo atesta. Segundo, solo Lc, no así Mc-Mt, tiene en gran estima a los samaritanos³², pues en 9,51-56 presenta a Jesús con actitudes

30 F. BOVON, II, 113. Cf. Lc 15,11-32 o 24,13-35. Aquí el autor expone las siguientes palabras para defender la autoría redaccional de Lucas: ἐκπειράζων (v. 25, “poner a prueba”), en vez de πειράζων (Mt 22,35, “tentar”). Apoyan la originalidad redaccional por parte de Lc de este texto, entre otros: J. A. FITZMYER, III, 283ss.; D. L. BOCK, Luke, 1020, quien asevera: «The elements of Lucan parabolic style are really elements of the unique parabolic material that Luke uses».

31 J. A. FITZMYER, III, 277.

32 Cfr. PH. F. ESLER, «Jesus and the reduction of intergroup conflict: the parable of the good samaritan in the light of social identity theory», en *Biblical Interpretation* (vol. 8, n. 4), Brill, Leyden 2000, 351; también WALTER, N., «σπλάγχνα», «σπλαγχνίζομαι», en H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1467-1473. Lo contrario trae Mt 10,5: no tomen las rutas de los paganos ni entren en poblados de samaritanos, texto que refleja tal vez la urgencia de la misión que debían cumplir los discípulos de Jesús, pero también puede estar reflejando la teología mateana y/o de sus comunidades, contraria a los paganos y samaritanos (que son correlacionados tanto sintáctica como literariamente); Jn 9,4 por su parte asevera, en palabras de una mujer samaritana: ¿cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana?, lo cual refleja la realidad de animadversión mutua entre

positivas frente a ellos al impedir que Santiago y Juan busquen venganza por su cuenta (“Señor, ¿quieres que mandemos que descienda fuego del cielo, como hizo Elías, y los consume? Entonces, volviéndose él, los reprendió” vv.54-55); igualmente en 17,11-19 (el samaritano, el único que regresa a dar gracias a Jesús) y en Hch 8,4-25 (Felipe en Samaria, vv. 4-9; Simón el mago, 9-25). Un tercer argumento a considerar es el hecho de que la formulación de la pregunta acerca de la correcta praxis para heredar la vida eterna (v. 25), lo retoma Lucas en 18,15-30, a propósito del tema del apego al empoderamiento (Jesús y los niños, vv. 15-17), del apego a las riquezas (el hombre rico, vv. 18-23), del peligro/riesgo que el ser humano corre ante ellas (vv. 24-27) y de la recompensa prometida al desprendimiento (enseñanza a los discípulos –o a los Doce–, vv. 28-30), no obstante y que este texto en su totalidad (vv. 15-30) sea de triple tradición (Mc 10,13-31; Mt 19,13-20)³³.

A pesar de las razones contrarias apenas expuestas, consideramos que la antropología cultural subyacente en el tercer Evangelio nos muestra argumentos favorables para con el pueblo samaritano representado en nuestro héroe

judeanos y samaritanos: cf. D. E. GARLAND, *Exegetical commentary on the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2011, 443-444; si bien 4,40 es del todo desconcertante: cuando llegaron a él los samaritanos, le rogaron que se quedara con ellos. Y Jesús se quedó allí dos días.

33 R. KRÜGER, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*, Lumen, Buenos Aires 2009, 226-245; I. HJELM, *The samaritans and early Judaism. A literary analysis*, 117-118.

lleno de compasión activa y de solidaridad exquisita. En primer lugar, el samaritano manifiesta una eximia libertad para con las normas y prohibiciones judaico-cultuales y procedentes de la Toráh. En segundo lugar, es alguien que muy probablemente ha sufrido lo mismo que el pobre hombre a quien auxilia, lo cual ha hecho de él alguien muy humanizado. En tercer lugar, se arriesga a que los familiares de la víctima lo inculpen y –creyendo que él es el culpable de la situación de su familiar golpeado –quieran tomar venganza. Y, en cuarto lugar, la generosidad (su tiempo, dinero, esfuerzo personal) que manifiesta es, antropológicamente hablando, la de alguien muy especial, muy distinto al judeano, galileo o samaritano comunes y corrientes. Aquí estaríamos hablando de una antropología selectiva o dignificante.

Lo dicho anteriormente nos conduce a proponer una palabra acerca de la antropología centrada en la persona humana, tema que abordaremos a continuación.

5. ANTROPOLOGÍA CENTRADA EN LA PERSONA HUMANA: UNO DE LOS PRINCIPALES RASGOS DEL TERCER EVANGELIO

La antropología de que está revestido el tercer Evangelio es una antropología a favor de la centralidad de la persona humana³⁴. De principio a fin Lucas se centra en personas

muy concretas y específicas: Zacarías, María de Nazaret, Simeón y Ana ocupan el centro –en la amorosa revelación de Dios a través del ángel– en Lc 1-2. Mientras que en el capítulo 3 el epicentro teologal lo ocupa Juan, el profeta del desierto, bautizante y precursor del Mesías Jesús, quien a partir de Lc 3,21 aparecerá es el escenario antropocéntrico del escritor helenista filo-judío, Lucas.

Sin dejar de ocupar el centro de la atención literario-teológica del evangelista, Jesús compartirá el escenario con otros personajes importantes para el tercer evangelista: Leví (Mateo) en Lc 5,29-32; los Doce en Lc 6,12-16 y 9,1-6. 10-21, etc.; las mujeres que seguían a Jesús (Lc 8,1-3; 23,27-29 y 24,10-11ss.).

De entre estos personajes, cabe recordar, así mismo, a la viuda de Naím (Lc 7,11-17), a la pecadora perdonada (Lc 7,36-50), al endemoniado de Gerasa (8,26-39), a Jairo (8,40-42. 49-56) y a la mujer con flujo de sangre (8,43-48), a Pedro (9,20-21 y 22,54-62), a Pedro, Juan y Santiago (9,28-36) y el samaritano humanizado (10,29-37). Así mismo, Lucas gusta de presentar en su Evangelio a sus personajes en parejas, en donde, en algunos casos, uno es el protagonista y el otro, el antagonista. Así: Marta y María (10,38-42); el hijo menor y el hermano mayor (15,11-32);

34 Véanse los diversos artículos de QUEZADA DEL RIO, J. (coord.), La primacía de la persona en la Biblia, Asociación de biblistas de México, Misión Nosotros A.

C., México 2011; así mismo, J. M. CASTILLO, Dios y nuestra felicidad, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011; Íd. La religión de Jesús. Comentario al Evangelio diario · Ciclo C (2018-2019), Desclée de Brouwer, Bilbao 2018.

el rico y el pobre Lázaro (16,19-31); el juez injusto y la viuda pobre y perseverante (18,1-8); el fariseo y el publicano orando en el templo (18,9-14); y, finalmente, a Cleofás y su compañero, los así llamados discípulos de Emaús (24,13-35).

Otros personajes que ocuparán el escenario del Tercer Evangelio serán: la mujer encorvada (13,10-17), el hidrópico (14,1-6), el administrador infiel (16,1-8), los diez leprosos (17,11-19), los niños (18,15-17), el hombre rico (18,24-27), el ciego de Jericó (18,35-43); Zaqueo (19,1-10), los viñadores asesinos (20,9-19), la viuda pobre y su ofrenda al templo (21,1-4), Herodes (9,7-9 y 23,8-12), Pilato (23,2-7. 13-25) y, finalmente, el buen ladrón (23,39-43).

Sin embargo, queremos aclarar que, desde las ciencias sociales aplicadas la Evangelio de Lucas y, sobre todo, desde la metodología que nos ofrece la Antropología Cultural, en todo caso los personajes aparentemente individuales que acabamos de enumerar, estarían muy lejos de ser “seres individualistas” (o más aún, “hiper-individualistas”, un término que popularizó G. Lipovetsky); ya que todos ellos –reales o ficticios, ubicados en el campo estrictamente teológico, o bien, en el histórico-literario– serían engranes del yo colectivista y habría que ubicarlos en torno a la integridad familiar, como bien lo ha venido afirmando Bruce J. Malina³⁵.

6. ANTROPOLOGÍA EN TORNO A TRES LUGARES GEOGRÁFICOS: JERUSALÉN, JERICÓ, CAMINO; Y EN TORNO A TRES ESPACIOS VITALES: TEMPLO DE JERUSALÉN, MONTURA, POSADA

Cuatro son los pilares de la ciudad santa de Jerusalén en tiempos de Jesús de Nazaret, a saber: el templo, la Torá, la sinagoga y el monte Sion con sus doce puertas. Siendo la capital de todos los reinos judíos y el centro espiritual del judaísmo, Jerusalén –no obstante– sucumbirá durante varias ocasiones ante la invasión enemiga, siendo la invasión romana y la consecuente destrucción, tanto de la ciudad como del templo, el desastre existencial, religioso y espiritual más dramático que vivieron los judíos de la segunda parte del siglo I de nuestra era.

Antropológicamente hablando, Jerusalén representaría a la New York, Shanghái, Hong Kong, París, Londres, Ginebra o Berlín actuales. Entrar en su templo era como entrar en el paraíso (García-Huidobro). Joachim Jeremias llegó a escribir que Jerusalén era la ciudad anfitriona de una gran pluralidad de extranjeros que entraban y salían de una ciudad ya de por sí altamente poblada, donde se daban cita romanos, griegos, sirios, egipcios, cretenses, entre otros

2002. Acerca del estudio del tercer Evangelio desde las Ciencias Sociales, una de las obras clave y que ha de seguirse tomando en cuenta es: J. H. NEYREY, *The Social World of Luke-Acts - Models for Interpretation*, Baker Publishing Group, Michigan 1999.

35 B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los Evangelios*, Sal Terrae, Santander

extranjeros. Simplemente –asevera J. Jeremias– habría alrededor de 125.000 peregrinos por Pascua, en una ciudad cuyo número de habitantes era de unos 20.000 en su interior, más unos 5.000 a 10.000 en sus alrededores³⁶. Ahora bien, en cuanto al templo de Jerusalén, un autor reciente escribe:

De acuerdo a las creencias de la época, cuando el peregrino subía al santuario lo hacía con la convicción de que donde alguna vez estuvo el paraíso, allí se encontraba el templo de Jerusalén. Esta relación entre el paraíso y el templo está altamente atestiguada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, existen una serie de coincidencias entre las características del paraíso en el relato del Gn 2–3 y las del tabernáculo de acuerdo con otros libros del Pentateuco. Entre los profetas, Ezequiel describe las murallas del gran atrio del templo al modo del Jardín del Edén, llamando la atención sobre los querubines y las palmas representados en ellas (Ez 41,20). En el Apocalipsis de Juan, la Jerusalén celestial es un gran santo de los santos (Ap 21,3), donde se encuentran elementos presentes en el paraíso: el árbol de la vida, el trono de Dios y el río con aguas vivas (Ap 22, 1-2)³⁷.

36 J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 2000, 122-123.

37 T. GARCÍA-HUIDOBRO, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2016, 44.

De acuerdo con la cita anterior, podríamos indicar que el desgraciado judeano golpeado por unos desconocidos, sería una personificación antropológica de la ciudad de la que acaba de salir³⁸ y, en definitiva, una personificación del mismo Jesús de Nazaret, sacado de la ciudad, lacera-do físicamente y clavado a una cruz.

En cuanto a la antropología de Jericó, cabe señalar que Jericó era una ciudad donde habitaba un elevado número de sacerdotes, por lo que nos preguntamos por si acaso aquel desgraciado hombre no habría sido un sacerdote³⁹. Jericó es una metáfora del descenso.

Ahora le toca su turno al camino, cuya antropología se nos antoja desierta, pero, lejos estamos de satisfacer tal antojo. En realidad, el famoso “Camino de la Sangre” como era conocido ese sendero desolado que va de Jerusalén a Jericó, es un descenso empinado, escarpado y rocoso, apropiado para las emboscadas de criminales ladrones. Estaba especialmente concurrido en el invierno, cuando

38 En referencia al exilio a Babilonia (589/587/586 a. C.) sufrido por una gran parte de la población jerosolimitana. Es decir, así como los jerosolimitanos sufrieron toda clase de opresión y vejaciones al ser aprehendidos y llevados al Exilio, así el hombre golpeado por unos salteadores representa, por una parte, a los jerosolimitanos (expulsados de la ciudad santa) y, por otra, a Jesús mismo, quien es llevado fuera de Jerusalén para ser crucificado, no sin antes ser golpeado 40X menos 1, por los soldados romanos subalternos del gobernador Poncio Pilato.

39 Propuesta que no hemos encontrado en ninguna parte y que, de probarse, manifestaría la elevada inhumanidad, indiferencia social e hipocresía de sus colegas: el sacerdote y el levita (o diácono, hoy día), para con su colega y compañero.

los viajeros venían de las frías colinas de Jerusalén, a 762 m. sobre el nivel del mar.

Desde el punto de vista antropológico, el templo de Jerusalén representaría –en este escenario de inseguridad y asistencia solidaria– un espacio bien protegido, custodiado y lujoso, frente a un camino desolado, polvoriento, tosco, incómodo e inseguro. El templo de Jerusalén, escenario vital y orante, altamente estimado por el autor del tercer Evangelio, sería la contraparte, culturalmente hablando, del camino a Jericó, lugar sin cultura, sin asistencia alguna y ¿abandonado por un Dios, aparentemente acaparado por los sacrificios, oraciones y ritos del templo? Al respecto, escribe Carlos Junco:

El hombre, por naturaleza, busca consagrar un espacio a la divinidad, crear un recinto sagrado donde encontrarse con Dios. Pero, detrás de este anhelo, se encuentra latente la tentación de pretender que Dios intervenga sólo en ese lugar, de atrapar al Señor, de manipularlo. Sin embargo, Yahvé es el Dios totalmente libre e imprevisible que se revela en la historia e interpela constantemente con su palabra [...] el proyecto de construcción del templo encontró el rechazo de Dios [...] de hecho fomentó la falsa confianza, haciendo de Dios un baal, a quien pensaban agradar con un culto hipócrita e injusto. En vez de servir como lugar de encuentro con Dios, se convirtió en estorbo; por

*eso fue destruido.*⁴⁰

No obstante, a decir de la antropología cultural, el templo de Jerusalén estaría dándole un sentido a la existencia cotidiana y estaría garantizando el orden del universo mismo. Sería, así mismo, una fuerte evocación del Tabernáculo que acompañaría al pueblo por cuarenta años en el desierto (Nm 9,15-23). Sin embargo, frente al dogma judío –creado en torno a Miq 1,11; Sal 46,4.8.12; 48– haciendo del templo mismo, una especie de “fetiche” mágico, tal espacio sagrado sería derrumbado (dramática experiencia que ya había sido advertida por Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías).

El templo de Jerusalén fue concebido –sostiene Adolfo D. Roitman– en términos utópicos, considerándolo como un lugar de residencia de la sabiduría divina (Eclo 24), en donde se llevaba a cabo un culto perfecto (*Carta de Aristeas* 92-95; *Contra Apión* I, 22 nn. 197-199); pero sería la megacorrupción de los sumos sacerdotes –especialmente– la que lo llevaría a su ruina. *La orientación filo-helenista y romana, y la avidez por el poder y la riqueza, corrompieron esta clase sociorreligiosa tan central de Israel hasta convertirse en centro de la crítica por parte de grupos pios (Testamento de Leví 14,1-15.2; Salmos de Salomón*

40 C. JUNCO GARZA, La crítica profética ante el templo. Teología veterotestamentaria (Bibliotheca Mexicana 5), Universidad Pontificia de México, México 1994, 374.

2,1-3;8-8-12)⁴¹.

Una última palabra acerca de la magnificencia, sacralidad e immanentismo del templo de Jerusalén. Estamos convencidos de que, solo una vez que tal espacio sagrado es destruido, volviéndose parte de un pasado lejano, fue hasta entonces cuando la noción del tiempo sagrado vino a reemplazar el concepto de espacio sagrado. No obstante que, a decir verdad, la civilización judía real, ha sido tanto una religión del espacio como una religión del tiempo, por no decir, desde luego, una religión del libro (la Toráh)⁴².

Antropológicamente hablando, la montura del samaritano (¿montura de caballo, de camello o de asno? No lo sabemos), guarda una íntima relación con la herramienta de trabajo y autotransporte de aquel bondadoso hombre⁴³. Tal montura nos recuerda a Zacarías 9,9, que luego servirá a Jn 12,15 par. en referencia a la entrada de Jesús en Jerusalén. La presumible sencillez de la bestia en cuestión nos remitiría a la sencillez de su personaje y a la humildad y al servicio que los discípulos de Jesús debían vivir y practicar⁴⁴. Por lo que, haciendo mi aporte a la investigación

exegética, Jesús no solo estaría representado por el samaritano humanizado, sino, también por el hombre asaltado por los ladrones, quienes estarían representados por los líderes del templo de Jerusalén, en franco complot con los líderes de Roma, personificados en Poncio Pilato, para dar muerte a Jesús de Nazaret, el Santo de Dios.

Por último, la antropología de la posada en tiempos de Jesús guarda una especial referencia para con su persona misma pues, aun estando en el vientre de María de Nazaret, sus padres irían –en la propuesta teológica lucana– a Belén a conseguir posada, sin éxito alguno. Las posadas –en su gran mayoría– no eran lugares lujosos ni mucho menos, sino que, lo único que ofrecían era protección contra los peligros de viajar durante la noche. En la mayoría de los casos, los viajeros tenían que proveerse su propia comida y camillas. Algunas posadas ni siquiera tenían posadero, sino que eran simplemente construcciones vacías rodeadas de altas paredes y un pozo en el patio⁴⁵. La posada a la que será conducido el inconsciente hombre recién golpeado sería una evocación lucana del nacimiento de Jesús el Mesías, un anticipo de la cruz y, en definitiva, del sepulcro de Jesús. Dicha posada pudo haber sido de tipo griego. Aquí, el viajero se sentía un poco más en casa, pues el posadero actuaba más como un anfitrión,

41 A. D. ROITMAN, *Del Tabernáculo al Templo. Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2016, 267, 274.

42 A. D. ROITMAN, *Del Tabernáculo al Templo*, 279.

43 La bondad, compasión o asistencia de una persona en favor de otra, es algo que aplaude la Biblia y el Dios de Jesús: F. PASTOR RAMOS, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995, 251.

44 Véase al respecto: T. MONTESINOS, «Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve. Jesús servidor en Lucas 22,24-30», en *Qol. Revista bíblica mexicana* 78

(Septiembre-Diciembre 2018) 339-359.

45 V. G. BEERS, *Un viaje a través de la Biblia*, Tyndale House Publishers, Illinois 2010, 283.

ofreciendo comida y entretenimiento. Por lo demás, presumiblemente el samaritano ya conocía bien al posadero y éste a aquel, pues el solidario hombre se compromete con su interlocutor a pagarle, por si llegara a gastar más de la cuenta.

Pero, retomemos la historia de nuestro samaritano, saturado de un humanismo antiguo tan oriental como oportuno. Y la abordaremos en torno a las acciones concretas –desde algunos elementos propios del método diacrónico– que nuestro héroe anónimo lleva a cabo.

7. ANTROPOLOGÍA EN TORNO A DOS ACCIONES (CURAR CON VINO Y ACEITE Y VENDAR LAS HERIDAS) Y CATORCE VERBOS LLEVADOS A CABO POR EL SAMARITANO HUMANIZADO EN LC 10,33-35

La oración presente en el vers. 33 está unida a la anterior por la partícula coordinante καὶ, siendo ἦλθεν (aoristo de ἔρχομαι), y ἐσπλαγχνίσθη los verbos principales, unidos por la conjunción coordinante καὶ, mientras que el sujeto de la oración es Σαμαρίτης τις. El primer verbo, ἦλθεν, tiene como subordinado al participio ὁδεύων; y como complemento circunstancial κατ' αὐτόν. Ahora centraremos un poco más nuestra atención en nuestro aoristo indicativo pasivo: ἐσπλαγχνίσθη que, a nuestro parecer, es el verbo principal con el que Lucas quiere proporcionar su mensaje a sus lectores, verbo que genera toda una serie de trece verbos en el personaje de la parábola.

ἐσπλαγχνίσθη, un aoristo pasivo de σπλαγχνίζομαι (3x en Lc como verbo y 1x como sustantivo), un aoristo de pasado inmediato (o dramático)⁴⁶, pero en realidad nuestro verbo, junto con ἦλθεν, podría estar iniciando y rigiendo una nueva oración relativa (vv. 34-35) por la presencia de la conjunción καὶ (v. 34), y por la serie de verbos que generan estos dos verbos:

-προσελθὼν, κατέδησεν y ἐπιχέων (34 a),
 -ἐπιβιάσας, ἤγαγεν y ἐπεμελήθη (34 b),
 -y finalmente: ἐκβαλὼν, ἔδωκεν, εἶπεν, ἐπιμελήθητι, προσδαπάνησας, προσδαπάνησας, ἐπανέρχεσθαι y ἀποδώσω (v. 35).

Catorce verbos son suficientes para señalar movimiento (no obstante que no todos estos son de movimiento, como εἶπεν) por parte del sujeto del período presente (Σαμαρίτης), así como la continuidad que le confiere a lo una vez iniciado. Analicemos únicamente los verbos principales de cada apartado.

En primer lugar, tenemos a κατέδησεν (aoristo activo de καταδέω y, en el NT es un *hápax legómenon*⁴⁷ que significa *vendar, atar fuertemente, atar*, v. 34 a); después aparece ἤγαγεν (aoristo indicativo activo, 3 s. de ἄγω: 34b); ἔδωκεν

46 Cf. F. Poggi, Curso avanzado de Griego del Nuevo Testamento, Verbo Divino, Estella 2011, 131.

47 En cambio, en la LXX aparece 8 veces.

(también aoristo de δίδωμι) y un verbo *dicendi*, εἶπεν (también aoristo de λέγω), que da inicio a una oración subordinada, y, por lo tanto, secundaria. Parece pues que, gramatical y sintácticamente hablando, nuestro ἐσπλαγχνίσθη –junto con ἦλθεν– genera no solo los verbos de movimiento –y un verbo *dicendi*– (el movimiento del sujeto de la oración principal, el samaritano), sino que también le otorga sentido a todo el texto.

Pero ¿el samaritano ayuda al hombre desvestido y golpeado por los ladrones gracias a que viene hacia él y mira la situación en que se encuentra⁴⁸? O más bien, ¿le presta su generosa ayuda por haber experimentado un fuerte sentimiento de compasión o tristeza hacia él⁴⁹? O mejor aún, ¿porque lo mira y se compadece, es que el samaritano ayuda al hombre en desgracia⁵⁰?

Gramaticalmente opto por la última posibilidad, en efecto, καὶ ἰδὼν y ἐσπλαγχνίσθη están gramaticalmente unidos por la conjunción y, sobre todo, porque el participio aoristo activo ἰδὼν exige un verbo al cuál completar o precisar su sentido⁵¹ (participio predicativo), función que aquí sustenta, obviamente, nuestro ἐσπλαγχνίσθη.

48 ἦλθεν κατ' αὐτόν καὶ ἰδὼν.

49 ἐσπλαγχνίσθη (+αὐτόν?).

50 Καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη + αὐτόν.

51 B. CORSANI, (et al.), Guía para el estudio del Griego del Nuevo Testamento, Sociedad bíblica, Madrid 2005, 208-210.

Desde nuestro punto de vista, todo lo que acontece –verbos de movimiento del samaritano– sucede porque el hijo de Samaria (a quien los fariseos y otros judíos piadosos o muy religiosos, llamaban: ‘perro’ o ‘pagano’), aquel posible comerciante, un hombre marginado por el centro religioso judío de Jerusalén, se compadece, literalmente siente un dolor en su estómago (que engloba las principales vísceras) tan intenso, que se siente conmovido -visceralmente- al ver la desgracia de aquel hombre medio muerto (con toda probabilidad, un judío, ‘un enemigo’), a hacer todo lo que está a su alcance para ayudarlo a salir de esa situación tan desconsoladora. Este hombre no teoriza sobre el prójimo (como el legista, καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον, v. 29).

A nivel antropológico, nuestro héroe samaritano está re-vestido de una capacidad para sentir el dolor ajeno como el suyo propio, precisamente porque ya habría pasado por una o varias experiencias similares⁵².

Ahora bien, al asistir compasiva y decididamente a aquel desconocido, el desconocido samaritano se estaría exponiendo a que los familiares de la víctima, pensando que él había sido el agresor de su familiar herido, habrían tomado venganza. Sin embargo, la mentalidad de un oriental antiguo era muy distinta a nuestra mentalidad individualista

52 Siendo estudiante de Teología de la Liberación, mi profesor, el Pbro. Francisco Merino Rodríguez (+), me instruía que solo quien ha experimentado hambre, miseria y pobreza en su vida, es capaz de comprender a los pobres, a los hambrientos y necesitados.

y de una radical indiferencia social, en donde hay “cero” solidaridad y compasión activa hacia las víctimas de la delincuencia organizada u ocasional⁵³.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La profunda experiencia que siente el samaritano humanizado al “compadecerse”, “sentir el dolor del otro como propio”, o “sentir dolor en las vísceras ante el sufrimiento humano”, tal experiencia ocupa el centro psicológico, antropológico y teológico de nuestro texto. El verbo *σπλαγχνίζομαι* que utiliza Lucas es uno de los verbos principales con respecto al sujeto (o agente principal) y generador de una cadena de verbos de acción (y dicendi) que abarca los dos siguientes versículos, por lo que, probablemente para el autor del tercer evangelio, es un verbo importante y pudo haberse remontado al Jesús histórico⁵⁴, pero lo que nos interesa a nosotros es el preguntarnos ¿Por qué Lucas le aplica este verbo a Jesús en 7,13, y por qué aquí se lo atribuye al personaje de una enseñanza o parábola? ¿A una persona de origen samaritano, alguien que era percibido como de poca honra u honor social? ¿Alguien de quien se dudaba que fuera capaz de practicar

obras de compasión y solidaridad? ¿Por qué no atribuyó Lucas el *σπλαγχνίζομαι* a alguno de los discípulos de Jesús o, al menos, a algún judío piadoso? ¿Y sí, en cambio, a un samaritano considerado extranjero, infiel y pecador?

Para responder sintéticamente a tales cuestionamientos, consideramos que Lucas, con la compasión del samaritano hacia una víctima de la violencia, está exhortando a sus destinatarios –ya provengan del judaísmo o del mundo helenista– a adquirir la misma actitud, los mismos gestos y la misma praxis de compasión de este personaje. En segundo lugar, al ser el samaritano solidario una muy probable referencia a todo lector del EvLc, luego entonces, el evangelista está señalando a sus destinatarios cómo la compasión del ‘samaritano’ es el camino para ellos de comportarse como prójimo de los demás, especialmente de los caídos, los desvalidos, las víctimas de la violencia imperial y helenista, los leprosos, ciegos, cojos y paralíticos, los marginados y excluidos de los sistemas políticos y religiosos de aquel tiempo (la sinagoga, el palacio romano, la ley mosaica absolutizada)⁵⁵.

Por lo demás, nos llama mucho la atención cómo Lucas coloca el verbo *σπλαγχνίζομαι* en la acción revivificante de un joven por parte de Jesús (el hijo de la viuda de Naím:

53 Es desafiante vivir a diario en la ciudad de México y la zona conurbana, en donde el índice delincencial se ha acrecentado radicalmente en los últimos años. Véase el estudio del INEGI correspondiente a marzo de 2021. Fecha de consulta 05 junio 2021. Recuperado desde https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ensu/doc/ensu2021_mar_presentacion_ejecutiva.pdf

54 Si bien hay algunos oponentes a esta teoría, tal es el caso de J. MEIER, Un Judío marginal, III, 557.

55 Cabe recordar la triple ocasión en que Lucas enlista a las personas social, económica y moralmente más oprimidas y marginalizadas: pobres, cojos, paralíticos, ciegos, sordos, leprosos, cautivos (Lc 4,16-30; 7,22; 14,13-14)

7,13-15); en segundo término, aquí en 10,33-35, verbo encarnado en un ‘extranjero’ samaritano (despreciado y estigmatizado como “infiel”, “impuro” y “perro”), a favor de un desgraciado hombre, víctima de la violencia de aquel tiempo⁵⁶; y, en tercer lugar, el mismo verbo *σπλαγχνίζομαι* es puesto en práctica por el padre de un hijo menor, quien ha vuelto a casa con la marca de la derrota y la deshonra familiar (Lc 15,11-32).

En su forma sustantivada, ya nuestro *σπλαγχνίζομαι* se había hecho presente en Lc 1,69, a propósito del cántico de Zacarías (v. 78: διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους), aplicado en dicho cántico al mismo Dios-Padre⁵⁷, cuyas entrañas de misericordia serían la fuente más excelsa de la que dimanan las entrañas de compasión de Jesús, del padre del hijo menor y de nuestro humanizado y solidario samaritano.

Con lo visto hasta el momento, tal parece que el tercer Evangelista parece indicarle a sus destinatarios que los gestos y acciones compasivas pueden proceder sobre todo de los hijos de los estratos sociales marginados, es decir, de aquellos excluidos e ignorados por los represen-

tantes y paladines de las grandes instituciones político-religiosas imperantes –quienes alardeaban en su mayoría el ‘vivir’ el espíritu de la Ley de Moisés– y la figura del samaritano compasivo es –con mucho– una excelsa prueba de este argumento.

Geográfica y religiosamente hablando, nuestro samaritano solidario y Jesús mismo se localizan en la periferia con respecto a Jerusalén y Judea, por lo que el mensaje de Lucas –con el verbo *σπλαγχνίζομαι* al centro– podría estar siendo que no importa tanto si la persona que experimenta y practica compasión para con el golpeado, el sufriente y el excluido, es alguien muy religioso o un fanático atado al centro religioso judío (el Templo de Jerusalén o las sinagogas), es decir un jasid (devoto)⁵⁸, un acérrimo cumplidor de la ley de Moisés, o un especialista en la ley (νομικός); sino alguien que tiene la capacidad de ver al otro(a), su necesidad, y la consecuente sensibilidad (corporal, mental, emocional y social) para ayudarlo⁵⁹. En efecto, la compasión del samaritano no es estéril, obra como se debe

56 Ahora bien, practicar la compasión al estilo del samaritano, no solo consiste en aliviar el sufrimiento de alguien, golpeado en el camino, sino, es más, consiste –en palabras de Martin Luther King– en reconocer que el camino de Jericó debe ser hecho de otra manera, para que hombres y mujeres ya no sigan siendo golpeados y despojados continuamente, mientras van avanzando por los caminos de la vida, Biblia Latinoamericana, 40ª ed., nota a Lc 10,25ss.

57 T. MONTESINOS, «Las entrañas de misericordia de Dios en Lucas 1,68-79», en Qol. Revista Bíblica Mexicana 72 (Septiembre-Diciembre 2016) 381-395.

58 La palabra Jasid (“piadoso”) es hebrea y deriva de la raíz *חַסַּד* (“bondad” o “piedad”), que produce la palabra jasidut: “práctica de la piedad y la bondad”. Los “Jasidim” conformaban una corriente religiosa judía que se desarrolló durante el reinado en Judea de los monarcas seléucidas. En el siglo II a.C., con la traducción de la Biblia hebrea al griego (la LXX) para judíos que sólo conocían el griego, trajo como reacción de parte de los “Jasidim” una fuerte oposición al considerar incompatibles el judaísmo con el mundo y la cultura griega.

59 respecto de la compasión del buen samaritano, escribe Stöger: “Cuando un hombre se siente mal al ver la miseria, está preparado para el amor”, en A. STÖGER, El Evangelio según san Lucas, 311-312.

obrar en esta situación. Cuidadosamente se describen los seis actos de amor que se practican con la mayor sencillez y naturalidad, no sólo en el momento presente, sino hasta la curación del herido⁶⁰.

Por otra parte, los posaderos tenían fama de ser personas sin escrúpulos, por lo que el samaritano se anticipa, comprometiéndose a pagar hasta el último denario, frente a los gastos imprevistos. Una prueba más a favor del gran amor por la humanidad que mora en el corazón del samaritano humanizado⁶¹.

Una conclusión más a la que nos conduce el análisis antropológico de Lc 10,30-37 es que la parábola del samaritano humanizado es un ataque directo contra los prejuicios raciales y comunitarios, sostenidos por los judeanos en contra de los samaritanos (como hoy día ha sucedido con el despojo de la tierra de los palestinos, por parte de los israelitas, hecho que ha llevado a una interminable guerra entre ambas naciones).

Para Jesús, el amor y la compasión no es una simple y tonta teoría (¡o menos aún, teología!), sino un fuerte sentimiento visceral que experimentamos frente a alguna persona que ha caído en desgracia. Ahora bien, para expe-

rimentar dicha compasión (empatía prefieren llamarle los terapeutas y psicólogos) y ser solidarios con las víctimas de la sociedad contemporánea, no necesitamos la mediación de ninguna jerarquía, iglesia, religión, secta o comunidad religiosa, pues es una experiencia marcadamente antropológica y finamente ético-social⁶². Y es que, la soberanía de Dios no está sujeta al liderazgo oficial de la comunidad de los fieles, ni mucho menos a la eficacia del culto, tanto en el templo de Jerusalén (hoy tan añorado) como en cualquier basílica, santuario, catedral o parroquia del mundo católico entero (por no mencionar los templos del cristianismo ortodoxo y protestante)⁶³.

La religión cristiana (católica) ha perdido su talante samaritano de antaño, en que llegó a ser protagonista, tanto en la educación (universidades, colegios, academias), como en la salud (hospitales, clínicas) y en los diferentes albergues y casas de acogida (orfanatorios, asilos, casas de

60 A. STÖGER, *El Evangelio*, 310.

61 K. E. BAILEY, *Las parábolas de Lucas. Un acercamiento literario a través de la mirada de los campesinos de Oriente Medio* (Biblioteca teológica Vida, 6), Editorial Vida, Miami 2009, 106.

62 J. WASHBURN C., «Compasión y bioética», en *Acta Bioethica* 2004; año X, NO 2. Fecha de consulta 20 enero 2023. Recuperado desde <https://scielo.conicyt.cl> (Sielo, Chile). Una de las afirmaciones que rescato del autor es cuando afirma que «el despojo y la desgracia, al igual que la enfermedad, rebajan la vida humana y desdibujan los vínculos con la sociedad. Esta fragilidad humana permite entender los sitios clínicos como comunidades éticas: procurar el bien de cada paciente es el imperativo que domina en las profesiones sanitarias» (p. 244). Una segunda afirmación central, es: «Para llegar a la compasión es necesario seguir el trayecto de la desgracia, de la enfermedad en cualquiera de sus expresiones, de manera que toque fibras profundas. Solo así se llega a descubrir la existencia humana como una tarea de solidaridad y acompañamiento, no exclusivamente como una realidad por moldear a través de regulaciones» (p. 245).

63 K. E. BAILEY, *Las parábolas de Lucas*, 110-111.

huéspedes, casas del peregrino, casas del migrante), con honrosas y honorables excepciones, claro está⁶⁴.

Ahora bien, el cuidado mutuo en la Biblia⁶⁵, siendo un tema tan urgente como necesario en nuestro contexto de recuperación económica, psicológica y espiritual, tras una pandemia que no desaparece, en el caso de nuestra parábola lucana, explícitamente no hay ningún detalle literario o redaccional que abogue en pro de que alguien (el hombre que fue asaltado o algún personaje diferente) hubiese ayudado a nuestro humanizado samaritano, antes, durante o después de su solidaria ayuda de él. No obstante, tomando en cuenta que Lucas deja abierta la narración («lo que gastes de más, te lo pagaré a mi regreso»: Lc 10,35), es muy probable que alguien más ayudara al protagonista en cuestión, o que el samaritano anónimo ya había tenido la experiencia de ser auxiliado por alguien más, ya sea en su contexto etnográfico, o bien, fuera de él.

De igual manera, se ha propuesto actualizar la praxis del

samaritano humanizado en diversos ambientes sociales en donde las personas más vulnerables continuamente pueden estar necesitando la presencia, ayuda y compasión de más y más samaritanos y samaritanas⁶⁶. En lo personal, considero urgente actualizar la actitud compasiva y de solidaridad de nuestro anónimo y marginalizado personaje del mediterráneo del siglo I de nuestra era, desde algunos sectores vitales y/o humanos que urgen de samaritanos individuales y colectivos⁶⁷.

El cometido de Jesús al enseñar a sus discípulos y, sobre todo, a los fariseos y escribas, esta hermosísima parábola, consiste en mostrarle a ellos y a nosotros, lectores y dis-

66 Tal es el caso de los nuevos samaritanos entre los migrantes, los presos, los niños en situación de calle, las prostitutas, los indígenas, los campesinos, las aldeas y ranchos con una gran necesidad de clínicas y servicios médicos y de medicamento o, como propone la Dra. Patricia Mahon-Daly, samaritanos donadores de sangre en las grandes ciudades del planeta, en P. MAHON-DALY, «The Embodiment of Citizenship: From Good Samaritan to Donor Citizen», en *Journal of Cultural and Social Anthropology*, Volume 1, Issue 1, 2019, 44-50.

67 Tales ámbitos son, a saber:

compasión para con los enfermos y adoloridos: samaritaneidad médica y empática
compasión para con los migrantes, desplazados y refugiados políticos: migración y samaritaneidad
compasión para con el medio ambiente: eco-samaritaneidad
compasión para con los animales: zoo-samaritaneidad
compasión para con la mujer: samaritaneidad y género
compasión para con los niños y adolescentes: samaritaneidad pedagógica
compasión para con los pobres, los oprimidos y excluidos: samaritaneidad propiamente dicha
compasión para con los indígenas y los hermanos de color: samaritaneidad pro-indígena y black samaritanity.

64 Vale la pena tomar en serio las oportunas propuestas de J. I. CALLEJA, *Moral social samaritana (I-II)*. Fundamentos y nociones de ética política cristiana, PPC, Madrid 2004-2005. Con respecto al compromiso asistencial de la Iglesia de antaño, cabría señalar que en el ejercicio mismo de su Ministerio, el Presbítero está obligado a vivir y poner en práctica en todo momento una caridad pastoral (compasión activa, solidaridad sacerdotal, servicio, opción por los pobres), cf. L. Á. MONTES PERAL, *La caridad pastoral en la vida y misión del sacerdote*, (Servidores y Testigos, 144), Sal Terrae, Santander 2014.

65 Temática que justifica la XXXIV Asamblea Anual de la Asociación de Biblistas de México (23-26 enero 2023, Guadalajara, Jal, Méx.).

cí pulos suyos, veintiún siglos después, a buscar caminos creativos y generosos, compasivos y dinámicos de cómo ser auténticos prójimos del hombre y la mujer vulnerables, heridos, violentados y empobrecidos en el sendero de la vida y de la sociedad de este tan vulnerado siglo XXI.

LA COLECTA POR LOS POBRES DE JERUSALÉN

EDUARDO CÓRDOVA GONZÁLEZ

INTRODUCCIÓN

El Card. Claudio Hummes, de Brasil (1934 – 4 de julio de 2022), cuando el Papa Francisco fue elegido (13 de marzo del 2013), y precisamente antes de que apareciera en el balcón, le hizo al Papa esta sugerencia: «No te olvides de los pobres». Esto caló en la mente y en el corazón de Francisco. El mismo Papa dio testimonio de ese consejo que recibió.

Con esa espontánea exhortación que le hizo el Cardenal al Papa nos remontamos a las palabras de Pablo en Gal 2,10: después de afirmar que nada especial le impusieron los apóstoles de Jerusalén, en lo que se refiere a las posibles exigencias para los gentiles que se hicieran cristianos, termina diciendo: «Solo nos pidieron que recordáramos a los pobres, lo cual me he esmerado en cumplir».

I. UNA COLECTA A FAVOR DE LOS POBRES DE JERUSALÉN

La población de Jerusalén, así como en otras partes del imperio, se vio en situaciones de carestía y hambruna hacia los años 46-48. Pablo se preocupó entonces de organi-

zar una colecta a favor de los cristianos de la ciudad santa. De esa manera se encontraba una oportunidad excelente para establecer un vínculo de unidad entre la iglesia madre de Jerusalén y las iglesias que Pablo estaba fundando en Asia Menor y en Grecia.

En Hch 11,27-30 se narra que unos profetas de Jerusalén llegaron a Antioquía de Siria, y uno de ellos, Ágabo, profetizó que vendrían días de carestía en Judea. Por eso los hermanos enviaron recursos a Judea. En esas circunstancias, como se ha mencionado, después del llamado concilio de Jerusalén, quizá el año 49, Pablo señala que se le pidió que se acordara de los pobres, lo cual, dice, ha tenido muy en cuenta.

Dentro de la correspondencia a los corintios, este tema de la colecta es mencionado brevemente en 1 Cor 16,1-4: Pablo habla de la colecta, sugiriendo a los corintios que se haga lo que mandó a las iglesias de Galacia: que los domingos se reúna lo que se haya podido ahorrar. Una colecta organizada en Acaya y en la parte central de Asia Menor tendría así un buen alcance.

Pero especialmente en 2 Cor 8-9 es en donde el asunto es tratado con mayor detenimiento. Se trata de un texto al que prestaremos más atención.

Además de la correspondencia a los corintios y a los gálatas, que suele ubicarse en Éfeso, en el transcurso del tercer viaje misionero de Pablo (*ca.* años 52-57), en Rom 15,25-31 Pablo menciona que va a entregar la colecta a Jerusalén. Estamos hacia el año 58, al final del tercer viaje misionero de Pablo, tal vez en Corinto. En el texto informa a los romanos que va a entregar personalmente la colecta a los hermanos de Jerusalén, una colecta que, según este pasaje, se hizo en Macedonia y Acaya; también pide oraciones para que tenga éxito en esa empresa que está realizando. Tiene el temor de que los judeocristianos de Jerusalén no acepten la colecta, quizá porque algunos tendrían recelo para aceptar la ayuda, dado que proviene de los gentiles.

Un poco más tarde, según Hch 21,27-36, Pablo fue arrestado en Jerusalén, lo cual pudo suceder el mismo año 58. En Hch 24,17, en su comparecencia ante el Procurador Félix, estando ya en Cesarea (ciudad desde la cual será llevado a Roma), Pablo afirma que fue a Jerusalén con la finalidad de llevar unas limosnas a los pobres de Jerusalén.

En cuanto a la aceptación o no de la colecta, tanto el libro de los Hechos como la correspondencia paulina no ofrecen datos claros que aludan a la aceptación. El silencio

que prevalece sobre el tema nos induce a pensar que, al menos, no hubo una aceptación total, entusiasta y agradecida de la ofrenda que llevó Pablo.

2. EL PASAJE PRINCIPAL SOBRE LA COLECTA: 2 COR 8-9

2.1 EL DESARROLLO DEL TEXTO

Estos capítulos pueden ser considerados como una unidad retórica completa, que, desde el punto de vista de la retórica clásica, podríamos encuadrar en el género deliberativo, en cuanto que promueve una contribución económica para la iglesia de Jerusalén. Al principio (8,1) Pablo utiliza el vocativo *hermanos (adelphói)* para dirigirse a los destinatarios, comenzando por informarles sobre la generosidad de las iglesias de Macedonia. El final (9,15) contiene una acción de gracias a Dios.

La narración de la generosidad de las iglesias de Macedonia (8,1-6) se convierte en un ejemplo para los corintios. De esa manera, Pablo comienza su motivación a la colecta (8,7-8), una motivación que se vale del buen ejemplo de las iglesias de Macedonia, pero también tiene un fundamento cristológico (8,9: Cristo, siendo rico, se hizo pobre). En el v. 7 Pablo les hace ver a los corintios que, así como sobresalen en todo, en fe, palabra, ciencia, etc. (cf. 1 Cor 1,4-5; 12-14), así también han de sobresalir por su participación en la colecta. La *proposición* o tesis principal puede descubrirse en 8,10-11, pues ahí está el consejo o

invitación de Pablo a los corintios para que lleven a término la iniciativa que tuvieron de realizar una colecta. Dice el texto: «Les doy un consejo sobre el particular que les viene bien a ustedes: ya que desde el año pasado han sido los primeros no solo en hacer la colecta, sino también en tomar la iniciativa, ahora llévenla también a cabo, de forma que a su prontitud en la iniciativa corresponda la realización conforme a sus posibilidades». En 8,12-14 continúa la motivación a los corintios, ahora con el apoyo de un texto de la Escritura (8,15; cf. Ex 16,18). En estos versículos Pablo advierte que no es pretensión suya el que unos ganen y otros pierdan, no postula un desequilibrio económico entre las iglesias. Por eso dice en 8,13: «No se trata de que pasen apuros para que otros tengan abundancia, sino de procurar la igualdad». La cita de Ex 16,18 viene muy *ad hoc* en esta motivación, porque dicho pasaje se refiere a los israelitas que, en su camino por el desierto, fueron alimentados con el maná. Cada día recogían lo necesario, de tal manera que «el que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos».

8,16-24 constituyen una recomendación a favor de Tito, a quien Pablo le encargó la realización de la colecta. En estos versículos son también mencionados otros dos hermanos como colaboradores en la tarea de hacer la colecta. Del primero se dice que es reconocido por su entrega a la causa del evangelio, y que fue designado por elección de todas las iglesias; del otro se dice que es reconocida su solicitud. Pero, ¿no se dice el nombre de ellos!

Por otra parte, esas medidas tomadas por Pablo obedecen a su deseo de evitar cualquier sospecha de malos manejos de la «abundante suma que administramos».

9,1-5 explican la razón por la que Pablo escribe en ese momento. Si al inicio del c. 8 Pablo puso ante los corintios el buen ejemplo de los macedonios, ahora en el inicio del c. 9 les dice a los corintios que se gloria de ellos ante los macedonios. Además, retoma el punto del envío de los hermanos, con lo cual se nota la vinculación entre estos cc. 8 y 9. El resto del c. 9 es un epílogo que recapitula la petición, apoyándola con varios argumentos y algunas citas de la Escritura, con tonos emotivos.

2.2 LA FUNDAMENTACIÓN DOCTRINAL DE LA COLECTA

Esta unidad es ante todo exhortativa, pero apoyada en una serie de consideraciones y reflexiones teológicas de mucho valor. Pablo espera de los corintios un gesto de apoyo para la comunidad de Jerusalén. La colecta, sin embargo, no significa para Pablo una especie de asunto financiero, y tampoco se trata de un pequeño y pasajero gesto de bondad hacia alguien necesitado. El aspecto meramente económico pasa a segundo plano. Pablo no hace simplemente una exhortación a la iglesia de Corinto para que ayude a la necesitada iglesia de Jerusalén, sino que pretende hacer una reflexión de fondo sobre el sentido y el valor de la colecta. La terminología usada es muy iluminadora en este sentido: no utiliza Pablo el término *logéia* (colecta o recolección), que aparece solo en 1 Cor 16,1-2, sino que

utiliza otros términos de mayor densidad doctrinal, como los siguientes:

Cháris – gracia

Diakonía – servicio

Eulogía – bendición

Agápe – amor

Koinonía – comunión.

La colecta tiene para Pablo dimensiones teológicas, eclesiológicas y cristológicas.

En la base está la iniciativa gratuita de Dios que ha llamado a las iglesias de Macedonia para concederles la gracia de su participación en la colecta (8,1-4). Así como en 5,18, hablando del ministerio encomendado a los apóstoles, Pablo afirma: «Y todo proviene de Dios...», de manera análoga, la colecta tiene su fuente última en Dios, que otorga la gracia de participar en una colecta. Al final, en una especie de inclusión, Pablo vuelve a hablar de «la gracia sobreabundante» que Dios ha derramado en los creyentes de Corinto, al ser colaboradores en la colecta (9,14).

El don divino, por lo tanto, está en primer plano. Esa gracia es un don gratuito, y los que reciben esa gracia se convierten a su vez en sujetos activos. En este caso, esos sujetos son ahora los creyentes de Macedonia y de Acaya, junto a Pablo y sus colaboradores, especialmente Tito, que es el encargado de llevar a cumplimiento esta obra de gracia (8,6). Por eso la colecta puede ser llamada *gracia* en varias ocasiones (en 8,6.7.9 la palabra *cháris* puede ser

traducida por *generosidad*, como sinónimo de colecta; en 8,19, *cháris* puede traducirse simplemente por *colecta*). Por lo tanto, el don divino y el don humano se relacionan íntimamente. Los beneficiarios del don divino se convierten en donantes. La dinámica del donar, propia de Dios, alcanza a los creyentes. Ese don aparece también con otras categorías, como *bendición* (*eulogía*, 9,5.6), que parece hacer referencia a las generosas bendiciones divinas.

Muy ilustrativo también es el manejo del verbo *dar* o *entregarse*, de parte de los macedonios, «primero al Señor, y luego a nosotros, por voluntad de Dios» (8,5). Esa entrega es sinónimo de disponibilidad para el servicio. Nos recuerda una frase frecuente del AT: «Heme aquí, quiero hacer tu voluntad» (Sal 40,8) El don (la colecta) a los cristianos de Jerusalén es, por lo tanto, una expresión de la fiel adhesión de los creyentes al apóstol y a su proyecto de colecta, pero también de entrega personal a Cristo, por voluntad de Dios, que está en el origen de todo este proyecto. Pero se pide una actitud de libertad, alegría y generosidad (8,2; 9,7).

Esta perspectiva teológica encuentra su confirmación en el fin último de la colecta, que es fundamentalmente litúrgico: los beneficiarios «glorificarán a Dios» (9,13), y el gesto de generosidad de los corintios está llamado a provocar «abundantes acciones de gracias a Dios» (9,12). Si todo es gracia (*cháris*), es decir, don de Dios que suscita la participación de los creyentes en la colecta, la respuesta

humana no puede ser otra que la *cháris*, pero en el sentido de acción de gracias, es decir *eucaristía*.

La perspectiva eclesiológica encuentra su expresión privilegiada en los términos *diakonía* (servicio) y *koinonía* (participación o comunión). La idea de servicio está en 9,1.12.13, y es particularmente clara en 8,4: los macedonios han querido participar en la colecta, es decir, en ese servicio por el bien de los santos. La idea de comunión (8,4; 9,13) implica solidaridad entre las iglesias. La iglesia de Jerusalén, que tiene el calificativo de «iglesia de los santos» (8,4; 9,1), y las iglesias de Macedonia y de Acaya muestran su comunión compartiendo tanto la adhesión a la fe y al evangelio como sus propios medios económicos y materiales. Los cristianos de la iglesia de Jerusalén y los de las iglesias de la gentilidad comparten aquello que tienen: unos, los bienes espirituales, y otros, los bienes materiales.

En su carta a los Romanos, Pablo les comenta este tema de la colecta, en particular la deuda mutua que hay entre los cristianos de Jerusalén y los cristianos de origen gentil. También les habla de sus planes de viaje: «Por el momento voy a Jerusalén a servir a los santos, ya que los de Macedonia y Acaya decidieron hacer una colecta para los pobres que hay entre los santos que viven en Jerusalén. Así ellos lo decidieron y en cierto sentido se lo debían, pues si los no judíos se beneficiaron de los bienes espirituales de los judíos, es justo que les retribuyan con bie-

nes temporales. Así que, una vez terminado este asunto, y entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por ustedes» (15,25-28).

En esta carta a los Romanos hay un dato de interés, que está presente a lo largo del escrito: la mención de dos grupos de personas: los cristianos de origen judío y los cristianos de origen gentil. En 1,16-17 Pablo afirma lo siguiente: «*Pues no me avergüenzo del evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, primero del judío, y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como está escrito: El justo por la fe vivirá*». En estos versículos son mencionados los dos grupos como beneficiarios de la salvación, con tal que sean guiados por la fe. Más adelante, Pablo muestra cómo todos son pecadores: los judíos, aun teniendo la ley, no la han cumplido cabalmente; los gentiles, no reconociendo al Creador a través de las creaturas, también son pecadores y se han dejado llevar por toda suerte de impurezas. Pero todos son justificados por la fe en Jesucristo. Ahora bien, si todos han pasado de una situación de pecado a un *status* de justificados, ahora todos quedan unidos en el cuerpo de Cristo como un solo pueblo. Y la caridad deberá ser el vínculo de unión entre todos. Se puede hablar de tres momentos: todos pecadores, todos justificados por la fe, todos unidos por la caridad. Pablo, el defensor del valor incomparable de la fe, también menciona el valor de la caridad. Basta citar el texto de Gal 5,6: «Porque en Cristo nada valen la circuncisión o la incircuncisión, sino la fe que

actúa por el amor».

Volviendo al texto de 2 Corintios, la categoría de *servicio* ciertamente no puede quedar reducida a un simple término administrativo. No se trataría solo de una especie de contribución, motivada por sentimientos altruistas, sino que se debe tener en cuenta el ámbito de la actividad diaconal o ministerial, realizada por hermanos que se aman en Cristo. El *agápe* está mencionado en 8,7.8.24. Ahora son los creyentes de Macedonia y Acaya los que con esta donación material concretizan su *diaconía* en beneficio de la iglesia de Jerusalén.

En 9,12 Pablo usa la expresión «prestación de este servicio» (cf. también Rom 15,25). El apóstol era consciente de que se trataba de un servicio cualificado, de tipo carismático. De hecho, una denominación característica de los carismas es la de servicio o ministerio, es decir, *diakonía* (1 Cor 12,4-6; cf. Rom 12,7). Se trata, por lo tanto, de un servicio inspirado por el mismo Dios, de un servicio carismático. Esto se deduce de 8,7: Pablo exhorta a los corintios a que, así como sobresalen en tantos dones especiales (fe, palabra, ciencia...), así también sobresalgan en esta gracia de la colecta.

Hay que subrayar también el carácter cristológico de la colecta: «Pues conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por ustedes se hizo pobre a fin de *enriquecerlos con su pobreza*» (8,9). El sentido de

este versículo puede revelar un aspecto ontológico y un aspecto típico o ejemplar. El aspecto ontológico consiste en esto: la riqueza y la pobreza en Cristo no han de entenderse en un sentido material y económico, sino que tienen un sentido metafórico, por el cual se indica la condición divina (riqueza) en la que Cristo se encontraba, y la condición humana (pobreza) que él aceptó. Este sentido se ve corroborado por el texto de Flp 2,6-7. Y el sentido típico o ejemplar lo descubrimos en esto: si en 8,1-4 Pablo presenta el comportamiento ejemplar de las iglesias de Macedonia, ahora ofrece el ejemplo de Cristo, para mover a los corintios a dar una prueba de amor auténtico, en este caso a favor de la iglesia de Jerusalén.

CONCLUSIÓN

En conclusión, varios pasajes del NT mencionan el tema de la colecta que fue organizada a favor de los pobres de Jerusalén. Dado que la situación de Palestina era menos favorecida, se vio la conveniencia de que las iglesias de Macedonia, Acaya y Asia Menor, que vivían situaciones de mayor prosperidad, acudieran en ayuda de los hermanos de Jerusalén.

Pablo, por su parte, nos ofrece en sus cartas una situación clara acerca de la colecta en cuanto a las circunstancias, motivaciones, procesos y finalidades. Aunque quizá el desenlace no haya sido tan feliz, sin embargo, como los apóstoles le pidieron a Pablo que se preocupara de los pobres, él tomó en serio la petición y se entregó en serio a

esta labor. Pero lo más importante es que el Apóstol aprovecha esta coyuntura para promover la colecta, y sobre todo para señalar motivaciones de mucho peso para que se dé esa ayuda a los pobres de Jerusalén.

La colecta tenía que ser un medio privilegiado para afianzar la unidad entre los cristianos de origen gentil y los cristianos de origen judío. Pablo afirma en Gal 3,26-27: «Pues todos ustedes son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Cuantos han sido bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo. No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús».

INTRODUCCIÓN

En el horizonte de la incertidumbre global de nuestro tiempo, marcada por acontecimientos inefables de colosales proporciones, que muestran la vulnerabilidad sistémica de nuestras sociedades humanas, en el latir de una pandemia¹, al percibir nuestra insuficiencia, quiero proponer un texto de la I Carta de san Pedro (4, 7-11).

Lo que he denominado “el secreto de la I Pedro” se revela en la capacidad de interpretar cristológicamente una situación agobiante e injusta, de tal manera que se ponga de relieve el primado de Jesús, que se dejó condenar por amor a nosotros. He aquí la fuerza cristológica de esta epístola, que da un vuelco a las situaciones humanas con la proclamación del sufrimiento

de Cristo².

Y, por supuesto, también hemos elegido dicho texto, con el fin de justificar el preciso y precioso tema que fue seleccionado en la asamblea de biblistas para nuestro estudio: “Expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia”.

La lectura orante de este texto provocó una verdadera sacudida en un servidor. Me encontré deslumbrado, en particular, por el par de versos conclusivos, que nos invitan

1 G. AUGUSTIN, SAC, «Dar testimonio de la vida en un mundo de muerte», en W. KASPER y G. AUGUSTIN (eds.), *Dios en la pandemia*, El Pozo de Siquén 429, Sal Terrae, 2020, 51-77 (esp. 53), considera que: «La crisis del coronavirus es una verdadera imposición para la humanidad. Esta se halla ante un cambio de época con grandes consecuencias sociales y económicas, unidas a una gran sobrecarga psicológica e interpersonal».

2 C. M. MARTINI, *La libertad de los cristianos según la Primera Carta de Pedro*, Pozo de Siquén 291, Sal Terrae, Santander 2011, 95-96. Las negritas son nuestras. Por su parte, S. HAHN, Ph.D., “Introduction to The Ignatius Catholic Study Bible”, en *Ignatius Catholic Study Bible. The Letter of St. James, the First and Second Letters of St. Peter and The Letter of St. Jude. Commentary, Notes, & Study Questions. Revised Standard Version. Second Catholic Edition*, Ignatius Press, San Francisco, 2010, 7-11 (esp. 7), anota: «Cristo y las Escrituras, dice el Concilio Vaticano Segundo, son dadas “para nuestra salvación” (*Dei Verbum* 11), y en ambas nos da Dios la revelación definitiva de Él mismo. Nosotros, por tanto, no podemos, concebir uno sin el otro: la Biblia sin Jesús, o Jesús sin la Biblia. Cada una es una llave interpretativa de la otra (*Each is the interpretive key to the other*). Y dado que Cristo es el sujeto de todas las Escrituras (*And because Christ is the subject of all Scriptures*), San Jerónimo insiste, “Desconocer las Escrituras es desconocer a Cristo” (CCC 133) (*DV* 25; cf. Phip 3: 8 y SAN JERÓNIMO, *Comentario al libro de Isaías*, XVIII, prol.: PL 24, 17b)».

a *poner al servicio* (diakonou/ntej)³, justo a cada uno de nosotros, como un *buen administrador* (kalo,j oivkono,moj), la gracia que hemos recibido.

Cada uno conforme recibió (el) don (e]kastoj kaqw.j e;laben ca,risma), y ustedes mismos poniendo al servicio como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (eivj eautou.j auvto. diakonou/ntej w`j ka-loi. oivkono,moi poloi. ca,ritoj qeou/); si alguno habla, como palabras de Dios (ei; tij lalei/, w`j lo,gia qeou/); si alguno sirve, como por (la) fuerza la cual suministra Dios (ei; tij diakonei/, w`j evx ivscu,oj h- corhgei/ o` qeo,j); para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesús Cristo (i[na evn pa/sin doxa,zhtai o` qeo.j dia. vlhsou/ Cristou/), al cual es la gloria y el poder por los siglos de los siglos; amén (w-| evstin h` do,xa kai. to. kra,toj eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn\ avmh,n.) (vv. 10-11).

A partir de la gracia de haber escogido la mejor parte (cf. Lc 10, 42) y consciente que en las Sagradas Escrituras en-

contramos el proyecto de Dios expuesto en palabra humana, considero ineludible la aceptación de los instrumentos y métodos de interpretación empleados en cualquier obra literaria de similares características.

La Pontificia Comisión Bíblica enseña que «el método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico de los textos antiguos»⁴. No sólo es recomendable, sino que es indispensable.

Si bien, un método no es una meta en sí, sino un camino, una senda para la exégesis, cuyo objetivo es establecer un diálogo entre el texto y el lector. ¿Acaso el arte de interpretar, poseedor de un dinamismo propio, no implica un intercambio?

Y, ¡la autoridad misma del texto nunca suple la ausencia de esa voz viva que lo habita!

Hermanas y hermanos biblistas, ¿qué nuestro más hondo anhelo no se circunscribe solamente en conocer el verdadero y auténtico sentido del texto, cuanto en descubrir en el texto respuestas a las incógnitas más profundas de nuestra vida⁵? Más aún, hermanas y hermanos biblistas,

3 Anota C. S. KEENER, *I Peter: A Commentary*, BakerAcademic, Grand Rapids, MI 2021, 323, que: «Nosotros debemos compartir (*must share*) estos regalos, ya que Dios nos los dio a nosotros para toda la iglesia (Rom. 12:4-8; 1 Cor. 12:7; Eph. 4:11-12)». Por su parte, J. H. ELLIOTT, *La Primera Carta de Pedro. Edición bilingüe y comentario*, BEB 141, Sígueme, Salamanca 2013, 130, puntualiza: «Cada miembro de la casa de Dios ha recibido un don divino en virtud del cual debe servir (*diakonein*) a los demás, fortaleciendo así la comunidad y dando gloria a Dios. Cada don divino (*charisma*) es una manifestación particular de la multiforme gracia de Dios (*charis*: con la misma raíz griega; cf. 3, 7)».

4 *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Edilva, Valencia 1993, I, A. 30.

5 Comenta N. KING, SJ, *Pictures of the Early Church. Welcome to the New Testament*, Kevin Mayhew, Great Britain 2016, 173, con respecto a las cartas de Pedro, que: «Yo simplemente quiero indicar cómo puedes disfrutar leyendo estos dos documentos y cómo hoy pueden hablarte a ti (*how they might speak to you today*)».

¿será que: «La tradición –como afirma Leonardo Boff– sólo se conserva creando algo nuevo»?⁶.

En un primer momento, procuraré delimitar el género literario del texto, que es de una gran riqueza teológica⁷; lo ubicaré en la estructura fundamental y unitaria en que se encuentra inserto. Y propondré el esquema, es decir, el entramado que lo sustenta.

En un segundo momento –con fundamento en el estudio exegético del vocabulario del texto, analizaré las expresiones cardinales, deslindando su sentido con la mayor fidelidad, en el horizonte de la perspectiva narrativa de la I Carta de Pedro, para concluir en una traducción comprensible. ¿Acaso un criterio hermenéutico importante no es el llamado *mística de ojos abiertos* – que nos permite

descender a las entrañas mismas del texto y entrever el alma de su misterio–, que desemboca en una traducción viva, actual?

Y, en un tercer momento, los exhorto a constatar que el autor con una maravillosa sensibilidad teológica, en una carta parenética comparte un mensaje capaz de motivar «*para una esperanza viva* (eivj evlpi,da zw/san) mediante la resurrección de Jesucristo» (1, 3).

¡La meta, por lo tanto, es una esperanza viva!, que activa todo nuestro ministerio; esperanza viva, la cual hemos de asumir con agudeza, con la mirada del contemplativo.

La temática, pues, aparece definida con gran precisión y es simple en el fondo: la esperanza de una salvación cierta en Dios, esperanza otorgada en la resurrección de Jesús (1, 3-12), tiene consecuencias para la vida humana, modificando los comportamientos (1, 3-3, 12); y, sobre todo (pues ahí debe verse la culminación y clímax de la carta), la esperanza se puede vivir –con la mirada puesta en el Cristo doliente y resucitado– bajo los ataques de un entorno increyente y agresivo (3, 13– 5, 11)⁸.

Hermanos y hermanas biblistas, por tanto, cada uno de nosotros sin excepción, ha sido elegido por Dios, para que

6 L. BOFF, *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid 2001, 39. Un ejemplo muy claro de que la tradición sólo se conserva creando algo nuevo, es la forma como manejó Lucas la fuente Q. Él no se conformó. Entre tanto leemos en Mateo que el Padre es “perfecto” (Mt 5, 48), en Lucas es “compasivo” (Lc 6, 36); en Mateo el Padre dará “cosas buenas” (Mt 7, 11), en Lucas dará el Espíritu Santo (Lc 11, 13); en Mateo el pastor que va en busca de la oveja perdida “y si llega a encontrarla” (Mt 18, 13a), en Lucas va detrás de la oveja perdida “hasta que la halla” (Lc 15, 4). Los invito a ver: J. LÓPEZ VERGARA, “El don del Espíritu Santo como respuesta a la oración”, en *Revista Iberoamericana de Teología*, Vol. XVIII / 35 (Julio- Diciembre 2022), 91-111. También se puede consultar en <https://ribet.iberomex.mx/index.php/ribet/article/view/113/126>.

7 Para J.M. SÁNCHEZ CARO, «Escritos tardíos del NT y helenismo: cartas deuteropaulinas, pastorales, católicas», en A. PIÑERO (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 2007, 387-418 (esp. 403-404), lo más probable es que responda a una «carta dirigida a una comunidad romana o conectada con Roma, a partir de una homilía bautismal».

8 N. BROX, *La Primera Carta de Pedro*, BEB 73, Sígueme, Salamanca 1994, 29.

cual *buen administrador* (kalo,j oivkono,moj) de la gracia personalísima que ha recibido⁹, abrazado por una esperanza viva¹⁰, se sienta llamado a servir¹¹.

¡Dios nos ama y nos llama a una gran misión!

¿Qué la Iglesia, madre y maestra, no enseña con toda claridad que “la importancia de los deberes terrenos no se disminuye por la esperanza del más allá, sino más bien es el cumplimiento de esos deberes el que se aventaja de nuevos motivos para su ejercicio” (GS 21)?

9 Véase M. J. SCHULTZ, *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro. Edificar una “casa espiritual” por medio de la buena conducta*, ABE 81, Verbo Divino, Estella 2022, 248, quien presenta una serie de metáforas que aparecen en la carta y, considera con mucho tino que: «Todas estas metáforas en su conjunto expresan que, por medio de la elección de Dios, los creyentes no solo han pasado a ser de su propiedad, sino que atesoran su *gracia* (1, 4.13.23.19; 3, 4.7; 4, 10), son morada de su Espíritu (4, 14) y tienen una vocación que realizar». Las cursivas son de la autora.

10 R. SANTOS, “Ciudadanos de los cielos. Un estudio acerca de Fil 3, 20”, *QOL. Revista Bíblica Mexicana* 88 (Enero-Abril 2022), 93-115 (esp. 94), introduce su artículo con una definición de la esperanza, que queremos compartir: «La esperanza no es un sueño, ni una ilusión, sino un ancla que te ha dado Dios para mantenerte firme y afincarte cuando lleguen las tormentas a tu vida. (Anónimo)». J. J. R. ROSADO, *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid 1964, 40, considera que: «La esperanza es la virtud propia del *status viatoris*. Un estado en el que el hombre se dirige hacia la plenitud, sabiendo que ésta es aún posible, pero él aún no la posee».

11 O. GONZÁLEZ, *Raíz de la Esperanza*, Verdad e Imagen 137, Sígueme, Salamanca 1996, 401, puntualiza muy hermoso: «Cada carisma en la Iglesia es sagrado, aun cuando se ejerza en el silencio y luzca sólo en lo oculto. Las estrellas lucen en primer lugar delante de Dios, como las crestas de las montañas, como las arenas en los desiertos solitarios, como los abismos de los mares».

I. GÉNERO LITERARIO Y ESTRUCTURA

El género literario de la I de Pedro corresponde al de una carta pastoral (cfr. 5, 2-4). «La más antigua en su género en la historia de la Iglesia»¹².

El cardenal Carlo M. Martini matiza afirmando que: «Es una especie de “circular”, es decir, que no se dirige a una sola comunidad, sino a muchas, a los cristianos diseminados en medio de los paganos, abandonados a su propia suerte»¹³.

Hemos escogido abordar el texto de I Pe 4, 7, 11, porque en el horizonte del cuidado mutuo en la Biblia se centra precisamente en la vida de las comunidades, de forma que «la *fe* (pi,stin) de ustedes y *esperanza* (evlpi,da) estén en Dios» (1, 21).

Y de acuerdo con la propuesta de Benedikt Schwank, OSB, este texto se encuentra en la segunda parte de la carta, que se refiere a los *deberes* de los cristianos.

I) Grandeza de la vocación cristiana (1, 3 – 2, 10).

12 B. SCHWANK, *Primera carta de San Pedro*, El Nuevo Testamento y su mensaje 20, Herder, Barcelona 1979, 5. Por su parte, R. H. GUNDRY, *A Survey of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI 1994, 437, considera que: «El tema de la persecución que está en toda la carta sugiere que Pedro escribió esto alrededor 63-64 d.C., justo antes de su martirio en Roma bajo Nerón aproximadamente el año 65 d.C.».

13 C. M. MARTINI, *La libertad...*, 29.

- II) *Deberes de los llamados* (2, 11 – 4, 11).
 III) *Meta final de la vocación cristiana* (4, 12 – 5, 11).
Conclusión (5, 12-14)¹⁴.

El texto se compone únicamente de cinco versos, que contienen ochenta y un palabras, las cuales cristalizan la segunda parte de la carta. Y, en la primera parte del primero de ellos se ubica al lector en la perspectiva de que el final está cerca, en la coyuntura del juicio definitivo, cuando habrá que rendir cuentas (v. 7a). La proximidad del final impone ejercer las virtudes cristianas:

- a) *Sensatez y oración* (v. 7b).
 b) *El amor de unos a otros* (v. 8).
 c) *La hospitalidad sin murmurar* (v. 9).
Y el ejercicio de los distintos ministerios al servicio de la comunidad:
 d) *La disposición a poner al servicio de los demás la gracia particular que cada uno ha recibido* (v. 10).
 e) *Una serie de ejemplos precisos* (v. 11a).

Hasta concluir:

para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesús Cristo (i[na evn pa/sin doxa,zhtai o` qeo.j dia. vlhsou/ Cristou/), *al cual es la gloria y el poder por los siglos de los siglos; amén* (w-| evstin h` do,xa kai. to. kra,toj eivj

tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn\ avmh,n) (v. 11b).

2. TRADUCCIÓN VIVA, ACTUAL

En la perspectiva de que la Primera carta de Pedro es literariamente una obra de gran excelencia¹⁵. La cual está escrita con un rico vocabulario, proponemos estudiar las expresiones fundamentales del texto, buscando su sentido con la mayor acribia, hasta formular una traducción viva, actual.

En el primer versículo leemos que: «*De todas las cosas pero el fin se ha acercado* (Pa,ntwn de. to. te,loj h;ggiken)» (v. 7a). Al parecer se manifiesta que el tiempo que mediará entre la primera y la segunda venida del Señor no es nada comparado con el tiempo eterno que vendrá¹⁶. En nuestro texto «significa *el fin* un gran acontecimiento que se espera con un estremecimiento de alegría y de temor»¹⁷. Así que podemos traducir: *El fin de todas las cosas está cercano* (v. 7a).

¹⁵ Cf. C. M. MARTINI, *La libertad de los cristianos...*, 26. En el Prefacio de este libro leemos: «El cardenal ha tenido una gran relación con la carta petrina, que comenzó cuando, justo después de su "retiro" a Jerusalén, retomó la actividad científica que, antes de su ministerio episcopal en Milán, le había dado fama internacional. En efecto, se ha dedicado a la recensión textual del famoso papiro Bodmer VIII, que data del siglo III y contiene las dos cartas escritas por el apóstol» (p. 9).

¹⁶ Cf. ICo7,29a; Flp4,5b; Sg5,8.

¹⁷ B. SCHWANK, *Primera carta de San Pedro...*, 112. Las cursivas son del autor; y, enseguida, precisa: «Se avanza al encuentro de este acontecimiento, porque es "la finalidad de la fe"».

¹⁴ B. SCHWANK, *Primera carta de San Pedro...*, 11-13.

Y, justo, en el horizonte de la proximidad del fin, en primer lugar, se exhorta con brevedad y transparencia: «**Sean sensatos, pues, y sean sobrios para** (las) **oraciones** (sw-fronh,sate ou=n kai. nh,yate eivj proseuca,j)» (v. 7b).

Traducimos: **Sean, pues, sensatos**. El verbo **nh,fw** significa ser sobrio o juicioso; practicar el dominio propio. Esta advertencia la encontramos otras dos veces en 1, 13 y 5, 8. «Ellos deben permanecer alerta y listos para el final; esta toma de conciencia invita a orar (*awareness invites prayer*) (cf. Mark 14:38; Luke 21:36)»¹⁸. Por lo cual para una traducción más viva y actual proponemos: **y dispónganse con formalidad para la oración**¹⁹.

En primer lugar, ante la proximidad del final, con la certeza que sabe vivir bien quien sabe bien orar, es menester, por consiguiente, alzar los ojos a Dios, para percibir todas y cada una de las dimensiones de la realidad.

La oración es cada vez más importante. Pero no quiere decirse que los cristianos hayan de orar para poder vivir con sensatez y continencia hasta el juicio, sino que deben ser sensatos y sobrios para poder orar. Toda buena oración, y no en último lugar la oración

18 C. S. KEENER, *1 Peter. A Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2021, 314.

19 En griego dice **oraciones** (proseuca,j), pero considero que dado el contexto podemos traducir en singular.

*litúrgica en común, exige preparación*²⁰.

Enseguida leemos: **ante todo, entre ustedes mismos amor ferviente teniendo** (pro. pa,ntwn th.n eivj e'autou.j avga,phn e,ktenh/ e;contej) (v. 8a). El calificativo del amor: **e,ktenh,j, e,j** significa “ferviente”, “intenso”; es el objeto directo de e;contej. En segundo lugar, ante la proximidad del final, se destaca el amor mutuo, la llama del amor, el divino fuego de la caridad, que debe permanecer siempre encendido en el alma de los discípulos del Señor, **pues** (el) **amor cubre multitud de pecados** (o]ti avga,ph kalu,ptei plh/qoj a`martiw/n) (8b). Y, ¿no es acaso el pecado todo aquello que nos separa de Dios?

Siempre en el horizonte de la proximidad del final, proponemos traducir: **ámense fervientemente unos a otros, ya que el amor cubre multitud de pecados** (v. 8).

Luego se recomienda: «**hospitalarios unos con otros sin murmuración** (filo,xenoi eivj avllh,louj a;nen goggusmou/)» (v. 9).

Ser hospitalarios (*philoxenoi*) los unos con los otros, empresa que requería de todas las casas de la comunidad, constituye otro medio fundamental a la hora de consolidar la casa de Dios. Suministrar alimentos, hospedaje, y apoyo económico y social a los fieles

20 B. SCHWANK, *Primera carta de San Pedro...*, 113. Las cursivas son del autor.

que se desplazaban de un lugar a otro resultaba algo básico para el funcionamiento y la expansión de un movimiento misionario itinerante²¹.

Ser hospitalarios sin **goggusmo,j**, es decir, “queja”, “murmuración”, “desacuerdo”²². Así como el amor debe ser sincero, sin hipocresía (cf. 1, 22), del mismo modo la hospitalidad no debe darse de mala gana, con repugnancia²³. Proponemos traducir: **Sean hospitalarios unos con otros, sin murmurar** (v. 9).

La proximidad del final implica ejercer las virtudes y, por supuesto, la **disposición** para ejercer los distintos ministerios al servicio de la comunidad: «**cada uno conforme recibió (el) don (e)kastoj kaqw.j e;laben ca,risma**, y **ustedes mismos poniendo al servicio como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (eivj eautou.j auvto. diakou/ntej w'j kaloi. oivkono,moi poloi. ca,ritoj qeou)**» (v. 10)²⁴.

21 J. H. ELLIOTT, *La Primera Carta de Pedro...*, 129-130.

22 Para J. H. ELLIOTT, *La Primera Carta de Pedro...*, 130, «El matiz que introduce la expresión “sin quejas” reconoce que la hospitalidad también podía ser considerada una carga [...] Sin embargo, la vinculación del amor (fraterno) con la hospitalidad en los vv. 8-9 (como Rom 12, 9-13 y Heb 13, 1-2) pone de relieve que la hospitalidad, al igual que el abrazo o el beso familiar (5, 14), no era sino la expresión práctica del amor que unía la fraternidad universal (2, 17; 5, 9)».

23 Cf. C. S. KEENER, *1 Peter. A Commentary...*, 321-322, y comenta: quejarse o murmurar es el mismo lenguaje empleado para describir las quejas contra Dios en el desierto (I Co 10, 10).

24 Puntualizan A. GEORGE – P. GRELOT, «Carisma», en X. León-Dufour (Ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder 66, Editorial Herder, Barcelona 1982, 143-146 (esp. 144), que «Los hombres son, cada uno según su carisma, los administradores de una gracia divina única y multiforme (I Pe 4, 10)».

Cada uno ha recibido un don: «Carismáticas y ministeriales gracias son otorgadas, conferidas (**bestowed**) a los creyentes, no solo para su edificación privada, sino para la construcción de la iglesia como un todo»²⁵.

Así que proponemos traducir: **Cada uno ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de los diversos dones de Dios** (v. 10).

Y ofrece un par de ejemplos concretos: «**si alguno habla, como palabras de Dios** (ei; tij lalei/, w'j lo,gia qeou/\\); **si alguno sirve, como por (la) fuerza la cual suministra Dios** (ei; tij diakonei/, w'j evx ivscu,oj h- corhgei/ o` qeo,j\\)» (v. 11b). Estos ejemplos se asignan entre lale,w, es decir, “hablar”, “predicar”, “proclamar” (cf. Hch 6, 1-4), y diakone,w, esto es, “servir”, “ministrar”, “cuidar”, “atender” (cf. Rm 12, 3-12).

El mensaje a compartir es inseparable del modo de vivir de cada persona, dispuesta a seguir al Señor Jesús, de forma que con ojos limpios y alma abierta, se convierta en una persona con los demás y para los demás.

Consideramos que podemos traducir: **Si alguno habla, que sean palabras de Dios; si realiza algún ministerio, hágalo con la fuerza que Dios otorga** (v. 11a).

25 *Ignatius Catholic Study Bible...*, n. 4: 10, p. 37.

Hasta concluir: «*para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesús Cristo* (i[na evn pa/sin doxa,zhtai o` qeo.j dia. vlhsou/ Cristou), *al cual es la gloria y el poder por los siglos de los siglos; amén* (w-| evstin h` do,xa kai. to. kra,toj eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,nwn\ avmh,n.)» (v. 11b).

Dios ha de ser glorificado por el testimonio de los seguidores de Jesucristo, poniendo al servicio de los demás el don que se les ha confiado a cada uno. El tema de la gloria eterna de Dios lo encontramos a través de toda la carta (cf. 1, 7; 4, 13-16; 5, 1.4.10). A Jesucristo le corresponde la gloria y el poder por siempre. Proponemos traducir: *De modo que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo, a quien corresponde la gloria y el poder por siempre. Así sea.*

Proponemos como traducción viva y actual:

El fin de todas las cosas está cercano.

Sean, pues, sensatos, y dispónganse con formalidad para la oración, ámense fervientemente unos a otros, ya que el amor cubre multitud de pecados. Sean hospitalarios unos con otros, sin murmurar.

Cada uno ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de los diversos dones de Dios. Si alguno habla, que sean palabras de Dios; si realiza algún ministerio, hágalo con la fuerza que Dios otorga.

De modo que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo, a quien corresponde la gloria y el poder por siempre. Así sea.

3. HACER DE NUESTRA VIDA UNA ORACIÓN DE GRATITUD, DISPUESTOS A DAR RESPUESTA DE NUESTRA ESPERANZA

El padre José Manuel Sánchez Caro considera que es muy probable, que la carta fuera dirigida a cristianos, que por su testimonio de vida padecían la incompreensión y el aislamiento y, destaca:

Es en este contexto en el que la carta subraya la dignidad del cristiano, a la vez que indica la diferencia de los paganos. Los cristianos, en medio de una sociedad gobernada por intereses egoístas, con tradiciones sin fundamento, sumidos en la desesperanza y el miedo, *constituyen una comunidad vivificada por la gracia, la fe, la esperanza y la caridad*²⁶.

En esta estimulante carta pastoral, que insisto sólo contiene ciento cinco versículos, el autor con una sorprendente delicadeza teológica, en semejante circunstancia de des-

26 J.M. SÁNCHEZ CARO, «Escritos tardíos del NT y helenismo: cartas deuteropaulinas, pastorales, católicas», en A. PIÑERO (ed.), *Biblia y helenismo...*, 387-418 (esp. 405-406). Las cursivas son nuestras. *The Navarre Bible*, Catholic Letters, Four Courts Press, Dublin – Scepter Publishers, New York, 2010, 4: 1-6, p. 85, aparece una nota muy clara al estimar que el testimonio de los cristianos no puede ser igual al que tenían antes del bautismo: «aun cuando el cambio de su estilo de vida resulte mal entendido y vituperado».

esperanza y miedo, perfora la realidad desde la *esperanza* (evlpi,j, i,doj) (cf. 1, 3.13.21; 3, 15)²⁷. Esta gracia invade lo más íntimo de los miembros de la comunidad, despertando un nuevo sentido, que origina en ellos una inmensa libertad, un inmenso gozo, una inmensa paz.

¡Esta es la gran aportación de esta carta pastoral!

Espléndidamente ha escrito el filósofo alemán Josef Pieper: «La virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al *status viatoris*; es la auténtica virtud del aún no. En la virtud de la esperanza se entiende y afirma el hombre ante todo como ser creado, como criatura de Dios». La esperanza tiende al bien por objeto, un bien futuro, arduo, posible. La virtud teologal de la esperanza, virtud constitutiva del cristiano, consiste en esperar la vida futura, la nueva vida que aguarda al yo tras dejar de vivir en la tierra. Pero el cristiano no está nunca solo. Está con Cristo porque es de Cristo²⁸.

J. Ortega y Gasset mira que: «La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus

voces»²⁹; y corresponde a la esperanza animar toda la vida cristiana, impulsar la fe y la caridad. Si se pierde el aliento de la esperanza las otras no siguen adelante. La esperanza suscita la oración y el amor fraterno³⁰, abriendo insólitas perspectivas: “*Sean, pues, sensatos. y dispónganse con formalidad para la oración, ámense fervientemente unos a otros*” (vv. 7b-8b).

Y, quien ora espera en la bondad de Dios y en su poder, que están más allá de sus propias posibilidades, ¿no es la oración la escuela de la esperanza, su iniciación concreta, su lengua y su interpretación? La oración es la matriz y la intérprete de la esperanza³¹. En palabras de J. Ratzinger: «Aprender a rezar es aprender a esperar y es por lo tanto aprender a vivir»³².

El autor a lo largo del discurso ha querido dar cuenta de la acción de Dios describiendo cómo obra la auténtica gracia y de la relevancia que tiene la conducta de los creyentes como herederos y administradores de este don en la salvación y glorificación futura (4, 10-11). Todo ello con el propósito de orientar a los cre-

27 Comenta B. SCHWANK, *Primera carta de San Pedro*..., 9, que esta carta «vino a ser la carta de los mártires por su fe en Cristo (1, 8), por su esperanza de la vida eterna (3, 15) y por su fidelidad a la comunidad eclesial».

28 J. J. R. ROSADO, *Angustia existencial y esperanza cristiana*..., 40.

29 Citado por O. GONZÁLEZ, *Raíz de la Esperanza*..., 44.

30 Cf. J. DUPLACY, «Esperanza», en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*..., 290-295 (esp. 293).

31 Cf. O. GONZÁLEZ, *Raíz de la Esperanza*..., 43.

32 J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*, Encuentro, Madrid 2018, 64.

yentes hacia *la santidad y la esperanza* en medio de una situación de sufrimiento y hostilidad³³.

Sobre el fondo vivo de la carta que comparte un mensaje capaz de motivar «*para una esperanza viva* (eivj evlpi,da zw/san) a través de la resurrección de Jesucristo» (1, 3), podemos hacer la siguiente recapitulación. El autor traza un cuadro magnífico y espléndido, de modo que al haber renacido “*mediante* (la) *palabra viva de Dios* (dia. log, ou zwn/ toj qeou/) (1, 23), colmado de amor y gratitud, cada miembro de la comunidad, desde su muy particular rincón existencial, se sienta dispuesto a poner:

al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de los diversos dones de Dios. Si alguno habla, que sean palabras de Dios; si realiza algún ministerio, hágalo con la fuerza que Dios otorga. De modo que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo, a quien corresponde la gloria y el poder por siempre. Así sea (vv. 10-11).

En el espejo de la esperanza se ve la verdadera esencia de nuestra vocación, y nuestra vocación, sin reservas, radica en dar culto a Jesucristo, el Señor, en nuestros corazones, haciendo de nuestra vida una oración de gratitud, prestos siempre para dar respuesta a quien nos lo pida de aquello que sustenta nuestra esperanza (cf. 3, 15).

A GUISA DE CONCLUSIÓN

En el marco del preciso y precioso tema que fue seleccionado en la pasada asamblea para nuestro estudio: «Expresiones concretas del cuidado mutuo en la Biblia», a modo de conclusión propongo que nos hagamos, hermanas y hermanos biblistas –parafraseando al poeta: “locos con el mismo tema”–, una pregunta. Pero, no sin antes contemplar eso que Martin Heidegger considera y, considera bien, que «la pregunta es la devoción –o sea la piedad– del pensamiento»³⁴.

¡De ahí la sorprendente y perenne fascinación del preguntar!

En las Sagradas Escrituras en su intento por expresar lo inefable con el vigor del lenguaje mítico³⁵, encontramos al Creador formulando la primera de todas las preguntas: «“*Ayekha*”, pregunta Dios a Adán ¿dónde estás?, ¿qué has hecho, qué vas a hacer con tu vida? Mirad una simple palabra ¡y la cantidad de preguntas que contiene...!»³⁶.

A diferencia de las respuestas fáciles, las que a menudo

34 *Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*, citado por G. STEINER, Heidegger, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 105.

35 L. ALONSO SCHÖKEL, «Lenguaje bíblico», en A. ORTIZ-OSÉS y P. LANCEROS (drs.), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 310-318 (esp. 313).

36 E. WIESEL, *Celebración profética. Personas y leyendas del antiguo Israel*, Sígueme, Salamanca 2009, 11.

33 M. J. SCHULTZ, *La estrategia misionera...*, 215-216. Las cursivas son nuestras.

son abismo sin fondo, las preguntas son invariablemente oportunas –como la formulada por Juan, de quien Jesús dijo que, entre los nacidos de mujer no había ninguno mayor que él (cf. Mt 11, 11a)–, en particular, las que interrogan sobre el sentido del ser: «*¿Tú eres el que viene o a otro esperamos?* (Su. ei= o` evrco,menoj h; e[teron prosdokw/men;)» (Mt 11, 3).

Las primera actitud que conocemos de María, la madre de Jesús, santa entre los santos, en la presencia del ángel Gabriel, es que anhelaba descubrir la voluntad de Dios, por lo cual: «*se preguntaba qué clase de saludo sería este* (dielogi,zeto potapo.j ei;h o` avspasmo.j ou-toj.)» (Lc 1, 29b). El verbo *dielogi,zomai* significa “pensar”, “reflexionar”, “considerar”, “deliberar”, “discutir”, “preguntarse”. ¿Será que en las preguntas vibra la sabiduría que impulsa a descubrir la verdad?

Más aún, las primeras palabras de Jesús conservadas en el santo evangelio, siendo un jovenzuelo, aparecen cuando él se sintió precisado a clarificar y, por supuesto, a clarificarse, ante el reclamo de su madre, justamente con un par de preguntas decisivas, de extrema gravedad, las cuales dejarían, sin duda, una estela de luz: «*¿Por qué buscaban me? ¿no saben que en las cosas del Padre de mí es necesario estar yo?* (Ti, o[ti evzhtei/te, me; ouv k h|;deite o[ti evn toi/j tou/ patro,j mou dei/ ei=nai, me;)» (Lc 2, 49).

Hermanos y hermanas biblistas: ¿Somos conscientes de

la inefable gracia de haber escogido la mejor parte, disponiéndonos a hacer de nuestra vida una oración de gratitud, en nuestro particularísimo rincón existencial, al poner semejante gracia al servicio de nuestra comunidad, motivándola «*para una esperanza viva* (eivj evlpi,da zw/san) mediante la resurrección de Jesucristo» (1, 3)?

BIBLIOGRAFÍA

AUGUSTIN, G. SAC, «Dar testimonio de la vida en un mundo de muerte», en W. KASPER y G. AUGUSTIN (eds.), *Dios en la pandemia*, El Pozo de Siquén 429, Sal Terrae, 2020, 51-77.

ALONSO SCHÖKEL, L., "Lenguaje bíblico", en A. ORTIZ-OSÉS y P. LANCEROS (drs.), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 310-318.

BOFF L., *Gracia y experiencia humana*, Trotta, Madrid 2001.

BROX N., *La Primera Carta de Pedro*, BEB 73, Sígueme, Salamanca 1994.

DUPLACY J., «Esperanza», en X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder 66, Editorial Herder, Barcelona 1982, 290-295.

ELLIOTT J. H., *La Primera Carta de Pedro. Edición bilingüe y comentario*, BEB 141, Sígueme, Salamanca 2013.

GEORGE A. – P. GRELOT, «Carisma», en X. LEÓN-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Biblioteca Herder 66, Editorial Herder, Barcelona 1982, 143-146.

GONZÁLEZ O., *Raíz de la Esperanza*, Verdad e Imagen 137, Sígueme, Salamanca 1996.

GUNDRY R. H., *A Survey of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI 1994.

HAHN S., Ph.D., "Introduction to The Ignatius Catholic Study Bible", en *Ignatius Catholic Study Bible. The Letter of St. James, the First and Second Letters of St. Peter and The Letter of St. Jude. Commentary, Notes, & Study Questions. Revised Standard Version. Second Catholic Edition*, Ignatius Press, San Francisco, 2010. Keener C. S., *1 Peter. A Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2021.

KING N., SJ, *Pictures of the Early Church. Welcome to the New Testament*, Kevin Mayhew, Great Britain 2016.

LÓPEZ VERGARA J., "El don del Espíritu Santo como respuesta a la oración", en *Revista Iberoamericana de Teología*, Vol. XVIII / 35 (Julio-Diciembre 2022) 91-111. También se puede consultar en <https://ribet.ibero.mx/index.php/ribet/article/view/113/126>.

MARTINI C. M., *La libertad de los cristianos según la Primera Carta de Pedro*, Pozo de Siquem 291, Sal Terrae, Santander 2011.

RATZINGER J., *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*, Encuentro, Madrid 2018.

ROSADO J.J.R., *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid 1964.

SÁNCHEZ CARO J.M., «Escritos tardíos del NT y helenismo: cartas deuteropaulinas, pastorales, católicas», en A. PIÑERO (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 2007, 387-418.

SANTOS R., «Ciudadanos de los cielos. Un estudio acerca de Fil 3, 20», *QOL. Revista Bíblica Mexicana* 88 (Enero-Abril 2022) 93-115.

SCHWANK B., *Primera carta de San Pedro*, El Nuevo Testamento y su mensaje 20, Herder, Barcelona 1979.

SCHULTZ M.J., *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro. Edificar una «casa espiritual» por medio de la buena conducta*, ABE 81, Verbo Divino, Estella 2022.

STEINER G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.

The Navarre Bible, Catholic Letters, Four Courts Press, Dublin – Scepter Publishers, New York, 2010.

WIESEL E., *Celebración profética. Personas y leyendas del antiguo Israel*, Sígueme, Salamanca 2009.

