

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

REVISTA BÍBLICA

EL PUEBLO DE DIOS SEGÚN Rom 9-11. UN ACERCAMIENTO
CRISTIANO ORIENTAL A LA IDENTIDAD DEL OLIVO AMADO
DE DIOS

DANIEL AYUCH

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS
EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

«FIJANDO LA MIRADA EN EL AUTOR Y PERFECCIONADOR
DE LA FE, JESÚS». APROXIMACIÓN A Heb 12,1-3

NICOLÁS PEDRO GUIDI

COMENSAL, SERVIDOR Y ANFITRIÓN DEL BANQUETE
DEL REINO RASGOS CRISTOLÓGICOS EN Lc 14,1-24

ADRIÁN TARANZANO

ORACIÓN E IMAGEN DE DIOS, Mt 7,7-1

JUAN CARLOS ROLDÁN

RECENSIONES

LIBROS RECIBIDOS

ISSN 0034-7078

AÑO 75 2013 / 1 · 2



REVISTA BÍBLICA

REVISTA BÍBLICA

EL PUEBLO DE DIOS SEGÚN Rom 9-11. UN ACERCAMIENTO CRISTIANO ORIENTAL A LA IDENTIDAD DEL OLIVO AMADO DE DIOS

DANIEL AYUCH

5-16

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

17-28

«FIJANDO LA MIRADA EN EL AUTOR Y PERFECCIONADOR DE LA FE, JESÚS». APROXIMACIÓN A Heb 12,1-3

NICOLÁS PEDRO GUIDI

29-53

COMENSAL, SERVIDOR Y ANFITRIÓN DEL BANQUETE DEL REINO RASGOS CRISTOLÓGICOS EN Lc 14,1-24

ADRIÁN TARANZANO

55-81

ORACIÓN E IMAGEN DE DIOS, Mt 7,7-1

JUAN CARLOS ROLDÁN

83-107

RECENSIONES

109-117

LIBROS RECIBIDOS

119

Revista Bíblica

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

Año 74 – 2013 / 1-2 (enero-junio). Buenos Aires, 2014

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andiñach (Buenos Aires),
Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo), Johan Konings
(Belo Horizonte), Ricardo Pitranonio (Buenos Aires), José Luis Sicre (Granada)
y Horacio Simian-Yofre (Roma)

Director: Luis Heriberto Rivas

Consejo de Redacción: Ramón Dus, Gabriel Nápole, Damián Nannini,
Claudia Mendoza y Fernando Albistur

Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño de cubierta e interior: Cecilia Ricci

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de Editorial PPC

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.revistabiblica.org.ar

Revista Bíblica de Argentina es indexada en el *ATLA Religion Database*®,
publicado por la American Theological Library Association,
300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606;
e-mail: atla@atla.com / web: <http://www.atla.com/>

ISSN: 0034-7078

Con las debidas licencias – Queda hecho el depósito que marca la ley 11.273.

Impreso en Argentina – Industria argentina

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de los titulares del Copyright,
bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.ppc-editorial.com

EMPRESA ASOCIADA A LA CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

EL PUEBLO DE DIOS SEGÚN ROMANOS 9-11

Un acercamiento cristiano oriental a la identidad del olivo amado de Dios

Ser cristiano en Oriente Medio hoy es una ardua tarea. Los dramáticos cambios políticos durante el siglo pasado han rasgado el cristianismo en partidos que confunden causas religiosas y políticas. Algunos cristianos optaron por negar el Antiguo Testamento; otros lo encontraron adecuado para luchar por una causa o una nación árabe; algunos menos encontraron en el Estado de Israel un mejoramiento para Oriente Medio. Lo que exacerbó la condición cristiana en Oriente Medio fue la emigración masiva de familias enteras al Occidente (cristiano), dándole la espalda a sus raíces y a su patria mas allá de un genuino deseo de vivir en paz y bienestar.

Uno de los mayores desafíos para esos cristianos de lengua árabe que aún viven hoy en su hogar es encontrar el modo de comprender el judaísmo moderno y tomar una posición sincera ante el Estado de Israel sin tener que condicionar o traicionar sus propios principios. Los cristianos orientales son fácilmente puestos en el banquillo de los acusados por especialistas occidentales, que los declaran «antisemitas», al igual que los especialistas musulmanes, que los acusan de ser «pro-sionistas». Los cristianos orientales, ¿son realmente antisemitas? ¿Simpatizan realmente con los movimientos sionistas? Una cosa es evidente: hoy más que nunca, los cristianos orientales enfrentan una prueba crítica. No solo deben evitar ofender a los musulmanes con cualquier tentativa de dialogo con los judíos, sino que deben ser cuidadosos para no ser malinterpretados por los cristianos occidentales, dada nuestra coexistencia con el islam. Estamos frente al desafío de dar testimonio no solo ante nuestros hermanos y hermanas del islam y el judaísmo, sino también ante toda la cristiandad.

Mi contribución investigará una de las cuestiones más delicadas que tocan la convivencia de religiones en Oriente Medio: la idea de elección

y el estatus del pueblo judío en la teología cristiana. Esta sería cuestión apareció en los comienzos del cristianismo y pertenece al núcleo mismo del mensaje del Nuevo Testamento. Los textos más importantes acerca de la continuidad y discontinuidad de la elección de los judíos por Dios se encuentran sin duda en Romanos 9-11. Desde el tristemente célebre Holocausto y la proclamación del Estado moderno de Israel, ha habido una viva discusión entre los especialistas de la Biblia en Occidente acerca de Rom 9-11 de cómo definir el rol de «Israel» en el cristianismo¹.

En el contexto de Rom 9-11 se encuentra un párrafo muy especial acerca de la elección de pueblo de Dios que ha marcado vivamente el cristianismo: la imagen del olivo (Rom 11,16b-24). Aquí, el Apóstol ilustra su visión del pueblo de Dios refiriéndose a este como un olivo. Pablo hace uso de las costumbres cotidianas de injertar y podar un olivo para clarificar y hacer comprensible sus ideas a los lectores, que ciertamente, por lo menos alguna vez, han cuidado este generoso y fructífero árbol. Este artículo intentará interpretar esta explicación de Pablo, porque es la más nítida y didáctica.

1. El principal argumento de Pablo: las Escrituras

Es menester señalar que casi el 40 % del texto de Rom 9-11 procede de citas del Antiguo Testamento (AT). Estas equivalen a más del 50 % de las citas del AT en toda la epístola, y más del 30 % de las citas del AT en los escritos paulinos auténticos². Este indicador cuantitativo muestra la relevancia de las Escrituras para el argumento de Pablo en Rom 9-11.

Para Pablo, las Escrituras constituyen «la base de todas sus afirmaciones»³. En Romanos, Pablo señala que su carta enseña «el Evangelio de Dios, que había sido prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras» (Rom 1,1-2). Por tanto, toda la carta funciona como

¹ Cf. D. J. S. CHAE, *Paul as an Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle, Paternoster Press, 1997, p. 215 y notas 1 y 2. Cf. también, como posición representativa de la moderna teología europea, el apartado «Lire après Auschwitz», en: P. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*. Paris, Cerf, 2003, pp. 18-21.

² D. J. S. CHAE, *Paul as an Apostle to the Gentiles*, o. c., p. 217, nota 18. Cf. también J. A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 33. New York, Doubleday, 1993, pp. 539ss.

³ P. N. TARAZI, *The New Testament: Introduction I: Paul and Mark*, Crestwood, NY, SVS Press, 1999, p. 89.

la (únicamente válida) interpretación y explicación de lo que las Escrituras ya dicen sobre un tema específico. Este no es el único caso en el Nuevo Testamento, sino mas bien la base sobre la que los evangelios y las epístolas fueron escritos y canonizados como el *telos*, es decir, el fin y el culmen de las Escrituras (Rom 10,4).

Para señalar el hilo temático que atraviesa las Escrituras y para guiar su lectura intertextual, Pablo cita escritos de sus tres partes principales: la Ley, los Profetas y los Salmos. Así, no es casualidad que los tres principales representantes de las Escrituras son sistemáticamente mencionados en Rom 9-11: Moisés por la Ley (9,15; 10,5.19), Elías por los profetas (11,2) y David por los Salmos (11,9).

Pablo menciona las siguientes figuras como la clave para su argumento, enumeradas aquí por orden de aparición en Rom 9-11: Israel como un entidad colectiva; luego, Abrahán, Isaac, Sara, Rebeca, Jacob y Esaú como los protagonistas de las historias bíblicas fundamentales; luego el faraón, las naciones⁴ y Sodoma y Gomorra como aquellos que ignoran el plan de Dios para la humanidad; y finalmente Benjamín, antepasado tribal de Pablo, junto con Baal, que encarna la principal causa de apostasía del AT⁵.

Esta gran cantidad de textos y nombres bíblicos no es el único modo en que se presentan las Escrituras en Rom 9-11. Toda la sección funciona como una interpretación magistral de las Escrituras y permanece incorporada a la lógica, terminología y fraseología de las Escrituras.

2. La comparación del olivo (Rom 11,16b-24)

Pablo, como profeta y sabio maestro, usa el poder de una imagen para explicar la esencia de su enseñanza. Este es el modo en que la Biblia fue escrita, y es un método muy conocido entre los maestros judíos de la Torá cuando quieren explicar una idea difícil y hacerla comprensible a su

⁴ Nótese cómo en las traducciones inglesas falta el conector en la palabra griega *tà èthnê*, traduciéndolo en el AT con «gentes» o «naciones», mientras que en el NT el término «gentiles» es frecuentemente añadido. Este no es el caso, si leemos la LXX o el NT en griego o si seguimos casi cualquier traducción árabe, donde el término griego es literalmente traducido por *al-umam*. El término «naciones» en castellano corresponde al campo semántico del término griego *tà èthnê* para ambos Testamentos.

⁵ Israel en 9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.11.23.25.26; Abrahán en 9,7; 11,1; Isaac en 9,7.10; Sara en 9,9; Rebeca en 9,10; Jacob en 9,13; 11,26; Esaú en 9,13; el faraón en 9,17; los gentiles en 9,24.30; 10,19; 11,11.12.13; Sodoma y Gomorra en 9,29; Benjamín en 11,1 y, finalmente, Baal en 11,4.

audiencia, y que en hebreo se le llama *mashal*⁶. En Rom 11,17-24 tenemos la impresión de que estamos ante un *mashal*, una típica figura retórica oriental mucho más amplia en sus variaciones que la comparación, que ha sido y es todavía utilizada en el árabe moderno con el nombre de *mathal*.

Pablo basa su imagen en el conocido principio de la arboricultura: todo árbol silvestre tiene que ser injertado para que sea fructífero. La única diferencia entre el «olivo silvestre» (*agriélaios*) y el «olivo cultivado» (*kallíelaios*) en Rom 11,24 es que uno produce frutos que no son comestibles, es decir, que la gente lo considera un árbol estéril, mientras que el otro es generoso ya que da frutos aptos para el consumo humano. Por eso, la idea clave en esta similitud no es tanto el ser silvestre o cultivado, en un sentido intelectual o cultural, sino más bien ser improductivo o fructífero en el sentido de proliferación de la vida. Dios ha injertado su pueblo elegido para que el mismo sea fructífero, haciendo posible así la salvación para toda a la humanidad.

Puede que Pablo haya elegido el olivo porque la idea de injertarlo es bien conocida por todos, ya que su cultivo está extendido por todo el Mediterráneo. Sin embargo, su principal razón para elegirlo es la simbología del olivo en las Sagradas Escrituras. El olivo representa el pueblo de Dios tal como es definido en las Escrituras. A continuación explicaré la idea del árbol en general y del olivo en particular en la Escritura.

La similitud del árbol es un *leitmotiv* predominante en el AT. Una buena cantidad de textos importantes compara a la gente, especialmente a los creyentes, con árboles⁷. Una de las comparaciones más significativas está al comienzo del Salterio, donde los justos son «como árboles plantados junto a la corriente de agua» (Sal 1,3 y su paralelo en Jr 17,8). Jesús compara a los seres humanos con árboles que dan frutos buenos o malos⁸. Juan Bautista también utiliza esta metáfora (Lc 3,8-9). En una interesante cita de los escritos judíos no canónicos, el elegido es llamado «la planta del recto juicio» (1 *Enoc* 93,5)⁹.

⁶ Cf. P. N. TARAZI, *The Old Testament: Introduction I: 1. Historical Traditions*. Crestwood, NY, SVS Press, 2003, pp. 22-25 y la bibliografía recomendada en lecturas adicionales en pp. 25-27.

⁷ Esto es afirmado *inter alios* por F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*. Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 169.329f. Algunas comparaciones de hombres con árboles se encuentran en Jr 11,19; Is 56,3; Ez 47,12; Zac 12,6; Prov 11,30; Cant 2,3; Is 7,2.

⁸ Mt 7,16-18; 12,33-35; Lc 6,43-44.

⁹ Hay muchas otras citas relacionadas con árboles y olivos con el sentido del pueblo de Dios en los escritos no canónicos del judaísmo primitivo. Cf. por ejemplo *TestLev.* 8,8.

Las comparaciones más cercanas al texto de Romanos están en los profetas Isaías (Is 5,1-7) y Jeremías (Jr 2,21), donde toda la «casa de Israel» (Is 5,7) es comparada con una viña que no produce los frutos esperados, a pesar del amoroso cuidado de Dios.

Con la conocida comparación, donde Dios llama a su pueblo «un verde olivo, hermoso, con abundantes frutos» (Jr 11,16), llegamos al más claro de los ejemplos del AT que inspiró a Pablo. Jeremías presenta a Yahvé como aquel que ha plantado un árbol, y menciona las ramas mientras se refiere a su destrucción por todo el mal que ellas han hecho (Jr 11,17).

En Oseas, el nuevo Israel ideal es comparado, entre otros, con un olivo: «Su belleza [LXX: “su fecundidad”] será como el olivo» (Os 14,7)¹⁰.

Sobre estas bases bíblicas, Pablo desarrolla su imagen, resaltando la función de cada parte del árbol: la raíz (*hê ríza*) en 11,16-18, la savia (*hê piôtês*) en 11,17 y las ramas (*hoi kládoi*) en 11,16-21.

3. Abrahán como la raíz que da vida

Aunque, en la Septuaginta, «raíz» posee al menos cuatro diferentes connotaciones junto a su significado literal¹¹, casi todos los comentaristas coinciden en que en Rom 11,6-9 se utiliza para aludir a los orígenes de Israel, es decir, a los patriarcas, y en particular a Abrahán¹². Esto puede sostenerse sobre todo basándose en textos tales como Ez 16,3; Is 11,1 y Os 9,16. Ezequiel, por ejemplo, usa «raíz» como sinónimo de padre y madre: «Así dice el Señor Dios a Jerusalén: tu *origen* [en la LXX: tu raíz] y tu nacimiento fueron en la tierra de los cananeos; tu *padre* fue un amorreo y tu *madre* una hitita». Para Isaías, la raíz son los antepasados de David: «Saldrá un vástago *del tronco* [en la LXX: la raíz] de Jesé y una rama brotará *de sus raíces*». Para Oseas, los antepasados o la «raíz» de Efraín son esté-

¹⁰ La idea del árbol que simboliza a Israel se encuentra también en los escritos del judaísmo primitivo. Cf. por ejemplo *Jub* 1,16; *Enoc etiópico* 10,16; 93,8-10, y Filón, *De execrationibus* (V) 1526. Cf. también Ch. MAURER, *TWNT VI*, pp. 987-988.

¹¹ Esas connotaciones tienen el sentido de control y resistencia (Prov 12,3; Sab 4,3ss), el sentido de origen (Ez 16,3; Tob 5,14), el sentido de la esperanza por un comienzo nuevo (Job 14,7-9; Is 6,13) y, finalmente, para expresar la expectativa por el Mesías (Is 11,10; Sir 47,22); esta última idea es adoptada por Pablo en Rom 15,12). Cf. Ch. MAURER, *TWNT VI*, pp. 985-986.

¹² Cf. B. BYRNE, *Romans*. Collegeville, MN, Liturgical Press - Michael Glazier, 1996, pp. 340-346; A. PALZKILL, *DENT II*, 1312 # 3; Ch. MAURER, *TWNT VI*, p. 989. Para otras interpretaciones, cf. J. A. FITZMYER, *Romans*, o. c., p. 614.

riles porque sus hijos se han olvidado del Señor: «Efraín ha sido herido, su raíz está seca, ya no darán fruto. Aunque den a luz, yo haré morir el valioso retoño de su vientre». Estos tres profetas son una parte fundamental del argumento de Pablo en Rom 9-11.

Para Pablo, la raíz del olivo representa aquellos antepasados que dieron fiel testimonio del Dios de las Escrituras, es decir, aquellos padres de Israel que no se secaron y fueron capaces de producir ramas y proveerlas con la preciosa savia. Israel conoció muchos antihéroes y traidores entre sus antepasados –Esaú, Acán o el rey Manasés, por ejemplo–, como también muchos otros que no están mencionados por sus nombres o no figuran en la Biblia¹³. En la «raíz» que menciona Pablo, esas personas no tienen lugar. Por ello dice: «No todos los israelitas pertenecen realmente a Israel», y enfatiza el rol de Abrahán en el preámbulo y la exposición de su tesis principal (Rom 9,6-9).

Un argumento más para identificar la «raíz que sostiene» de Rom 11,18 con los santos padres únicamente, y no con cualquier antepasado judío según la carne, es el hecho de que las raíces son las que proveen alimento al olivo. Las raíces están en contacto con el agua dulce, que en la Biblia siempre se refiere a la Palabra de Dios y su Ley.

Benditos los que confían en el Señor, cuya confianza esta puesta en el Señor. Ellos serán como un árbol plantado al borde de las aguas, que extiende sus raíces hacia las corrientes. No tendrá miedo cuando llegue el calor, sus hojas estarán siempre verdes; en el año de sequía no se inquietará, y no dejará de dar frutos (Jr 17,7-8)¹⁴.

En Ez 47,1-12, los árboles dan frutos que sirven de alimento y hojas de remedio, porque están junto al agua que fluye del santuario¹⁵. Las raíces del pueblo de Dios son los antepasados que estuvieron en contacto directo con la Palabra de Dios, la asimilaron y la transformaron en savia para que todo el árbol pudiera producir frutos en abundancia. La raíz en Rom 11 es una «raíz santa», porque está en contacto directo con Dios: «Ustedes serán santos, porque yo soy santo» (Lv 11,45).

¹³ Léase sobre Esaú en Gn 25,19-27,45; sobre Acán en Jos 7,1ss y sobre el rey Manasés en 2 Re 21,1-18.

¹⁴ Cf. también Is 5,24; Sal 1,3; Ez 47,12; Is 55,10-11.

¹⁵ Hay muchos lugares de la Escritura donde el agua dulce se refiere metafóricamente a la palabra de Dios que da vida. Cf. Jr 2,13; Is 55,1-2; 58,11; Sal 42,1; 143,6.

4. La palabra de Dios alimenta el árbol

Si en esta comparación la raíz representa a los patriarcas y el agua que absorbe alude a la Palabra de Dios, ¿qué puede ser la «riqueza» del árbol sino todos los beneficios dados a Israel de generación en generación? ¿Y qué beneficio es más grande que las Sagradas Escrituras, que alimentan a quien confía en el Dios de la Biblia? En ambos Testamentos, lo único que suministra nutrientes a Israel es la Palabra de Dios. «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca del Señor» (Dt 8,3). Para el autor del Eclesiástico, las Escrituras son la bendición más grande dada a la humanidad, y él se compromete asimismo a difundirla en todo tiempo y lugar (Sir 24,23-24).

Aunque el término griego «riqueza» (*hê piôtês*) es un *hapax legómenon* en el Nuevo Testamento, se utiliza frecuentemente en la Septuaginta, junto con su adjetivo «rico» o «fértil» (*piôn*). La Biblia habla más de la riqueza o fertilidad de la tierra¹⁶ que de la fertilidad de las plantas o los árboles¹⁷. «La sobrecarga de construcciones de genitivo de Pablo»¹⁸ en Rom 11,17 no ayuda a deducir si la fertilidad pertenece a la raíz o a la tierra. Es muy probable que esto fuera deliberado, para señalar la unión del árbol con la fertilidad de la tierra. Esto significaría que la riqueza o fertilidad de Israel no le pertenece a sí mismo, sino que le fue dada por Dios.

Rom 9-11 tiene una decisiva perícopa de gran importancia dedicada a la Palabra de Dios como fuente de vida y salvación (Rom 10,1-21). Al interpretar Dt 30,14 y toda la perícopa que contiene este versículo, Pablo expone, en el mejor estilo rabínico, la prueba de la proximidad a la Palabra y su efectividad para dar la vida, o sea, para salvar a Israel:

¿Qué es, pues, lo que dice [la Escritura]? «La palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón». Esta es la palabra de fe que predicamos: porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvado. Porque con el corazón se cree para ser justificado, pero con la boca se confiesa para ser salvado (Rom 10,8-10).

Esto es el eco de la promesa de salvación dada por Moisés en la conclusión del texto citado por Pablo:

¹⁶ Cf. por ejemplo Gn 27,28.39; Is 5,1; 30,23. *Fértil y fertilidad* son también usadas en contextos de ganado y carne: Sal 63,5; Job 36,16; Ez 25,4.

¹⁷ Solo en Jue 9,9 (LXX); Sal 91,15 y Ex 34,14.

¹⁸ B. BYRNE, *Romans*, o. c., p. 346.

Si escuchas los mandamientos del Señor, tu Dios, que hoy te prescribo, si amas al Señor, tu Dios, y cumples sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, entonces vivirás, te multiplicarás y el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra donde ahora vas a entrar para tomar posesión de ella (Dt 30,16).

Ahora bien, estas palabras dan vida nuevamente solo si se las interpreta como hicieron Jesús y luego Pablo. Para Jesús y Pablo, obediencia y observancia de la voluntad de Dios son la respuesta natural de la fe, y alcanzan la cima practicando el mandamiento de amar a Dios y al prójimo, una actividad que no debe originarse en el celo por la Ley ni en el orgullo de la procedencia étnica, sino que debe surgir de una fe vivida y un confianza en Dios que arden en el corazón.

La fertilidad del árbol viene de la fertilidad del suelo¹⁹ dado por Dios. La palabra de Jesús que Pablo proclamaba a los destinatarios de Romanos es la fertilidad que los alimenta y circula como savia desde sus oídos a sus corazones y labios para darles vida. Este alimento, la Palabra, no habría llegado a Jesús o a Pablo si no hubiese sido aceptada y transmitida por Abrahán y los demás antepasados. En otras palabras, la interpretación de la raíz y la savia de Pablo es escriturística. Está escrito que el Señor es «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Ex 3,6.15.16; 4,5). Sobre esto opinó Jesús, «él no es un Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22,32). Los antepasados están vivos en la Palabra de Dios, en las Escrituras, que fueron escritas no solo en rollos, sino también en el corazón de cada creyente. Así, las Escrituras enseñan que ser hijo de Abrahán no significa ser su descendiente según la carne, sino creer y obedecer al Dios en que él creyó y al que obedeció durante toda su vida. «Esto significa que no son los hijos de la carne los que son hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa son considerados como descendientes» (Rom 9,8). La promesa no es otra cosa que la Palabra de Dios, que mantiene todo vivo.

¹⁹ Tanto en griego como en hebreo, los conceptos de «suelo» y «tierra» están representados en un único término, *gê* y *eretz* respectivamente. Este fenómeno semántico de no poder distinguir las peculiaridades de los términos «suelo» y «tierra» como dos conceptos relacionados, pero con matices diferentes, es un argumento de gran importancia para defender mi lectura de que «la tierra prometida» no es otra cosa que las promesas de la Palabra de Dios. Cf. al respecto D. AYUCH, «Las traducciones árabes modernas de la frase *poseer la tierra* en hebreo bíblico», en *Collectanea Christiana Orientalia* 6 [2009], pp. 23-43.

5. Las ramas tratando de alcanzar la vida

Las ramas (*hoi kládoi*) son el tercer y más discutido componente del olivo. Ellas son mencionadas en Rom 11,16.17.18.19.21. Un interés mayor en la comparación es mostrar la santidad de las ramas: «Si la raíz es santa, también las ramas son santas» (Rom 11,16b).

Las ramas, que tratan de vivir y dar frutos gracias a la savia del árbol, deben ser consideradas como seres humanos con vida. Pablo explícitamente indica esto: «Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco te perdonará a ti» (Rom 11,21). La literatura griega y los escritos griegos del Antiguo Testamento también se refieren metafóricamente a las personas vivientes como ramas²⁰.

La comparación de la rama le permite a Pablo y al lector sacar varias conclusiones. En primer lugar, las ramas son dependientes: dependen de lo que el jardinero haga con ellas y dependen del alimento dado por la raíz y el tronco. Otro de los atributos típicos de las ramas es su fragilidad y «efimeridad»: pueden ser fácilmente podadas, para ser desechadas o, en raras ocasiones, para ser injertadas en un nuevo árbol. La tercera característica de las ramas para Pablo es su orgullo de estar en lo alto. Pablo sabe que la belleza del árbol se manifiesta por la forma y la abundancia de sus ramas. Así, las ramas manifiestan la vida que corre por el árbol, gracias a su follaje y especialmente gracias a sus frutos.

Todos estos atributos describen perfectamente la lucha por la vida, y particularmente la lucha dentro de la comunidad de los creyentes. Mientras la raíz y la fertilidad dadas por la tierra son invariables, las ramas del árbol varían cada tanto, dependiendo de lo que decida el jardinero. Esta idea lleva a la principal intención de Pablo en la comparación, que es elucidar cómo las naciones forman parte del pueblo de Dios.

El olivo es un *leitmotiv* del AT presente en el Israel de las Escrituras, es decir, un pueblo formado por la Palabra de Dios, que existe gracias al permanente cuidado de Dios, pero que puede ser cortado y quemado si Dios no le ve utilidad alguna. Con la poda y el injerto, Pablo toma gráficamente la idea de que el árbol tenía la necesidad de ser cuidado y de que el jardinero actuó en el momento justo para que el olivo no se pierda.

La poda es un símbolo para la exclusión de miembros débiles; el injerto, para la inclusión de miembros ajenos. Lingüísticamente, el texto griego comunica estas ideas de exclusión e inclusión con el uso, repetitivo por otra parte, de los verbos «separar/romper» (en griego: *ekklâô*)

²⁰ Cf. J. SCHNEIDER, *TWNT* III, p. 720.

en Rom 11,17.19.20 y «extraer» (en griego: *ekkóptô*) en Rom 11,22.24, y, por otro lado, de los verbos «enfocar/centrar» (*egkentrízô*) en Rom 11,17.19.23.24. La marcada presencia de los prefijos «ex-» (del griego *ek*) y «en-» (del griego *en*) en estos verbos indica que el mensaje principal del texto es la relación individual con la comunidad de Dios. Esto está claramente expresado por el adjetivo «participante» (en griego: *sygkoinônòs*, Rom 11,17), que describe la condición de las ramas recién injertadas, por ejemplo los cristianos que no conocían la Ley.

6. El método poco convencional de injertar según Pablo

La comparación del olivo plantea una cuestión difícil que no se ha mencionado hasta ahora. Es sabido por quienes cuidan de un huerto o jardín que es inútil injertar un árbol ya cultivado con un brote silvestre. Esto no ayudaría al árbol a ser más fructífero. Sin embargo, es precisamente esto lo que se le hizo al olivo en Rom 11,16b-21. Aunque algunos comentaristas han intentado explicar el modo de injertar de Pablo como una práctica conocida en la antigüedad, es muy difícil que este procedimiento de injerto haya sido visto como algo natural por Pablo. Si esto fuese así, él no hubiese escrito la famosa frase «contra lo natural» (en griego: *parà physin*, Rom 11,24).

Por lo tanto, tiene que haber una explicación lógica para el método tan poco convencional del injerto propuesto por Pablo. Según las Escrituras, no hay hombre que *merezca* la gracia de la salvación. «Dios sujetó a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos» (Rom 11,32). Tanto los judíos como los griegos están bajo el yugo del pecado, y Dios ha encontrado un modo sabio e insondable de abrirles un camino a la salvación. Todos son invitados, aunque nadie lo merece.

Ni el viejo olivo cultivado ni el nuevo brote silvestre son capaces de producir un fruto bueno por sí mismos. Ambos están en la misma condición, ambos son estériles y, como todo árbol que no da frutos, necesitan un cambio a fin de permanecer vivos y no ser talados. Por eso es absolutamente necesario que el Dios jardinero intervenga para hacer el cambio vital. Según el *mashal* paulino, Dios corta las ramas viejas que son estériles por su desobediencia a la Palabra de Dios y a los patriarcas. Luego injerta nuevos brotes, esperando que todo el árbol florezca y sea fructífero.

La iniciativa tomada por el jardinero es inesperada y generosa. Este es *un acto de misericordia*, un concepto muy frecuente en Rom 9-11 que posee una connotación especial de libre elección. «Tendré misericordia

del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca» (Rom 9,15 // Ex 33,19). ¿Quién diría que tal ancestral y fuerte árbol, plantado en un rico y fértil suelo, fuera expuesto a la muerte a causa de la rebeldía de sus ramas, que se negaban a beber de la savia que se les ofrecía gratuitamente? ¿Se suponía que Dios renunciaría a causa de ellas? ¡Ciertamente no! «Llamaré “mi pueblo” a los que no son mi pueblo; y llamaré “mi amada” a la que no es mi amada» (Rom 9,25 // Os 2,25). Para Pablo, esto significa que Dios sabía cómo manejar esta situación crítica para rescatar no solo una parte del árbol, sino también a algunas ramas desde fuera de la verja. Además, Pablo está seguro de que el celo de las ramas cultivadas que fueron cortadas las llevará a ser injertadas de nuevo.

Para decirlo de modo más académico, la elección del pueblo de Dios nunca se basó en la actitud o capacidad del elegido, sino simplemente en la misericordia. Para el modo de leer las Escrituras de Pablo, si Dios da a cada individuo una oportunidad de ser injertado en su comunidad, es mejor que este acepte, no sea que no haya otra oportunidad

7. Conclusión

Interpretando la similitud del olivo de Pablo, el presente artículo se acerca a la delicada noción de elección desde diferentes perspectivas y de un modo más funcional. Pablo, siguiendo el modelo de los profetas y los maestros de la sabiduría, utiliza el poder de una imagen para explicar la esencia de su enseñanza. Este es el modo en que la Biblia fue escrita y un método muy conocido entre los maestros judíos de la Torá cuando querían aclarar una idea dificultosa y hacerla inteligible a su audiencia.

Según la comparación de Pablo, Dios ha plantado y cuida de su olivo amado y solo él decide quiénes forman parte del mismo. Para Pablo, después de Jesucristo se ha abierto la oportunidad de pertenecer al olivo de Dios a todos aquellos que confiesan su nombre como Señor y Salvador, sin discriminación de raza, sexo o religión. Gracias al bautismo, todo ser humano puede ser injertado en el árbol de la vida. El olivo se sostiene gracias a la raíz que forman todos los antepasados que vivieron según la Palabra divina, aquellos que se alimentaron de la riqueza de la tierra y la transformaron en savia que porta el alimento a todas las ramas y frutos. Para Pablo, el pueblo de Dios está formado por todos aquellos creyentes que confiesan y se reúnen en torno a la obra salvífica de Dios, cuyo punto culminante es la crucifixión, la muerte y la resurrección de Cristo.

Mutatis mutandis, y ya en la realidad del siglo XXI, la comparación paulina del olivo es un modelo de apertura y tolerancia que reconoce los méritos de los antepasados en tiempos pretéritos y que se abre al presente y al futuro en un llamado permanente a recibir el único alimento imperecedero y que da vida al hombre: la Palabra portadora de las promesas que emana de los manantiales eternos del Señor.

DANIEL AYUCH
Trípoli, Líbano

EL IMPULSO CREATIVO DE LA MEMORIA DE JESÚS EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

En el estudio precedente (*Revista Bíblica* 2012 / 3-4) he tratado de identificar algunos de los indicios que revelan la existencia de una hermenéutica cristológica de los recuerdos de Jesús en la tradición sinóptica. El análisis de las modificaciones que experimentaron dichos recuerdos en las diversas fases del proceso que llevó hasta su inclusión en un relato de tipo biográfico ha mostrado que la pregunta acerca de Jesús impulsó de forma decisiva este desarrollo que culminó en la composición del evangelio según Marcos y, más tarde, de los otros dos sinópticos, que tomaron el relato marquiano como modelo.

En este segundo estudio analizaré desde la misma perspectiva el desarrollo de la tradición joánica. El evangelio según Juan, lo mismo que los demás libros sobre Jesús que fueron compuestos en los dos primeros siglos, incluidos los evangelios sinópticos, forman parte del proceso de relectura de los recuerdos sobre él que tuvo lugar después de su muerte. De hecho, en la tradición joánica no solo encontramos episodios que narran los sinópticos (Jesús en el templo, multiplicación de los panes, relato de la pasión, etc.), sino también otros que se parecen mucho a ellos (bodas de Caná, curación del ciego, etc.).

La peculiaridad de esta tradición no reside tanto en el tipo de recuerdos cuanto en la selección y en la peculiar interpretación que hicieron de ellos los grupos joánicos. Estos grupos, en efecto, se fijaron especialmente en algunas de las palabras y acciones de Jesús, y trataron de descubrir su significado más profundo. Esta actitud hermenéutica, que se traduce en una actividad consciente de interpretación de estos recuerdos, es el rasgo que mejor define el desarrollo de la memoria de Jesús en la tradición joánica.

Para estudiar el desarrollo de la tradición joánica es necesario tener antes una idea sobre el proceso que siguió dicha tradición hasta cristalizar

en el evangelio según Juan. En el fondo, dicho proceso no es muy diferente al que siguieron los sinópticos. En él podemos identificar tres momentos bien diferenciados: a) el de las tradiciones y composiciones; b) el de la composición del evangelio joánico; c) el de la reelaboración de dicho evangelio¹.

En la primera fase de este proceso, el tipo de interpretación que se hace de los recuerdos de Jesús es muy similar al que encontramos en la tradición sinóptica. En la segunda, sin embargo, se encuentran los elementos más característicos de la hermenéutica joánica de la memoria de Jesús. En ella vemos emerger de repente una forma de interpretar dichos recuerdos que es del todo peculiar. Lo más probable es que esta actitud hermenéutica se haya cultivado desde muy pronto en algunas de las comunidades joánicas, pero es en este momento cuando se manifiesta. Fue en esta segunda fase cuando se articularon las tradiciones anteriores en el marco de un relato de carácter biográfico (imitando probablemente a Marcos). Este relato biográfico tiene, sin embargo, un peculiar comienzo, que ofrece una clave de lectura desde la que los recuerdos sobre Jesús adquieren un nuevo y más profundo sentido.

En la tercera fase, en fin, el evangelio joánico se convirtió en el cuarto evangelio, pues, gracias a la reelaboración realizada en ella, dicho evangelio pasó a formar parte, junto con los tres sinópticos, del evangelio tetramorfo. El dato más evidente de dicha reelaboración es la inclusión del cap. 21, aunque es posible que también en esta fase se hayan incluido los caps. 15-17, así como algunas modificaciones menores².

En este estudio me centraré en tres momentos de este proceso. En primer lugar estudiaré brevemente una de las fuentes anteriores al evangelio: la llamada Fuente de los signos, donde encontramos un tipo de hermenéutica muy parecida a la de los sinópticos. En segundo lugar trataré de esclarecer cuáles fueron las claves de la peculiar actitud hermenéutica que se manifiesta en la redacción del evangelio joánico. Por último explicitaré algunas de las claves de la relectura que se hicieron del relato de la vida de Jesús a partir del prólogo. Estos tres aspectos nos permitirán hacernos una idea del desarrollo de la tradición sobre Jesús en los círculos joánicos³.

¹ Una exposición más matizada de este proceso de formación puede verse en: S. GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*. Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 445-466.

² *Ibid.*, pp. 454-455.

³ En el apartado primero retomo algunas reflexiones ya publicadas en S. GUIJARRO, «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús», en *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010), pp. 287-308 [299-300]. Los dos siguientes son una reformulación de lo que ya escribí en S. GUIJARRO OPORTO, «La relectura joánica de la tradición sobre

1. La Fuente de los signos

A pesar de que solo contamos con el evangelio según Juan para reconstruirla, la existencia de esta fuente no ha sido seriamente cuestionada⁴. Era una composición relativamente breve, cuyo contenido básico eran los siete relatos de milagro narrados en Jn 2-12, aunque también incluía una introducción narrativa (Jn 1,19-50) y una breve conclusión, que ahora se encuentra al final del evangelio de Juan (Jn 20,30-31). Al igual que el Relato de la pasión, era una composición eminentemente narrativa, pero, a diferencia de él, no se centraba en un momento concreto de la vida de Jesús, sino en una actividad específica, sus milagros, a los que se daba un valor especial.

La orientación de esta composición se percibe claramente en su conclusión, que decía así: «Estos [signos] se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (Jn 20,31). La perspectiva desde la que se contemplan en ella las acciones portentosas de Jesús es su condición de signos, que deben llevar a descubrir su verdadera identidad. Esta orientación cristológica de la composición está presente desde el comienzo. Ya en la primera escena, Juan Bautista declara abiertamente ante los enviados de los fariseos que él no es el Mesías, ni Elías, ni el Profeta, suscitando así una pregunta que se va respondiendo a medida que Jesús se va encontrando con sus primeros discípulos: «Hemos encontrado al Mesías» (Jn 1,41); «Hemos encontrado a Elías» (Jn 1,43)⁵; «Aquel de quien habló Moisés en la Ley y los Profetas lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, de Nazaret» (Jn 1,45). Jesús, no el Bautista, es quien cumple todas estas expectativas que resumen la esperanza de Israel. En estas mismas escenas iniciales de la

Jesús», en A. RODRÍGUEZ CARMONA (ed.), «Como yo os he amado» (Jn 13,34). *Miscelánea sobre escritos joánicos. Homenaje a Francisco Contreras Molina*, CMF. Estella, Verbo Divino, 2011, pp. 373-391, 374-377 y 386-391.

⁴ Además de la obra fundamental de R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*. London, 1970, cf. W. NICOL, *The Semeia in the Fourth Gospel*. Leiden, 1972; y sobre todo la evaluación que hace de esta hipótesis G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*. Louvain, 1994.

⁵ Esta identificación de Jesús con Elías no se encuentra en la actual redacción del evangelio de Juan, pero como ya mostró de forma convincente J. L. Martyn, esta ausencia se debe a la modificación de Jn 1,43 realizada por el redactor del evangelio a causa de los problemas que esta identificación creaba en el contexto de su visión de Jesús; cf. J. L. MARTYN, «We Have Found Elijah», en R. HAMMERTON-KELLY / R. SCROGGS, (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*. Leiden, 1976, pp. 181-219.

Fuente de los signos, Natanael, uno de los nuevos discípulos, añade a los títulos de carácter mesiánico la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 1,49), creando así una inclusión entre la introducción narrativa y la conclusión, que da a todo el conjunto una clara orientación cristológica.

Esta es, en efecto, la perspectiva desde la que deben ser leídos los signos, que evocan de diversos modos las afirmaciones que se hacen al comienzo sobre Jesús. En el segundo de ellos, el de la sanación del hijo del funcionario real, Jesús repite las palabras que Elías le dice a la viuda después de devolverle a su hijo: «¡Tu hijo vive!» (Jn 4,50, en alusión a 1 Re 17,23); y en el relato de la multiplicación de los panes, la gente, al ver el signo que Jesús ha realizado, exclama: «Este es verdaderamente el profeta que tenía que venir al mundo» (Jn 6,14, en alusión a Dt 18,15). En la Fuente de los signos, los milagros habían dejado de ser una prueba de que el reinado de Dios había comenzado a llegar, y se habían convertido en signos que tenían la finalidad de desvelar la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios⁶.

La Fuente de los signos, lo mismo que el Relato de la pasión, que examinamos al estudiar la tradición sinóptica, refleja un interés claro por la identidad de Jesús. Aunque este interés se hallaba ya presente en las unidades de la tradición oral a partir de las que fue formada (*chreias* y relatos de milagro, principalmente), la composición de este relato más elaborado refleja una situación en que dicho interés se había acrecentado. Por otro lado, también en este relato se recurre a la memoria cultural de Israel para mostrar quién es Jesús. Y así, mientras el relato tradicional de la pasión identificaba a Jesús con la figura del justo sufriente, en la Fuente de los signos son las figuras mesiánicas las que ocupan el primer plano. Estas semejanzas confirman que las raíces de la tradición joánica se encuentran en ese fondo común de memoria compartida sobre Jesús en el que también hay que situar los orígenes de la tradición sinóptica.

2. Una nueva hermenéutica de los recuerdos de Jesús

Aunque la Fuente de los signos refleja un tipo de hermenéutica de los recuerdos sobre Jesús que es muy similar a la que encontramos en la tradición sinóptica, la interpretación de las palabras y acciones de Jesús

⁶ Sobre la evolución del significado de los milagros de Jesús en la tradición joánica, véase el excelente estudio de H. WEDER, «Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes», en A. DENAUX (ed.), *John and the Synoptics*. Leuven, 1992, pp. 127-145.

que aparece de forma más visible en el evangelio según Juan es muy diferente. Comparada con la interpretación sinóptica, esta hermenéutica joánica se caracteriza por un tipo de comentario que integra explícitamente la perspectiva pospascual. Este tipo de interpretación revela una actitud «derásica» que tiene su origen, muy probablemente, en el hábito de comentar la Escritura⁷.

Como ejemplo de esta actitud y de los procedimientos a los que recurre puede citarse el episodio del templo, que Juan, a diferencia de los sinópticos, sitúa al comienzo de su relato. En este pasaje, el narrador le aclara al lector que los discípulos comprendieron el sentido de aquel gesto de Jesús y de las palabras que entonces pronunció a través de un progresivo acto de recuerdo: primero recordaron las Escrituras, las cuales les ayudaron a comprender el sentido de la acción realizada por Jesús (Jn 2,17). Después recordaron las palabras de Jesús, cuyo sentido profundo solo pudieron comprender después de su resurrección (Jn 2,22)⁸. Esta última aclaración del narrador es muy importante, porque en el evangelio según Juan es después de la resurrección cuando los discípulos reciben el Espíritu (Jn 7,39; 20,22)⁹.

En la tradición joánica, la verdadera interpretación de las palabras y de las acciones de Jesús, es decir, aquella que lleva a comprender lo que estas palabras y acciones revelan acerca de él (en este caso, que el templo del que hablaba era su cuerpo), es la que se hace bajo la acción del Espíritu. Esta forma de recordarlas es la que despierta la fe: «Creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús» (Jn 2,22). No se trata, pues, de un recuerdo neutro que deja los acontecimientos en el pasado, sino de una forma de memoria que tiene relevancia para el presente y suscita la fe. Este tipo de comentario que actualiza el sentido de un texto o, como en este caso, de un recuerdo que se interpreta a la luz de la Escritura es propio de la actitud derásica.

La clave para comprender esta forma de interpretar las palabras y acciones de Jesús se encuentra en el gran discurso de despedida, que Juan sitúa en la última cena de Jesús con sus discípulos, especialmente en los llamados anuncios del Paráclito. Estos anuncios evocan la acción del Espí-

⁷ Sobre el *derás* y su relación con otras formas de comentario, cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura*. Madrid, 1987, pp. 19-28.

⁸ Cf. M. PESCE, «La trasmissione delle parole di Gesù», en M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*. Brescia, 2011, pp. 35-54 [44-45].

⁹ En varios lugares del evangelio de Juan se habla de esta comprensión pospascual: además del episodio citado: Jn 12,16; 13,7; 20,9, que coincide con el don del Espíritu.

ritu en el período pospascual. Dicha acción consistirá sobre todo en una forma de recuerdo que llevará a los discípulos a una mayor comprensión: «Él [el Paráclito] os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho» (Jn 14,26).

Los dos primeros anuncios, que se encuentran en el diálogo/simpósio que sigue al lavatorio de los pies (Jn 13,31-15,41), se diferencian de los tres que se encuentran en el discurso siguiente (Jn 15,1-16,33). Los dos primeros se refieren a la acción del Espíritu con respecto a las palabras de Jesús, mientras que los tres últimos se centran en su papel con respecto al mismo Jesús. En cualquier caso, una lectura de los cinco anuncios descubre la dimensión hermenéutica de la acción del Espíritu y su principal finalidad.

En el primero de ellos (Jn 14,16-17) se anuncia tan solo que el Paráclito permanecerá con los discípulos para siempre. En el segundo (Jn 14,25-26), sin embargo, se insiste en las funciones anamnética y didáctica mencionadas más arriba. Ambas funciones están relacionadas entre sí. Gracias al recuerdo, las palabras pronunciadas por Jesús en el pasado pueden seguir resonando en el presente. Pero este recuerdo no será una simple repetición, sino que irá acompañado por una enseñanza que incluirá una interpretación de las mismas. De esta forma, la memoria de Jesús, transmitida por los que fueron testigos de sus acciones y de sus enseñanzas, podrá tener sentido y vigencia para una nueva época y para una nueva situación. La función del Paráclito será, por tanto, actualizar constantemente el testimonio sobre Jesús¹⁰.

En los tres anuncios siguientes, los verbos que describen las funciones del Paráclito muestran que estas tienen que ver sobre todo con la adecuada comprensión de la identidad de Jesús¹¹. Estas funciones aparecen principalmente en el tercer anuncio y en el quinto, y consisten en dar testimonio sobre Jesús, conducir a los discípulos hasta la verdad plena y glorificar a Jesús (Jn 15,26; 16,12.14). Estas tres funciones presuponen una progresión en el conocimiento de Jesús. Al afirmar que el Espíritu conducirá a los discípulos hasta la verdad plena se presupone un proceso, cuyo punto

¹⁰ Cf. a este respecto las reflexiones de U. SCHNELLE, «Johannes als Geisttheologe», en *Novum Testamentum* 40 (1998), pp. 17-31 (18-22), que sitúa esta función hermenéutica del Espíritu en el marco de la pneumatología joánica.

¹¹ F. MUSSNER, «Die johanneische Parakletsprüche und die apostolische Tradition», en *Biblische Zeitschrift* 9 (1961), pp. 56-70 (59-64), estudió estas funciones observando que la mayoría de ellas tienen que ver con la tradición sobre Jesús, pero no advirtió la diferencia entre las dos primeras y las tres últimas ni tampoco el significado de la progresiva concentración en la figura de Jesús.

de partida es un conocimiento parcial o imperfecto de dicha verdad. Ahora bien, en el evangelio de Juan, la verdad que se revela es el mismo Jesús (Jn 1,14; 14,6). La función del Espíritu será conducir a los discípulos hasta la plenitud de esta revelación, que solo se puede alcanzar con su ayuda. Las otras dos funciones: dar testimonio acerca de Jesús y glorificarle (manifestar o proclamar su gloria), también presuponen que los discípulos necesitan conocer más a fondo o de una manera nueva a Jesús, y que este conocimiento solo se puede alcanzar bajo la guía del Espíritu.

Lo que se dice en estos pasajes acerca de la acción del Paráclito ayuda a identificar un aspecto crucial del contexto hermenéutico en el que se conservaron y transmitieron muchas de las palabras y las acciones de Jesús recogidas en el evangelio de Juan. Este recuerdo parece haber madurado en el marco de una intensa acción del Espíritu, a quien la comunidad joánica reconocía como guía y maestro¹². El estudio comparado de las religiones revela que este tipo de experiencias facilitan enormemente el desarrollo de nuevas creencias o permiten descubrir aspectos nuevos en creencias ya asentadas¹³. Y esto es precisamente lo que aparece en los anuncios del Paráclito, cuya acción consiste en llevar a los discípulos a una nueva comprensión de las palabras y acciones de Jesús. Este contexto de vivencia religiosa explica en parte la peculiar comprensión de la tradición sobre Jesús que encontramos en el cuarto evangelio.

Estos anuncios del Paráclito evocan el marco y el proceso que llevó a una comprensión más profunda de la tradición sobre Jesús, pero no mencionan las pautas concretas que determinaron tal desarrollo. Lo único que dicen es que la misión del Espíritu consistió en llevar a una comprensión más profunda de la identidad de Jesús. Esta indicación sugiere que dichas pautas deben buscarse en la visión de Jesús que es propia del evangelio de Juan o quizá, más precisamente, en aquellas convicciones a partir de las cuales esta se fue elaborando.

Ahora bien, en el evangelio de Juan, tal como ha llegado hasta nosotros, la imagen de Jesús se construye dialécticamente en la relación que se establece entre el prólogo y el relato que sigue. El prólogo habla de la Palabra preexistente (*Lógos á Sarkos*) y el relato de la Palabra encarnada

¹² Tanto el evangelio como las cartas de Juan dan testimonio de que esta experiencia espiritual fue muy importante para aquella comunidad; cf. a este respecto J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*. Salamanca, 1981, pp. 562-574, espec. 565-568.

¹³ Cf. L. W. HURTADO, «Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament», en *The Journal of Religion* 80 (2000), pp. 183-205.

(*Lógos énsarkos*), pero en ambos casos se trata del mismo *Logos*, cuya identidad solo se puede descubrir teniendo en cuenta ambas dimensiones. En el evangelio, esta convicción ha quedado expresada en el hecho literario de anteponer el prólogo al relato de la actividad pública de Jesús. Por eso nuestra indagación puede continuar analizando el significado y el alcance de este dato literario.

3. La relectura a la luz del prólogo

Al colocar el prólogo como pórtico de su obra, el autor del evangelio ha querido proponer explícitamente al *Logos* preexistente como clave para leer el relato en el que se narran las acciones y palabras de Jesús, el *Logos* encarnado. Es muy probable que la cristología que refleja el prólogo no haya sido la única ni tampoco la que más influyó en la relectura de la tradición sobre Jesús. De hecho, existe una tensión entre dicha cristología, que se concentra en la preexistencia del *Logos* y posee un esquema puramente descendente (el *Logos* se hizo carne), y varios pasajes del relato, en los que domina un esquema que incluye el descenso y el ascenso. Este esquema (Jesús como enviado del Padre, que volverá a él a través de su muerte-glorificación) es probablemente anterior a la cristología del prólogo y tuvo un influjo determinante en la relectura de los recuerdos sobre Jesús, como se advierte, por ejemplo, en Jn 6¹⁴.

Sin embargo, el redactor final eligió la cristología del prólogo como clave para la lectura de su relato. Por eso quisiera mostrar ahora con algunos ejemplos cómo la cristología del *Logos* influyó en la relectura de la tradición sobre Jesús. Lo característico de esta visión de Jesús, como ya hemos dicho, es que el *Logos* preexistente, su condición, cualidades, forma de actuar, etc., se propone como clave para comprender las acciones, las palabras y el destino del *Logos* encarnado. Dado que no es posible analizar todo el evangelio en los límites de este estudio, me centraré en la interpretación de algunos de los milagros de Jesús.

Antes de ser incorporados al evangelio de Juan, como ya hemos visto, estos recuerdos formaban parte de la Fuente de los signos. Al ser incorporados al evangelio, estos signos fueron ligeramente retocados en su redacción, y algunos de ellos, principalmente los que se encuentran en la

¹⁴ Así lo mostró el excelente estudio de P. BORGES, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Leiden, 1965, pp. 158-165.

sección más polémica de la actuación de Jesús (Jn 5-10), fueron comentados por medio de amplios diálogos y discursos, en los que se desvela su sentido más profundo. Es en estos diálogos y discursos donde se encuentran algunas alusiones a la cristología del prólogo que revelan su influjo en el proceso de relectura de la tradición sobre Jesús.

En la primera parte del discurso que sigue a la curación del paralítico en la piscina de Betesda (Jn 5,17-30) se pueden identificar ya algunas de estas alusiones. A la acusación de haber realizado la curación en sábado Jesús responde: «Mi Padre sigue trabajando hasta ahora y yo también trabajo» (Jn 5,17). Esta afirmación debe entenderse en el contexto de las discusiones judías sobre si Dios podía o no descansar en sábado (Gn 2,2-3). La opinión más común era que Dios debía seguir realizando algunas funciones, como dar la vida a los que nacen o juzgar a los que mueren¹⁵. Al afirmar que la curación realizada se inscribe en esta creación continuada, Jesús se está identificando con Dios, como de hecho reconocen enseguida sus interlocutores: «Llama padre suyo a Dios, haciéndose igual a Dios» (Jn 5,18). Esta asociación de Jesús con Dios en la acción de seguir dando vida (Jn 5,21) evoca la participación del *Logos* en la creación inicial: «Todo fue hecho por medio de él, y nada existió sin él» (Jn 1,3; cf. Jn 1,10), mientras que su identificación con Dios recuerda la afirmación inicial del prólogo: «El *Logos* era Dios» (Jn 1,1). Tanto en el prólogo como en el discurso, la identificación del *Logos*-Jesús con Dios tiene como consecuencia el hecho de dar vida: «En él había vida» (Jn 1,4) = «Así como el Padre tiene vida en él, así también le concedió al Hijo tener vida en él» (Jn 5,26). Esta cualidad de Jesús, que aparece de diversas formas en el evangelio, sobre todo en el discurso del pan de vida (Jn 6,28-51), culminará en la afirmación de Jn 11,25: «Yo soy la resurrección y la vida» (cf. también Jn 14,6).

El segundo signo narrado en esta sección es la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15). En Juan, como en la tradición anterior, este milagro va unido al de la travesía del lago (cf. Mc 6,32-51). Sin embargo, el discurso que sigue comenta solo el primero de estos dos signos. Como ya mostró P. Borgen, este discurso está construido a partir de técnicas derásicas que también se utilizan en el prólogo¹⁶. Sin embargo, desde el punto de vista del contenido, el discurso presupone ante todo la cristología del descenso-ascenso, que tiene como trasfondo la institución jurídica del «agente»: Jesús, como enviado de Dios, es el verdadero pan del cielo y es capaz de dar

¹⁵ Cf. P. BORGÉN, «Logos Was the True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John», en *Novum Testamentum* 14 (1972), pp. 115-130 [120].

¹⁶ Cf. P. BORGÉN, *Bread from Heaven*, o. c., pp. 59-98.

la vida al mundo (Jn 6,33). Con todo, la insistencia en el movimiento de descenso y en la capacidad de dar vida evoca de nuevo lo que se dice en el prólogo acerca del *Logos* preexistente: «En él había vida» (Jn 1,4). A lo largo del discurso se encuentra también un comentario que alude inequívocamente al prólogo: «Nadie ha visto al Padre a no ser el que estaba junto a Dios» (Jn 6,46). La expresión «el que estaba junto a Dios» (*ho ôn para tou theou*) es una alusión clara a lo que se dice del *Logos* en Jn 1,1: «El *Logos* estaba vuelto hacia Dios» (*ho logos ên pros ton theon*). Aunque se trata de un inciso aclaratorio, que pudo haber sido añadido en una fase tardía de la elaboración del este discurso, esta alusión indica que el prólogo influyó en la relectura de la tradición sobre Jesús.

Finalmente, en el último de los signos narrados en Jn 5-10, la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-7), la cristología del prólogo ha motivado una interpretación del relato tradicional, en el que se ha introducido un comentario aclaratorio que dice así: «Nosotros tenemos que realizar las obras del que me ha enviado mientras es de día; vendrá la noche y entonces nadie podrá realizarlas; mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo» (Jn 9,4-5). La identificación de Jesús como luz es un tema que atraviesa todo el evangelio. Ya en el diálogo con Nicodemo, el narrador evoca la afirmación del prólogo: «La luz brilla en la tiniebla, pero la tiniebla no la recibió» (Jn 1,5; cf. Jn 3,19). Más adelante, Jesús se identifica a sí mismo como la «la luz del mundo» (Jn 8,12), evocando así otra de las afirmaciones del prólogo: «Él [el *Logos*] era la luz verdadera... que ha venido al mundo» (Jn 1,9). Es interesante observar que esta afirmación desencadena una amplia discusión acerca del origen de Jesús y su relación con el Padre (Jn 8,12-59). En este contexto, la curación del ciego de nacimiento se convierte en una confirmación de que Jesús, efectivamente, es el *Logos* encarnado, cuya actuación terrena es un reflejo de su actuación como *Logos* preexistente.

Estas breves anotaciones sobre las alusiones a la cristología del prólogo que han sido introducidas en el proceso de relectura de algunos de los signos muestran cómo esta visión de Jesús que domina la obra final pudo haber influido en el proceso de memoria y relectura de la tradición realizada en el seno de las comunidades joánicas. Aunque las alusiones más directas se encuentran en comentarios que muy bien podrían haber sido introducidos en los estadios tardíos de la composición del evangelio, otras sugieren que la cristología del prólogo influyó también en el proceso de transmisión e interpretación de dicha tradición.

Esta forma de interpretar los milagros de Jesús es ciertamente posterior a la composición de la Fuente de los signos, en la cual no se encontra-

ban los diálogos y discursos que ahora acompañan a los signos. La cristología de esta fuente era, como hemos visto, mucho más cercana a la de los sinópticos y se asentaba sobre dos afirmaciones básicas: Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (Jn 20,31). El influjo de la cristología más típicamente joánica (descenso-ascenso, preexistencia, etc.) en la interpretación de la tradición sobre Jesús hay que atribuirla a un grupo diferente del que transmitió la Fuente de los signos. Esta conclusión confirma la impresión de que la comunidad joánica fue, en realidad, el resultado de la fusión de diversos grupos de discípulos de Jesús que tenían sensibilidades distintas. Aquel en el que maduró la interpretación que se inspira en la cristología más característicamente joánica practicaba un tipo de exégesis que aparece por doquier en los diálogos y en los discursos de Jesús, y que también se puede observar en el prólogo¹⁷. Fue este grupo el que releyó la tradición sobre Jesús desde una cristología alta, que finalmente fue asumida por la mayoría de los grupos joánicos. La composición del evangelio, en el que la contemplación del *Logos* preexistente se propone como clave para leer la biografía del *Logos* encarnado, tuvo en ello un papel fundamental.

4. Conclusión

La cuestión de fondo que he pretendido plantear en este estudio podría formularse así: ¿cuáles fueron los factores que determinaron la forma de recordar e interpretar dichos recuerdos en el seno de las comunidades joánicas? En él he analizado algunos textos que reflejan diversas formas de recordar e interpretar los recuerdos sobre Jesús. Aquí aparece de forma aún más clara que en la tradición sinóptica que tales recuerdos fueron continuamente interpretados. También aparece en este caso con más claridad que dicha interpretación fue el resultado de una búsqueda: aquella que trataba de responder a la pregunta por la identidad de Jesús.

En el caso de la Fuente de los signos, esta búsqueda y la hermenéutica que la acompañó fueron muy similares a las que hemos identificado en la tradición sinóptica. Seguramente puede decirse lo mismo de la otra gran fuente, también narrativa, que utilizó el autor del evangelio joánico: el Relato de la pasión. Sin embargo, en el momento de la composición del evangelio nos hemos encontrado con otras formas de interpretar aquellos recuerdos. De hecho, fue esta nueva hermenéutica la que acabó imponiéndose en

¹⁷ P. BORGES, «Logos Was True Light», o. c., y D. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, han insistido especialmente en este aspecto.

la tradición joánica. El tipo de interpretación de las palabras y de las acciones de Jesús que se percibe en esta «hermenéutica joánica» no es homogéneo, pues se inspira en diversos esquemas teológicos. Sin embargo posee algunos rasgos comunes que merece la pena resaltar.

El análisis de los anuncios del Paráclito ha abierto el camino para identificar el primero de ellos: la importancia decisiva de una experiencia religiosa viva en la relectura de la tradición. Se trataba obviamente de una experiencia comunitaria, como revela el uso de la segunda persona del plural en dichos anuncios. Esta experiencia de contacto directo con la divinidad a través de la actuación del Espíritu posibilitó una interpretación abierta de las palabras y de las acciones de Jesús, y legitimó los nuevos sentidos que se descubrían en ellas.

El segundo rasgo, relacionado con el precedente, fue la intensa elaboración cristológica que se dio en el seno de algunos grupos joánicos. La comprensión cada vez más plena de la identidad, el origen y la misión de Jesús fueron un factor determinante en la relectura joánica de la tradición sobre él. Aunque resulta difícil precisar qué es lo que dio lugar a la cristología alta que caracteriza esta visión, no sería aventurado suponer que esta se fue construyendo a partir de diversos elementos. Uno de ellos fue sin duda la reflexión sobre el sentido de sus dichos y sus acciones, que aparece en afirmaciones como la que Juan pone en boca de Nicodemo: «Maestro, sabemos que has venido de Dios como maestro, pues nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él» (Jn 3,2). Pero también debieron de influir las reflexiones y comentarios que se hacían en algunos grupos judíos acerca de Dios y su comunicación con los seres humanos a través de la Ley o la Sabiduría. Fue en esta relación dialéctica con un entorno creativo como se llegó a elaborar la cristología alta desde la que se releyó la tradición de los dichos y las acciones de Jesús.

La aplicación de estas dos claves a la relectura de la tradición sobre Jesús se vio enormemente favorecida por un recurso común en el entorno de los grupos joánicos: el comentario derásico, que estos últimos aplicaron no solo a los textos de la Escritura, sino también a las palabras y acciones de Jesús. Estos factores parecen haber determinado la relectura de estos recuerdos en la tradición joánica con el paso del tiempo, pues en la comunidad joánica tuvo lugar un proceso en el que poco a poco los diversos grupos que la formaban fueron aceptando esta relectura que finalmente dio como resultado el evangelio según Juan.

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO
Salamanca, España

«FIJANDO LA MIRADA EN EL AUTOR Y PERFECCIONADOR DE LA FE, JESÚS»

Aproximación a Heb 12,1-3

1. Introducción

Ya estamos mediando el «Año de la fe» que el papa Benedicto XVI ha inaugurado el pasado mes de octubre. Con esta propuesta ha invitado a toda la Iglesia a «intensificar la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a que su adhesión al Evangelio sea más consciente y vigorosa, sobre todo en un momento de profundo cambio como el que la humanidad está viviendo»¹. En sintonía con este contexto eclesial se encuadra el aporte bíblico-teológico que proponemos sobre el pasaje de Heb 12, 1-3. En efecto, la afirmación central de estos versículos es la citada por el Santo Padre en la carta apostólica *Porta fidei* como línea-guía para este año: «Durante este tiempo tendremos la mirada fija en Jesucristo, “que inició y completa nuestra fe” (Heb 12,2): en él encuentra su cumplimiento todo afán y todo anhelo del corazón humano»². Nos ha parecido oportuno profundizar sobre los alcances de esta novedosa confesión de fe neotestamentaria, original de la carta a los Hebreos, ya que en ella se expresa de un modo admirable la íntima conexión entre la fe del creyente y aquel que es su origen y perfección. En primer lugar nos concentraremos en los aspectos gramaticales del texto, en su estructura y género literario, para ofrecer, luego del comentario exegético, una relación entre los aspectos cristológicos presentes en el texto y la cristología de toda la carta a los Hebreos.

¹ BENEDICTO XVI, *Carta apostólica «Porta fidei»*, 8.

² *Ibíd.*, 13.

2. Texto y análisis gramatical

El texto referido forma parte de una perícopa más extensa que abarca los vv. 1-13 del cap. 12 de la carta a los Hebreos; sin embargo, solamente nos detendremos a considerar los primeros tres versículos, que entre sí forman una microunidad dentro de la perícopa. Ofrecemos a continuación el texto en griego³ y su traducción:

12¹ Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἀμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα ² ἀφορώντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. ³ ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογία, ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλύομενοι.

12¹ Así pues, también nosotros, teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos, habiéndonos despojado de toda carga y del pecado que nos asedia, corramos con paciencia la carrera que se nos propone, ² fijando los ojos en el iniciador y perfeccionador de la fe, Jesús, quien frente al gozo que se le proponía soportó con paciencia la cruz, despreciando la vergüenza, y se ha sentado a la derecha del trono de Dios. ³ Consideren, pues, a aquel que ha soportado tal contradicción contra sí por parte de los pecadores, para que no se fatiguen, faltos de ánimo.

– v. 1. En cuanto a la estructura gramatical, los dos primeros versículos constituyen una sola frase con un verbo principal y su objeto: τρέχωμεν τὸν ἀγῶνα («corramos la carrera»). El resto de la larga oración se compone de frases de participio, frases preposicionales, aposiciones, subordinadas y

³ A nivel de crítica textual, la única variante de relevancia se encuentra en el v. 3 y afecta a las palabras εἰς ἑαυτόν. Se produce una difícil elección debido a que importantes testigos presentan distintas lecturas. Por un lado, **N***, **D*** y la versión siríaca, entre otros, leen εἰς ἑαυτούς. Los mss. P13 46 **Nb** **Ψc** 048 33 81 1739* etc. leen εἰς αὐτούς. Por otro lado, εἰς αὐτόν es leído por **D2** **Ψ*** varios minúsculos, otros representantes de la recepción bizantina, etc.; y εἰς ἑαυτόν es atestiguado por **A P** 0150, algunos minúsculos y versiones. Finalmente, otros testigos de menor importancia la traducen más libremente o directamente la omiten. Si bien la evidencia externa se inclina hacia alguna de las dos primeras opciones, es decir, en plural, y desde los criterios internos podemos decir que cualquiera de ambas sería más propiamente la *lectio difficilior*, sin embargo coincidimos con la edición crítica de Nestle-Aland²⁷ al preferir la variante en singular εἰς ἑαυτόν, mejor atestiguada que la otra singular al ser presentada por el uncial alejandrino, dado que en plural la frase tiene muy poco sentido y no se ve el modo de traducirla satisfactoriamente.

oraciones de relativo. Este verbo principal está en subjuntivo exhortativo y marca el carácter parenético de toda la perícopa. El primer participio que de él depende (ἔχοντες) está en tiempo presente, refiriéndose a νέφος μαρτύρων («nube de testigos»). El segundo es un participio aoristo, ἀποθέμενοι, que, según algunos autores, es mejor traducirlo como un verbo activo atendiendo a un posible matiz exhortativo («despojémonos», «sacudamos») en sintonía con el verbo principal. Sin embargo, preferimos reflejar en la traducción su carácter de participio («habiéndonos despojado») y su dependencia respecto de τρέχουμεν. El objeto de este participio es doble y hace referencia a la carrera propuesta a nosotros: ὄγκον πάντα («toda carga») y τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν («el pecado que nos asedia»). La traducción de ἀγῶνα como «carrera» se deriva del hecho de ser objeto del verbo τρέχουμεν. Sin embargo, la palabra, más que «carrera» significa «lucha» o «combate», «certamen», «competencia»; de hecho se refiere también al lugar donde se realizaban las actividades atléticas. La expresión τρέχειν ἀγῶνα es similar a τρέχειν δρόμον, que es utilizada en la literatura paulina (1 Cor 9,24; Gál 2,2; Flp 2,16). Y, aunque la traducción no lo manifieste, la expresión griega conserva el matiz de oposición o lucha propia de la «carrera» cristiana.

- v. 2. El participio ἀφορῶντες («fijando la mirada») en tiempo presente manifiesta una concomitancia temporal con el verbo principal τρέχουμεν. La expresión siguiente condensa admirablemente la cristología de toda la obra por medio de dos atributos aplicados a Jesús: ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν («iniciador y perfeccionador»). El genitivo τῆς πίστεως, ubicado inmediatamente antes del primero, no solo modifica a este, sino a ambos adjetivos. Continúa con una construcción de relativo referida a Jesús. La expresión ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς («frente al gozo que se le proponía») es susceptible de dos sentidos en torno a la preposición ἀντὶ: uno final, «en vistas al gozo...», tal vez haciendo referencia a la propia glorificación; otro sustitutivo, «en lugar del gozo...», aludiendo al despojo de la encarnación y la cruz (Flp 2,6ss). Uno subraya el resultado final; otro, la fortaleza de la elección. La traducción «frente a» que hemos adoptado respeta ambos matices sin excluir ninguno de los dos. El participio presente προκειμένης indica una posibilidad actual más que futura. Los dos verbos principales de esta proposición están el primero en aoristo –ὑπέμεινεν («soportó») referido a la cruz– y el segundo en perfecto –κεκάθικεν («se ha sentado») referido a la entronización a la derecha del Padre–, marcando con esta distinción la durabilidad y permanencia del estado glorioso de Cristo en el momento presente.

- v. 3. El verbo principal es el imperativo ἀναλογίσασθε («consideren [ustedes]»), cuyo objeto es τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα... («aquel que

soportó tal...»). El participio ὑπομεμενηκότα, al estar en perfecto, denota el efecto durativo de los sufrimientos de Jesús y la vigencia de su ejemplo, manifestada en la construcción final que le sigue (ἵνα μὴ κάμητε...) con el verbo en aoristo subjuntivo.

3. Estructura y géneros literarios

Los vv. 1-3 constituyen la introducción del tema principal de la perícopa (12,1-13) y a la vez la base de todo el desarrollo posterior sobre la corrección (παιδεία) divina (vv. 4-11), que se debe soportar con paciencia a ejemplo de Jesús. Estos versículos constituyen una microunidad de carácter marcadamente cristológico cuyo centro está en 2a. No es sencillo describir una estructura dentro de esta subdivisión dado que hay una trabazón muy estrecha entre los elementos que la componen. Vanhoye⁴ habla de una disposición concéntrica que compara simétricamente la situación de Cristo con la de los cristianos, pero la descripción que realiza no deja en claro una estructura bien definida. V. Rhee⁵ propone una organización quiásmica que involucra a los tres versículos, aunque la correspondencia entre los distintos segmentos no es del todo convincente, sobre todo en lo que respecta a la relación entre 1 y 3. De acuerdo a nuestro parecer, el quiasmo comprende solo 1-2, según se muestra a continuación⁶:

¹Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς

a) τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων,

b) ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἀμαρτίαν,

c) δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν

d) τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα

e) ² ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν
Ἰησοῦν,

⁴ A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris, Desclée de Brouwer, ²1973, pp. 197-198.

⁵ V. RHEE, «Chiasm and the concept of faith in Hebrews 12:1», en *Westminster Theological Journal* 63 (2001), pp. 270-272.

⁶ Esta postura es también asumida y propuesta por C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*. Milano, Paoline, 2005, pp. 545-547; E. HORNING, «Chiasmus, creedal structure, and christology in Hebrews 12:1-2», en *Biblical Research* 23 (1978), pp. 40-42; D. BLACK, «A note on the structure of Hebrews 12,1-2», en *Biblica* 68 (1987), pp. 543-551; R. MAN «The Value of Chiasm for New Testament Interpretation», en *Bibliotheca Sacra* 141 (1984), p. 149.

- d') ὄς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς
 c') ὑπέμεινεν σταυρὸν
 b') αἰσχύνης καταφρονήσας
 a') ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν.

Así pues, también nosotros

- a) teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos
 b) habiéndonos despojado de toda carga y del pecado que nos asedia,
 c) corramos con paciencia
 d) la carrera que se nos propone,
 e) fijando los ojos en el iniciador y perfeccionador de la fe, Jesús,
 d') quien, frente al gozo que se le proponía,
 c') soportó con paciencia la cruz,
 b') despreciando la vergüenza,
 a') y se ha sentado a la derecha del trono de Dios.

De este modo se ve que el centro de la estructura está ocupado por 2a y que a partir de allí se organiza una simetría entre las partes. Las líneas d y d' tienen en común la utilización del mismo participio presente pasivo de πρόκειμαι («ser propuesto»). En las líneas c y c' hay una estrecha correspondencia por la utilización de los términos ὑπομονῆς («paciencia») y ὑπέμεινεν («soportó con paciencia»). Los segmentos b y b' se corresponden no por la utilización de términos emparentados, sino por una relación de sentido: así como Jesús ha despreciado la vergüenza (αἰσχύνης), nosotros debemos despojarnos de toda carga (ὄγκον) y del pecado (ἁμαρτίαν). Finalmente, a y a' se relacionan, aunque de una manera bastante menos explícita, por medio de la descripción del estado de los testigos, que están en torno nuestro (περικείμενον)⁷, y el de Jesús, que se ha sentado a la derecha del trono de Dios (κεκάθικεν); ambos conforman la motivación para soportar pacientemente y correr la carrera propuesta.

El centro del quiasmo es siempre el punto de inflexión; allí hay un cambio de tendencia, de pensamiento o una idea antitética. Idénticas palabras o ideas se distribuyen desde el centro, y los nombres divinos o los títulos tienden a gravitar en el punto central⁸. En nuestro caso, la línea principal

⁷ Literalmente, el participio περικείμεναι significa «haber sido colocado alrededor». Cf. M. ZERWICK / M. GROSVENOR, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 2008, p. 802.

⁸ Cf. E. HORNING, «Chiasmus, creedal structure, and christology in Hebrews 12:1-2», a. c., pp. 40-42.

constituye una confesión de fe en Jesús, a quien se le atribuyen dos títulos muy particulares que encierran una riqueza de sentido muy profunda porque asumen y resumen la doctrina cristológica expuesta a lo largo de todo el sermón. Los títulos son ἀρχηγός (iniciador, autor, pionero, fundador) y τελειωτής (perfeccionador, consumidor), referidos a la fe (πίστις). Ahondaremos más adelante sobre el alcance de estos términos.

A su vez, el v. 2a se puede ver como el punto de partida del fragmento himnístico cristológico que constituye 2bc. El pronombre relativo ὃς («el cual», en referencia a Jesús) concatena a ambos y es utilizado con frecuencia en las fórmulas de fe. Internamente presenta un esquema típico de las mismas: descenso-muerte-ascensión-entronización. Por medio de este trabajo de ensamblar ambos elementos, el autor ofrece una relación entre la figura y el ejemplo de Jesús y la actitud que debemos imitar de él los cristianos.

El v. 3: «Consideren, pues, a aquel que ha soportado tal contradicción contra sí por parte de los pecadores, para que no se fatiguen, decayéndose en sus almas», se vincula a la microunidad 1-2, pero conserva una cierta independencia, ya que en 3a se relanza con más fuerza la exhortación con el imperativo ἀναλογίσασθε («consideren») y se cambia de primera a segunda persona del plural. Este verbo remite al participio de 2a: ἀφορῶντες («fijando los ojos»), pero relanzándolo de forma directa a los oyentes. Utilizando la conjunción γὰρ («pues», «entonces») infiere de lo anterior una consecuencia para la imitación de los creyentes. Se continúa con la referencia a Cristo: «Consideren a aquel» (τὸν τοιαύτην), como modelo de paciencia (ὑπομεμενηκότα). Se retoma la idea de antagonía: la contradicción (ἀντιλογία) que tuvo que soportar Jesús y que está en contacto con el combate/carrera (ἀγών)⁹ que es propuesto para los cristianos en el v. 1. A su vez, tanto en vv. 1-2 como en v. 3 se evidencia que la resistencia u oposición proviene del pecado: ἁμαρτίαν (v. 1) con ἁμαρτωλῶν, «pecadores» (v. 3). Por último, la construcción final, encabezada por la preposición ἵνα, concluye este versículo y cierra el parágrafo 1-3 con los motivos o razones por las cuales los cristianos deben considerar el ejemplo de paciencia dado por Cristo: no fatigarse ni desfallecer faltos de ánimo.

En cuanto al género literario, es de particular importancia el v. 2, en el cual algunos autores reconocen claramente elementos propios de una homo-

⁹ El matiz de oposición se ve con mayor claridad en griego. En nuestra traducción optamos por «carrera» en vez de «combate» o «lucha», ya que el verbo τρέχωμεν [«corramos»] exige más bien esa opción, pero queda en menor evidencia la dimensión de antagonía que es propia de ese término.

logía, himno o fórmula de fe¹⁰. Por ejemplo, se inicia con el característico pronombre relativo ὃς, empleado aquí al igual que en otros himnos cristológicos del NT (Flp 2,6; Col 1,15; 1 Tim 3,16; Ef 2,14), precedido de una alabanza o una referencia a Cristo como Señor o con algún otro título: en 12,2 es la aposición τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν («el autor y perfeccionador de la fe, Jesús»). Estilísticamente, las composiciones de este tipo están a favor de la antítesis: en nuestro verso nos encontramos con los contrastes de la entronización y de la alegría frente a la cruz y la vergüenza (también así en Flp 2,6-11; 1 Pe 3,18-20; Rom 4,25). El ritmo y la estructura formal se manifiestan por medio de un quiasmo con paralelismo de palabras e ideas:

- a. quien frente al gozo que se le proponía
- b. soportó la cruz,
- b'. despreciando la vergüenza,
- a'. y se ha sentado a la derecha del trono de Dios.

Es característico el tipo de contenido cristológico que utiliza, ya que expone los temas y frases que se encuentran en otros credos e himnos:

- a. Jesús desciende de la gloria del cielo:
 - Heb 12,2: «Frente al gozo que se le proponía».
 - Flp 2,6: «Siendo de condición divina, no retuvo para sí su igualdad con Dios».
 - Jn 1,9: «La luz verdadera que ilumina a todo hombre estaba viniendo al mundo».
- b. Muere:
 - Heb 12,2: «Soportó la cruz».
 - Flp 2,8: «Obedeciendo hasta la muerte».
 - Col 1,18: «El primogénito de entre los muertos».
 - 1 Pe 3,18: «Murió una sola vez por los pecados».
- c. Su muerte es ignominiosa:
 - Heb 12,2: «Despreciando la vergüenza».
 - Flp 2,8: «Y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz».

¹⁰ E. HORNING, «Chiasmus, creedal structure, and christology in Hebrews 12:1-2», a. c., pp. 39-40; W. GLOER, «Homologies and hymns in the New Testament: form, content and criteria for identification», en *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984), pp. 115-132; J. SANDERS, *The New Testaments Christologically Hymns*. Cambridge, University Press, 1971, pp. 19-20; D. BLACK, «A note on the structure of Hebrews 12,1-2», a. c., pp. 543-551.

d. Es exaltado y entronizado en la gloria:

Heb 12,2: «Y se ha sentado a la derecha del trono de Dios».

Flp 2,9: «Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre».

1 Tim 3,16: «Levantado a la gloria».

1 Pe 3,22: «Habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios».

Dada la brevedad del versículo, puede no ser tan clara la identificación con un himno a la misma altura de otros del NT en donde estos elementos se ven con mayor claridad; pero no se pueden dejar de reconocer allí la presencia de componentes esenciales que forman parte de los mismos. Esto no quiere decir que el autor haya incorporado un himno o confesión cristológica que ya se transmitía tal cual él la propone. La aceptación de un pasaje como preformulado no indica que no fuera escrito por el autor de la obra en la que se encuentra. Puede representar una fórmula elaborada por el autor anteriormente y que se incluye en la obra debido a su importancia para el asunto que se está tratando. La capacidad creativa de un escritor debe ser reconocida y respetada. Siempre es posible que un autor pueda producir material poético que posea características de un himno u homología¹¹. La utilización de una composición de este tipo hace al texto más estilísticamente atractivo y lo provee de un alto grado de impacto emocional en los oyentes, razón por la cual se explica su incorporación en nuestra perícopa, ya que en esta el autor busca motivar con el ejemplo de Jesús la perseverancia en la fe de los destinatarios.

4. Comentario exegético

El autor inicia una nueva sección de su sermón con una interpelación directa a los oyentes en la cual se vincula también él mismo (primera persona del plural). El tema que comienza a desarrollar es consecuencia de lo expuesto anteriormente; así lo demuestra por medio de la conjunción consecutiva *τοιγαροῦν*, como si de lo anterior se infiriera necesariamente lo que viene a continuación. De hecho, el capítulo 11 entero es una alabanza a los antiguos por la fe que tuvieron y que los mantuvo firmes en las pruebas. Aun así no consiguieron la promesa que nosotros podemos alcanzar (cf. 11,39-40). La referencia a la nube de testigos¹² pone en estrecha vincu-

¹¹ Cf. W. GLOER, «Homologies and hymns in the New Testament: form, content and criteria for identification», a. c., p. 130.

¹² La palabra *νέφος* («nube») no parece tener otro sentido más que el sentido metafórico de «multitud».

lación con los numerosos personajes ejemplares mencionados en ese capítulo: se refiere a ellos en 11,39 como μαρτυρηθέντες, y en 12,1 como νέφος ματύρων. No son solo aquellos de quienes Dios ha dado testimonio, sino que también son los que van a dar testimonio de nuestra carrera de la fe. En griego no bíblico, el término μάρτυς se refiere a la persona que da testimonio en un juicio, describe lo que ha visto o verifica lo que otro ha dicho. La LXX, por lo general, se refiere a Dios como aquel que da testimonio, y en este sentido es usado también numerosas veces en Heb (11,2.4.5.39). Sin embargo, en 12,1, la palabra recibe un giro ligeramente diferente. No está claro si el autor quiere decir que los fieles son testigos de nuestra fe o si son testigos de la validez de la fe a causa de los sufrimientos que soportaron. Sería un error considerarlos únicamente como testigos pasivos, al modo de los espectadores de los anfiteatros griegos¹³. La ambivalencia deja abierta ambas interpretaciones, que son complementarias, y prepara el camino para el uso posterior del término en la Iglesia: μάρτυς aún no se había convertido en un término técnico para los que mueren por la fe, pero su uso aquí parece estar en camino de la comprensión de la palabra¹⁴.

La presencia de los testigos debe ser un fuerte estímulo para la carrera que se nos propone. La metáfora atlética refuerza el sentido de lucha y esfuerzo que implica la vida cristiana, pero no solo en un sentido moral (a semejanza del uso estoico de la misma), sino también desde una dimensión escatológica, ya que indica la meta a la que debemos aspirar (cf. 11,40; 12,2.9.11). Para ello es preciso despojarse de todo lo que perturba y nos retrasa en el certamen¹⁵. La palabra ὄγκος, que aparece solo aquí en el griego bíblico, se refiere al peso o a la carga de la que es preciso librarse para la carrera. En la literatura extra-bíblica, su uso metafórico se refiere con frecuencia al orgullo, aunque también puede aplicarse al «amor a las riquezas, al apego al mundo, a las preocu-

¹³ S. BAUGH, «The cloud of witnesses in Hebrews 11», en *Westminster Theological Journal* 68 (2006), pp. 113-132, analiza la expresión en Heb 11 y concluye que es errónea esa interpretación. Algunos autores la han propuesto derivándola de la metáfora atlética, que es aludida por la «carrera», y de la expresión «en torno nuestro» como si fuera la disposición de un anfiteatro. Pero del contexto se infiere mejor una interpretación más «activa» del término.

¹⁴ Cf. E. HORNING, «Chiasmus, creedal structure, and christology in Hebrews 12:1-2», a. c., p. 41. Una interesante y original interpretación de la expresión νέφος ματύρων es ofrecida en E. KALENGYO, «“Cloud of witnesses” in Hebrews 12:1 and Ganda ancestors: an incarnational reflection», en *Neotestamentica* 43 (2009), pp. 49-68, donde realiza una comparación de la misma con el papel que juegan los antepasados en la vida de los vivos, según las creencias tradicionales en Ganda.

¹⁵ Cf. 1 Cor 9,25; Gál 2,2; 2 Tim 4,7; Flp 2,16.

paciones y a los intereses terrenos, etc.»¹⁶. En paralelo a esa palabra, el autor coloca también ἁμαρτία («pecado»), calificado por εὐπερίστατον («que nos asedia») ¹⁷, es decir, que nos perturba y dificulta avanzar. No parece referirse al pecado de apostasía, según proponen algunos autores, ni tampoco exclusivamente al pecado del desánimo¹⁸, sino más bien al pecado en general como obstáculo y fuerza que se opone a Cristo (cf. 3,13; 12,4).

Como ya notamos, el verbo principal y único de los dos primeros versículos es τρέχωμεν («corramos»). Pero no se debe correr de cualquier modo, sino «con paciencia» (δι' ὑπομονῆς). La clave está puesta en esa calificación¹⁹. El término determina el sentido de la perícopa, según fue anunciado en 10,36: «[Ustedes] tienen necesidad de paciencia para que, cumpliendo la voluntad de Dios, consigan la promesa»²⁰. Fundamentalmente «significa –en sentido positivo– la acción de permanecer firme por los propios medios, de manera inflexible y obstinada, frente a los males que acosan, y se refiere a una forma de valentía; en sentido negativo significa el ignominioso aguante de las humillaciones»²¹. Se puede ver una concurrencia de este vocablo en 4 Mac, utilizado allí para referirse a la actitud de los mártires²².

¹⁶ G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*. Barcelona, Herder, 1974, p. 82.

¹⁷ Un adjetivo en caso acusativo que significa «que aqueja o perturba con facilidad», también es un término que hace referencia a algo que ejerce un control estricto sobre otra cosa, que domina. Cf. H. LIDELL / R. SCOTT (comps.), *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 726; H. BALZ / G. SCHNEIDER (dirs.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1996, p. 1674; C. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*. Massachusetts, Hendrickson, 2008, pp. 131-132. Algunos ven en este adjetivo una derivación de περιστάσις («circunstancia», «peligro»); otros, tal vez con más razón, ven su raíz en la palabra περιστήμι («poner en derredor», «oprimir»).

¹⁸ C. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*, o. c., p. 385; G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., pp. 82-83. Puede referirse a la fatiga o al desánimo, según sugiere el contexto atlético, aunque no parece ser excluyente. Esta interpretación puede ser apoyada por la mención del pecado en el v. 3, donde el autor realiza una marcada paráclisis que determina la finalidad de la perseverancia: «Para que no se fatiguen, faltos de ánimo».

¹⁹ G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., p. 81, la llama «palabra vedette» de todo el párrafo (12,1.2.3), especialmente en 12,1, acentuada por su posición.

²⁰ También cf. 10,32-34.

²¹ W. RADL, «ὑπομονῆς, ἥς, ἡ», en H. BALZ / G. SCHNEIDER, DENT II, p. 1987.

²² Por ejemplo, en 4 Mac 6, 9 se describe la actitud del anciano Eleazar con una notable semejanza: ὁ δὲ ὑπέμενε τοὺς πόνοὺς καὶ περιεφρόνει τῆς ἀνάγκης καὶ διακαρτέρει τοὺς αἰκισμοὺς [«[Eleazar] soportó los dolores, despreció la violencia, aguantó las

Si bien el ejemplo de los antiguos significa para los cristianos un estímulo importante, el punto capital de la exhortación lo constituye el ejemplo de paciencia manifestado en Jesús. Los cristianos deben correr teniendo fija la mirada en él. Pero, más aún, su obra no es solo algo ejemplar para imitar: debemos poner la mirada en él porque es el «iniciador y perfeccionador de la fe» (ἀρχηγός και τελειωτής). Con estos dos títulos subraya el lugar único de Cristo y de su obra salvífica respecto de la comunidad. No puede ser comparado ni puesto en el nivel del ejemplo de los antepasados. Por medio de la pasión, que soportó con paciencia, y de su entronización a la derecha del trono de Dios, él nos hace posible la constancia en la carrera y la llegada a la meta. Los dos títulos indican un arco que se abre desde el inicio hasta la consumación, y ninguna otra persona más que Jesús se encuentra en esta posición²³.

Ἀρχηγός es utilizado también en 2,10: «Convenía, en verdad, que aquel por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando [τελειῶσαι] mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos [ἀρχηγὸν] a la salvación». Allí también es puesto en relación con el sufrimiento soportado y con la τελείωσις. Su significado puede ser el de «pionero», «caudillo» o «guía», pero también el de «autor», «iniciador», «aquel que abre el camino». Esta segunda serie es más propia para nuestro texto porque se entiende que Cristo es el que nos precede, quien entra como precursor en el santuario del cielo (6,20), quien por su sacrificio de obediencia a través del sufrimiento (2,10) es capaz de conducirnos a la gloria. La fe (πίστις) no se atribuye a Jesús como se le puede atribuir a un simple creyente (por eso conviene mejor traducir «autor» o «iniciador» en lugar de «pionero» o «caudillo»).

Τελειοτής (*hapax legomena*) entra dentro de la riquísima doctrina de la perfección que ofrece el autor de Heb aplicada a Jesús. Él es el sumo sacerdote hecho perfecto y capaz de perfeccionar a los que por él se acercan a Dios (7,25)²⁴. El pasaje no busca presentarnos como ejemplar la fe de Jesús, sino más bien su paciencia en el sufrimiento y en la cruz (ὑπέμεινεν σταυρὸν). Él origina y lleva a la perfección nuestra fe por medio del sacri-

vejaciones»). Por otro lado, el verbo ὑπομένω tiene en 4 Mac la mayor de las concurrencias (15 veces), lo mismo que el sustantivo ὑπομονή (11 veces), más que cualquier otro escrito del AT.

²³ Cf. A. VANHOYE, «La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: "Gesù, autore e perfezionatore della fede"», en *Pontificia Accademia Theologica* (2003), p. 415.

²⁴ A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*. Salamanca, Sígueme, 42002, pp. 177-180.

ficio de la cruz²⁵. El breve himno cristológico del v. 2ce remarca esta afirmación describiendo el proceso personal de Jesús, que sí es modélico para los cristianos. Allí aparece por primera vez la oposición alegría/sufrimiento, que luego será retomada en relación con la disciplina (v. 11). Jesús, frente a la alegría propuesta, soporta la cruz y desprecia la vergüenza, así como el cristiano debe también pasar por la tristeza pasajera (v. 11) soportando la corrección (v. 7) y despojándose de todo lo que estorba (v. 1). Hemos notado ya la dificultad al traducir la preposición ἀντί, que en este contexto puede tener dos sentidos: «en lugar de» o «en vistas a» la alegría propuesta. En torno a este dilema se han suscitado interesantes estudios que ya mencionamos. Ambas son posibles y a la vez complementarias. La primera se refiere a que Cristo renunció a su derecho de ser tratado como Dios (en la línea de Flp 2,6-8); la segunda alude a la recompensa de la gloria que recibiría después de la muerte (recompensa que es propuesta también a los cristianos en varios pasajes de Heb, especialmente en 10,35)²⁶. Por eso nosotros optamos por conservar la ambivalencia utilizando la expresión «frente a». El v. 2 contiene la única mención explícita de la cruz. No se refiere a ella en un sentido metafórico²⁷, sino al acontecimiento del Calvario, como en el himno cristológico de Flp 2,7.

Allí también sobresale la contraposición del binomio «vergüenza-gloria», característico del movimiento descendente-ascendente de este tipo de himnos referidos a Cristo. Él desprecia la vergüenza y luego está sentado a la derecha del trono de Dios. La vergüenza (αἰσχύνῃ) se refiere a la muerte ignominiosa de la cruz²⁸. Jesús desprecia la gloria y el honor humano en vistas a no perder el verdadero honor, que es el que brota de la obediencia a Dios²⁹. La recompensa es la entronización que revierte la situación de deshonor humano con la glorificación junto a Dios³⁰, situación que

²⁵ A. VANHOYE, «La fede di Gesù?...», a. c., pp. 414-415.

²⁶ A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei*. Bologna, Ed. Dehoniane, 2010, p. 271.

²⁷ Como puede observarse, por ejemplo, en Gál 6,12.14 o en Mc 8,34 //.

²⁸ De un modo similar utiliza la palabra ὀνειδισμός en 10,33; 11,26; 13,13.

²⁹ Cf. D. DESILVA, «Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews», en *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), p. 459.

³⁰ La exaltación gloriosa de Jesús, luego de haber soportado la cruz, se expresa con la noción de entronización basada en Sal 110,1. Este salmo juega un papel importantísimo en el desarrollo de toda la obra desde sus primeros capítulos. Heb es el escrito del NT que más lo cita. La expresión retomada aquí reafirma un tema anunciado formalmente en 1,3 y elaborado en 2,5-9 y 10,12-13, y que en 8,1 se pone como parte del argumento central: «Este es el punto capital de cuanto venimos diciendo, que tenemos un Sumo Sacerdote tal que se sentó a la diestra del trono de

se convierte en el verdadero estímulo para el creyente y meta de la carrera propuesta.

El v. 3 vuelve sobre la exhortación a considerar el ejemplo de Cristo para no decaer ni desanimarse. Pero aquí no habla de la entronización gloriosa, sino del hecho de haber soportado pacientemente (ὕπομενηκότα) la contradicción y la oposición de los pecadores; el tema de la recompensa será expuesto luego (vv. 9-11). Hay que destacar dos elementos: en primer lugar se refuerza la idea de oposición y contradicción (ἀντιλογία), que ya había sido mencionada en el v. 1 con el empleo de la palabra ἀγών, que si bien nosotros la traducimos como «carrera» (por ser el objeto de τρέχομεν), tiene un matiz de competición y combate. Aquí es la fuerza hostil de los pecadores que se oponen a Jesús. Puede ser que el autor tenga en mente la recurrente imagen de los salmos, en donde se describe la saña de los impíos en contra del justo³¹. Son también las palabras de Jesús en Mc 14,41 antes de ser arrestado: «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores». En segundo lugar se introduce el tema del desánimo y del desfallecimiento (ἐκλύομαι), que anticipa el mandato de Proverbios que luego va a citar, «no te decaigas» (μηδὲ ἐκλύου), y que en los vv. 12-13 va a relanzar nuevamente invitando a fortalecer las manos caídas y las rodillas que han flaqueado. La insistencia en este segundo punto parece indicarnos algo de la situación vital de la comunidad destinataria, amenazada por «la fatiga, el descorazonamiento en la larga carrera tras Jesús, la pérdida de la ilusión inicial, que se les adhiere como pesado vestido y amenaza con imposibilitarles la constancia de su fe, momento esencial en la participación de Cristo (3,14)»³².

la Majestad en los cielos». Ya hemos mencionado anteriormente que esta expresión parece formar parte de los primeros himnos cristológicos formulados con el doble movimiento «descenso-elevación». Y que con mucha probabilidad, anteriormente a la redacción de Heb, el Salmo 110 era releído en clave cristológica, presentando la glorificación de Cristo como la entronización a la derecha de Dios, según la expresión del v. 1. El sentarse a la derecha es puesto como contrapunto con la cruz y la muerte de Jesús, mostrando una reversión de la situación de humillación; es como una recompensa por haber soportado la prueba y aceptado la cruz frente al gozo que se le proponía. Podemos concluir que Heb 12,2 utiliza el tema de «sentarse a la derecha» en dos direcciones diferentes: por un lado, en una línea cristológica, se refiere a la situación gloriosa permanente que revierte la experiencia dolorosa de la cruz; por otro, en una línea parenética, es puesto como objeto de la esperanza de los creyentes, la meta de la «carrera» y la motivación para la perseverancia.

³¹ Por ejemplo, Sal 36,12; 54,4; 118,61; 70,4; 96,10, etc. Cf. C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, o. c., p. 555.

³² G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., p. 82.

5. El iniciador y perfeccionador de la fe, Jesús: aporte cristológico

La frase que aplica a Jesús los títulos de iniciador y perfeccionador de la fe expresa sintéticamente la doctrina acerca de Cristo desarrollada a lo largo de la obra. La densidad de la expresión requiere una especial atención para percibir el alcance de sentido que el autor le confiere en el contexto no solo de la perícopa misma, sino en relación con lo expuesto en la totalidad del sermón.

Como un primer paso ofreceremos una apretada síntesis de la cristología de Heb que nos servirá de marco y de orientación, para luego confrontar esos elementos expuestos con el aporte cristológico de Heb 12,1-3, fundamentalmente condensado en el v. 2.

5.1. Una aproximación a la cristología de Heb³³

Heb comienza con un prólogo en el que condensa admirablemente una elaborada cristología; allí se encuentra la preparación a toda la obra:

¹ Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; ² en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; ³ el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados se sentó a la diestra de la majestad en las alturas, ⁴ con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado³⁴.

Se refiere a Jesús como «Hijo». Aquel por medio del cual Dios nos ha hablado (1,1) y que ha llevado a plenitud la revelación iniciada desde antiguo. El Hijo alcanza aquí, como también en el prólogo de Juan, un puesto privilegiado como mediador de la revelación. Se diferencia de los

³³ Para un desarrollo más extenso de este tema, cf. R. SCHNACKENBURG, «La cristología de la Carta a los Hebreos», en J. FEINER / M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis III: El acontecimiento de Cristo*. Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 291-296; A. VANHOYE, *La cristología sacerdotal de la Carta a los Hebreos*. Buenos Aires, Oficina del Libro de la CEA, 1997; L. RIVAS, «La cristología de la carta a los Hebreos. Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre [cf. Heb 13,8]», en *Revista Bíblica* 65 (2003), pp. 81-114; P. HUGHES, «The Christology of Hebrews», en *Southwestern Journal of Theology* 28 (1985), pp. 19-27; J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 388-405.

³⁴ Heb 1,1-4.

previos mediadores por los cuales habló Dios, que son los profetas, ya que nos habló por el Hijo en la plenitud de los tiempos. Es el revelador por excelencia porque es el resplandor de la gloria e impronta de la sustancia de Dios. Él ha sido establecido por Dios como heredero de todo, obteniendo así la soberanía universal (v. 2). Y no solo es mediador de la revelación, sino también de la creación: por medio de él, Dios creó el universo (v. 2c) y sigue sosteniendo todo con su palabra poderosa (v. 3a-b).

[El autor] ha explicado el contenido de la confesión de fe de los destinatarios recurriendo a conceptos tomados del mundo cultural y religioso del judaísmo alejandrino. El Hijo a través del cual Dios ha hablado lleva en sí mismo los rasgos de lo que Dios es, es coexistente con la eternidad de Dios, anterior a toda la creación, y por medio de él Dios realiza la obra de crear y conservar el universo³⁵.

Se trata de una cristología cósmica, como la del himno de Col 1,15ss, estimulada por la especulación sobre la sabiduría, junto con las ideas de la preexistencia y la significación protológica del Hijo, que es imagen del ser de Dios, a la manera de lo que se dice en el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-3)³⁶.

Enseguida menciona una acción propiamente sacerdotal: la purificación de los pecados obrada por el Hijo, que, si bien es solo una mención, ya anticipa desde el prólogo lo que será el tema central de la obra: el sacerdocio de Cristo. De la preexistencia del Logos pasa a su acción salvífica. Y de la pasión (sacrificio de purificación), sin explicitar la resurrección, pasa a la glorificación y entronización a la derecha de Dios, aludiendo por primera vez al Salmo 110. Finaliza el prólogo con una contemplación de la gloria de Cristo e introduciendo el tema de la primera parte: la superioridad del Hijo respecto de los ángeles. En estos pocos versículos demuestra que la Palabra de Dios y su acción están indisolublemente ligadas a la mediación de Cristo: es en él en donde Dios nos habla y nos salva³⁷.

Dios viene en la persona de Jesucristo a compartir nuestra vida y a hablar no simplemente un lenguaje de palabras, sino también el lenguaje de una vida ofrecida y de una sangre derramada. Este es el efecto de la palabra de Dios. En Jesucristo se alcanza la plenitud en todos los aspectos: autoridad, revelación, evolución de la historia, y, sobre todo, el aspecto de la relación entre Dios y nosotros: Jesús es el mediador de una nueva alianza (9,15), su sangre habla más elocuentemente que la de Abel (12,24)³⁸.

³⁵ L. RIVAS, «La cristología de la carta a los Hebreos...», a. c., p. 92.

³⁶ R. SCHNACKENBURG, «La cristología de la Carta a los Hebreos», a. c., p. 292.

³⁷ Cf. A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*. Estella, Verbo Divino, 1978, p. 36.

³⁸ A. VANHOYE, *Our priest is Christ. The doctrine of the Epistle to the Hebrews*. Roma, PIB, 1977, p. 17.

Para destacar la superior dignidad del Hijo respecto de los ángeles, el autor utiliza una serie de citas del AT leídas en sentido mesiánico, aplicando a Jesús los títulos de Hijo, Primogénito, Señor y Dios, aunque el nombre de Jesús recién lo explicita por primera vez en 2,9b. En esta comparación, nuevamente el autor presenta el movimiento descendente y ascendente de humillación y gloria. Refiere el Salmo 8 a Jesús, que fue hecho «poco inferior a los ángeles», aunque «por poco tiempo», en alusión a su humanidad, pero luego de pasar por la experiencia de la muerte es coronado de gloria y honor. Después afirma que era necesario que el Hijo padeciera para llegar a ser aquel que iba a guiar (ἀρχηγός) a muchos hijos al mismo objetivo, es decir, la salvación (2,10).

Se introduce así el tema de la solidaridad de Jesús con los hombres, a quienes llama «hermanos» (2,11) e «hijos» que Dios le ha dado (2,13s). Para estar unido a ellos tomó la condición humana, participando de la carne y la sangre (2,14). Y concluye: «Tuvo que hacerse en todo semejante a sus hermanos, para llegar a ser sumo sacerdote, misericordioso y digno de fe ante Dios, para expiar los pecados del pueblo» (2,17). Por primera vez aplica el título de «Sumo Sacerdote» a Jesús luego de haber asegurado la solidaridad y simpatía con los hombres. Las características de ese Sumo Sacerdote es que es misericordioso y digno de fe, es decir, que posee los dos aspectos necesarios para ser un mediador perfecto: ser una sola cosa con Dios (lo cual ya estaba garantizado por ser Hijo) y ser una sola cosa con los hombres (verdadera humanidad, profunda solidaridad con la humanidad). Por tanto, el uso del título «Sumo Sacerdote» concentra dentro de sí la profundidad del concepto de una mediación perfecta y refleja las dos dimensiones de esa mediación:

La afirmación de la condición sacerdotal de Cristo es el punto en el que el autor de la carta ofrece mayor originalidad, ya que ni el vocabulario ni el tema aparecen explícitamente en otro escrito del Nuevo Testamento. Se puede decir que, en este aspecto, el tema obedece plenamente a su interpretación teológica de la muerte de Cristo³⁹.

La presentación sacerdotal [...] pone de relieve la necesidad que tiene el sumo sacerdote de mantener una doble relación muy estrecha con los hombres y con Dios. La pasión de Cristo se presenta como necesaria para establecer una solidaridad completa con los hombres: su glorificación celestial resulta necesaria para asegurar la relación perfecta con Dios. Los demás nombres no expresan más que algún que otro aspecto de la situación y del ser de Cristo. «Hijo de Dios» nos habla solamente de su relación con Dios; «hermano de los hombres» expresa solamente su relación con nosotros; «Señor» no evoca más que su gloria; «siervo» evoca solo su hu-

³⁹ L. RIVAS, «La cristología de la carta a los Hebreos...», a. c., p. 95.

millación voluntaria. Por el contrario, «Sumo Sacerdote» nos da la idea de su doble relación y recuerda al mismo tiempo la pasión y la gloria⁴⁰.

Es Sumo Sacerdote fiel o digno de fe⁴¹ por estar acreditado ante Dios para presentar ante él la causa de los hombres. Es comparado con Moisés (3,2ss), por representar a Dios ante el pueblo y por su intimidad con él. Pero es superior a él porque Moisés era servidor de la casa y Jesús es hijo (3,6) y constructor (3,3). La glorificación del Hijo confirma su autoridad y su acreditación ante Dios y debe ser el estímulo que motiva a los creyentes a acercarse a él para entrar en el descanso prometido (3,7-4,14).

Es Sumo Sacerdote misericordioso por su compasión hacia la miseria humana y su capacidad de abrir la miseria humana a la gracia victoriosa de Dios por medio de la oración y de la ofrenda a Dios; por su profunda solidaridad con los hombres en todo menos en el pecado; por compartir con los hombres las mismas pruebas, debilidades y flaquezas (4,15; 5,2.8). La prueba más fuerte de esa solidaridad es la muerte (2,9).

Junto con esas dos notas esenciales, el autor desarrolla tres nuevas características que distinguen el sacerdocio de Jesús respecto del sacerdocio antiguo, y cuya exposición constituirá el centro del sermón (5,11-10,39) y el corazón de su cristología. Según la estructura de Heb propuesta por Vanhoye, dicha parte central (7,1-10,18) se divide en tres secciones, correspondientes a cada una de esas características distintivas⁴².

La primera sección (7,1-28) toma como base el oráculo de Sal 110,4: «El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: Tú eres sacerdote eterno a la manera de Melquisedec», y así define cuál es el tipo de sacerdocio que corresponde a Cristo glorificado, un género distinto; no ya «según el orden de Aarón», sino «a la manera de Melquisedec»⁴³. Es decir, no determinado por una genealogía terrena, sino por la filiación divina. Su institución pone en evidencia la imperfección del sacerdocio israelita, basado en una consa-

⁴⁰ A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, o. c., p. 38.

⁴¹ Cf. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 108-112.

⁴² Cf. A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei*, o. c., pp. 19-29.

⁴³ «La misteriosa figura de Melquisedec ocupó la atención de otros autores de la época del Nuevo Testamento. Hay que recordar especialmente uno de los textos de Qumrán (11QMelch), en el que Melquisedec aparece como un personaje escatológico, que actuará para instaurar la salvación definitiva en relación con el texto del jubileo. En el *Libro de los secretos de Enoc* 23 (o II *Enoc* 71-73) se relata el milagroso nacimiento de Melquisedec (de madre virgen) y su traslado al paraíso para que sea eternamente el sacerdote de los sacerdotes», L. RIVAS, «La cristología de la carta a los Hebreos...», a. c., nota 57.

gración ritual externa, incapaz de hacer perfecto⁴⁴ a quien la reciba. De hecho, Cristo no pertenece a una familia sacerdotal ni se lo ve durante su vida ejerciendo el sacerdocio al modo israelita. Al aplicarle el título de «Sumo Sacerdote» era preciso establecer su origen para alcanzar el significado correcto del mismo. Además, mientras que en el AT se exigía solo la perfección de carácter ritual⁴⁵ o la carencia de defectos corporales⁴⁶, el Sumo Sacerdote del NT posee la santidad en todos los órdenes: es santo, inocente e inmaculado (7,26), es decir, no comparte la solidaridad en el pecado, y por eso su sacrificio es agradable a Dios.

Cristo realmente ha sido «hecho perfecto para siempre» (7,28) por su sacrificio. Este es el tema de la segunda sección (8,1-9,28), que define el sacrificio de Cristo por medio de una confrontación con el culto de la alianza antigua. Esta tenía solamente «normas externas» (9,10), ritos «carnales» ineficaces e incapaces de perfeccionar nada. Su santuario era terreno. Por el contrario, Cristo ha entrado en el verdadero santuario, es decir, «en el mismo cielo», gracias al ofrecimiento que hizo de sí mismo y que llevó a cabo una vez por todas⁴⁷. De ese modo se ha convertido en «el mediador de la alianza nueva» anunciada por Jeremías⁴⁸. Lo que el autor pone en juego es que la liturgia antigua era incapaz de establecer una mediación. El sacrificio de Cristo cambia la situación:

[El autor] afirma que «Cristo... a través de una tienda... y, por su sangre, entró en el santuario» (9,11-12). En efecto, por su ofrenda a Dios es como la humanidad de Jesús ha quedado transformada. Lo que los antiguos sacrificios eran absolutamente incapaces de lograr [cf. 9,9] lo ha realizado esta ofrenda. Ella ha dado la «perfección» a Cristo [cf. 7,28; 5,9; 2,10], de forma que su humanidad es ahora «la tienda... más perfecta» que pone en relación con Dios. [...] Efectivamente, la ofrenda de Cristo a Dios ha consistido

⁴⁴ «En la traducción griega del Antiguo Testamento, los ritos prescritos para conferir el sacerdocio no se llamaban “consagración sacerdotal” ni “ordenación”, sino “perfeccionamiento” (*teléiosis*), esto es “acción que hace perfecto”, “acción que da la perfección”. Nuestro autor opina visiblemente que esta palabra está muy bien escogida, ya que una verdadera consagración sacerdotal tiene que transformar profundamente al que la recibe. De forma que en él ya no pueda disgustar nada a Dios. Es lo que exige su papel de mediador. Por tanto, la consagración sacerdotal tiene que dar la perfección”, A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, o. c., pp. 46-47.

⁴⁵ Lv 21,1-15.

⁴⁶ Lv 21,16-23.

⁴⁷ A diferencia de los sumos sacerdotes antiguos, que cada año debían entrar en el santuario para ofrecer un sacrificio el Día de la Expiación, Cristo ofrece el sacrificio una vez y para siempre.

⁴⁸ Jr 31,31-34; Heb 8,8-13.

en un acto extremo de amor (cf. Jn 13,1; Heb 2,14-18; 4,15-16). No fue por él mismo, sino por nosotros, por lo que Cristo aceptó «aprender la obediencia por sus sufrimientos». Para sí mismo, Cristo no necesitaba esta transformación dolorosa; se sometió a ella «a pesar de ser Hijo» (5,8). Aceptándola por nosotros, está en disposición de comunicárnosla. Si nos unimos a él en la fe, su sangre «purificará nuestras conciencias» y nos permitirá entonces «dar culto al Dios vivo» (8,14). De esta manera, Cristo se ha convertido, como consecuencia de su pasión, en el «mediador de una alianza nueva» (9,15)⁴⁹.

La tercera sección (10,1-18) subraya la eficacia perfecta de la ofrenda personal de Cristo, que se comunica a los creyentes, en contraste con la impotencia de la ley antigua, la cual nunca podría procurar la purificación de las conciencias, a pesar de la repetición indefinida de las inmoluciones de animales. En efecto, «es imposible que la sangre de toros y machos cabríos quite los pecados» (10,4); la ofrenda es eficaz porque no se ofrece algo externo, sino a sí mismo (10,5-7). Gracias al sacrificio y al sacerdocio de Cristo se ha transformado por completo la situación religiosa de los hombres. Cristo puso fin a esta situación sin salida, «porque por una ofrenda única ha hecho perfectos para siempre a aquellos que son santificados» (10,14):

[La afirmación de 10,14] tiene algo de sorprendente. Por una parte indica algo ya efectuado. Cristo ha hecho perfectos, *eteleíōsen*; el verbo griego indica una realidad ya comunicada. Por otro lado, la frase continúa indicando una realidad en devenir, un dinamismo: ha hecho perfectos a aquellos que son santificados, *toús hagiázoumenos*, aquellos que reciben ahora la santificación progresivamente; una acción en vía de desarrollo. Estos son dos aspectos de nuestra situación religiosa que se derivan de la oblación de Cristo. Por parte de Cristo ya ha sido todo realizado. Él nos ha hecho perfectos. Por la nuestra, todo está en vías de realización⁵⁰.

Así, en el desarrollo de la doctrina del sumo sacerdocio de Jesús se conjugan, junto con la cristología, una novedosa soteriología y escatología. Por este ejercicio sacerdotal, los hombres pueden participar de la salvación de Dios y «entrar en el santuario», es decir, llegar a la meta, a la perfección, al τέλος. No hay otro camino para la salvación que este:

Tenemos, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo, es decir, de su propia carne (Heb 10,19-20).

A estas palabras sigue la invitación a acercarse (10,22). Lo que se celebra es, pues, el camino abierto por Cristo. Él lo ha abierto por su sangre y por

⁴⁹ A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, o. c., pp. 50-52.

⁵⁰ A. VANHOYE, *Recibamos a Cristo, nuestro sumo sacerdote*. Buenos Aires, Agape, 2009, p. 130.

su carne, en virtud del sacrificio de su muerte. Esta idea encaja perfectamente con la concepción soteriológica de la carta. Nada indica que Cristo en su entrada haya dejado su carne en el muro que separa el mundo de Dios del de los hombres. En su carne, en su condición humana, Cristo confirmó su solidaridad con nosotros, los hombres; confirmó que es un Sumo Sacerdote compasivo y fiel. Y sigue siéndolo. En su condición de tal se presentó ahora ante el trono de Dios para interceder en favor nuestro (9,24). En cuanto tal sigue intercediendo para siempre por nosotros (7,25). Su actividad permanente de Sumo Sacerdote consiste en esa intercesión compasiva y fiel, no en un culto celeste que continuara la muerte en la cruz⁵¹.

Los medios para realizar la unión de los hombres con Cristo y participar así de los frutos de su sacrificio serán la fe y la paciencia (10,36-39), desarrollados ampliamente en las dos últimas partes de Heb. De modo que el hombre ya desde ahora puede participar del fin y de la meta, aunque todavía de un modo parcial y «en proceso». Sintetiza la doctrina del «ya, pero todavía no» acuñada luego en la teología, mostrando la positiva tensión inaugurada con el sacrificio de Cristo:

La soteriología, que gira toda ella en torno a Jesús, ha acuñado la escatología; por ello también esta tiene una impronta cultural. Heb subraya el «ya» de la purificación de nuestro pecado, y con ello de la de nuestra entrada en el santuario celeste de Dios; solamente a partir de ella se entiende nuestra σωτηρία definitiva, no como gracia exclusivamente futura, sino como la realización acabada del don escatológico ya incoadamente recibido⁵².

5.2. Nuestro pasaje puesto en relación con la cristología de toda la carta a los Hebreos

Habiendo presentado ya una breve síntesis de la doctrina cristológica de Heb, y algunas notas de su soteriología y escatología, daremos cuenta ahora de la originalidad y de las relaciones de nuestra perícopa con lo ya expuesto.

Varios autores han coincidido en que la frase de Heb 12,2, que aplica a Jesús los títulos de iniciador y perfeccionador de la fe, de algún modo resume la honda cristología de Heb. Así, por ejemplo, B. Lindars, en un breve párrafo, expresa esta constatación:

Todo podría ser resumido muy simplemente con la doble definición de Jesús, «el pionero y perfeccionador de nuestra fe». Aquí está concentrada la esencia de la teología de la carta a los Hebreos sin renunciar a su expresión

⁵¹ J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, o. c., p. 405.

⁵² G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., p. 222.

práctica, tan importante para el autor. Jesús es el pionero porque es hombre y ha recorrido el camino que cada uno debe transitar, permaneciendo fiel en el momento de la tentación y ofreciendo su voluntad a Dios hasta la muerte. Este es el camino que se les propone a los lectores y que es un aspecto de la respuesta de nuestra fe. Jesús es también el perfeccionador porque, en cuanto agente de la voluntad preestablecida por Dios de llevar a cumplimiento la salvación (1,1-4), primero ha completado en sí mismo el proceso mediante su muerte y exaltación a la derecha de Dios, haciéndolo accesible a aquellos que confiesen su nombre. También ellos completarán el proceso salvífico si mantienen la fe, que es la respuesta activa a la certeza dada desde la inauguración de la nueva alianza⁵³.

También G. Mora coincide en la misma afirmación:

Ἀρχηγός καὶ τελειωτής τῆς πίστεως resumen la cristología de la carta. Jesús, a quien debemos contemplar, es nuestro hermano, igual en todo a nosotros, que por su fidelidad entra en el santuario y al mismo tiempo nos abre su camino dándonos con ello el don escatológico de Dios. Precisamente por eso puede ser nuestro modelo; su camino hacia la perfección, que le constituyó como sacerdote salvador nuestro, no fue un proceso ritual, sino totalmente personal-existencial de obediencia a través de los sufrimientos. En ellos, el Hijo fue probado, pero aceptó totalmente el plan salvífico de Dios, recibiendo por su fortaleza constante la glorificación eterna. De ahí que 12,2 anuncie concisamente el resumen de todo este proceso salvífico personal, en el cual se apoya el uso parenético de la pasión de Jesús como ejemplo nuestro⁵⁴.

Asimismo, nosotros hacemos propia esta opinión y en este apartado trataremos de desarrollar los motivos que nos conducen a ella.

Son necesarias dos previas aclaraciones referentes a los títulos Ἀρχηγός καὶ τελειωτής τῆς πίστεως, ya mencionadas anteriormente en el comentario exegético. Por un lado, el atributo τῆς πίστεως modifica a ambos títulos, no solo a τελειωτής. Por otro, el sustantivo πίστις hace referencia no a la fe de Jesús, sino a la de los creyentes⁵⁵.

El título ἀρχηγός, ya utilizado en 2,10, puede ser traducido tanto en el sentido de «pionero» (es decir, como el primero en iniciar un camino que él mismo ha recorrido) o como «autor» o «iniciador» (en el sentido de «aquel que da origen»). Envuelve esa riqueza de significado que, en nuestra perícopa, es más legítimo entenderlo del segundo modo, ya que la fe no

⁵³ B. LINDARS, *Teologia della lettera agli Ebrei*. Brescia, Paideia, 1993, p. 164.

⁵⁴ G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., pp. 177-178.

⁵⁵ Cf. F. MANZI, «La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei», en *Biblica* 81 (2000), p. 52; A. VANHOYE, «La fede di Gesù?...», a. c., p. 414.

puede ser atribuida a Jesús del mismo modo que a un creyente⁵⁶. Sin embargo, el término deja abierta la posibilidad de referirse también a la verdadera humanidad de Jesús, compartida en todo con nosotros menos en el pecado, especialmente aludiendo a la experiencia de su obediencia filial:

El hecho de que Jesús no sea una simple persona humana, sino una persona divina, «el Hijo de Dios» (Heb 4,14), «Dios» con Dios (1,8.9), tiene como resultado que su relación personal con Dios no pueda ser una simple relación de fe. Pero conviene observar que se refiere al nivel más alto de la fe, la cual comprende también otros niveles, como aquellos que están comprendidos en la definición de Heb 11,1. En estos otros niveles, Jesús, a causa de su naturaleza humana de «sangre y carne» (2,14), compartía nuestra situación y ha sido un «pionero de la fe», como lo atestiguan sus oraciones suplicantes «a aquel que podía salvarlo de la muerte»⁵⁷.

Así, Jesús es presentado en su profunda igualdad con nosotros, pero a la vez en radical diferencia por su condición de Hijo (misericordioso y digno de fe). Su función única y exclusiva como iniciador se refiere a suscitar la fe en los creyentes en orden a hacerlos capaces de imitarlo, no en su fe, sino en la paciencia (ὕπομονή) y perseverancia en el sufrimiento como

⁵⁶ No obstante esta aclaración, la cuestión permanece abierta. Desde el punto de vista exegético, el problema no es fácil. Algunos autores, como Wescott, Delling o Gräser, se inclinan por atribuir la fe también a Jesús; otros, como Teodorico y Spicq, excluyen esta interpretación. Es cierto que en el NT jamás se dice que Jesús haya creído en Dios. Su relación con el Padre era de un orden diverso, un conocimiento diverso, inmediato, no un conocimiento por medio de la fe recibida (Mt 11,27). Propongo la solución de A. VANHOYE, *L'epistola agli Ebrei*, o. c., p. 270: «En el nivel más profundo de su conciencia humana no había lugar, en Jesús, para una relación de fe teologal con Dios. Pero una conciencia humana tiene muchos otros niveles, y es posible retener que en estos niveles Jesús se hallase en una situación análoga a aquella de los simples creyentes, porque no se mostraba en una situación de Hijo de Dios; sino que era en todo semejante a los hermanos (2,17; 4,15), lo que significa “en una condición de esclavo” (Flp 2,7) y no de hijo; aún peor, “en una carne semejante a la carne de pecado” (Rom 8,3). En estos niveles él podía entonces probar y vivir todo aquello que prueban y viven los creyentes. Cuando “ha ofrecido súplicas y oraciones a aquel que podía salvarlo de la muerte” (5,7), él se encontraba en una situación de oscuridad y angustia. Los evangelios muestran que él no sabía si era posible que el Padre apartase o no el cáliz de la pasión; su conciencia de Hijo continuaba igualmente confirmándose, porque decía: “Padre, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú” (Mt 26,39). Su confianza en el Padre era total, como también su docilidad, llena de “humilde sumisión” (*eulabeia*, 5,7). Su fidelidad permaneció inmutable a pesar de las terribles pruebas [...]. Confianza en Dios, docilidad, humilde sumisión, fidelidad: todas estas actitudes están en estrecha relación con la fe. Jesús ha sido el ejemplo perfecto. En este sentido es “aquel que da origen a la fe y la lleva a cumplimiento” (12,2)».

⁵⁷ A. VANHOYE, «La fede di Gesù?...», a. c., p. 415.

prueba de obediencia filial. En este orden de interpretación se inscribe también santo Tomás de Aquino en su comentario a Heb: «Si quieres, pues, salvarte, pon los ojos en el rostro de tu Cristo, que es autor de la fe por dos razones: porque la enseña de palabra (Heb 1,2; Jn 1,18) y porque la imprime en los corazones (Flp 1,29)»⁵⁸.

En cuanto a τελειότης, la referencia al eje sacerdotal de Heb es mucho más directa y clara. Como hemos demostrado, la parte central del sermón (8,1-9,28) tiene este tema como su punto capital. Por un lado, Jesús es llevado a la perfección (τελειοθείς) por el Padre a través del sufrimiento y la obediencia, encontrándose en su sacrificio la consumación de su sumo sacerdocio (2,10; 5,9; 7,28); y, por otro, él mismo como Sumo sacerdote es quien tiene la misión de llevar a la perfección, comunicar la τελείωσις, la salvación y la consumación escatológica (9,10; 10,1; 10,14)⁵⁹. Vanhoye sostiene que la τελείωσις de Cristo es el punto capital de toda la cristología de Heb, y que manifiesta dos características: existencial y relacional. Existencial, lograda por enfrentar las duras realidades de la existencia humana. Relacional, obtenida al unir estrechamente dos relaciones que parecían ser mutuamente excluyentes: la relación de perfecta obediencia a Dios y la de la solidaridad con los pecadores. Por tanto, la τελείωσις sacerdotal de Cristo lo constituye en el «mediador de una nueva alianza» (9,15). Lo constituye en el sacerdote «misericordioso y digno de fe» que necesitábamos (Heb 2,17)⁶⁰.

Por otro lado, como ya hemos observado, hay una estrecha correspondencia entre esta confesión de fe de 12,2 y la de 2,10. Una comparación entre ambas aporta luz para percibir cómo los dos títulos ἀρχηγός y τελειότης condensan en gran medida la cristología propuesta por el autor.

El nexo entre 12,2 y 2,10 aparece todavía más estrecho con motivo de la coincidencia de τὸν ἀρχηγὸν de 12,2a con τὸν ἀρχηγὸν de 2,10e y de la correspondencia entre τὸν τελειωτὴν de 12,2a con τελειῶσαι de 2,10e. En 2,10, el camino que lleva la «salvación de los hombres» (τῆς σωτηρίας αὐτῶν) ha sido abierto en virtud de la mediación de Cristo, el cual, como «pionero» (ἀρχηγός) y «precursor» (πρόδρομος, 6,20a), ha sido elevado a lo más alto de los cielos [7,26d; cf. 4,14] y ha entrado en el Santo de los Santos del cielo [6,19-20]. Análogamente para 12,2, Cristo es el «pionero» que, estando «sentado a la derecha del trono de Dios» (v. 2e), ha hecho soteriológicamente eficaz la fe (τῆς πίστεως, v. 2a) en Dios de los cristianos. A su vez, el

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolam B. Pauli ad hebraeos lectura* I, 1 [Textum Taurini 1953 editum], en <http://www.corpusthomaticum.org/che01.html> [consultado el 13 de octubre de 2012].

⁵⁹ Cf. G. MORA, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, o. c., p. 177.

⁶⁰ A. VANHOYE, «La *teleiôsis* du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux», en *New Testament Studies* 42 (1996), p. 338.

título τελειότης de 12, 2a viene interpretado en la doble acepción –cultural («acto de investidura sacerdotal») y existencial («perfeccionamiento» personal)– del verbo τελειοῦν de 2,10e. [...] En este sentido, [esta interpretación encuentra fundamento] en 10,14, según la cual, «por medio de una sola ofrenda» Jesús ha conferido el perfeccionamiento (τετελειωκεν) para siempre a aquellos que son santificados⁶¹.

La relación con el sacrificio de Cristo se hace más directa con la introducción de la homología de 2b, donde nuevamente queda de manifiesto el proceso de humillación-exaltación soportado por Cristo. Es mencionado el acontecimiento de la cruz, no en un sentido figurado, sino histórico. La opción por el sufrimiento frente al gozo, el desprecio de la ignominia y la paciencia al soportar la cruz remiten al tema de la τελειωσις alcanzada por medio del padecimiento (5,7-9). Por su parte, la entronización a la derecha (12,2) remite perfectamente al prólogo, en el que, luego de hablar de la preexistencia del Hijo, cita también el Sal 110,4 como consecuencia del sacrificio de purificación de los pecados (movimiento descendente-ascendente). Tanto su sufrimiento humano como su exaltación celestial hablan del sumo sacerdote que ha llevado a cabo el sacrificio supremo, que nos ha purificado del pecado, que ha pasado por el velo a la presencia de Dios, donde intercede por nosotros y hace posible para nosotros acceder libremente al trono de la gracia⁶².

Así pues, en esta cristología sacerdotal en la que Jesús, caudillo de la salvación, ha alcanzado ya la meta celeste escatológica, la parusía queda como en segundo plano en cuanto revelación de la gloria de Cristo; no obstante, sigue vigente la tensión escatológica entre la posesión de la salvación y su espera, entre la promesa y la plenitud de la salvación⁶³.

Finalmente, es preciso volver a enmarcar el versículo en el contexto la perícopa 12,1-13. El carácter es netamente exhortativo. De modo que la breve y condensada exposición cristológica del v. 2 se circunscribe en la parénesis que busca presentar el ejemplo de Cristo como estímulo para los creyentes. Evidentemente, no se trata solo de una actitud de imitación, sino de la toma de conciencia de una nueva realidad de la que ya el creyente es partícipe por el camino abierto por Jesús. La vivaz indicación a desprenderse del pecado (12,1.4) demuestra que la situación ha dado un giro. La posibilidad de desprendernos del pecado, de ser purificados, pertenece a los

⁶¹ F. MANZI, «La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei», a. c., p. 53.

⁶² E. HORNING, «Chiasmus, creedal structure, and christology in Hebrews 12:1-2», a. c., p. 46.

⁶³ R. SCHNACKENBURG, «La cristología de la Carta a los Hebreos», a. c., p. 296.

últimos tiempos. Solo en virtud del único sacrificio eficaz de Jesucristo puede ser purificada la conciencia del pecado y es posible acceder al santuario para dar culto a Dios. Así, el creyente fue arrancado del antiguo sistema ineficaz e incapaz de perdonar los pecados (10,4) y fue introducido en el santuario del cielo, cuya puerta fue abierta por Cristo (9,12.24; 10,19). Sin embargo, a pesar de esta purificación es preciso mantener la lucha y la constancia hasta el final. De ahí que el ejemplo de Jesús en su vida mortal sea para el creyente el espejo en el que mirar y aprender la actitud necesaria para alcanzar la meta (12,1). Precisamente porque Cristo es ἀρχηγός y τελειωτής puede ser nuestro modelo; más aún, el más alto modelo de constancia, de paciencia y de obediencia expresados en el sacrificio de su vida. Así su ejemplo será el único estímulo válido para no decaer en la carrera (12,3.5.7) y su actitud filial será la realización más perfecta de la παιδεία que el Padre obra en sus hijos (12,5-11).

6. Conclusión

Jesús es el autor y perfeccionador de la fe porque con el sufrimiento y el sacrificio de la cruz alcanzó la τελείωσις que da origen a nuestra fe y a su vez la lleva a participar de esa misma perfección. Esta es la verdad fundamental que condensa, en gran parte, lo que el autor expone en los capítulos precedentes. La cruz nos permite correr la carrera de la fe, nos da la capacidad (que antes no teníamos) de llegar a la meta prometida, de entrar en «el santuario», de participar de la vida y la santidad de Dios. El modo en cómo tenemos que correr esa carrera nos lo revela él mismo con su ejemplo: la paciencia en el sufrimiento, el soportar con constancia la prueba, el despreciar la ignominia con vistas a conseguir la gloria. Él, siendo Hijo, tuvo que padecer. Los creyentes, que también somos hijos, aunque de diverso modo, debemos soportar la παιδεία que nuestro Padre Dios nos envía como prueba de su amor, sabiendo que por medio ella, si la aceptamos como Jesús, recorreremos la senda que ha sido abierta por él y que nos conduce a la salvación.

COMENSAL, SERVIDOR Y ANFITRIÓN DEL BANQUETE DEL REINO

Rasgos cristológicos en Lc 14,1-24

1. Introducción

La experiencia de compartir la mesa no responde solo a la necesidad fisiológica de la nutrición, sino que nace de la relacionalidad que caracteriza al ser humano. Es expresión de la vocación de encuentro, de alegría y de fiesta que anida en lo más profundo de la persona. Por ello no sorprende que la Escritura esté poblada de escenas en las que los coprotagonistas de la historia salvífica se sientan juntos a la mesa y celebran los acontecimientos fundamentales que les dan identidad. La imagen del banquete llega al apogeo de su capacidad de evocar plenitud cuando describe la salvación escatológica que Dios, el *protagonista* de la historia, ofrece a su pueblo (Is 25,6-8)¹.

Verdadero hombre y profundamente humano, el Hijo de Dios ha compartido también la mesa de los hombres. Ha asumido su misma forma de encuentro y se ha identificado con su misma manera de expresar la alegría. El *Testamento de los Doce Patriarcas*² expresa el asombro ante el hecho de que Dios, haciéndose hombre, haya *compartido la mesa* con la humanidad:

¹ A. MARX, «Le Dieu qui invite au festin», en C. GRAPPE (ed.), *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*, WUNT 169 (2004), pp. 46-47; J. BÖLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, en WUNT II 96 (1998), p. 193.

² Aunque el debate acerca de la historia de su composición es encendido, parece fuera de duda que en su forma actual se trata de una obra cristiana que ha incorporado material judío. Cf. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. The Biblical Resource Series. Grand Rapids, MI – Cambridge, 2^a 1998, pp. 133ss.

Τότε ἀναστήσομαι ἐν εὐφροσύνῃ καὶ εὐλογήσω τὸν ὑψιστον ἐν τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ. ὅτι θεός, σωμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις, ἔσωσεν ἀνθρώπους³.

El autor menciona en este pasaje la esperanza futura de la resurrección. En ese contexto se esperaría razonablemente que hiciese referencia a la muerte y la resurrección de Jesús, fundamento de la fe en la resurrección futura. Sin embargo, su atención se dirige llamativamente a la comensalidad, medio de salvación y expresión concreta de la visita divina⁴.

Esta comensalidad de Jesús está atestiguada en los cuatro evangelios. Marcos lo presenta sentado a la mesa con publicanos y pecadores (Mc 2,15-17), escena que se convertirá en patrimonio sinóptico (Mt 9,10-13; Lc 5,29-32). El Jesús de Juan, en cambio, jamás se sienta a la mesa con ellos. Solo sus discípulos y sus amigos tienen este privilegio (Jn 2,1-12; 4,31-38; 12,2; 13,2; 21,4-14).

El *scriba mansuetudinis Christi*⁵ explota este motivo de manera llamativa. Las escenas de banquetes atraviesan discreta y significativamente su evangelio, constituyendo aproximadamente el 20 % de su obra⁶. Se ha llegado a afirmar que, en el tercer evangelio, «Jesús está siempre o yendo a una comida, en una comida o volviendo de una comida»⁷. El evangelista introduce además una novedad al hacer sentar a Jesús, con una audacia que quizá escandalizaría a Mateo, con los fariseos (Lc 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24). En estos banquetes se confronta con ellos y hace presente la novedad del reino. Prostmeier sostiene que son un marco privilegiado para el discurso acerca de lo que separa a Jesús de los fariseos⁸. Las durísimas palabras que el Jesús mateano les dirige (Mt 23,1-36) aparecen en el tercer evangelio en el marco de una cena (Lc 11,37-54). Una palabra dura en un marco convival⁹.

³ Testamento de Simeón 6,7.

⁴ Cf. O. HOFIUS, «Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern», en *Neutestamentliche Studien*, WUNT 132 (2000), p. 20.

⁵ Cf. DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia I*, 18.

⁶ Cf. P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*. WUNT. Tübingen, 2008, p. 113.

⁷ Se trata de un *logion* anónimo, de paternidad incierta, citado en P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 114.

⁸ Cf. F. PROSTMEIER, «Symposion-Begegnung-Rettung. Jesus als Bote des Heils», en L. HAUSER / R. PROSTMEIER / C. GEORG-ZÖLLER (eds.), *Heilsverkündigung und Heilsereifung in frühchristlicher Zeit*. SSB 60 (2008), p. 96.

⁹ Análogamente ubica el anuncio de la negación de los discípulos y de la traición de Pedro en el marco de la última cena. Cf. R. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. The Anchor Yale Bible Reference Library I. London, 2008, p. 68 [hay ed. española].

El evangelista se sirve con creces del motivo literario de la mesa compartida para presentar a Jesús. Si el Jesús joánico se revela de manera especial en las fiestas judías¹⁰, el lucano encuentra en los banquetes un espacio particular donde mostrar su rostro salvífico. Los banquetes lucanos son un *locus* de su manifestación cristológica y un espacio donde se hace presente la *visita* de Dios a su pueblo¹¹. El banquete connota esta visita con los elementos propios de intimidad y de alegría. Podríamos casi afirmar que es una relectura de la ἐπίσκοπή en clave de fiesta. De diversas maneras, los comensales están implícitamente llamados a reconocer la presencia divina y a acoger el don de la salvación.

Este recurso lucano ha llamado la atención de los exegetas¹². Ha sido estudiado especialmente a nivel literario, y las preguntas de esta aproximación versan sobre el origen de la imagen o su semejanza y diferencia con el género *symposion* de la literatura griega¹³. Abordamos este

¹⁰ Cf. R. INFANTE, *Le feste di Israele nel vangelo secondo Giovanni*. Milano, 2010, pp. 7-15.

¹¹ Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*. ThHK NT III. Berlin, 1981, p. 17; G. HOTZE, «Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium», en *FZB* 111 (2007), p. 13. Cf. F. G. UNTERGASSMAIR, «"Gott hat sein Volk heimgesucht" (Lk 7,16b). Ein Spezifikum lukanischer Christologie», en M. SPIEKER / F. FISCHER (eds.), *Glauben-Bezeugen-Handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule*. Paderborn, 1985, p. 64.

¹² Cf. F. BOVON, *Luc le théologien*. Genève, 2006, p. 514; P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 113. Entre otras obras podemos mencionar: W. BÖSEN, *Das Mahlmotiv bei Lukas. Studien zum lukanischen Mahlverständnis unter besonderer Berücksichtigung von Lk 22*. Saarbrücken, 1976, pp. 14-20; ID., *Jesusmahl, Eucharistisches Mahl, Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, en *SBS* 97 (1980); D. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, 2003; D. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis, 1989; M. BARTH, *Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*. Neukirchen-Vluyn, 1987; H. JUST JR., *The Ongoing Feast. Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*. Collegeville, 1993; J. P. HEIL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach*, en *SBL Mon* 52 (1999).

¹³ El trabajo más influyente ha sido el de X. DE MEEÛS, «Composition de Lc XIV et genre symposiaque», en *ETHL* 37 (1961), pp. 847-870. Su tesis fundamental es que Lucas se ha inspirado en el género *symposion* de la literatura griega para componer la escena de 14,1-24. Otros estudios seguirán su huella: J. DELOBEL, «L'onction par la pécheresse», en *ETHL* 42 (1966), pp. 415-475, y E. SPRINGS STEELE, «Luke 11:37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?», en *JBL* 103/3 (1984), pp. 379-394. En este trabajo nos distanciamos de la atribución estricta de estas perícopas al género griego. Aun dentro de la versatilidad del género, las diferencias con las escenas lucanas son inmensas. Remitimos a la crítica de W. BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, en *MS.SNTS* 85 (1995), pp. 138-139. cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c.,

trabajo con la intención de verificar en qué medida este motivo literario está al servicio de una intención más amplia: su comunión con la cristología lucana. Limitarse a una crítica del género hace correr el riesgo de reducir la riqueza del motivo del banquete y nos quedamos en la *orilla* de la interpretación del motivo¹⁴.

Con algunas excepciones¹⁵, llama la atención que obras consagradas a la teología lucana no dediquen ningún comentario al motivo del ban-

p. 236; C. BLOMBERG, «Jesus, Sinners, and Table Fellowship» en *BBR* 19.1 (2009), pp. 59-60. A lo allí dicho podemos agregar que la atribución al género *symposion*, en el mejor de los casos, podría reducirse solo a tres perícopas (Lc 7,36-50; 11,37-53; 14,1-24). Ello las alejaría *formalmente* del resto de las escenas de comidas que pululan en la trama narrativa. Si bien nada impediría que algunas de ellas fuesen presentadas con un género particular, nos parece más razonable interpretarlas en *continuidad formal* con las demás escenas. Por otra parte, es sabido que, durante el período helenístico, los *symposia* se convirtieron no rara vez en espectáculos de glotonería, embriaguez y desenfreno moral. Cf. W. BURKET, «Oriental Symposia: Contrasts and Parallels», en W. J. SLATER (ed.), *Dining in a Classical Context*. Ann Arbor, 1991, p. 7. Cabría preguntarse si la sensibilidad exquisita de Lucas no hubiese encontrado al menos algunos reparos en servirse del *symposion* de manera tan comprometida. Es llamativo, por ejemplo, que, en el relato de la multiplicación de los panes (Lc 9,10-17), el evangelista omita la palabra *συμπόσιον* encontrada en su fuente (Mc 6,30-44).

¹⁴ X. de Meeûs no abre de manera explícita ningún espacio significativo para rastrear implicaciones cristológicas del uso del género. Incluso podría decirse que condiciona la cristología haciendo de Jesús el huésped principal que pronuncia un «discurso» sobre la humildad. «The common and distinguishing characteristic of the chief guest in these symposia is his wisdom», en E. SPRINGS STEELE, «A Modified Hellenistic Symposium?», a. c., p. 381. Según Springs Steele, consecuencia lógica de la asunción del *symposion* helénico es la imagen de Jesús como sabio. En Lc 7,36-50, a través del «diálogo socrático» sale a la luz este rasgo. «Further, it presents Jesus in the same fashion as Plato presents Socrates», p. 383. O incluso más radical aún: se presenta a Jesús como «a Jewish Socrates», p. 392. Esta propuesta, a nuestro juicio, no logra sacar a la luz la *originalidad* de esta sabiduría ni ubicarla en un contexto más amplio. Si el conmovedor relato de Jesús con la mujer pecadora (Lc 11,37-50) se explicase meramente como una demostración de su sabiduría, entonces la presencia de la salvación y del perdón desbordantes de Dios necesariamente pasarían a un segundo plano y la cristología se vería saqueada en su riqueza. La sabiduría de Jesús y su condición de maestro constituyen un aspecto importante de la cristología lucana (Lc 2,52; 11,31), pero, ¿se podría decir que esta es «la» característica del Jesús lucano en los banquetes?

¹⁵ Por ejemplo: W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, o. c.; F. G. UNTERGASSMAIR, «“Gott hat sein Volk heimgesucht“ (Lk 7, 16b)», a. c.; A. DENAUX, «The Theme of Divine Visits and Human (In)hospitality in Luke-Acts. Its Old Testament and Graeco-Roman Antecedents», en J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*. BETL 142. Leuven, 1999, pp. 255-279.

quete desde una perspectiva cristológica¹⁶. G. Hotze se lamenta con razón y señala que se pasa por alto el potencial metafórico o la calidad teológica del motivo¹⁷.

A su juicio, la imagen de Jesús como huésped constituye un *leitmotiv* cristológico. Nuestro aporte sigue este surco y consideramos que, con este motivo, Lucas enriquece su poliédrico *arte* de relatar a Jesucristo. Ofrecemos el análisis de un texto medular para la comprensión de la relación entre cristología e imaginaria convival: el tercer y último banquete en casa de un jefe fariseo (Lc 14,1-24). Su lugar destacado en el *Reisebericht* y la riqueza de temas que se da cita en sus veinticuatro versículos nos han movido a esta opción. Nos servimos de la *Redaktionskritik* para poner de relieve la teología que deja traslucir la pluma lucana. La comparación con otros textos bíblicos y extrabíblicos nos permite en varias ocasiones poner de manifiesto la hondura de un pensamiento que quiere estar al servicio de la ἀσφάλεια de la fe de sus destinatarios (cf. Lc 1,1-4).

2. Invitados al banquete escatológico (Lc 14,1-24)

2.1. Ubicación y contexto de la perícopa

La sección central del evangelio está marcada por el *Reisebericht* (Lc 9,51; 10,38; 13,22.31-33; 14,25; 17,11-12; 18,31.35-36; 19,1.11.28-29.37.41)¹⁸. Si con Grundmann dividimos esta sección en tres partes (Lc 9,51-13,21; 13,22-17,10; 17,11-19,27)¹⁹, nuestra perícopa se encuentra en

¹⁶ Algunos ejemplos: D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, en JSNT.SS 12 (1987); P. POKORNY, *Theologie der lukianischen Schriften*. en FRLANT 174 (1997); M. A. POWELL, *What are they saying about Luke?* New York - Mahwah, 1989; G. SCHNEIDER, *Jesusüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990*. Leiden, 1992; G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukianischen Doppelwerk*, en BBB 59 (Königstein/Ts.-Bonn); R. F. O'TOOLE, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, en Subsidia Biblica 25 (2004); A. VÖGTLE, *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl (Lk 14,16b-24; Mt 22,2-14)*, en BThSt 29 (1996).

¹⁷ G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 14.

¹⁸ Para una primera aproximación, cf. D. MOESSNER, *Lord of the Banquet*, o. c., pp. 1-44. Este camino hacia Jerusalén reviste tanta importancia en el evangelio lucano que, análogamente a la clasificación de los salmos que cantan la alegría de peregrinar hacia la capital judía (Sal 120-134), podríamos considerar esta obra como «el evangelio de la subida».

¹⁹ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, o. c., p. 200. Para otras divisiones propuestas, cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., pp. 76 y .218.

la segunda. Su inicio está marcado por una pregunta sobre la salvación, por la temática de la puerta estrecha y por los nuevos comensales de la mesa del reino (Lc 13,22-30).

Con ello, el clima narrativo es ya propicio para nuestra escena. En este marco tienen lugar diversos acontecimientos: la curación de un hídrico y la controversia por el sábado (14,1-6), la exhortación a los invitados (14,7-11), la exhortación al anfitrión (14,12-14) y la parábola sobre el banquete (14, 14-24). Lucas ha reunido en este marco materiales de diversa proveniencia y a su pluma literaria se debe la unidad del relato final²⁰.

2.2. En la mesa de un jefe fariseo durante el shabbat (Lc 14,1-6)

Jesús se dirige a la casa de uno de los jefes fariseos²¹ para celebrar un banquete el día de sábado. Esa finalidad se describe con el semitismo φαγεῖν ἄρτον (Lc 14,1)²². La expresión volverá a repetirse en el macarismo de Lc 14,15.

Una de las costumbres más difundidas consistía en invitar a algunas personas a participar de la comida, al término de la liturgia sinagoga²³. El sábado debía celebrarse con una buena comida y bebida, además de vestimenta festiva²⁴. Ese día, a diferencia de las dos habituales, había tres comidas. La principal de ellas era llamada שְׂעוּדָה²⁵ y se llevaba a cabo a la hora sexta²⁶.

²⁰ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, pp. 221-225.

²¹ Para una presentación de los fariseos, cf. J. T. CARROLL, «Luke's Portrayal of the Pharisees», en *CBQ* 50 (1988), pp. 604-621.

²² Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb.. Commentaire du Nouveau Testament*. Genève 1996, p. 417, n. 13. La formulación hebrea אָכַל לֶחֶם significa simplemente «comer».

²³ Cf. J. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas III*. Madrid, 1987, p. 589; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb*, o. c., p. 416, n. 13.

²⁴ Cf. H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*. München, ³1956, p. 202.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía* 54, n. 279. Es de notar que Flavio Josefo usa aquí el verbo ἀριστοποιέω un verbo quizá más congruente con la solemnidad de la fiesta que el simple ἐσθίω usado por Lucas.

El sábado es el marco temporal de repetidas manifestaciones del misterio salvífico de Jesús²⁷. Ahora, por primera vez, esta salvación se manifiesta en el banquete postsinagoga, en el corazón de la semana judía. Jesús interroga a los fariseos sobre la legitimidad de curar en sábado. Ante su silencio (14,4a), obra de manera resuelta (14,4b). Para el Jesús lucano, la salvación no admite dilación. Las curaciones, junto con la expulsión de demonios, requieren una realización urgente, antes del tercer día (cf. Lc 13,32)²⁸.

2.3. Un relato congruente

Sin embargo, no se trata de una curación más en sábado. Lucas prosigue el relato con la narración de la curación de un hidrópico. Se trata de un *hapax diegomenon*²⁹. Dada su originalidad, se impone la pregunta: ¿cuál es la razón de la inserción del relato en este contexto? ¿Es posible encontrar alguna lógica con la trama del capítulo? Intentamos balbucear una respuesta.

El *hapax legomenon* ὑδρωπικός pertenece al vocabulario de la medicina antigua y está documentado en los escritos de médicos de la época clásica³⁰. Se trata de una afección temida. Para los antiguos, se manifestaba por inflamaciones, especialmente del vientre. Si se transformaba en una enfermedad crónica, podía provocar una muerte brusca. Entre sus causas, los científicos griegos individuaban los diversos excesos, en especial aquellos vinculados a la bebida³¹.

A nivel religioso se recomendaba para su tratamiento una estadía en el templo de Asclepio, en Epidauro³². Allí, una madre había recibido la revelación del tratamiento y de la curación de su hija hidrópica³³.

²⁷ Para una descripción sintética, cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* IIIb, o. c., pp. 413-416.

²⁸ R. SCHWINDT vincula la afirmación del Jesús lucano de 13,31-33 con su contexto inmediato y menciona explícitamente 14,1-6 en relación con 13,32: «Zu Christologie und Zeitverständnis in Lk 13,31-33», p. 56.

²⁹ Introducimos este concepto para designar una historia *narrada por única vez*.

³⁰ Cf. HIPÓCRATES, *Aforismos* VI, 8. 27. 35; *Epidemias* VII, 19-21; PLUTARCO, *De vitando aere alieno* 8; FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio* I, 6; III, 44.

³¹ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* IIIb, o. c., p. 418.

³² Cf. R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, en *Philologus Supplementband* 22,3 (1931), pp. 16-17.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

En el judaísmo tenía también connotaciones religiosas³⁴. En la Torá es el castigo por el adulterio de la mujer (Nm 5,21-22) y el salmista la augura para su enemigo (Sal 109,18). En la literatura rabínica, el hombre se presenta como compuesto de agua y sangre³⁵. Solo la vida justa mantiene el equilibrio. El pecado hace que prevalezca o la sangre o el agua. En el primer caso, el hombre padecerá de lepra, en el segundo, de hidropesía. Entre los tipos de pecados que pueden provocarla se cuentan la lujuria, la difamación, la hechicería o la glotonería. Con este último nos encontramos con una semejanza con la cosmovisión griega: la hidropesía es consecuencia del exceso, especialmente de la bebida.

No podríamos descartar que este trasfondo haya estado en la base de la elección del marco para este *hapax diegumenon*. Lucas lo inserta en el marco del banquete por esta asociación entre la fiesta y una enfermedad que, según se creía, podía tener su origen en los excesos. De esta manera colorea soteriológicamente, desde el inicio, la escena convival, no con una curación cualquiera, sino con un relato congruente.

2.4. La parábola a los comensales (Lc 14,7-11)

La escena plantea el problema de los primeros lugares³⁶. Los sinópticos mencionan el gusto desmedido de los escribas por los primeros puestos en las sinagogas y la búsqueda de los primeros lugares en los banquetes. Aquí, Lucas pone de relieve una de las perlas de su teología: la exaltación de los humildes³⁷. Tenuemente, la escena se colorea de tinte escatológico.

³⁴ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb*, o. c., p. 418.

³⁵ Cf. *Levítico Rabbá* 15: WaR 15,2 [115], citado en H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, o. c., p. 203.

³⁶ La cuestión de los lugares es un tema presente en los *symposia* greco-romanos. Cf. PLATÓN, *El Banquete* 177; PLUTARCO, *Septem sapientium convivium* 148-149; D. E. SMITH, «Table Fellowship», a. c., pp. 617-618. Sin embargo, a nuestro juicio, las diferencias son de relieve. Por otra parte, el tema, no desconocido en la sabiduría veterotestamentaria (Prov 25,6-7; Sir 1,30; 3,17-18) y la tradición rabínica, nos sorprende con una enseñanza muy cercana a la lucana. Cf. LvR 1 [105], en H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, o. c., p. 204. Ya R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1931, p. 108, vinculaba la escena a la tradición sapiencial judía. Es claro que la noticia sobre el amor desordenado a los primeros puestos proviene de la fuente marcana (Mc 12,38-40; cf. Mt 23,6-7; Lc 20,45-46). Estos son los únicos casos en toda la Escritura en los cuales aparece el término πρωτοκλισία.

³⁷ Cf. H. DOUGLAS BUCKWALTER, *The Character and Purpose of Luke's Christology* (1996), citado en F. BOVON, *Luc le Théologien*, o. c., p. 490. No una mera lección sobre

El *logion* habla de una invitación εις γάμους y de la necesidad de escoger el último lugar (Lc 14,8-11). El término γάμος aparece solo una vez más, en la exhortación a la vigilancia en la parábola de los siervos que esperan el regreso de su señor (Lc 12,36).

El sentido del *logion* no se agota en un plano parenético-sociológico que, partiendo del caso concreto de las mesas, se proyecte al conjunto de toda la existencia³⁸. La mención de la humillación de los soberbios y la exaltación de los humildes (Lc 14,11) sitúa el apotegma en un nivel teológico-escatológico³⁹. Las formas futuras de la expresión y el *passivum divinum* parecen un indicio de esta connotación⁴⁰. El lector ya se ha encontrado desde las primeras páginas de la obra dirigida a Teófilo con la constatación de que Dios dirige su mirada a los humillados y cambia la suerte de los hombres (Lc 1,48-52). Esta convicción atraviesa la obra lucana (Lc 6,21-25; 10,15; 14,11; 18,14; Hch 2,22-36; 3,13-21). Sus parábolas, al igual que la teología de la cruz paulina, respiran esta convicción (Lc 10,29-37; 15,11-32; 16,19-31; 18,9-14; cf. 1 Cor 1,26-31; 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11)⁴¹. El autor ha bebido del Antiguo Testamento⁴². No sorprende que el mundo rabínico conozca paralelos semejantes⁴³.

Grundmann sostiene que Lucas, al ampliar la cita de Is 40,3 de su fuente (cf. Mc 1,3) y mencionar que πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται

humildad como se propone en X. DE MEEÛS, *Composition de Lc XIV*, o. c., pp. 863-864. La interpretación de De Meeûs, además de empobrecer, en cierto sentido, la cristología lucana, deja más que en la penumbra la dimensión histórico-salvífica y escatológica con la que está teñido el banquete lucano.

³⁸ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb*, o. c., p. 433; G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 245. Tampoco se agota, a nuestro juicio, en un nivel solo «espiritual», como propone J. KILGALLEN, *Twenty Parables of Jesus in the Gospel of Luke*, en: *Subsidia Biblica* 32 (2008), pp. 75-79. El exegeta norteamericano no menciona en absoluto la dimensión escatológica.

³⁹ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb*, o. c., p. 428.

⁴⁰ Cf. W. GRUNDMANN, «ταπεινός, ταπεινός, ταπεινώω, ταπεινώσις, ταπεινώφρων, ταπεινοφροσύνη», en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VIII. Stuttgart, 1969, p. 16. Ya J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen, ⁵1962, pp. 191-192, afirmaba esta connotación a diferencia de un paralelo hillelita.

⁴¹ Cf. E. HAMEL, «Le Magnificat et le renversement des situations», en *Gr 60* (1979), pp. 65-70.

⁴² Para algunos paralelos fuera del mundo bíblico, cf. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen* II. Neukirchen-Vluyn, ²2006, p. 650; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIa*, o. c., p. 91, n. 73.

⁴³ Cf. H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, o. c., pp. 774; 921.

(Lc 3,5), interpreta la enseñanza isaiana como expresión del obrar escatológico de Dios⁴⁴: el humillar a los poderosos y el exaltar a los humildes le son acciones inherentes. Será también lo que ocurrirá en la historia del comensal galileo⁴⁵. Pero su humillación no será solo la cruz, sino también su elección del último lugar. Lucas presenta a Jesús con la imagen del siervo de la mesa. El Jesús lucano, al hablar de los «puestos» entre sus discípulos, en lugar de la imagen del λύτρον ἀντί πολλῶν, propia de su fuente (Mc 10,45)⁴⁶, usará la metáfora convival: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν (Lc 22,27). Este *exemplum* inédito sirve a los discípulos para asumir una actitud análoga.

Lucas ha insertado el *logion* sobre la humillación-exaltación en el marco convival y la ha vinculado así al tema del banquete del reino. Esta dimensión escatológica cristalizará explícitamente en la palabra dirigida al anfitrión sobre la resurrección de los justos (Lc 14,14) y en la parábola final del banquete del señor (Lc 14,15-24).

2.5. Una comensalidad no convencional (Lc 14,12-14)

La nueva sección se abre con una palabra de Jesús al anfitrión. Nos encontramos con el texto que quizá refleja el mayor trabajo redaccional⁴⁷. Jesús exhorta al fariseo a no invitar a su banquete a aquellos que pueden devolver la invitación (Lc 14,12). Ello no solo no tiene nada de mérito (cf. Lc 6,32-35), sino que además acarrea consecuencias escatológicas: la contrainvitación se convierte ya en el ἀνταπόδομα del anfitrión.

El segundo miembro de la exhortación se formula de manera positiva y propositiva: ὅταν δοχὴν ποιῆς, κάλει πτωχοὺς, ἀναπίρους, χωλοὺς, τυφλοὺς (Lc 14,13). No se trata de dar limosna o de socorrer a los desfavorecidos, sino que se requiere mucho más: hacerlos partícipes de la doch, festiva de su propia casa. Aquí no hay posibilidad de recibir retribución

⁴⁴ W. GRUNDMANN, «ταπεινός», a. c., p. 16.

⁴⁵ Cf. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, o. c., p. 653; H. DOUGLAS BUCKWALTER, *The Character and Purpose of Luke's Christology*, o. c., p. 289.

⁴⁶ La ausencia de este *logion* ha desempeñado un rol importante en la tesis que sostiene que, según el tercer evangelista, la muerte de Jesús no tendría un valor salvífico. La conveniencia de una imagen de servidor de las mesas, en un contexto de cena, motivo literario relevante de su teología, podría explicar en alguna medida esta omisión.

⁴⁷ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 227.

alguna. Los absolutamente desprovistos no tienen con qué devolver. Esta imposibilidad de retribución abre a la intervención de Otro que devuelve por ellos en la ἀναστάσις τῶν δικαίων.

Esta expresión es única en el Nuevo Testamento e incluso en el judaísmo del primer siglo⁴⁸. Lucas prefiere ἀνάστασις νεκρῶν (Lc 20,35; Hch 4,2; 17,32; 23,6; 24,21; 26,23). La creencia en la resurrección era un artículo de fe aceptado por los fariseos y los distinguía de los saduceos (cf. Lc 20,27; Hch 23,8)⁴⁹.

La caridad para con los pobres está presente en la piedad veterotestamentaria⁵⁰ y en la literatura judía⁵¹. El Jesús de Lucas no es un innovador absoluto. Sin embargo es quizá el que se vincula de manera más explícita con ellos y el que relaciona su misión salvífica de manera solemne con los *outcasts* de la historia. Citando las palabras del profeta Isaías (61,1-2; 58,6), se identifica con el Ungido que hace presente la salvación, que tiene

⁴⁸ Cf. C. CAVALLIN, «Bienheureux seras-tu... à la résurrection des justes. Le marcarisme de Lc 14,14», en *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes; offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B., à l'occasion de son 70e anniversaire*, en LD 123 (1985), pp. 531-546.

⁴⁹ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Guerra judía* II, 163; *Antigüedades judías* XVIII, 14. Para un tratamiento sobre el origen de la fe en la resurrección en Israel, remitimos a C. A. BLANCO, «Hipótesis principales sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo», en *Estudios Bíblicos* LXVIII (2010), pp. 429-472.

⁵⁰ YHWH prescribe la donación del diezmo del año, cada trienio, a cuatro categorías de personas: al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda. Ellos podrán así «comer y saciarse» mientras que el benefactor recibirá la bendición divina. Los dones habrán de ser colocados a las puertas (Dt 14,28-29). Una exhortación a *compartir la mesa* aparece con ocasión de la fiesta de las Semanas (Dt 16,10-11) y de las Tiendas (Dt 16,13-14). El libro de *Tobías* hace mención de la invitación de un pobre a compartir la propia mesa, en el marco de Pentecostés (Tob [S] 2,1-2). Tobit relata la práctica de entregar el tercer diezmo a los desprotegidos y precisa que la Ley implica también una comida compartida. Menciona su deseo de compartir el ἀριστον καλόν que le fue preparado con algún πτωχός. Con él se incluye a las categorías de personas prescriptas en el Deuteronomio, con excepción del levita (Tob [S] 1,8). El elenco lucano de cuatro categorías de personas no se encuentra en ningún pasaje veterotestamentario. El más cercano es el texto de la autoapología de Job, donde aparece una amplia lista de marginados sociales (Job 29,12-16), de los cuales la lista lucana comprende tres.

⁵¹ Cf. *Abot RN 7 Anf.*, citado en H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, o. c., 206-207. El texto describe la hospitalidad de Job. La causa de sus sufrimientos se explica por una carencia de esa hospitalidad en comparación con la de Abrahán. El patriarca es superior a Job en cuanto que *sale a buscar* a sus huéspedes y les da pan de trigo, vino y carne.

como destinatarios primeros a los pobres e indigentes (Lc 4,16-21)⁵². Esta opción por los marginados permitirá reconocerlo como el mesías escatológico (Lc 7,18-23).

Podemos decir que la comensalidad que Jesús propone a su anfitrión está en continuidad con uno de los trazos más importantes de la cristología lucana. La proclamación solemne en Nazaret ha marcado el inicio de su misión (Lc 4,16-22). Ahora, en el centro del *Reisebericht*, el Jesús lucano exhorta a acoger a los mismos que él ha acogido en su ministerio. Se trata de acoger y de hacer sentar en la propia mesa a los que él ha hecho «sentar» a la mesa de su salvación.

2.6. La parábola del banquete (Lc 14,16-24)

La parábola del banquete constituye el clímax de toda la escena. Es el punto teológico culminante⁵³. Aquí se hace explícita la vinculación del banquete con el reino. Ya Lucas ha aludido a su realidad en términos convivales en el *logion* sobre la puerta estrecha (Lc 13,22-30). Nuestra parábola desarrolla y describe esta realidad y exhorta a sus interlocutores a optar por él. La última relación explícita la encontraremos en el marco de la última cena (Lc 22,16-18).

El tono escatológico ha ido subiendo progresivamente no solo dentro de Lc 14,1-24, sino además en la narración del viaje jerosolimitano (cf. Lc 12,35-48; 13,22-30), donde se tematiza, según E. Schweizer⁵⁴, la cuestión soteriológica fundamental acerca de la entrada o no en el reino de Dios. Nuestra parábola marca un *hito* significativo en esta perspectiva. Mencionamos dos razones, entre otras seguramente posibles.

En primer lugar ofrece una profundización del diálogo entre Jesús y el personaje que ha hecho la pregunta por la salvación (Lc 13,23). La parábola del banquete alude al drama de los que quedan excluidos y menciona la participación de nuevos invitados (Lc 14,22-23). Ello está en continuidad con la afirmación de la novedosa comensalidad del reino (Lc 13,29).

Por otra parte, en este punto asistimos al encuentro entre el motivo de la comensalidad que lo ve a Jesús como invitado y la comensalidad que

⁵² G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*. Roma, 2006, p. 155: «I poveri sono costantemente presenti: Lc 6,20-22; 7,22; 14,13.21; ancora 1,53; 6,24ss; 8,14; 12,13-34; 14,15-24; 16,19-31 ecc.».

⁵³ Cf. G. Hotze, *Jesus als Gast*, o. c., p. 249.

⁵⁴ E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*. NTD 3. Göttingen, 1982, p. 108.

Dios ofrece a los hombres. Esta última no se entiende sin la referencia al ministerio de Jesús y a sus destinatarios privilegiados. Nuestro pasaje engozna la cristología del comensal que se sienta a la mesa de los hombres y la imagen del servidor del banquete del reino. El anfitrión es el Padre, pero ya se insinúa tenuemente el rol de anfitrión que tiene Jesús al hablar de «*mi cena*» (cf. Lc 14,24). Su imagen de anfitrión ya ha aparecido en la trama lucana (cf. Lc 9,11-17) y cristalizará de manera especial en la última cena (cf. Lc 22,14-20). El Jesús de Lucas no se entiende si se prescinde de la interrelación entre el huésped, el servidor y el anfitrión del banquete del reino.

La parábola proviene de material tradicional. Lucas la encuadra con un macarismo (Lc 14,15) y con una sentencia final que constituye la conclusión de todo el episodio (Lc 14,24)⁵⁵. Contamos con tres versiones: en el primer evangelio (Mt 22,1-14)⁵⁶ y en el *Evangelio de Tomás* (EvTom 64)⁵⁷, además de la perícopa lucana.

2.6.1. La introducción a la parábola

Lucas introduce la parábola con el macarismo de uno de los comensales que ha escuchado la exhortación al anfitrión (cf. Lc 14,12-14). La dimensión escatológica que la afirmación sobre la resurrección de los justos había puesto de relieve es ahora acentuada: el comensal vincula explícitamente lo dicho por Jesús al banquete del reino (Lc 14,15). Llegamos a una suerte de endiádis, y casi podríamos hablar de una «resurrección para el banquete».

Por su construcción simple⁵⁸, el macarismo puede haber sido creado tanto por Lucas como por la tradición anterior. La imagen de un banquete *post mortem* no era extraño al mundo mediterráneo⁵⁹. Lucas la utiliza también en el contexto de la última cena de Jesús con sus discípulos (Lc 22,16.18.30). A nivel teológico, el macarismo desempeña un rol importan-

⁵⁵ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., pp. 233-234; W. BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, o. c., p. 132.

⁵⁶ Cf. D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. Genève, 1981, pp. 325-344; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*, IIIb, o. c., p. 447.

⁵⁷ Para esta última versión nos servimos del texto y de las traducciones ofrecidas en K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et Patrum adhibitis editit*. Stuttgart, 152005. Cf. F. HAHN, «Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl», en *Studien zum Neuen Testament I*, en WUNT 191 (2006), p. 338.

⁵⁸ Cf. W. BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, o. c., p. 63.

⁵⁹ Cf. P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., pp. 83-84.

te. Hotze destaca que el v. 15 habla explícitamente de la βασιλεία τοῦ θεοῦ en relación directa con el motivo de la cena. De esta forma, a su juicio, queda claro que las imágenes de banquete, tanto en el contexto anterior de la parénesis como en el de la parábola, están en relación con el reinado escatológico de Dios, con sus criterios y con sus aspirantes⁶⁰.

El pasaje se tiñe con la teología del banquete del reino. Se trata de un tema ya presente en la literatura judía y una de las imágenes más significativas para describir la comunión, la alegría y la salvación⁶¹. Lo pone de manifiesto Rossé: «En los ambientes apocalípticos, populares y rabínicos, el reino futuro de Dios puede ser visto como un espacio, una casa en la cual se festeja comiendo juntos»⁶².

2.6.2. La invitación al banquete

El *Evangelio de Tomás* comienza mencionando que un hombre (*rōme*) tenía huéspedes. Tras la preparación de la cena (*dypnon*), el hombre envía a su siervo con la finalidad de invitarlos.

El relato de Mateo se abre con la presentación de un ἄνθρωπος βασιλεύς (Mt 22,2) que organiza una fiesta de bodas para su hijo. La alusión a Dios es evidente para un judío y para el oyente (cf. Mt 18,23)⁶³. Con la mención del hijo, la parábola se colorea cristológicamente desde el principio. Los intermediarios de la invitación son «siervos» (Mt 22,3a), entendidos como los profetas y apóstoles. Nos encontramos con una interpretación de la historia de Israel (cf. Mt 21,34-39).

La versión lucana se acerca en algunos aspectos a la del evangelio copto. Nos presenta un ἄνθρωπος τις que organiza un δεῖπνον μέγα, sin precisar ningún acontecimiento que lo origine. Se trata solo de una iniciativa generosa del anfitrión. Mientras que Mateo habla de un ἄριστόν (Mt 22,4), Lucas lo describe como la comida que tiene lugar durante la tarde, al igual que el *dypnon* del *Evangelio de Tomás*.

⁶⁰ G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 251.

⁶¹ Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, o. c., p. 582; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, o. c., p. 660; O. HOFIUS, «Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern», a. c., p. 32; T. SÖDING, «Das Gleichnis von Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22, 1-10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu», en R. KAMPLING / T. SÖDING (eds.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Festschrift K. Kertelge*. Freiburg, 1996, p. 66.

⁶² G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, o. c., 582. Cf. 1 En 62,14; 2 Bar 29,4; bShab 153c; Av 4,16, citados en F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc IIIb*, o. c., p. 449, n. 31.

⁶³ Cf. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo III*. Salamanca, 2003, p. 316.

Con respecto a la figura del siervo, a diferencia de la versión mateana, donde se utiliza el plural, y de la versión copta, donde su función no parece destacada, la elaboración lucana permite hipotetizar una alusión cristológica⁶⁴. Hotze vincula la función intradiegetica del siervo con el ministerio comensal de Jesús a lo largo de toda la trama: en el siervo de la parábola es posible ver al Jesús que entra y sale de las casas⁶⁵. A su juicio, la vinculación con el trasfondo teológico de la visita divina parece clara, y ello tiene consecuencias para la cristología: «En la imagen de las diversas invitaciones a la comida a través del envío del siervo se percibe el envío de visita de Cristo. De esta forma, Lc 14 contiene una cristología oculta del envío»⁶⁶. A favor de una alusión cristológica habla el rol importante del siervo en la trama del relato y la mención de los excluidos como nuevos invitados al banquete (Lc 14,21). La misión del siervo de traer a los *outcasts* guarda semejanzas con la misión de Jesús (Lc 4,16-21), y la imagen del siervo del banquete no es ajena a la descripción lucana (Lc 12,37; 22,27). Si esta interpretación es correcta, Jesús aparece aquí como el servidor del banquete del reino.

2.6.3. La reacción del anfitrión

En el evangelio copto, el siervo informa al anfitrión de que los invitados se han excusado, y este lo envía a los caminos a buscar y a traer a los que encuentre (EvTom 64,11b). La finalidad está centrada en los comensales: para que coman la cena (cf. EvTom 64,11c).

Mateo menciona una reacción violenta del rey (Mt 22,7). El texto parece reflejar la situación de Jerusalén del año 70⁶⁷ e interpretar su destrucción como castigo por el rechazo a los profetas y a Jesús, interpretación no ausente en la literatura judía⁶⁸. Sigue un nuevo envío de los siervos (Mt 22,8-9), cuyo destino son las διέξοδοι τῶν ὁδῶν probablemente los límites

⁶⁴ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 252; P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 164. Se ha propuesto asimismo ver una alusión a Jesús en la figura del anfitrión. cf. A. VÖGTLE, *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesus vom großen Gastmahl*, en BThS 29 (1996), p. 35.

⁶⁵ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 257.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁷ Cf. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo III*, o. c., p. 319.

⁶⁸ Cf. Schab 119ss; QohR 3,16,1; ExR 31,16; cf. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo III*, o. c., p. 320, n. 57.

del territorio del monarca⁶⁹. Este destino es cercano al que vierte el texto gnóstico (EvTom 64,11) y a la segunda orden del señor en el tercer evangelio (Lc 14,23). Los destinatarios permanecen indeterminados, pero es posible que se piense en la misión de los paganos (cf. Mt 21,43)⁷⁰.

En la versión de Lucas, el siervo informa a su señor acerca de lo acontecido. Al igual que el rey mateano (Mt 22,27), el οἰκοδεσπότης monta en cólera (Lc 14,21). Pero, a diferencia de la drástica decisión bélica del rey, el señor decide ampliar la lista de sus invitados y ordena a su siervo una nueva misión, desdoblada en dos momentos⁷¹. Aquí nos encontramos con una intervención redaccional que pone de relieve la intención del evangelista de los humildes.

2.6.4. Los nuevos comensales

El evangelista comienza refiriendo la nueva orden. El siervo ha de cumplir su misión yendo εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως (Lc 14,21). Este binomio no es frecuente en la Escritura: aparece apenas un par de veces, en situaciones contrapuestas. La primera de ellas es la lamentación por Moab, donde se describe la situación trágica de sus habitantes (Is 15,3). La segunda expresa la acción de gracias de Tobit y describe la reconstrucción de Jerusalén (Tob 13,17-18). En el evangelio de Lucas, las πλατεῖαι han sido *loci* de la enseñanza de Jesús (Lc 13,26). Ahora las πλατεῖαι y las ῥύμαι de la ciudad se convierten en testigos de una invitación inédita a la participación de un banquete hasta antes imposible.

La lista que el evangelista elenca reproduce aquella de los comensales propuestos al anfitrión (Lc 14,21). La lista se inserta –observa Bovon– en la tradición veterotestamentaria de la misericordia de Dios y de la prioridad que él da a los pequeños, a los despojados, a los marginados y enfermos⁷².

⁶⁹ Mateo es el único hagiógrafo del Nuevo Testamento en emplear el término διέξοδος. Sobre el sentido de la expresión διέξοδοι τῶν ὁδῶν, cf. U. Luz, *El Evangelio según san Mateo* III, o. c., p. 321, n. 63.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 322.

⁷¹ Observa U. Luz, *El Evangelio según san Mateo* III, o. c., p. 312: «Mt y EvTom coinciden en que el esclavo, después de la negativa de los invitados, solo es enviado una vez a las calles. Parece que conservaron en eso el relato original».

⁷² Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* IIIb, o. c., p. 452.

La opción por los pobres tras el rechazo de un invitado distinguido está testimoniado en la literatura rabínica⁷³. Sin embargo, este texto no precisa que se trata de *compartir* la mesa, sino que podría entenderse como la decisión de que los pobres aprovechen la comida preparada, de manera análoga a la finalidad de la versión gnóstica (EvTom 64,11).

La nueva invitación del señor de la parábola lucana se encuentra en una relación íntima con el ministerio de Jesús y la cristología esbozada en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21). Por medio del ministerio de Jesús, Dios ha invitado a los marginados al banquete de su reino. Si bien la piedad para con el pobre está arraigada en el Antiguo Testamento, existen algunas prácticas que *marginan* a las categorías de personas que el señor lucano *incluye* en su invitación. El Levítico prescribe que los que padecen algún defecto físico queden excluidos del sacerdocio (Lv 21,17-21). Los defectos físicos no impiden comer del pan de la ofrenda, sin embargo no pueden entrar hasta el velo del Templo ni acercarse al altar (Lv 21,22-23). La legislación enumera doce defectos físicos que impiden el acceso al sacerdocio, de manera semejante a lo que ocurre en las cortes reales (cf. Dn 1,3ss)⁷⁴. Un soberano podía ser ofendido por la presencia de una persona defectuosa. Un relieve particular parece tenerlo la ceguera y la renguera⁷⁵.

Además de esta exclusión del sacerdocio, un texto de la *Regla de la Congregación* nos permite percibir la vigencia de preceptos análogos hasta una época tardía. En 1Q28a [1QSa] 2,2-10)⁷⁶, un texto con un marcado tono escatológico⁷⁷, se alude claramente a la práctica de la exclusión de determinadas personas. El documento acaba de presentar a los hombres de renombre (אנושי השם) que pueden participar en las convocatorias para las diversas

⁷³ Cf. *pSanh* 6, 23, citado en H. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, o. c., p. 232. La datación de esta parábola es sumamente tardía, hacia el siglo IV d. C., por lo que, a juicio de P.-B. Smit, la conexión con el mundo lucano es altamente improbable. Cf. P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 159, n. 348. De manera análoga opina T. SÖDING, «Das Gleichnis von Festmahl», o. c., p. 70. No obstante, aun cuando la redacción de la parábola rabínica sea posterior, no es fácil datar sus orígenes en la tradición oral. Al menos podemos decir que una acción de este género no es extraña a la piedad veterotestamentaria.

⁷⁴ Cf. E. GERSTENBERGER, *Leviticus. A Commentary*. OTL. Louisville, KY, 1996, pp. 316-318.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 316. Cf. 2 Sam 5,8.

⁷⁶ El texto original puede verse en D. BARTHÉLEMY / J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert* I. Oxford, 1955, p. 110. Otro texto importante que no podemos tratar es 1QM 7,4.

⁷⁷ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*. Madrid, 1992, pp. 143, 177-178.

deliberaciones comunes en Israel. Inmediatamente sigue la restricción: todo hombre afectado por alguna impureza (איש מנוגע באחת מכול טמאות האדם) tiene impedida la entrada al קהל. También se menciona a aquellos que están contaminados en su carne o que están paralizados en alguno de sus miembros (וכול מנוגע בבשרו נכאה רגלים או ידים). El texto nombra explícitamente a los cojos, ciegos, sordos y mudos (פסח או עור או חרש או אלם), como así también al anciano que no puede mantenerse en pie (איש זקן). La exclusión se debe a que la asamblea goza de la presencia angélica, y tales personas defectuosas podría constituir un agravio (כיא מלאכי קודש [בער]תם). Su participación en la asamblea solo es posible por medio de una persona sana, que podrá transmitir a la asamblea su palabra en caso de ser oportuno (איש ערורש[והו] [עמפיהו]), pero él mismo no podrá entrar de ningún modo (ל[א] יבוא האיש כיא מנוגע).

El texto prosigue con la descripción del orden de la asamblea con ocasión de la entrada del Mesías de Israel⁷⁸ y alude a la participación en el banquete común. Contiene imagería del motivo del banquete mesiánico⁷⁹ (1Q28a [1QSa] 2,11-22). El texto ofrece indicaciones para el momento en el cual Dios haga surgir al Mesías con ellos (אם יוליד אל [ת] המשיח אתם). La precedencia la tiene el sacerdote, jefe de la comunidad (הכהן רואש כול ערת ישראל), el clero, hijos de Aarón (בני [אהרון]) y los hombres de nombre (אנשי השם). Tras la entrada del Mesías de Israel (מש[יח] ישראל), los jefes de los clanes de Israel se sentarán ante él (לפניו). Los jefes de los clanes de la congregación, con los sabios e instruidos, se sentarán ante ellos (לפניהם).

Cuando esté preparada la mesa de la comunidad (ו[ת]אם לשולחן יחד יועד[ו]), nadie podrá extender su mano para tomar alimento (אל ישלח [איש את ידו ברשת הלחם]) antes de la bendición del sacerdote (כיאן [הוא מ]ברך את רשית הלחם). Solo después el Mesías extenderá su mano sobre el alimento (ואח[ר] ישלח[ת] משיח ישראל ידיו בלחם)⁸¹.

⁷⁸ Se lo ha interpretado también como el «Mesías sacerdotal», diverso del «Mesías de Israel» que aparece más adelante, cf. D. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, o. c., p. 156. Una discusión del tema excede los límites del trabajo, pero puede verse una síntesis de la problemática en J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Studies in the Dead Sea Scrolls and related Literature. Grand Rapids, 2000, pp. 84-86.

⁷⁹ Cf. D. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, o. c., pp. 156, 170-171.

⁸⁰ El sentido del verbo יוליד es discutido, cf. J. J. COLLINS, «Interpretation of Psalm 2», en F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament*. Leiden-Boston, 2009, pp. 63-64.

⁸¹ Sobre el carácter escatológico de esta comida, cf. L. H. SCHIFFMAN, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of the Congregation*. Society of Biblical Literature Monograph Series. Atlanta, GA, 1989, p. 9. Esta inter-

En este banquete solo tienen lugar los notables. Los agobiados por defectos físicos quedan excluidos del banquete común y no se sientan con el Mesías. Horsely ha afirmado que el paralelo de Qumrán más llamativo con el movimiento de Jesús en relación con el inminente advenimiento escatológico son precisamente las prácticas similares de comida comunitaria⁸².

Si esta opinión puede ser sostenida en relación con el tercer evangelio en lo que respecta a la expectativa escatológica (cf. Lc 22,14-19), sin embargo es evidente la diferencia abismal en lo que respecta a los comensales: si en aquella solo los «hombres de nombre» pueden participar del banquete, en la comensalidad del Jesús de Lucas son precisamente los *sin nombre* los que se convierten en comensales de honor. El Jesús lucano ha puesto de manifiesto con su ministerio aquello que había proclamado en el Sermón de la llanura: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lc 6,20).

2.6.5. Los comensales de los caminos y de las cercas

Tras el regreso del siervo y la constatación de que ἔτι τόπος ἐστίν (Lc 14,22), el anfitrión vuelve a enviarlo con una nueva misión: ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν (Lc 14,23). Con la mención de las ὁδοί, el destino de este segundo envío lucano se acerca al único envío mateano (Mt 22,9-10) y al referido por la versión gnóstica de la parábola (EvTom 64,11).

El objetivo de este segundo envío no está centrado en los comensales, como en el evangelio apócrifo (EvTom 64,11). Se persigue otra intención: ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος (Lc 14,23)⁸³. El primer evangelista menciona el hecho de que ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων (Mt 22,10), pero ello es una con-

pretación no es unánime, y es posible comprenderla como la comida regular practicada por la comunidad, aunque sin excluir que «these meals may have prefigured a future messianic banquet». Cf. S. PFANN, «A Table Prepared in the Wilderness: Pantries and Tables, Pure Food and Sacred Space at Qumran», en K. GALOR / J.-B. HUMBERT / J. ZANGENBERG (eds.), *The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates*. Proceedings of the Conference held at Brown University, November 17-19, 2002, en *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 57 (2005), p. 168, n. 37.

⁸² Cf. R. HORSLEY, «The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus», en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* III. Waco, TX, 2006, p. 43.

⁸³ El verbo γεμίζω es poco usual en toda la Escritura griega: Gn 45,17; 3 Mac 5,47; Mc 4,37; 15,36; Lc 14,23; Jn 2,7; 6,13; Ap 8,5; 15,8.

secuencia de la invitación de buenos y malos. Se trata de una situación provisoria que requiere una criba ulterior, expresada en la necesidad de tener el vestido de fiesta (Mt 22,11-13). En la pluma redaccional del tercer evangelista, la casa llena aparece más bien como una meta por realizar⁸⁴.

La indeterminación de los últimos destinatarios de la invitación se presta a diversas interpretaciones. Hahn sugiere que son también personas marginales, al igual que las del primer envío⁸⁵. Considera que en el uso de los verbos del primer y del segundo envío hay un incremento evidente⁸⁶. A nuestro juicio, en la dinámica de la parábola lucana, una referencia repetida a los pobres y excluidos no implicaría un progreso en la trama del relato y podría ser incluso innecesaria, y este incremento o aumento se explica mejor si en el segundo envío del siervo se describe más bien la universalidad de los comensales: se abren las fronteras de Israel.

Smit sostiene, por el contrario, que tanto el segundo como el tercer envío del siervo han de interpretarse como referidos a los gentiles⁸⁷. Sin embargo, la repetición de la misma lista de Lc 14,13, donde los mencionados no podrían comprenderse como gentiles, nos hace preferir la interpretación que ve una diferencia entre ambos grupos: a los excluidos dentro de Israel se suman los excluidos *externos* del pueblo elegido.

Ellos se presentan como los comensales inéditos de un banquete hasta ahora concebido de manera excluyente. Ello está en continuidad con el ministerio del Jesús lucano, que ha sido ungido precisamente para servir a los excluidos (Lc 4,16-21) y con la aseveración que él mismo realiza acerca de los nuevos comensales al banquete (Lc 13,29)⁸⁸. La parábola se cierra con la mención de la finalidad del envío: ἵνα γεμισθῆ μου ὁ οἶκος (Lc 14,23). Aquí reside, a juicio de varios exegetas, el peso de la parábola⁸⁹. No hay una descripción de la ejecución de la orden, y así el relato permanece abierto: en la casa del señor hay todavía lugares que cubrir⁹⁰.

⁸⁴ Si bien afirma que ambos evangelistas tratan de manera diversa según sus intenciones el motivo de la fiesta o de la casa llena, a nuestro juicio son insuficientes las apreciaciones de T. SÖDING, «Das Gleichnis von Festmahl», a. c., 63. La fiesta llena para Mateo es aún provisoria y fruto de la imperfección de la selección, para Lucas es la meta del envío del siervo.

⁸⁵ Cf. F. HAHN, «Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl», a. c., p. 349, n. 44.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 345.

⁸⁷ Cf. P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 165.

⁸⁸ Aquí, el οἰκοδεσπότης parece más bien identificarse con Jesús.

⁸⁹ Cf. P.-B. SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, o. c., p. 165; T. SÖDING, «Das Gleichnis von Festmahl», a. c., pp. 74-75.

⁹⁰ Cf. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, o. c., p. 663.

2.6.6. El *logion* final

Cada versión se cierra con un dicho sobre los invitados que han rechazado la invitación. La sentencia copta está puesta en labios de Jesús (EvTom 64,12). Refleja la intención redaccional de su autor, que ha insistido en excusas de carácter económico y comercial⁹¹ y expresa que las personas mundanas no escuchan la llamada a la gnosis⁹². La mano gnóstica se percibe especialmente en la expresión «los lugares de mi Padre», que designa los lugares celestiales adonde van las almas tras escapar de la esfera terrena⁹³.

Mateo culmina con una sentencia acerca de los pocos que son escogidos (Mt 22,14), considerada como un comentario del narrador de la parábola, es decir, de Jesús⁹⁴.

Lucas concluye la parábola con un juicio acerca de los invitados iniciales (Lc 14,24). A diferencia de Mateo, que cierra con un principio general, el tercer evangelista expresa más bien una exclusión de los personajes de la parábola. La interpretación de Hotze, según la cual la sentencia de Jesús ha de entenderse como «ninguno de ustedes, fariseos y jefes de Israel, participará en la comida escatológica en el reino de Dios»⁹⁵, es extrema y exagerada⁹⁶.

Un primer problema lo constituye la identificación del hablante. La solución más lógica sería atribuir estas palabras al señor de la parábola. La mención de los κεκλημένοι nos sitúa dentro de la misma, y la expresión δειπνον μου podría entenderse en continuidad con οἶκος μου (Lc 14,23). Dos dificultades se presentan para una tal atribución. En primer lugar, el *logion* está introducido por un λέγω γὰρ ὑμῖν. Este dativo plural es inexplicable a nivel intradieгético: durante todo el relato no ha habido más que un interlocutor singular.

Por otra parte, la conclusión del capítulo sería defectuosa si la última palabra de la escena fuese intradieгética. Todo el marco narrativo elaborado por el evangelista requiere más bien un desenlace que vuelva a situar a Jesús entre los comensales. El λέγω γὰρ ὑμῖν se explica mejor si se los

⁹¹ Cf. *ibid.*, p. 659.

⁹² Cf. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo*, o. c., p. 311.

⁹³ Cf. F. HAHN, «Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl», p. 348.

⁹⁴ Cf. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo*, p. 306.

⁹⁵ G. HOTZE, *Jesus als Gast*, pp. 254-255.

⁹⁶ No obstante parece matizar sus propias afirmaciones, cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, pp. 255-256.

supone como destinatarios. Es una manera de concluir sus parábolas (Lc 11,8; 15,7.10; 16,9; 18,8.14; 19,26)⁹⁷.

Si esta interpretación es correcta, nos encontramos con consecuencias a nivel cristológico: saliendo de la parábola, el Jesús lucano habla por primera vez de «su» banquete en relación con el del reino. Ello establece un vínculo entre lo narrado en la parábola y su persona, a la vez que muestra una «enorme conciencia cristológica»⁹⁸.

La expresión *δεῖπνον μου* es única en labios de Jesús. Así hace suyo el banquete del señor, símbolo de Dios. Esta misma interrelación aparece en relación con la *βασιλεία* durante la última cena: *καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* (Lc 22,29-30). Reino de Dios y banquete se entrelazan tanto en la visita del Jesús comensal a la casa del jefe fariseo (Lc 14,1-24) como en la última cena del Jesús anfitrión con sus discípulos. En ambos encontramos una coloración cristológica: el *δεῖπνον μου* al igual que la *τράπεζα μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* evidencian que el banquete del reino no se entiende sin la referencia cristológica.

3. Balance sintético de Lc 14,1-24

A la luz de nuestro recorrido ofrecemos un puñado de consideraciones sintéticas. Comenzamos evidenciando la coherencia y la progresión lógica de la perícopa y ofrecemos algunas observaciones a propósito de la cristología.

La perícopa ha alcanzado una gran homogeneidad a partir de sus diversos materiales⁹⁹. Lucas no solo ha sido hábil en darles *coherencia*, sino que también ha sabido engarzarlos de una manera *progresiva* dentro de un episodio que, partiendo de la comensalidad habitual de Jesús, arriba al anuncio del banquete escatológico. El evangelista ha tejido los diálogos con sentencias que paulatinamente han puesto de relieve su realidad (Lc 14,11; 14; 15; 24). Estas aseveraciones desempeñan una función medular en la coloración escatológica del pasaje.

Con el *hapax diegumenon* de la curación del hidrópico (Lc 14,2-6), Lucas pone de manifiesto no solo la precedencia del hombre sobre el sábado,

⁹⁷ Cf. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium*, p. 663.

⁹⁸ Cf. G. HOTZE, *Jesus als Gast*, p. 254.

⁹⁹ Cf. W. BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, o. c., 14-21; G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., pp. 256-257.

sino además la urgencia de una salvación que no admite dilación (cf. Lc 13,31-33). La sanación está en continuidad con su ministerio de curación (Lc 4,40; 9,11) y con su señorío sobre el día de descanso (Lc 6,6-11; 13,10-17). Su novedad radica en que por primera vez una curación tiene lugar en el marco de un banquete de sábado. Si bien no hay una transición clara con la escena siguiente y la curación comienza y acaba sin dejar «rastros» ulteriores en el desarrollo de la perícopa, ya ha aportado algo fundamental: la connotación *soteriológica* de la presencia del Jesús lucano en un banquete.

La palabra de Jesús desencadenada por la búsqueda de la πρωτοκλισία (Lc 14,8-11) es mucho más que una regla de mesa o una enseñanza sobre la humildad. El Jesús lucano es mucho más que un maestro de moral. Es la sentencia sobre la humillación y la exaltación la que insinúa la dimensión escatológica y orienta las palabras dirigidas a los comensales en una dirección contraria a la que proponía Dibelius cuando sostenía que de una advertencia escatológica se había llegado a una simple regla de mesa¹⁰⁰. Lucas cuidará que esta insinuación de la dimensión escatológica aflore de manera inequívoca en la escena siguiente.

En ella, Jesús se dirige a su anfitrión exhortándolo a hacer partícipes del propio banquete a aquellos excluidos que no tienen posibilidad de retribuir la invitación (Lc 14,12-13). Si en su banquete anterior con los fariseos los había exhortado a la limosna (Lc 11,41), aquí nos encontramos con una exhortación más radical: se trata de una participación en la *intimidad de la propia fiesta* y de la propia alegría. Nuevamente, una sentencia final evidencia el alcance trascendente de la palabra pronunciada. El Jesús lucano no solo se ha sentado a la mesa farisea pronunciando contra ellos duros οὐαί, (Lc 11,37-53), sino que también *visita* a uno de sus jefes y lo proclama μακάριος (Lc 14,14) si acoge esta comensalidad inédita. La no retribución de los *outcasts* se verá subsanada por una retribución mayor y con un banquete superior en la resurrección de los justos.

Un comensal anónimo interviene con otro macarismo (Lc 14,15). Es la primera escena de comida del evangelio en la que el ministerio comensal de Jesús se funde explícitamente con la comensalidad del reino escatológico. La misma expresión φαγεῖν ἄρτον acomuna ambas realidades (Lc 14,1.15). Con esta última intervención nos encontramos con el clímax del «ascenso» escatológico del pasaje.

La respuesta de Jesús pone en evidencia el drama del rechazo y de la autoexclusión del banquete escatológico (Lc 14,16-20). Con la parábola

¹⁰⁰ Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen, ²1933, pp. 248-249.

final, el comensal lucano se hace *exegeta* del banquete del reino, de su lógica y de sus exigencias radicales. Los nuevos invitados (Lc 14,21) son los mismos *outcasts* que han sido los destinatarios privilegiados del ministerio de Jesús (Lc 4,16-21). El comensal galileo es así también el siervo que ofrece la salvación a aquellos que se encuentran en la periferia de la historia.

La sentencia final del Jesús lucano (Lc 14,24) no es una declaración de exclusión definitiva, sino una parénesis contundente que pone de relieve la urgencia de la opción por el reino.

Esta progresividad dentro de Lc 14,1-24 es, en cierto sentido, análoga a la que podemos percibir en el itinerario narrativo lucano: durante todo el ministerio galileo, el Jesús lucano visita especialmente a los pecadores y come con ellos (Lc 5,29-32). En casa de un fariseo, el perdón divino se hace presente en el corazón destrozado de una mujer pecadora (Lc 7,36-50). La última *meal scene* del ministerio galileo ofrecerá una novedad: por primera vez aparece como anfitrión de las multitudes que han venido a escucharlo hablar del reino y a hacerse curar de sus enfermedades (Lc 9,10-17). Esta primera sección nos sugiere así un paso de la imagen del comensal que busca a los perdidos con la del anfitrión que recibe a las multitudes que lo siguen.

La comensalidad durante el ministerio en Galilea está empapado de la soteriología, pero la cristalización de su alcance escatológico es peculiaridad de la sección central (Lc 12,35-38; 13,22-30; 14,1-24). Es precisamente durante su subida hacia Jerusalén donde se hace palpable la tensión escatológica. Crece a medida que Jesús sube hacia Jerusalén. Si bien el evangelista pretende corregir la expectativa de una parusía inminente¹⁰¹, una cierta relación entre su *subida* hasta la capital santa y la tensión escatológica no puede excluirse de la intención lucana. De hecho, la sección del *Reisebericht* contiene varias perícopas empapadas de una u otra manera de la tensión escatológica (Lc 10,14-15.25; 11,31; 12,8-9.35-47; 13,22-30; 16,9.19-31; 17,20-21.22-37; 18,19; 19,11-27). Una tal concentración de alusiones o referencias explícitas no tiene paralelo en la sección del ministerio galileo.

En este contexto, nuestro pasaje no solo es una perícopa más en la serie de textos escatológicos del *Reisebericht*, sino que además colorea esta escatología con tonos convivales. Así se encuentran por primera vez de manera explícita la comensalidad de Jesús y la teología del banquete escatológico del reino. Las insinuaciones previas (Lc 12,35-38; 13,22-30) toman

¹⁰¹ Cf. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc* (15, 1-19,27). Commentaire du Nouveau Testament IIIc. Genève, 2001, pp. 256-257.

ahora la forma de un relato en el cual el comensal aprovecha el banquete al que ha sido invitado para exhortar a hacerse comensal del banquete del reino. Ello nos permite intuir con fundamento una relación en la mente teológico-redaccional de Lucas entre estos dos motivos; entre los banquetes del ministerio de Jesús y el banquete escatológico. Se ha afirmado justamente que «la entrada de Jesús a una casa [...] tiene que ver siempre con la salvación del que es allí visitado»¹⁰². Podríamos incluso precisar más: la entrada de Jesús a una casa y el sentarse a la mesa tienen siempre que ver en alguna medida con la mesa del banquete del reino.

En esta escatología convival, la cristología desempeña un rol esencial: el banquete del reino no se entiende sin la mediación de Jesús. Desde el capítulo 14 se puede leer en cierto sentido todo su ministerio e interpretarlo como un *ministerio al servicio del banquete del reino*. Parafraseando al mismo Lucas podríamos decir que Jesús «pasó invitando al banquete del reino» (cf. Hch 10,38). Ello aparece posiblemente evocado con la figura del siervo de la parábola (Lc 14,17.21-23).

Esta mediación cristológica alcanza su cenit cuando, además de siervo, se insinúa su identidad de anfitrión, hablando de δεῖπνον μου (Lc 14,24). Será la identidad que asumirá de manera clara en Jerusalén durante la última cena (Lc 22,14-20), aludiendo a un banquete del que es coanfitrión con el Padre (Lc 22,28-30) y la identidad que mantendrá después de su resurrección (Lc 24,28-32).

En Lc 14,1-24 nos encontramos con un relato *gozne* entre el Jesús comensal y el Jesús servidor y anfitrión del reino. La cristología lucana no se entiende sin esta interrelación de imágenes. Su interacción en la trama pone de relieve la riqueza y complejidad de una cristología en gran parte modelada por la teología del banquete escatológico¹⁰³. La escatología convival del tercer evangelista impregna toda su cristología.

4. Consideraciones finales

El dramaturgo francés Molière pone en boca de su personaje Socia una frase que ha hecho fortuna: «El verdadero Anfitrión es el Anfitrión

¹⁰² G. HOTZE, *Jesus als Gast*, o. c., p. 258.

¹⁰³ No nos parece suficiente la interpretación un tanto «nestoriana» de G. HOTZE: «Gast und Gastgeber repräsentieren die beiden Existenzweisen Jesu Christi: Der Gast steht für den Menschen Jesus, der Gastgeber für Christus, den Soter und Kyrios», en *Jesus als Gast*, o. c., p. 300.

donde se cena»¹⁰⁴. Inspirada en el *Anfitrión* de Plauto (254-184 a. C.), la obra cuenta las vicisitudes del rey Anfitrión y el dios Zeus. Este último se había hecho pasar por el rey para poder seducir a su esposa Alcmena. La frase de Socia manifiesta cómo el verdadero Anfitrión es reconocido finalmente por el esplendor de sus banquetes. De este nombre propio del personaje nace nuestra palabra «anfitrión», usada para designar a aquel que tiene invitados a su mesa o a su casa.

A diferencia de la *simulación* de Zeus, el Dios veterotestamentario se revela como *verdadero* anfitrión de la humanidad, porque invita a su pueblo a participar de una salvación cuya plenitud no puede expresarse mejor que con la imagen del banquete escatológico. Allí, la alegría, la abundancia y la fiesta borrarán toda huella de lágrimas y de heridas (cf. Is 25,6-8). Será el *hogar* definitivo del hombre: «El banquete es la imagen de la *basileia* consumada: una comunión fundada por Dios en la que los extranjeros encuentran un hogar definitivo y donde todos los dones de Dios se dan en abundancia»¹⁰⁵.

En la trama lucana, este verdadero anfitrión *visita* a su pueblo en la persona y ministerio de Jesús de Nazaret (Lc 1,68.78), como ya en los albores de la historia de salvación había visitado a Abrahán y se había sentado con él (cf. Gn 18,1-15). Lo hace para recordarle al hombre que tiene vocación de banquete y para invitarlo a su mesa escatológica.

Pasará como el comensal que elige el *último* lugar y como el anfitrión que invita a los *últimos*. Así hace presente el misterio de un reino en el cual su Padre ha elegido como invitados de honor a los pobres, a los pequeños, a los ciegos y a los cojos, a los sin nombre. En su banquete no cabe la exclusividad para los אנשי השם. El Padre del comensal galileo no quiere comenzar su fiesta sin el débil, el frágil o aquel que, oprimido por el peso de su miseria, no se atreve a levantar sus ojos al cielo (cf. Lc 18,13). Los pecadores que han acogido a Jesús descubren en él la hospitalidad de un Dios anfitrión que los abraza con misericordia y hace un banquete de fiesta por su regreso (cf. Lc 15,24).

Pero, paradójicamente, aun en el *eschaton* el anfitrión seguirá siendo siervo: en uno de los pasajes más sorprendentes de todo su evangelio, Lucas presenta al señor que invita a sus siervos a su mesa, pero es él mismo quien se pone a servirlos (cf. Lc 12,37). Incluso en el banquete futuro del reino, el anfitrión continuará estando a la mesa como quien sirve

¹⁰⁴ MOLIÈRE, *Amphitryon*, acto III, escena V: «Le véritable Amphitryon est l'Amphitryon où l'on dîne».

¹⁰⁵ T. SÖDING, «Das Gleichnis von Festmahl», a. c., p. 83.

(Lc 22,27). Con ello, el Jesús lucano testimonia a un Dios que tiene al hombre en el *centro* de su atención salvífica. Valga el oxímoron: nos revela a un Dios *antropocéntrico* que no solo lo invita a su banquete y lo exalta a la dignidad de ser huésped de su mesa, sino que además se pone humildemente al servicio de su plenitud escatológica.

ADRIÁN J. TARANZANO
Múnich, Alemania

ORACIÓN E IMAGEN DE DIOS, Mt 7,7-11

1. Introducción

El objetivo del presente estudio consiste en el análisis exegético de la perícopa formada por los vv. 7 al 11 del séptimo capítulo del evangelio de Mateo. Este breve texto, apenas setenta y cuatro palabras, es identificado generalmente como una enseñanza acerca de la oración. Sin embargo, el centro de nuestra atención, a medida que avanzamos en la lectura o la escucha, se va desplazando hacia la imagen de Dios que Jesús nos quiere transmitir: partiendo de una exhortación y reflexión acerca del pedir del creyente se llega a la presentación del modo en que el Padre sabe dar.

Tal desplazamiento se realiza a través de una secuencia argumentativa que parte de los imperativos iniciales, continúa con dos preguntas retóricas y desemboca en una declaración final que se afirma, a su vez, en una constatación del mundo de los oyentes.

Nos interesa entonces, en orden a realizar un aporte exegético, mostrar que ese desplazamiento constituye un verdadero giro temático, esto es, que el texto, aunque comienza con una invitación a los oyentes acerca del pedir, tiene por objetivo presentar una enseñanza teológica en relación con el comportamiento divino.

En orden a hacer evidente tal carga teológica del texto, intentaremos dos abordajes metodológicos del mismo. En primer lugar, a partir de los resultados del método histórico-crítico, presentaremos un primer comentario exegético general. En segundo lugar lo abordaremos desde otro punto de vista que nos permita profundizar en el camino de la argumentación que Mt propone, poniendo el foco de la atención en el indicado salto de la experiencia humana al comportamiento del Padre.

En este sentido, las relativamente recientes investigaciones lingüísticas y literarias acerca del lenguaje metafórico nos ofrecen un instrumental apropiado y pertinente en orden a abordar el texto desde el análisis de las imágenes que nos son presentadas. Esto es así porque se ha ampliado notablemente la noción tradicional de metáfora, que la reducía a una función decorativa, sobre todo en el discurso poético¹, para redefinirla no solo desde su función retórica, sino incluso como fenómeno cognitivo: hay lenguaje metafórico ya donde se piensa «algo en términos de otra cosa»².

El paso de un ámbito ampliamente conocido de la experiencia humana como es el del comportamiento de un padre con sus hijos al de «vuestro Padre que está en los cielos» así como las imágenes incluidas en los imperativos y sus correspondientes promesas, nos animan a investigar desde esta noción amplia del lenguaje metafórico. Esto es así en la medida en que es propio de tal forma de expresión elucidar o iluminar desde una realidad accesible al oyente o lector otro sector de la realidad que excede o problematiza la comprensión.

«Yo soy un buen cristiano», hace decir Péguy a Dios³. La ironía de la expresión nos ayuda a entender también un aspecto que quizá esté presente en nuestro texto y que lo hace plenamente actual: a primera vista pareciera que Jesús apunta a desarmar la sospecha acerca de las motivaciones que Dios tendría respecto de los hombres y su destino. En efecto, él se dirige a unos hombres que, como tantos contemporáneos nuestros, juzgan a

¹ Esta noción es la que predomina en las retóricas clásicas de los siglos XVI al XIX, que, por otra parte, si bien continúan a Aristóteles, no dejan sin embargo de reducirlo: «Esta riqueza de matices que Aristóteles atribuye a la metáfora se va perdiendo en las retóricas y poéticas que le siguen, en las que perdura la idea de que la metáfora es una forma elevada del lenguaje, un desvío del modo en que habitualmente se habla, y que esa forma alejada del habla común cumpliría una función decorativa, embellecedora del estilo, lo que se ha llamado “función ornamental” de la metáfora, que asocia lo bello con lo elevado y con lo extraño, por oposición a lo bajo y común» (M. DI STÉFANO, «La perspectiva retórica», en: M. DI STÉFANO (coord.), *Metáforas en uso*. Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 13).

² *Ibid.*, p. 14. Daniel Bourguet, al iniciar un estudio de las metáforas en Jeremías, propone, por ejemplo, la siguiente definición, suficientemente precisa, de la metáfora: «El hecho de describir intencionalmente, de manera mediata o inmediata, una cosa en los términos de otra que se le parece y que pertenece a otra isotopía» (D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie*. Paris, Gabalda, 1987, p. 10). Menos técnica, pero quizá más verdadera, es la que propone Borges: «Metáfora es el contacto momentáneo de dos imágenes, no la metódica asimilación de dos cosas...» (J. L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960, p. 59).

³ Ch. PÉGUY, *El misterio de los Santos Inocentes*. Madrid, Encuentro, 1993, p. 26.

Dios más severo, o mezquino, o distraído de lo que nosotros solemos serlo. También con ironía se puede entender nuestro texto, que, partiendo de la pequeña pero real bondad humana, nos anima a no poner límites a la bondad del Padre.

2. Comentario exegético general

Intentaremos, en primer lugar, ubicar nuestro texto en relación con su contexto, tanto respecto a la doctrina de Mt acerca del Padre como a las perícopas anteriores y posteriores. En segundo lugar analizaremos las tres binas de los vv. 7,7-8 en cuanto promesas sin una determinación específica y en su posible relación con las respuestas que Dios pueda dar a ellas.

En tercer lugar nos extenderemos en comentar las dos preguntas retóricas del v. 10 como transición hacia la afirmación final del v. 11. En cuanto a este último, finalmente, será necesario tener en cuenta particularmente el punto de partida humano de la comparación *a minori ad maius*, el punto de llegada que involucra la imagen de Dios Padre y la clave de la argumentación centrada en la expresión *cuánto más*.

3. Contexto amplio: la doctrina acerca del Padre

El evangelista ha tomado la perícopa de su versión de la fuente Q y apenas la ha modificado⁴. De esa misma fuente proviene buena parte del

⁴ Asumimos la reconstrucción del texto Q según J. M. ROBINSON Y OTROS, *El documento Q en griego y en español; con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 140. Las modificaciones redaccionales que ha realizado Mateo se reducen, a nuestro parecer, a tres: 1) La supresión de la fórmula introductoria en Q (λέγω ὑμῖν). 2) En Q 11,11, a pesar de la opinión común contraria, nos parece que es posible atribuir a Mateo el cambio de *hombre por padre*. Tres razones se suman para pensar así: a) la preferencia de Mateo por esta palabra; b) la frase casi idéntica de Mt 12,11 (en 7,9: ἡ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος; en 12,11: τίς ἐστί ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος) introducida en una perícopa de Mc, y c) la necesidad, en nuestro texto, de reservar el título de Padre para Dios. Teniendo en cuenta lo que se dirá respecto de las declaraciones teológicas acerca del Padre en el Sermón del monte, nos parece que atribuir esta modificación a Mateo es aún más pertinente. 3) Podemos decir con un gran margen de seguridad que Mateo ha modificado la formulación del texto de Q 11,13 a través de la frase ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Sin embargo quedan dudas al respecto: la expresión de Mt nunca más aparece tal cual en su evangelio y solo se encuentra en Mc 11,25.

Sermón del monte, y Mateo mantiene la imagen de Jesús que al menos un importante estrato del Documento Q nos transmite y del cual forma parte nuestro texto: la de un maestro de sabiduría que centra su mensaje en el reino de Dios⁵.

Acorde con esta imagen es la presentación de los destinatarios del largo discurso elaborado por Mateo: ellos son tanto los discípulos como las multitudes (cf. Mt 4,25-5,1; 7,28-29).

Si bien nuestro texto aparece ubicado por el evangelista entre un conjunto de perícopas de temas variados, la importancia de su localización reside en que la frase final constituye, junto con otras revelaciones de Jesús en el Sermón del monte, una de las declaraciones teológicas con las cuales el Señor caracteriza la conducta y la actividad del Padre del cielo.

En efecto, para animar el amor a los enemigos se le había atribuido un amor igual «sobre malos y buenos», sobre «justos e injustos» (5,45). En eso consiste la perfección del Padre (5,48; única declaración que utiliza el verbo ser = εἶμι). Además, el Padre «ve en lo secreto» (6,4.6.18) y «sabe» lo que necesitan quienes se dirigen a él en la oración (6,8). Perdonará a quienes perdonen (6,14) y no lo hará a quienes no lo hagan (6,15). Como base para animar a la despreocupación (seis veces en esta perícopa aparece «preocuparse» = μεριμνᾶω: 6,25.27.28.31.34, con dos recurrencias en este último versículo) respecto de la comida y el vestido, Jesús declara que el Padre «alimenta» a las aves del cielo (6,26), «viste» magníficamente a la hierba del campo (6,30) y «sabe» que sus hijos necesitan todo aquello (6,32).

A través de este apretado y bien enmarcado conjunto de declaraciones⁶, tomadas en parte de Q (5,45; 6,26.30.32; 7,11), en parte de Mc (6,14-15) y en parte del material propio (6,4.6.8.18), Mateo ha delineado

⁵ Creemos que Q 11,9-13 pertenece a un conjunto de textos que reflejan la enseñanza de Jesús como maestro de sabiduría más que como profeta escatológico. Mt ha tomado este texto, ubicado en su *Vorlage*, como parte de una colección de dichos caracterizados por formas sapienciales, y lo ha insertado en la parte final de su Sermón del monte. En esta última también ha ubicado otras perícopas con aquellas características [6,25-33; 7,1-5.16-20]. Cf. R. A. PIPER, *Wisdom in the Q-tradition*. Cambridge, University Press, 1989, pp. 14-16.

⁶ Mateo incluye en su evangelio numerosas referencias al comportamiento del Padre o a sus atributos. La mayoría de estas declaraciones han sido ubicadas dentro de cuatro de los cinco grandes discursos de su evangelio. Entre las demás es central la declaración de Mt 11,25-27, que, a diferencia de todas las otras, se refiere a la relación del Padre con el hijo Jesús y, además, es la única que reúne varios verbos para caracterizar el comportamiento del Padre. En el Sermón del monte (primer discurso de Mt) se incluyen diez referencias de este tipo: 5,45.48; 6,4.6.8.14-15.18.26.32; 7,11.

una coherente imagen del Padre «perfecto» que se compromete con su creación (plantas, animales), pero sobre todo con el hombre. Tal compromiso involucra además a todos los hombres, buenos y malos. Más aún, incluye una atención personal e íntima y abarca las relaciones mutuas de sus hijos de tal manera que el único don que el Padre puede negar en esta pequeña doctrina es su perdón para quien no perdone.

Por lo tanto, dentro del primer y principal discurso de Mt, nuestra perícopa ha sido ubicada de tal manera que cierra las declaraciones acerca del actuar del Padre con una promesa sin límites para quienes sepan pedirle «cosas buenas» (7,11). Al mismo tiempo, su enseñanza enlaza con la primera declaración acerca del amor universal (5,45) y encuentra su centro, como todo el conjunto doctrinal, en el Padrenuestro⁷.

4. Contexto cercano

Después de varias perícopas que comienzan con imperativos negativos (6,25: «No andéis preocupados»; 7,1: «No juzguéis»; 7,6: «No deis a los perros lo que es santo»), con Mt 7,7 comienza una serie de pasajes con imperativos positivos (7,12: «Haced»; 7,13: «Entrad»; 7,15: «Guardaos»). A tres consejos o mandatos siguen tres sentencias. El tono es marcadamente sapiencial⁸.

A la pregunta acerca de una posible existencia independiente de Mt 7,7-8 nos parece necesario tener en cuenta que en Q ya aparece unido a 7,9-11 y, quizá más importante, la continuación responde justamente a la sorprendente indeterminación de los dos primeros versículos.

⁷ «Grundmann y Bornkamm son representativos de aquellos que ven la oración del Señor (6,9-13) como la clave de la disposición del Sermón» (C. H. TALBERT, *Reading the Sermon on the Mount*. Columbia, University of South Carolina, 2004, p. 21). En el mismo sentido afirma Luz que el Sermón del monte «aparece construido simétricamente alrededor de un centro, que es el Padrenuestro (6,9-13). Las secciones anteriores y posteriores al Padrenuestro se corresponden entre sí» (U. Luz, *El Evangelio de Mateo* I. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 259).

⁸ «J. Schniewind vio ya que este *logion* suena como un proverbio. K. H. Rengstorf definió ya exactamente el *Sitz im Leben* (la “situación original”) de la primera línea: es sabiduría de mendigos. “Mirad a los mendigos”, dice Jesús, “lo porfiados que son, y que no se dan por vencidos cuando la gente los quiere rechazar: saben que la tenacidad conduce al éxito. Así de constante debe ser vuestra oración. Y tan segura debe estar de ser escuchada”» (J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I. Salamanca, Sígueme, 1980, pp. 226-227).

4.1. Primera parte: 7,7-8

⁷ Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. ⁸ Porque todo el que pide recibe; el que busca, encuentra; y al que llama, se le abrirá.

4.1.1. Promesa sin límite

Lo que en primer lugar llama la atención es la indeterminación de los tres imperativos (*pedid, buscad, llamad*), expresada a través de la ausencia de objetos directos o de adverbios que caractericen las acciones. Más llamativo aún es que a los tres verbos en imperativo sucedan tres promesas en futuro también sin determinación. Es decir, Jesús promete sin poner ningún límite.

La fuerza del texto reside, pues, en tal indeterminación. Pero no debe dejar de notarse que en el mismo Sermón del monte Mateo ha incluido su versión del Padrenuestro, en la que se contiene el pedido de que el Padre dé «el pan cotidiano» (6,11) y que «buscad», en imperativo presente, aparece idéntico en 6,33 respecto del «reino y su justicia».

Dado que estos verbos ya han aparecido con objetos directos, resulta más llamativo que en 7,7-8 carezcan de ellos.

Pensamos entonces que el v. 8, al retomar los tres primeros verbos y repetirlos en forma de participio presente, no solo confirma las promesas, sino que comienza a trasladar el acento desde la acción del que pide, busca o llama a la de quien responde.

4.1.2. Relación con Dios

Respecto de la pregunta acerca de si la primera bina (*pedir / dar o recibir*) limita su sentido a la relación con Dios, y particularmente en cuanto a la oración, deben considerarse varios aspectos.

Por un lado, en el mismo Sermón del monte, Jesús pronuncia el verbo *pedir* en una sentencia inmediatamente anterior al Padrenuestro: «Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo [αἰτῆσαι]» (Mt 6,8).

Tal uso de *pedir* invita a que nuestro texto sea interpretado como parte de las instrucciones de Jesús acerca de la oración. Sin embargo, además de que debe tenerse en cuenta que Mt 7,7-11 no está ubicado en la breve composición acerca de la oración de Mt 6,5-13, se ha de considerar que las siguientes dos binas (*buscar / encontrar y llamar / abrir*)

parecen exceder ese marco e incluir al menos la búsqueda del «reino y su justicia» (Mt 6,33)⁹.

Por otra parte, en el Antiguo Testamento solo al Rey Mesías se le anima a *pedir* a través de imperativos, con la seguridad de que YHWH dará sus dones¹⁰. No debe descartarse entonces que al menos Mateo (y quizá también Q) quiera transferir este trato privilegiado a los humildes oyentes, que en el Sermón del monte están llamados «a ser hijos de vuestro Padre celestial» (Mt 5,45).

En cuanto a la tercera bina, perfectamente enmarcable dentro de la relación con Dios, aporta a su vez un aspecto ya presente en Cant 5,2¹¹ y que se refuerza con el uso mateano de *abrir* en 25,11 y, aun sin coincidencias de vocabulario, con el imperativo de entrar «por la puerta estrecha» en el mismo Sermón del monte, pocos versículos después de nuestro texto (Mt 7,13).

Este aspecto de la relación con Dios incluye en el texto del Cantar la búsqueda amorosa que en la parábola mateana de 25,1-12 queda sin duda aludida. *Llamar* y *abrir*, por tanto, relacionados con los textos citados y con la

⁹ En el Padrenuestro se le pide al Padre que venga su Reino (Mt 6,10).

¹⁰ En el sueño de Gabaón, yhwh ordena breve y perentoriamente: «Pídeme [αἰτήσαι = לְנָשׂוּ] lo que quieras que te dé» (1 Re 3,5; par. 1 Cr 1,7), y en el mandato de pedir está implícita la seguridad de la respuesta. A tal punto es así que en el v. 13 se repetirá la bina en la respuesta de YHWH al rey: «También te doy lo que no has pedido». El mandato se repite exactamente en el Sal 2,8, esta vez al Rey-Mesías: «Pídeme [αἰτήσαι = לְנָשׂוּ] y te daré en herencia las naciones». El contexto inmediato (v. 7) alude a la relación padre-hijo que involucra también la figura del rey Salomón a través del oráculo mesiánico de 2 Sam 7,13-14. En otro salmo mesiánico recurre la misma bina: «Vida te pidió y se la diste» (Sal 21,5). El texto bien puede relacionarse con la curación del rey Ezequías (2 Re 20,1-7; Is 38,1-20), pero también se refiere al final del sueño de Gabaón (1 Re 3,14). Se puede concluir que los tres textos están relacionados en cuanto a que es privilegio del rey, y particularmente del Rey-Mesías, el trato que yhwh dispensa, animando a través de imperativos a pedir gracias y otorgando la seguridad de recibirlas. Tal dignidad, sin embargo, se fundamenta en el don previo de la filiación divina

¹¹ La bina llamar-abrir aparece en el AT únicamente en Cant 5,2. El verbo llamar (κρούω) es muy poco frecuente en la Septuaginta y traduce la raíz hebrea קָרַע, que también apenas recurre (Jue 19,22; Jdt 14,14; Cant 5,2; Gn 33,13, pero con el sentido de «ajetrear»). El solitario texto del Cantar es, sin embargo, de gran importancia en la medida que nos hace salir del campo semántico al que el texto de Mt nos parece llevar con sus tres binas, en cuanto a referencias veterotestamentarias, sea el de la petición o búsqueda de Dios, sea el de la referencia a la mendicidad o de las actividades cotidianas. En el Cantar entramos en el mundo de las relaciones afectivas en cuanto que abrir la puerta depende de un movimiento voluntario y no forzado del amante.

segunda bina (*buscar / encontrar*) exceden entonces el marco estricto de la oración para ampliar su significado a la relación con Dios, su reino y su justicia.

4.2. Segunda parte: 7,9-11

⁹ ¿O hay acaso alguno entre vosotros que al hijo que le pide pan le dé una piedra; ¹⁰ o si le pide un pez le dé una culebra? ¹¹ Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!

4.2.1. Transición

Los vv. 9-10 constituyen una transición entre las certezas de los vv. 7-8 y la argumentación del v. 11: a través de dos preguntas retóricas¹², Jesús retoma el verbo *pedir*, aunque la respuesta aparece con un compuesto de *dar*¹³ que no cambia esencialmente el sentido. Las dos binas restantes no volverán a ser retomadas, lo cual en principio debe entenderse, teniendo en cuenta la estructura unitaria de todo el texto, en el sentido de que la segunda parte es también respuesta y explicación de lo que ellas significan.

4.2.2. Preguntas retóricas

En la primera pregunta, Mateo quizá ha modificado el texto de Q sustituyendo *padre* por *hombre* para reservar la referencia al Padre con más fuerza.

¹² En las palabras de Jesús según Mateo encontramos frecuentemente este tipo de preguntas: 5,13.46-47; 6,25-28.31; 7,3-4.16.22; 8,26; 9,4-5.15; 10,29; 11,7-9.16.23; 12,4-5.11.26-27.29.34.48; 14,31; 15,3.16-17; 16,8-11.26; 17,17; 18,12.33; 19,4-5.17; 20,13.15; 21,16.28; 22,18.31-32.43-45; 23,19.33; 24,2.45; 26,10.40.53-55; 27,46. Se presentan tanto en enseñanzas a la multitud o a los discípulos como en diálogos con estos últimos o con diversos adversarios en contexto claramente polémico. El ejemplo de 22,43-45, en el que Jesús lanza preguntas sin respuesta de sus interlocutores, es quizá el más expresivo para mostrar que la función de las preguntas retóricas es afirmar con énfasis un aserto innegable: justamente Mateo nos informa de que a esas inquisiciones «ninguno fue capaz de responderle una sola palabra» (Mt 22,46).

¹³ ἐπιδίδωμί, que puede incluir un matiz más personal: «entregar en las manos de alguien» (H. K. MOULTON, *The Analytical Greek Lexicon Revised*. Grand Rapids, 1979, p. 156).

Si la primera pregunta busca provocar un *no* indignado como respuesta, la segunda acentuará más la indignación: una piedra en la mano de un hijo que pide pan parece una broma de mal gusto, pero una serpiente llega a ser una agresión por el peligro que implica.

Igualmente, no debe descartarse en estos ejemplos un recurso al humor más que a la negación enojada: dichas con una sonrisa, las preguntas podrían provocar un «¡por supuesto que no!» como respuesta, expresada con una sonrisa más amplia aún.

A su vez, pan y pescado constituyen parte de los elementos básicos de la alimentación en Galilea, y especialmente cerca del lago de Genesaret. Por otra parte, el alimento es lo más básico dentro de las necesidades de los oyentes, y el pedido no parece ir más allá de la necesidad del momento¹⁴.

Salta a la vista entonces el contraste entre los vv. 7-8, en que las promesas están absolutamente incondicionadas, respecto de los ejemplos de los vv. 9-10, en los que Jesús trata de presentar los pedidos menos exigentes y que más difícilmente se pueden negar, tanto por los elementos solicitados como por los personajes involucrados (padre-hijo).

La formulación de las preguntas, por otra parte, está fuertemente relacionada con la respuesta del v. 11 y la prepara convenientemente. En efecto, si la pretensión de Jesús fuera solo hablar de la generosidad divina en relación con los imperativos de los vv. 7-8, los ejemplos podrían no incluir la referencia a dar una respuesta tan hiriente como una piedra o una serpiente. ¿Por qué sencillamente no haber dicho: «Al hijo que les pide un pan, ustedes se lo dan»? La inclusión de una imposible respuesta hiriente acumula tensión a la ya provocada por la indeterminación de los vv. 7-8. Con razón uno puede preguntarse: ¿de qué está hablando Jesús?

4.2.3. Argumento *a minori ad maius*

El v. 11 es, entonces, clave de comprensión para entender tanto las sorprendentes promesas de la primera parte como la formulación de las preguntas retóricas de los vv. 9-10.

¹⁴ En los dos relatos de la multiplicación de los panes, la disponibilidad de los discípulos se reduce, en el primero, a «cinco panes y dos peces» (Mt 14,17) y en el segundo a «siete [panes] y unos pececillos» (Mt 15,34). Por tanto, unos pocos panes y peces conformaban la vianda básica para las recorridas con Jesús: a partir de ese mínimo será posible la multiplicación.

Para ello, Jesús propone el argumento *a minori ad maius*, frecuente no solo en la práctica rabínica de su tiempo y en textos del Antiguo Testamento, sino también en su misma enseñanza¹⁵.

El recurso de Jesús a este tipo de argumentación lo emparenta sin duda con los sabios de Israel, pero también con los discursos proféticos, que no excluían tales fórmulas retóricas en la medida en que a través de ellas podían lograr el convencimiento de los oyentes.

En un número importante de los usos veterotestamentarios del argumento *a minori ad maius*, tanto sabios como profetas formulan consideraciones acerca del comportamiento divino o incluso del concepto de Dios que ellos tienen¹⁶. También Jesús: es que tal argumentación se muestra eficaz en cuanto el punto de partida frecuentemente propone comportamientos humanos o divinos que difícilmente pueden ser negados para afirmar con mayor contundencia aún, en el punto de llegada, lo que aún menos se pueda rechazar.

La característica propia de Jesús es que siempre usa este tipo de argumentos, al referirse a Dios o a su forma de actuación, para convencer a su auditorio del cuidado del Padre por sus hijos, y, en el caso de nuestro texto, de su disposición para dar. Esta disposición, sin embargo, y a pesar de no haber una formulación *in recto* acerca de cómo es el Padre, involucra también una consideración en este sentido: el texto perfectamente puede

¹⁵ En el mismo Sermón del monte, Mateo ubica varios recursos de Jesús a este tipo de argumento, siempre en textos Q: Mt 6,26 («Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?»); 6,30 («Pues si a la hierba del campo, que hoy está y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?»). En ambos casos hay incluida una declaración teológica, aunque en Mt 6,30 llamativamente se habla de *Dios* y no del *Padre*. En el resto de Mt el argumento *a minori ad maius* aparece en 10,25 (segundo discurso, dirigido a los misioneros) y 12,11-12 (ante los fariseos, en contexto polémico). También en las parábolas de Lc 11,5-8 y 18,2-8 se deja ver un argumento semejante (cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 1981, p. 195).

¹⁶ Este tipo de argumentación es característico de la exégesis rabínica y está incluida entre las siete reglas de interpretación judía de la Escritura atribuidas a Hillel. Se denomina comúnmente *qal wahomer* o, fuera del contexto rabínico, comparación *a minori ad maius*: desde un dato evidente se afirma otro que se presenta como más evidente aún. Los rabinos afirman que Hillel no inventó esta regla: sencillamente se la encuentra utilizada en la *Tanak*: 1 Sam 14,30; 2 Sam 4,11; 1 Re 8,27; 2 Cr 32,15; Job 9,14; 15,16; 25,6; 35,14; Prov 11,31; 15,11; 17,7.26; 19,7.10; 21,27; Jr 12,5; Ez 15,5; Jdt 8,14; Sab 12,20-21; 13,3-4. Como se puede ver, si bien es frecuente en textos sapienciales, también puede formar parte de alguna oración o discurso profético y en narraciones de libros históricos.

relacionarse entonces con la declaración de Jesús sobre la perfección del Padre (Mt 5,48), que «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45).

4.2.4. Punto de partida humano

En el punto de partida del argumento, Jesús asume la capacidad de los hombres para dar, aun cuando ellos son *malos*¹⁷. El acento no está puesto, sin embargo, en esta maldad de los hombres, sino en su bondad. La alusión a que sus oyentes sean malvados no tiene por objeto más que profundizar la evidencia del comienzo de la argumentación.

Igualmente, el verbo *sabéis* caracteriza el punto de partida dotándolo de un matiz de cotidianeidad¹⁸, pero evitando, al mismo tiempo, proponer una formulación que asuma que tal conducta humana ocurra sin excepción, lo cual sería discutible y atentaría contra la evidencia del argumento.

Las dos preguntas retóricas de los vv. 9-10 son retomadas entonces por la referencia del v. 11 a los *hijos*. Este rasgo sitúa claramente el punto de partida en la experiencia humana constatable por el sencillo auditorio que conforman la multitud y los discípulos. Nuevamente Jesús asienta sobre base bien firme el punto de partida del argumento *a minori ad maius*.

¹⁷ También son *malos* los fariseos en Mt 12,34, con una formulación exactamente igual que en Mt 7,11. Sin embargo, no se puede seguir de aquí que el texto de nuestra perícopa deba ser encuadrado en la polémica con los grupos farisaicos. J. Jeremias, apoyándose en la postura de A. T. Cadoux (*The Parables of Jesus*. Nueva York, 1931, p. 76s.), propone que nuestro texto se relaciona estrechamente con Mt 12,34: «Así, de hecho, podríamos tener en Mt 7,7-11 par. unas palabras que pudieron decirse contra malas interpretaciones de las palabras y hechos de Jesús. Como motivo habría que pensar, en primer lugar, en el escándalo habitual de los enemigos de Jesús: la predicación de la Buena Nueva a los despreciados. Los publicanos piden y son escuchados (Lc 18,13s); ¡qué escándalo! Jesús replica: “Estáis ciegos ante la bondad paternal de Dios. Pensad en vosotros y en vuestros hijos. Si vosotros, a pesar de vuestra maldad, podéis dar buenas cosas a vuestros hijos, ¿por qué no creéis que Dios es capaz de dar los dones del tiempo de la salvación a aquellos que le piden?”» (J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, o. c., p. 178). De cualquier manera, no nos parece necesario ni evidente que Mt 7,7-11 no pueda ser dirigido a la multitud y a los discípulos en la medida que también ellos necesitan ser evangelizados acerca de la «bondad paternal de Dios».

¹⁸ La palabra «sabéis» (οἴδατε) aparece otras cinco veces en el lenguaje de Jesús (20,22.25; 24,42; 25,13; 26,2), pero solo en Mt 7,11 con este matiz de cotidianeidad.

Sin embargo es de destacar que el discurso no retoma el aspecto sea de engaño, sea de agresión que se descartaba en los vv. 9-10 como parte de la conducta de un padre normal. Podría haberse esperado que la prótasis de la oración condicional incluyera un inciso del tipo: «Y no perjudicáis a vuestros hijos». Tampoco parece incluirlo el punto de llegada de 7,11b.

4.2.5. Punto de llegada: la imagen de Dios Padre

Ante la ausencia de un inciso de este tipo, proponemos que Jesús hace referencia solapada a un aspecto de la imagen de Dios que podía perfectamente afectar a sus oyentes: ¿se preocupa Dios por nosotros? ¿Es Dios verdaderamente atento, generoso y bueno?

En este sentido, el texto de Mt 6,25-34 también parece apuntar no solo a que los oyentes no se preocupen de sus más básicos cuidados, sino a asegurar que pueden no hacerlo, porque ya el Padre se preocupa suficientemente de ellos. Para convencerlos, Jesús recurre a dos declaraciones teológicas y a parecidas formas de argumentación *a minori ad maius*.

Concluyendo este punto: el argumento, en su punto de llegada, alude a aquellos rasgos paternos inconcebibles, sean de engaño o de perjuicio. En efecto, cuando Jesús repite en el v. 11 *donec buenos* (δόματα ἀγαθὰ) y *cosas buenas* (ἀγαθὰ), está descartando ya sin nombrarlas las cosas malas a las que se aludía con la piedra o la serpiente. No hay lugar, en el pensamiento de quienes tienen que comportarse como hijos de Dios, para sospechar que Dios dé cosas malas, inútiles, engañosas o perjudiciales.

4.2.6. Cuánto más

Por lo demás, la clave de la argumentación *a minori ad maius* está en la expresión *cuánto más*¹⁹. Si el punto de partida ha sido sólidamente asentado en la tierra firme de la experiencia cotidiana de los oyentes y es capaz de lograr un fácil consentimiento, el punto de llegada adquiere, a través de esta fórmula, una evocación acorde con la trascendencia del *Padre*

¹⁹ La Biblia hebrea utiliza siempre las partículas כִּי מֵאִתּוֹ; para indicar la relación entre ambos términos de la argumentación *a minori ad maius*. Si bien las partículas aparecen invariables en todos los casos, es necesario recurrir al contexto para decidir la traducción en el sentido de «cuánto más» o «cuánto menos». La Septuaginta varía notablemente a la hora de traducir e interpretar los usos de כִּי מֵאִתּוֹ.

que está en los cielos. No hay límite ni techo para afirmar la capacidad de la bondad del Padre.

El v. 11, además, completa la apertura de las promesas y constataciones iniciales. La declaración teológica, aunque respeta plenamente la trascendencia divina, afirma sin enigmas ni ambigüedades, lejos incluso de la complejidad de algunas parábolas, la disposición del Padre, de tal manera que la sorpresa que hayan podido provocar los primeros versículos encuentre ahora una razón que fundamente la seguridad y confianza a la que aquellos invitan.

Como repetía Joachim Jeremias: «Así es Dios»²⁰. Él va a dar, él va a dejarse encontrar y va a hacer accesible su reino y su justicia, él va a abrir. Y Jesús es quien revela y convence con autoridad acerca de las intenciones bondadosas del Padre.

En el evangelio de Mateo no es este el único texto en el que el Señor aparece argumentando en este sentido. En efecto, en la parábola de los obreros de la viña, tomada del material propio del evangelista, el *propietario* de la viña responde a uno de los obreros que murmuran: «Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?» (Mt 20,14-15). Además de algunas coincidencias de vocabulario (*dar, bueno, malo*) y de tema con nuestra perícopa, aparece aquí una dirección en el discurso de Jesús: su intención es convencer y revelar las bondadosas intenciones del comportamiento divino contra los límites que el pensamiento de los hombres le pueda imponer.

Desde ya que en el conjunto de la perícopa queda incluida una condición, pero ella no involucra de ningún modo al generoso dador de sus bienes, sino a los oyentes, que deben pedir, buscar y llamar.

Así entonces, la clave del texto es asegurar que esas inusitadas promesas se basan en una sabiduría de Jesús acerca del comportamiento del Padre que campea en todo el Sermón del monte. Sobre esa sabiduría se hace posible construir una experiencia de seguimiento de Jesús y de discipulado que se anime a todo: tanto a decidirse a vivir según la doctrina (7,28: διδασχί) de Jesús como a confiar en que el Padre dará todos los bienes (ἀγαθὰ) necesarios para tal seguimiento.

²⁰ J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, o. c., pp. 167, 171, 179. A su vez, el mismo autor, en otra obra, comentará sobre nuestro texto: «El Padre de Jesús no es el Dios inamovible, inmutable, el Dios que, en última instancia, solo puede describirse por medio de negaciones, el Dios a quien es absurdo orar. No. Sino que es un Dios clemente, que escucha las oraciones y las intercesiones (Lc 13,8s; 22,31s) y que, con su misericordia, es capaz de rescindir las decisiones de su propia voluntad santa [*Teología del Nuevo Testamento I*, o. c., p. 169].

5. Lenguaje metafórico en Mt 7,7-11

Nos proponemos ahora centrar el foco de nuestro estudio en un recurso literario que no solo hace a la forma del texto, sino también al fondo: el lenguaje metafórico. La argumentación del v. 11 invita a una profundización en esta línea. En efecto, la investigación actual acerca de la metáfora²¹ no se reduce a los casos en los que el análisis retórico clásico discernía una metáfora en sentido estricto²². El símil o comparación que Mateo toma de Q y que constituye una verdadera declaración teológica acerca del Padre está formulado de tal modo que es posible distinguir algunos elementos discernibles desde el análisis metafórico.

Como punto de partida aparecen dos ejemplos (vv. 9-10) tomados de la vida cotidiana familiar y englobados luego en la sentencia del v. 11a. Sobre esa base de realidades humanas se afirma algo acerca de la conducta del Padre.

La eficacia del argumento reside justamente en la evidencia de los ejemplos expresados a través de preguntas retóricas de cuya respuesta afirmativa no quedan dudas. Sin embargo, la afirmación final, que debería ser percibida como *aún más* evidente, en la medida en que se refiere a las realidades divinas, nos invita también a la cautela y al análisis más detenido del cambio de isotopía semántica que se ha producido.

Por otra parte, la argumentación de los vv. 9-11, y sobre todo la conclusión final (v. 11b), resuelve los enigmas de los vv. 7-8: por un lado permiten definir mejor la posibilidad de ensayar transposiciones metafóricas en la medida en que las tres binas han de referirse de un modo o de otro al Padre, que «dará cosas buenas» (v. 11) y, por otro, el escepticismo o extrañeza que pueden provocar las promesas y las seguras sentencias de Jesús, si se refieren al mundo de las relaciones humanas, no deben ya sostenerse si se refieren a Dios.

²¹ Para esta temática nos hemos basado en M. DI STÉFANO (coord.), *Metáforas en uso*, o. c.; G. LAKOFF, *The Contemporary Theory of Metaphor*. New York, Cambridge University Press, 1993; G. LAKOFF / M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra, 1995; M. LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*. Paris, Larousse, 1973; P. RICOEUR, *La metáfora viva*. Madrid, Trotta-Cristiandad, 2001; D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie*, o. c.

²² A diferencia de la retórica clásica, que se preocupa en discernir la variedad de tropos del discurso, entre los que incluye como uno más la metáfora, el enfoque cognitivista considera también las comparaciones, las analogías, las alegorías y otras formas de semejanzas discursivas en cuanto manifestaciones variadas de la misma concepción metafórica del mundo propia de la condición humana.

5.1. Campo-fuente y campo-meta²³

El campo-fuente del símil del v. 11 está explicitado por Jesús mismo: las relaciones cotidianas de los hijos con los padres tal como se dan entre los hombres que están escuchando las palabras del Señor. Esos hombres, que no pueden enojarse de que se los trate como *malos*, poseen en su comportamiento una natural capacidad de dar, especialmente si es un hijo el que pide y pide cosas normales y buenas.

Nos interesa señalar que el punto de partida de la comparación importa, en cuanto al campo-fuente se refiere, un juicio, una mirada sobre los hombres que fácilmente puede universalizarse, aunque la referencia inmediata es a los oyentes de Jesús. El juicio parece ambiguo. En efecto, concede algo que muchos exigirán, sobre todo cuando se habla generalizadamente de «la gente» y no tanto de uno mismo: la gente es mala. Pero la acción atribuida a la gente que es mala habla de «saber», por lo tanto con frecuencia o con naturalidad o con ambas, «dar».

Este juicio de la gente forma parte del campo-fuente: en este se incluye no solo la experiencia común y la evidencia de la generosidad de los padres para con sus hijos, sino también un juicio innegable y compartido hasta por los más escépticos acerca de la gente. Un juicio que el reconocimiento de la maldad humana no logra impedir y que, a pesar de la concesión acerca de esa maldad, termina quitándole esa aparente ambigüedad.

5.2. Cambio de isotropía semántica²⁴

La particular configuración de nuestro texto nos permite afirmar entonces que recién en el v. 11 se produce un verdadero cambio de isotopía

²³ Al analizar el funcionamiento de la metáfora, la teoría cognitivista habla de «proyección metafórica». En virtud de esta última se produce una superposición de dos «campos semánticos» o dominios relacionados: el dominio-fuente, o imagen de donde procede la metáfora, y el dominio-meta, aquello que se quiere expresar metafóricamente. Ambos dominios o campos semánticos consisten en diversos elementos o casilleros que, al verse relacionados, activan una forma de conocimiento desde lo más conocido (dominio-fuente) a lo menos (dominio-meta).

²⁴ Entendiendo isotopía como un sector de vocabulario que concierne a un tema o sujeto, el procedimiento metafórico pone en juego dos isotopías diferentes, de tal manera que el cambio de isotopías es esencial para que aquel se realice. Este cambio es el que justamente produce el asombro que ya Aristóteles había señalado como resultado de la metáfora: la realidad menos conocida es trasladada, por un lado, a un campo semántico o isotopía más accesible, pero, por otra parte, también menos esperable, lo cual provoca en el oyente la necesidad de repensar la realidad aludida desde nuevas coordenadas. Cf. D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie*, o. c., pp. 12-13: «El cambio isotópico es indispensable para que haya metáfora».

semántica. En efecto, la conclusión *a minori ad maius* del v. 11 no solo remata los ejemplos de los vv. 9-10, sino que también aporta un definido campo-meta a los consejos y las afirmaciones de los vv. 7-8.

Esto significa que el procedimiento metafórico solo se hace evidente a través de este cambio final, de tal manera que se puede reconocer una interacción entre las formas literarias que han sido utilizadas: los vv. 7-8 aportan un campo-fuente de gran amplitud cuyos verbos pueden y deben relacionarse mutuamente, pero sin que se eliminen sus significados propios; los vv. 9-10 enfocan el campo-fuente en una situación humana relacionada con la primera de las tres binas, con lo cual se concentra la atención; recién el v. 11 y su conclusión permiten la llegada al campo-meta con su correspondiente cambio de isotopía semántica.

Podemos reconocer entonces un único cambio de isotopía semántica que se despliega en dos formas metafóricas: la primera, más estricta desde el punto de vista del análisis retórico clásico, identificable en la segunda y tercera bina de los vv. 7-8, y la segunda, a través de una comparación, en los vv. 9-11.

5.3. Foco de la metáfora²⁵

A la pregunta respecto del foco de la metáfora debe responderse con algunas matizaciones. En la medida en que reconocemos dos formas metafóricas con un solo cambio de isotopía semántica, habría que distinguir también dos focos, aunque relacionados. A su vez, en las binas de la primera parte, el foco es de alguna manera doble, en la medida en que constan siempre de dos verbos. Sin embargo, la conclusión del v. 11 obliga a enfocarse en los segundos.

Creemos que es así en la medida en que la declaración del v. 11 aporta contenido teológico también a las expresiones de los vv. 7-8: los verbos ubicados en segundo lugar, sobre todo cuando son reforzados con el

²⁵ «Cuando utilizamos una metáfora tenemos dos pensamientos de cosas distintas en actividad simultánea y apoyados por una sola palabra o frase, cuyo significado es una resultante de su interacción». Esta interacción permitirá no solo un crecimiento del conocimiento del dominio-meta, sino también del punto de partida de la metáfora. Una consecuencia se sigue de esto, según Black: «traducir» una metáfora buscando el término literal que se habría dejado de lado es inútil en la medida que «no consigue hacernos penetrar en la cuestión como lo hacía la metáfora» [cit. en H. DÍAZ, «La perspectiva cognitivista», en M. DI STÉFANO (coord.), *Metáforas en uso*, o. c., pp. 61-62].

adjetivo «todo» del v. 8 y expresados en tiempo presente, hablan de un comportamiento divino que es habitual.

Queda así respondido el enigma planteado por los vv. 7-8: ahora se entienden estas afirmaciones. No podrían decirse de los comportamientos humanos, pero sí de Dios: sí puede decirse que el que busca su Reino o busca hacer su voluntad encontrará al Padre dispuesto a darle esos dones; sí puede decirse que el que se anime a llamar y a clamar puede hacerlo con confianza, porque del otro lado está el Padre, que libremente responde.

En el v. 11, en cambio, el foco está determinado por la forma de la argumentación: así, no solo lo constituye el comportamiento del Padre concentrado en el verbo *dar* («dará cosas buenas»), sino que está potenciado por la fórmula «¡cuánto más!», propia de la conclusión *a minori ad maius*.

Esta fórmula nos permite una afirmación y algún cuestionamiento. Por un lado, es muy apropiada para hablar de las realidades divinas a partir de experiencias humanas: respeta la trascendencia al mismo tiempo que hace accesible la comprensión. Por otro, sin embargo, no deja de ser cuestionable desde un par de aspectos: teniendo en cuenta la imagen veterotestamentaria de Dios (¡escasamente invocado como Padre!)²⁶, ¿es tan evidente para esos hombres el «¡cuánto más!»? Además, ¿quién podría afirmar con autoridad algo relacionado con la conducta divina habitual?

Anotemos por ahora: respecto del primer cuestionamiento, debe señalarse que Jesús justamente elabora todo el argumento en función de la persuasión de un público que, en principio, no está necesariamente dispuesto a aceptar la conclusión a la que se llega. Respecto del segundo, solo se entiende la convicción de Jesús desde las declaraciones de Mt 11,25-27. Aquí él no parte de los datos del Antiguo Testamento: él es el revelador del Padre, y este rasgo de su mensaje sin duda formó parte de aquel asombro y admiración de la gente que los evangelios nos han hecho llegar.

²⁶ En cuanto a la denominación «Padre» aplicada a Dios y la correlativa de hijo o hijos para Israel o los hombres en general, es sabida la escasa utilización del motivo en el Antiguo Testamento. No debe extrañar que sea así, en la medida en que el concepto de padre, al acentuar los aspectos biológicos de la relación con Dios, no podía sino atentar contra la trascendencia propia de la fe veterotestamentaria, más allá de su amplia utilización en los mitos de las religiones contemporáneas a Israel. Para esta temática, cf. G. QUELL, «πατήρ», en G. KITTEL / G. FRIEDRICH [eds.], *Theological Dictionary of the New Testament* IV. Grand Rapids, Eerdmans, 1977, pp. 965-969.

5.4. Entonación del discurso²⁷

En los estudios recientes acerca de los procedimientos metafóricos debe notarse la importancia que puede adquirir la entonación de un argumento o sentencia con elementos metafóricos incluidos en el discurso. En efecto, la entonación puede alterar significativamente el alcance de la metáfora, lo cual obliga a investigar detenidamente si se puede percibir y de qué manera afecta al texto.

Tratándose de las perícopas evangélicas, en la medida en que constituyen documentos con origen en la tradición oral basada en las palabras del Señor, pero sobrecargada a veces por tradiciones comunitarias de las primeras Iglesias a lo largo de varias décadas, el discernimiento de alguna forma de entonación podría apoyarse sobre bases demasiado endebles.

Sin embargo, nos parece que es posible intentar alguna aproximación a la entonación de las palabras del Señor en nuestro texto, sobre todo considerando que la transmisión a partir del Documento Q tanto en Mt como en Lc es muy concordante.

5.5. Recurso a la ironía

Así entonces proponemos que la base de la argumentación final del v. 11 («Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar dones buenos a vuestros hijos»), lejos de ser una consideración con pretensiones propias de la antropología filosófica o teológica, es una afirmación cargada de ironía e incluso de cierto humor.

Humor irónico, porque la afirmación de la maldad humana de los oyentes va unida a la evidente capacidad de ser generosos y buenos, con lo cual se relativiza seriamente la primera afirmación.

Esta propuesta se corresponde y refuerza al considerar la afirmación final del mismo v. 11 («¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará bienes a los que se lo piden!»): ella participa del tono irónico y humorístico de tal manera que adquiere su contundencia argumentativa gracias a ese tono.

²⁷ «La entonación puede tener un lugar decisivo en la interpretación de una metáfora; en efecto, el sentido de una metáfora puede cambiar totalmente de acuerdo a la entonación con la cual se ha dicho; el tono irónico puede hacer decir lo contrario de las palabras escuchadas; las mímicas del orador pueden amplificar o aminorar el sentido...» (D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie*, o. c., p. 11).

Es cierto que, si bien el carácter irónico e incluso humorístico es propio del tono del discurso, sin embargo el efecto que provoca para la argumentación es verdaderamente serio. En efecto, lo que está en juego es el centro del mensaje de Jesús: la revelación del Padre. Aquí está hablando aquel que ha dicho: «... ni al Padre lo conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). En nuestro texto no solo queda involucrada la imagen del Padre, sino la capacidad del Hijo para revelar esa verdadera imagen a los «pequeños» (Mt 11,25) que lo escuchan.

El procedimiento ha sido partir de la realidad de los oyentes a través de los ejemplos de los vv. 9-10, un campo-fuente extremadamente accesible y evidente, para llegar a una afirmación acerca de la conducta del Padre, campo-meta del que Jesús se presenta entonces como único testigo autorizado.

Existe, sin embargo, una diferencia: el campo-fuente es definido y concreto en cuanto señala acciones bien determinadas con objetos precisos. En cuanto al campo-meta se refiere, las palabras de Jesús se generalizan convenientemente a través del plural «bienes» (v. 11) y, en cuanto a su valor, intensidad y aun cantidad, se pierde toda determinación respecto de los máximos por medio de la promesa del «cuánto más» del mismo v. 11.

Partiendo de estas consideraciones podemos decir que la formulación, perfectamente accesible para cualquier auditorio, permite, a través de un procedimiento de tono irónico-humorístico, afirmar como absolutamente innegable lo que, planteado con la seriedad de una formulación teológica, podría perder eficacia. No es lo mismo decir: «Por lo menos Dios es tan bueno como nosotros», que decir: «Dios es la suma bondad», o algo semejante.

En orden a enriquecer el análisis creemos oportuno señalar que el mismo procedimiento irónico con un efecto de tremenda seriedad se encuentra en un autor casi contemporáneo nuestro. Charles Péguy, en *El misterio de los Santos Inocentes*, hace afirmar a Dios mismo, con gran eficacia argumentativa: «Soy un hombre honrado», «yo soy un buen cristiano»²⁸.

²⁸ Ch. PÉGUY, *El misterio de los Santos Inocentes*, o. c., p. 26. Conviene citar el contexto, cargado siempre de la misma ironía:

«No me gusta, dice Dios, el que desconfía de mí.

Creéis que me voy a divertir jugándoos malas pasadas, como un rey bárbaro.

Creéis que dedico mi vida a tenderos trampas y a disfrutar viéndoos caer en ellas.

Yo soy un hombre honrado, dice Dios, y actúo siempre con rectitud.

Yo soy el honor, y la rectitud, y la honestidad.

Soy un buen francés, dice Dios, recto como un francés.

Leal como un francés.

Soy el rey de Francia, recto como el rey de Francia.

Tales expresiones²⁹ son, desde el análisis retórico clásico, más claramente metafóricas que en la comparación del texto evangélico. A través de estas breves fórmulas, a más de encontrar un semejante recurso irónico-humorístico, se puede reconocer también la referencia a la experiencia de los oyentes-lectores, seguramente «buenos cristianos», o sedicentes «honrados», o que al menos saben lo que eso significa. Dicho de otro modo, para hablar de un campo-meta determinado (la imagen de Dios) se ha convocado a un campo-fuente semejante y a una entonación similar.

6. Consecuencias para la exégesis del texto

6.1. La imagen de Dios involucrada

A partir de estas constataciones en torno a la entonación del argumento del v. 11, y aun de toda la perícopa, conviene volver la mirada a un singular uso veterotestamentario de la argumentación *a minori ad maius*.

Creemos encontrar en el final del libro de Jonás un antecedente de nuestro texto en cuanto a algunos elementos estilísticos y temáticos. En efecto, cerrando la discusión en torno al ricino entre el profeta y YHWH, este último afirma, paradójicamente, con una negación que debe traducirse como pregunta:

Lo que el último de los pobres no hubiera temido de san Luis, ¿vais a temerlo de mí?

En fin, ¡yo valgo quizá tanto como san Luis!

Creéis que me voy a divertir haciéndoos fintas como un espadachín.

Toda la malicia que tengo es la malicia de mi gracia, y la finta y el engaño de mi gracia, que con tanta frecuencia actúa con el pecador para su salvación, para impedirle que peque.

Que seduce al pecador, para salvarle. Pero acaso creéis. Creéis que yo, Dios, me voy a divertir causándoles dificultades y portándome como no haría un hombre honrado. Yo soy un buen cristiano, dice Dios. Creéis que me voy a divertir sorprendiéndoles como un asesino nocturno» (*ibid.*).

²⁹ Por solo sumar otra referencia de interés en la literatura universal citamos una metáfora de Shakespeare, que, como suele pasar con los parlamentos de sus personajes humorísticos, no deja de tener seriedad. Para el alguacil Dogberry, en un texto lleno de *non-sense*, Dios es un buen hombre («God's a good man») (W. SHAKESPEARE, *Much Ado About Nothing* III, 5). El contexto invita a entender la expresión en el mismo sentido de los textos analizados de Mt y Péguy: lo menos que se puede decir de Dios es justamente eso, que su generosidad tiene un piso mínimo en la generosidad humana.

¿Y no voy a tener lástima [חַיִּיִם]³⁰ yo de Nínive, la gran ciudad,
 en la que hay más más de ciento veinte mil personas
 que no distinguen su derecha de su izquierda,
 y una gran cantidad de animales?

La frase rezuma ironía: frente a la mezquina e innegable compasión o preocupación de Jonás por su árbol, el autor del librito afirma la más innegable todavía compasión de YHWH por las miríadas de gentes de Nínive, y, ya que el profeta es tan considerado con *un* vegetal, también se afirma que la compasión de YHWH alcanza a «una gran cantidad de animales» (v. 11).

En este breve texto hay también un argumento *a minori ad maius* sin las partículas propias del hebreo (יֵדָּוּ וְיִשְׁמְרוּ) que lo hagan más evidente. También está presente el punto de partida humano, consignado con ambigüedad: la demostrada mezquindad de Jonás no le impide compasión. Desde ese punto de partida se afirma un aspecto del actuar divino en relación con los hombres. Y, por último, a la falta de medida de la expresión mateana puede compararse la incondicionada expresión del libro de Jonás respecto de la misericordia divina con las multitudes, a las que no se caracteriza más que con una particularidad puramente negativa («no distinguen su derecha de su izquierda») y que, por tanto, permite incluir a toda la humanidad.

Por tanto, en Jonás, como en nuestro texto, la pregunta que subyace se refiere a la imagen que tanto el ficticio Jonás como los oyentes de Jesús y los lectores de ambos textos tenemos de Dios: ¿es posible que pensemos tan mal de él? ¿Es posible que sospechemos que Dios no tenga ni siquiera la preocupación que Jonás tuvo por su efímero arbolito o que los padres comunes tienen por sus hijos o, al decir de Péguy, lo que a un «buen cristiano» le corresponde?

Proponemos, entonces, que estas preguntas que parafrasean el texto de Mt 7,11 apuntan a desbaratar las sospechas y dudas respecto de las intenciones divinas que pueden anidar en el corazón de los oyentes del Sermón del monte. Y nuevamente recurrimos a un aspecto de los recientes estudios acerca de la metáfora: nos referimos a la relación que se establece entre el campo-fuente y el campo-meta y que es posible discernir en cada procedimiento metafórico.

³⁰ Solo una vez se afirma en el AT que Dios tiene piedad usando esta raíz (Ez 20,17: «Pero tuve una mirada de piedad para no exterminarlos, y no acabé con ellos en el desierto»). Sin embargo, el autor de Jonás quizá recuerda mejor las repetidas veces en las que en el mismo libro de Ezequiel se niega esa compasión: Ez 5,11; 7,4,9; 8,18; 9,5,10; 24,14. Además, la misma negación aparece en Jr 13,14.

6.2. Un campo-meta problemático

En efecto, el campo-fuente de las comparaciones de los vv. 9-11 es presentado, como ya hemos visto, como absolutamente evidente. Así, Jesús propone las relaciones entre padres e hijos no como algo abstracto, sino apelando a la experiencia de sus oyentes (vv. 9-10: «¿Acaso hay alguno entre ustedes...?») y contando siempre con una respuesta claramente afirmativa.

El campo-meta, como también se ha dicho, es, para los oyentes, sin duda menos conocido: el trascendente y misterioso mundo de las decisiones divinas. En la consideración tanto de oyentes como de lectores de todos los tiempos, ese campo meta es, en virtud precisamente de su inaccesibilidad, muy pasible de ser invadido por la sospecha y las dudas: ¿puede querer Dios el bien de todos, incluso de los paganos, que apenas distinguen su mano izquierda de la derecha? ¿No tiene Dios incontables requisitos para que alguien pueda pedirle algo con la confianza de recibirlo? ¿No se esconde Dios, con demasiada frecuencia, de los que lo buscan? ¿A qué alturas morales y espirituales hay que llegar para animarse a golpear las puertas del cielo?

El campo-meta es, en realidad, intensamente problemático: desde casi la primera página de la Escritura, la sospecha abre una brecha entre Dios y sus hijos que no existe entre los sencillos hombres que escuchan a Jesús en relación con los suyos. Así es como la serpiente seduce a Adán y Eva, tergiversando las consignas de YHWH y atribuyéndole unas intenciones ajenas a las que el mismo YHWH ha manifestado (Gn 3,1-5; cf. 2,16-17).

La sospecha o duda acerca de la intención divina de otorgar sus dones buenos al hombre caracteriza así desde siempre las complejas relaciones entre Dios y su creatura: el texto del Génesis es punto de partida para que la pregunta sobre la disponibilidad y capacidad divina para pensar y hacer el bien del hombre se vea sobrecargada, sea por la insistencia de los autores sagrados en la lejanía y santidad de Dios, sea por el furor del Dios «hombre de guerra» en los combates de YHWH³¹, sea por el repetido

³¹ El cántico de Moisés (Ex 15,1-18) recurre a una metáfora para caracterizar al Dios liberador: «YHWH es un guerrero» (v. 3: *אִישׁ מִלְחָמָה* וַיְהוָה, o traduciendo de modo literal: «YHWH es un hombre de guerra»). La fuerza de la metáfora reside en su simplicidad y conviene a la euforia de la gesta victoriosa. La Biblia de Jerusalén², fuera de este caso, traduce esta expresión por «hombre(s) de guerra»: así para Maquir (Jos 17,1), los hombres de Israel (Jue 20,17), Goliat (1 Sam 17,33), David (2 Sam 17,8) y los ejércitos de Gog (Ez 39,20). Estremece encontrar a YHWH en la compañía de tales «hombres de guerra». La Septuaginta cambia el signo de la desafío-

fracaso de su pueblo amado, sea por el escepticismo y realismo de no pocos sabios, sea por el casi siempre mudo testimonio de los enemigos del pueblo de Dios, sea por las quejas de los relegados por la elección divina.

6.3. Autoridad de Jesús

Jesús sabe bien todo esto y por eso asombra y sorprende a través del argumento centrado en el «cuánto más» del v. 11. Él quiere trasladar la claridad serena y cotidiana que emana de las comparaciones de los vv. 9-10 a las problemáticas relaciones entre Dios y los hombres. Más todavía, sus oyentes deberían asumir que esa claridad es aún mayor. Ni siquiera señala un límite: lo deja abierto. La referencia al «Padre que está en los cielos» nos da la medida, es decir, infinita.

Si los procedimientos metafóricos nos permiten, entre otros logros, iluminar un aspecto de la realidad haciéndolo accesible a nuestro conocimiento, aquí hay un ejemplo de ello. Sin embargo, no debe dejarse de lado una característica de la eficacia del discurso de Jesús: él recurre de alguna manera a la experiencia común, al sentido común, y este recurso es parte de su capacidad de convicción, que llevará al auditorio (y a la comunidad creyente de Mt) a convenir en el «asombro» y la «autoridad» (cf. 7,28-29) del Señor.

Por otra parte es Jesús también quien bendice al Padre por haber «revelado a los pequeños» «estas cosas» (11,25-26). Su capacidad de convicción y su autoridad provienen también, entonces, de su conciencia de ser el único revelador del Padre.

Por tanto, no basta tener en cuenta la precisa elección de Jesús de un determinado campo-fuente para hablar de las realidades divinas. Como ya hemos señalado, hay que contar también, aun cuando se corra el riesgo de perder seguridad en el análisis, con las implicaciones que se siguen de la entonación del discurso o parte del mismo. Como hay que contar no solo con la capacidad de convicción de los argumentos utilizados, sino con la autoridad con la que se expresan.

Señalemos finalmente que, en relación a estos últimos aspectos, hoy percibimos a través del testimonio de los evangelios una referencia aparen-

rada metáfora agregando un participio: κύριος συντριβων πολέμου («El Señor es un Dios quebrantador de guerras»); la expresión se repite en el canto de Jdt 16,2). En el hebreo, incluso redobra su fuerza en la medida en que el dístico de estructura quiástica [guerrero-ΥΗΩΗ-ΥΗΩΗ-nombre] se completa con la referencia a su nombre: tan esencial como su nombre es su condición de guerrero...

temente circular: Jesús convence desde el sentido común, la gente se asombra por su autoridad, Jesús bendice porque los pequeños reciben la revelación, él es el único que puede darla. Desde aquí, nosotros percibimos el elemento de «autoridad» de Jesús, aquel elemento que rompe la circularidad en el foco de la metáfora: solo quien tiene la autoridad de ser el único revelador del Padre nos puede convencer al hablar del mundo divino presentándonos como más evidente lo que de por sí no necesariamente lo es.

7. Conclusión

Mt 7,7-11 habla de la oración, sin ninguna duda, pero no solo, ni siquiera principalmente. Para entender las prioridades de esta pequeña parte de la doctrina de Jesús habría que empezar por el final. Porque justamente el último versículo, el v. 11, es el que, como un sol, ilumina los anchos campos que se han abierto en las primeras sentencias.

Jesús quiere hablarnos allí del Padre. Sin duda es su Padre, el «que está en los cielos», el mismo YHWH que tanto habla y del que tanto se habla en la Ley y los Profetas. El Dios que está más allá de toda fantasía o imagen humana, más allá de la plena comprensión de quienes lo adoran, lo sirven y también lo niegan.

Ese Padre, sin embargo, se parece más a los hombres de lo que ellos mismos sospechan. O, mejor dicho, tiene más semejanzas con la sencilla humanidad que no cree necesitar reconocimiento cada vez que, con gesto simple, pone el pan en la mesa familiar.

El problema está en que a esos mismos hombres y mujeres, atentos a la necesidad de sus hijos, no se les pase por la cabeza que haya un Dios que participe de sus mismas preocupaciones cotidianas; que sea un Dios que escucha, aunque siga siendo soberano; que no se esconde, aunque esté más allá de todo; que sale a abrir la puerta, aunque le sobren sirvientes y su mansión sea inexpugnable.

Era necesaria tal revelación cuando va cayendo el sol en la tarde del Sermón del monte: ¿cómo podrían los oyentes animarse a algo si tuvieran que edificar una nueva fidelidad a Dios sobre las palabras de ese pobre rabinista campestre que parece hablarles solo de imposibles? Pero no: él ha sido tan astuto como para evocar esas elementales bondades humanas, esas en las que ellos ni se fijan, para convencerlos de las elementales bondades divinas.

Si es así, entonces él habla de conductas realmente posibles. Posibles no porque sean fáciles o convenientes, sino porque son propias del

Padre perfecto que espera hijos perfectos. Y de aquí posibles, porque el Padre perfecto al menos es tan innegablemente atento con sus hijos como ellos lo son con los suyos.

El sol ya está en lo más alto cuando Jesús pronuncia «¡cuánto más!». Su astucia es máxima porque ha acercado al Padre hasta comprenderlo desde la bondad humana para después alejarlo, pero solo en cuanto a esa misma capacidad bondadosa.

¿Queda así algún lugar para la sospecha? Ahora los oyentes son trasladados de su lugar de dadores del pan al de hijos pequeños sentados a la mesa: ¿cabe en el niño alguna duda acerca de las intenciones de la madre y del padre? ¿Puede pensar mal y atribuirles intenciones de perjuicio o daño? Hasta ese nivel de infantil confianza nos lleva Jesús: a sentarnos a la mesa familiar de cada comunidad cristiana, después de una semana de jugar, revolcarnos, ensuciarnos y pelearnos, para tomar el pan bueno y el pescado sabroso que el Padre sirve sin pretender más que la alegría de que sus hijos terminen pareciéndose a él. Si eso pasa en nuestras familias, ¿cuánto más en la de él?

¡Cuánto más! ¡Cuánto más! Hay que repetirlo incansablemente. No son muchas las oportunidades en que nos sentimos plenos, o cercanamente a ello, por un gesto de solidaridad, de austeridad, de rectitud, de honestidad, de fidelidad, de lucidez, de sinceridad. Cada una de esas experiencias es una ventana para conocer y tocar al Padre: ¡cuánto más será el Padre que nosotros en cada una de sus capacidades! El Padre se nos da a conocer tanto en la respuesta a nuestros golpes a su puerta como en aquellos dones que él mismo da: cada don suyo nos acerca a su perfección y nos habla de sus perfecciones. No hay don suyo que escape a ello.

Todos ellos son pasibles del ¡cuánto más! Todo cuanto pueda ser contado como «dones buenos». Incluso nuestra capacidad de indulgencia, débiles como somos. De paciencia, pobres como somos. De alegría, sufridos como somos.

JUAN CARLOS ROLDÁN
p_jcroidan@yahoo.com.ar

HAYIN TAWIL / BERNARD SCHNEIDER, *The Crown of Aleppo: The Ministry of the Oldest Hebrew Bible Codex*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2010, 199 pp.

A través de los siglos, el Antiguo Testamento ha sido transmitido por generaciones de estudiosos a través de la Masora, el cuerpo de tradición judía relacionada con la correcta lectura del texto de la Sagrada Escritura. El llamado Códice de Alepo representa la culminación de este esfuerzo, y por eso es considerado el texto con mayor autoridad. Fue completado en 930 d. C. en Tiberíades por los escribas Shlomo ben Buya'á y Aharón ben Asher, siendo el primero el responsable de la escritura del texto consonántico y el segundo el de la vocalización, acentuación y marcas de canto.

En el campo de los estudios bíblicos, a los especialistas de Antiguo Testamento les es familiar el Códice de Alepo, conocido como el testimonio masorético más antiguo y venerado. Incluso prácticamente hasta el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, a mediados del siglo XX, era el testimonio más antiguo conservado del texto hebreo del llamado Antiguo Testamento. Pero no todos conocen la trayectoria y los motivos de su autoridad.

Este libro de Tawil y Schneider trae a la luz, en un lenguaje y tratamiento de alta divulgación, la historia, el contenido, la autoridad y el presente de esta joya, que actualmente se encuentra en el Santuario del Libro del Museo de Jerusalén. En este sentido son de particular interés los capítulos 2 y 3, que trazan un recorrido histórico bien documentado desde sus orígenes (cap. 2) hasta el siglo XX (cap. 3). Con muy pocas lagunas históricas, a lo largo del recorrido se puede constatar por qué este códice tiene tanta autoridad.

El capítulo 1 (pp. 3-14) presenta una breve introducción histórica acerca de la sinagoga de Alepo y su incendio a finales de 1947. En el capítulo 2 (pp. 15-46) se traza una explicación histórica acerca de la forma «códice» y la corriente masorética, centrada especialmente en la ciudad de

Tiberíades, en sus dos «más importantes dinastías: las familias ben Asher y ben Buya'a» (p. 22). En orden a apreciar la autoridad del Códice, la primera cuestión que resolver es la autoridad y la fecha de composición del escrito; la segunda es la relación entre Maimónides y el Códice; y la tercera es saber si ben Asher y ben Buya'a eran karaítas o rabanitas.

El capítulo 3 (pp. 47-70) sigue los rastros del Códice entre el siglo XI y el XX. Aquí nos encontramos con el contexto de la comunidad judía de Alepo, la sinagoga y la veneración del manuscrito, ya conocido como «la Corona» (כתר, *crown*). El capítulo 4 (pp. 71-100), siguiendo la línea del capítulo 1, nos narra de manera muy amena, pero no menos documentada, la suerte del manuscrito a partir de 1947.

En el capítulo 5 (pp. 101-126) volvemos al interés del biblista, ya que se nos presenta de manera didáctica la condición actual del manuscrito y las partes que han desaparecido, pero de las que se guarda esperanza de poder continuar la tarea de ir encontrándolas.

Finalmente, en el corto capítulo 6 (pp. 127-139), a modo de epílogo, algunos datos acerca del futuro del Códice y la copia (con su traducción en inglés) de la carta de agradecimiento de Ben-Zvi, cuando era presidente de Israel, a Murad Faham por sus esfuerzos en salvar el Códice.

El libro está ilustrado con mapas y abundante número de fotografías de la época, muchas de las cuales son inéditas, lo que ayuda más a componer el contexto de la sinagoga de Alepo y los principales protagonistas del último período.

Escrito por un especialista de la altura de Hayim Tawil, autor de numerosos artículos (recientemente recopilados en A. J. Berkovitz / S. W. Halpern / A. Goldstein [eds.], *Lexical Studies in the Bible and Ancient Near Eastern Inscriptions: The Collected Essays of Hayim Tawil*. New York, Yeshiva University Press, 2012), pero también por Bernard Schneider, un abogado en ejercicio muy interesado en la Biblia, encontramos a la vez rigor científico junto a una forma amena de presentar la materia para el público no especialista. Se completa por eso el libro con un glosario muy útil para el que no está tan familiarizado con estos temas (pp. 163-173), una extensa bibliografía, muy seria para completar el estudio con referencias también a páginas web (pp. 175-185), y un índice de palabras que hacen referencia a las ilustraciones, al glosario, tablas y las ilustraciones a color (pp. 187-199).

Todo biblista tiene una idea de la existencia de este códice, al menos al tratar sobre crítica textual del Antiguo Testamento. Pero son muy pocos los que conocen la historia y trayectoria del mismo. Con este libro tendrán información seria y documentada que, más allá de las curiosidades que

despiertan los infortunios por los que pasó el Códice, ayudará a conocerlo mejor a la hora de valorar su utilización.

SANTIAGO ROSTOM MADERNA

SUSANNE SCHOLZ, *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress Press, 2010, 279 pp.

Estamos ante un libro escrito por una especialista, pero teniendo presente al gran público. La autora toma uno de los crímenes de la humanidad más atroces (la violación) y pretende encontrar en varios pasajes del Antiguo Testamento un testigo (muchas veces oculto) de esa aberración.

Después del índice de contenidos (pp. VII-IX) y de reconocimientos (pp. XI-XVI), se abre la obra con un capítulo introductorio en el que la autora presenta una visión panorámica sobre estudios anteriores hechos por especialistas feministas sobre la violación y también sobre la interpretación feminista de los textos bíblicos sobre violación. Allí deja sentados sus objetivos y el tipo de abordaje que asumirá.

El capítulo I, «Rompiendo el silencio: el legado de violación por un conocido» (pp. 27-51), presenta primero este tema en la sociedad actual y después lo trata a propósito de la narración de Dina en Gn 34, Amnón y Tamar en 2 Sam 13, Abisag y David en 1 Re 1,1-4 y Susana en Dn 13. El capítulo II, «Subyugada por género y clase: la violación de mujeres esclavizadas» (pp. 53-82), comienza con la historia de mujeres esclavizadas en Estados Unidos en el siglo XIX y presenta los relatos de Agar en Gn 16,1-16; 21,9-21; Bilhá y Zilpá en Gn 29,31-30,24; Rispá, hija de Aiá, en 2 Sam 3,6-11; concubinas de David en 2 Sam 15-19 y Abisag y Adonías en 1 Re 2,13-25. El capítulo III, «Controlando esposas: fantasías de violación matrimonial» (pp. 83-103), trata primero la psicología de la violación matrimonial y después los relatos de las hermanas-esposas en Gn 12; 20 y 26; la descripción poética de la relación de Yahvé con Israel en Os 2; y la historia de Urías, David y Betsabé en 2 Sam 11. El capítulo IV, «Regulación de la violación: el caso de la Biblia y las leyes del antiguo Cercano Oriente» (pp. 105-133), comienza con la presentación del tema de la evolución de las leyes acerca de la violación en Estados Unidos y presenta las leyes del Deuteronomio en Dt 21,10-14 y 22,22-29, como también otros textos extrabíblicos del antiguo Cercano Oriente de varias colecciones de leyes. El capítulo V, «Violación en grupo: en la cultura de la misoginia en la paz y en la guerra» (pp. 135-155), trata primero el tema del problema de la

violación en grupo en tiempos de guerra y sus raíces en el rol de los sexos en tiempos de paz, para luego presentar el estudio del relato de la concubina del levita y el rapto de las mujeres benjaminitas en Jue 19-21. El capítulo VI, «Perdiendo poder: la violación de hombres como temor masculino y realidad» (pp. 157-177), presenta los problemas alrededor de la violación varón-varón y mujer-varón, y presenta las narraciones del asesinato de Eglón por Ehud en Jue 3,12-30, el intento de la mujer de Putifar con José en Gn 39, el intento de violación de los ángeles huéspedes y las relaciones de Lot con sus hijas en Gn 19, y la dominación de Sansón por Dalila en Jue 16,4-22. El capítulo VII, «Resistir la teología de un violador: contra la poética de la violación en la literatura profética» (pp. 179-208), estudia la metáfora de la violación en discursos contemporáneos y después los pasajes bíblicos en los que las ciudades y las naciones son presentadas como mujeres humilladas o violadas por Dios o por ejércitos enemigos (Is 3,16-17; 13,16; 47,2-3; Jr 13,22.26; Ez 16; 23; Nah 3,5-7; Lam 4,21), como también dos pasajes en los que personas individuales describen la experiencia de ser dominadas por la divinidad (Jr 20,7-18; Job 30,21). Termina el libro con la conclusión (pp. 209-211), un índice de textos bíblicos y de otros antiguos (pp. 270-274) y otro índice de temas (pp. 275-279).

La autora, si bien está muy documentada y maneja una amplia bibliografía, sin embargo evita las discusiones pasándolas por encima, y en general se apoya en lecturas no muy aceptadas por la mayoría de los exegetas a través de criterios de plausibilidad. Incluso cuando hay una lectura dudosa del texto hebreo (por ejemplo alguna en que la BHS llame la atención como un duplicado, como en Jue 3,22b) o una acepción no común de algún término no muy usado (como en la interpretación del *hapax legomenon* פִּרְשָׁדָן, que la autora lo hace derivar de פִּרְשָׁ (p. 162), o el selectivo uso de tradiciones manuscritas (como en la narración de Susana, que argumenta con la versión samaritana [p. 45]), allí encontraremos su opción.

Su primer desafío es acercar una categoría actual como la violación (con tantos matices que ni siquiera se encontraría hace unos años en nuestras lenguas modernas) a los textos antiguos. Para eso, más que en terminología se apoyará en ideas, contextos repristinados de forma hipotética y, sobre todo, en sospechas en la lectura del texto bíblico.

La hermenéutica de la sospecha es muy utilizada no solo en la lectura feminista, la que la autora aborda en este libro, sino también en la lectura contextual en general. Por ejemplo en aquellos que estudian la historia de las prácticas religiosas en el Antiguo Testamento o la historia de la presencia del pueblo de Israel y sus tradiciones en el Cercano Oriente antiguo, etc. Es siempre un método abierto a muchas relaciones, cuyo éxito con-

siste en la coherencia, la plausibilidad y el estudio serio de los textos. A veces la sensación que da la lectura de producciones de este estilo es la de arbitrariedad, sesgamiento de los argumentos y poca seriedad. Pero en realidad eso proviene del material que se analiza, es decir, de esos *hapax legomena*, *crux interpretum* o pasajes abiertos (como la narración de la mujer de Putifar, p. 169) que de por sí son ambiguos. Esos son los pasajes elegidos por la autora. Su lectura es sugestiva, aunque puede ser acusada de parcial.

El hecho de iniciar cada capítulo con una historia actual ilustrativa del título elegido ya ubica al lector en una perspectiva hermenéutica determinada, lo que ayuda a seguir los pasos de la autora. Ella misma reconoce que los pasajes bíblicos elegidos pueden ser objeto de otras lecturas (p. 24). Scholz rechaza lo que llama una epistemología científico-empirista o empirista-positivista, que (ella cree) está detrás de muchos estudios histórico-críticos modernos de la Biblia. Por eso promueve un modo de interpretación bíblica que sea perspectivista, particular y sociopolíticamente situado, nunca objetivo, universal y neutral (p. 22).

Pero algunos trazos de este positivismo se pueden verificar en su trabajo, y Scholz los considera estratégicos, con dos objetivos: hacerse escuchar y contribuir a que desaparezcan las violaciones. En esta ambigüedad metodológica es donde se pueden poner reparos, como en el tratamiento que hace de Os 2,4-25. Allí no solo no tiene en cuenta el contexto de la imagen matrimonial, sino tampoco otras lecturas de tinte más histórico (pp. 93ss). Una cierta falta de rigurosidad en la argumentación hace caer a la autora en razonamientos circulares, como el de la p. 96, cuando, analizando el término פתה en piel en Ex 22,15(16), empieza con una conjetura (muy discutida), pasa a otra en Jue 14,15 y de ahí deduce que lo mismo se da en Oseas. Lo mismo se puede decir del estudio que hace de ciertos términos hebreos en los que adolece de un tratamiento más contextual.

De todos modos, sus miradas profundas sobre detalles a menudo pasados por alto por los exegetas son sugestivas. Las soluciones no siempre son satisfactorias desde el punto de vista metodológico, pero son importantes las preguntas que se despiertan desde esa perspectiva. Hay una crítica no solo a la aberración de la violación, sino también a muchos abordajes tradicionales de los textos que oscurecen aún más este aspecto de violencia. La lectura es ágil y llevadera, y eso ayuda más a dejarse preguntar por los textos analizados.

SANTIAGO ROSTOM MADERNA

N. GATTI, *Perché il «piccolo» divini «fratello». La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo* [tesi Gregoriana]. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2007, 396 pp.

La pragmalingüística, aplicada especialmente a textos del NT, y en particular a los evangelios, se fue constituyendo en una perspectiva frecuente para la investigación bíblica reciente de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. El trabajo de Nicoletta Gatti, una religiosa con sólida formación bíblica y experiencia pastoral y docente en Ghana, se inscribe en esta corriente, aunque su análisis combina esta perspectiva con el análisis retórico del texto bíblico y con el uso de otros recursos vinculados a los métodos de tipo histórico-crítico.

El pasaje estudiado es el capítulo 18 del primer evangelio, un texto conocido como «discurso a la comunidad», el cual presenta varias cuestiones irresueltas en su interpretación, comenzando con la fijación de los límites de la unidad de análisis y siguiendo por otros detalles referidos al contenido del mismo. La autora hace notar la importancia de la investigación del texto en su conjunto, dado que, en la exégesis contemporánea, se ha estudiado mucho en forma fragmentada y solo unos pocos trabajos están dedicados al capítulo completo.

El esquema que sigue la presentación de los resultados de esta investigación es convencional para este tipo de trabajos, sobre todo aquellos vinculados a la lingüística: un primer momento donde se fijan las coordenadas metodológicas a seguir; un segundo momento, mucho más extenso, en el cual se analiza desde la retórica y otras herramientas cada segmento del texto, según una opción hermenéutica predefinida; finalmente, un momento de tipo teológico, donde se ofrecen los resultados de la investigación. Después del cierre teológico se completa la obra con un apéndice, que propone algunos textos en griego, los índices de rigor y una voluminosa y cuidada bibliografía sobre el argumento.

Atendiendo al desarrollo de la disertación, el capítulo primero está dedicado a la fijación de las coordenadas metodológicas. Abordar un texto desde la perspectiva pragmática no es seguir un método más de análisis, sino optar por una perspectiva de abordaje del conjunto del texto, aclara desde el comienzo la autora (p. 26). Esto significa que dicha perspectiva no constituye un momento de la investigación, sino el horizonte unificador de todo el recorrido. Enseguida la estudiosa italiana describe con sencillez y profundidad lo que se refiere a la carga comunicativo-dialógica que contienen los textos bíblicos. Dios, a través del texto, entra en diálogo con el lector, haciendo de esta manera que su Palabra despliegue todo su potencial de

sentido. En otras palabras, el sentido de un texto nace del diálogo entre el texto mismo y su lector. Incluso el mismo texto va preparando a su potencial lector, abriendo de esta manera la posibilidad cierta de la comunicación. Es muy interesante y fecunda la relectura que hace la investigadora italiana de algunos textos de V. Fusco, tratando de aplicar al resto de los textos evangélicos las intuiciones sobre las parábolas evangélicas del prestigioso y ya extinto exegeta de la Italia meridional.

Después de repasar algunos autores representativos en la filosofía del lenguaje y del diálogo (Grice, Weinrich, Vanderveken, Vernant), la autora ensaya una propuesta de género literario para el capítulo 18. Sostiene que, con un trasfondo sapiencial, más que un discurso teórico o doctrinal sobre la Iglesia, el texto es un «diálogo didáctico», que involucra a los discípulos en un aprendizaje de la vida comunitaria. Esta hipótesis se proyecta sobre todo el primer evangelio, el cual viene considerado como una obra didáctica que utiliza el diálogo como herramienta fundamental en la formación del discípulo.

El capítulo segundo está dedicado a observar las diferentes variantes que se han propuesto últimamente para la estructuración del capítulo 18 de Mateo. Se enumeran varios modelos, fundamentados en criterios específicos (temático, literario, narrativo). Luego se presenta la opinión de la autora, quien sostiene una estructuración sobre la base de criterios vinculados con el proceso comunicacional del texto. En síntesis, la hipótesis operativa de la obra es plantear dos secuencias paralelas (vv. 1-10 y 21-35), que funcionan a modo de inclusión y hacen de marco de una secuencia central, compuesta en dos pasos o segmentos (vv. 12-14 y 15-20), donde se propone el mensaje principal del texto: el camino que va de la pequeñez a la fraternidad.

La segunda parte de la disertación, que va desde el capítulo tercero hasta el capítulo quinto, está dedicada al estudio de cada una de estas secuencias. En el análisis exegético se dedica un primero momento a una observación atenta de la estructura retórica de las pequeñas unidades, subdivisiones de cada secuencia. Luego se confirman los resultados del estudio retórico de las frases con un estudio de tipo sintáctico. Cada segmento viene considerado finalmente desde el punto de vista semántico.

El capítulo tercero estudia los primeros diez versículos del texto, los cuales vienen calificados como un diálogo sobre la verdadera grandeza del discípulo. El niño es modelo de un itinerario personal de conversión. También se subraya la importancia de acoger al más pequeño, de no escandalizarlo, lo cual sería sinónimo de sacarlo del camino del discipulado, y, finalmente, el valor de la pequeñez para vivir una auténtica relación con Dios. La escatología

se concibe, en opinión de N. Gatti, como una relación. La relación con los pequeños no solo determina el juicio final (cf. Mt 25,31-46), sino también la relación original y constitutiva de la identidad del discípulo, esto es, el vínculo con Dios Padre (p. 133).

En el capítulo cuarto se analiza en detalle el núcleo del texto, según el esquema propuesto por la autora (vv. 12-20), y la clave de lectura consiste en visualizar el diálogo sobre la actitud que corresponde asumir al cristiano frente a aquel que se aleja y se pierde. Se acentúa sobre todo la responsabilidad que pesa sobre el discípulo, quien viene considerado como un hermano que no se puede desentender de quien se ha alejado. De esta manera, desde la pequeñez como valor fundamental se pasa a considerar la fraternidad como vínculo decisivo en la vida de una comunidad. Aquí el lenguaje parábólico juega un papel clave, y se transforma en un instrumento alternativo que resulta funcional para la estrategia comunicativa.

La tercera secuencia (vv. 21-35) es estudiada en el capítulo quinto, siempre desde la clave del diálogo, ahora aplicado al tema del perdón, un perdón que no tiene que ser asumido desde especulaciones humanas. El perdón tiene que ser una característica del discípulo, quien de esta manera pone de manifiesto su vínculo con Dios Padre misericordioso. El perdón es una de las manifestaciones más altas de la fraternidad, fundada en la paternidad de Dios. La fraternidad, de esta manera, alcanza su máxima expresión.

Además de la seriedad y minuciosidad del análisis, quiero destacar la claridad de la autora para poner de manifiesto que la variación en el tipo de lenguaje utilizado (enseñanzas, preguntas, parábolas) enriquece el proceso comunicacional que propone el texto en su conjunto.

Finalmente, en el capítulo sexto se ofrecen los resultados teológicos de la investigación. A una breve integración final del texto siguen algunas reflexiones teológicas que se desprenden del recorrido exegético realizado. Sobresale el tratamiento que la autora realiza de la paternidad de Dios y su lugar en la obra mateana. Indica con claridad la distinción entre «el Padre de ustedes» y «mi Padre», señalando que esta primera fórmula aparece ya desde el comienzo del Sermón de la montaña, marcando una conexión particular entre el discípulo con el Padre del cielo (cf. 5,16.45.48). Según el primer evangelio, la paternidad de Dios es parte esencial del discipulado, ofreciendo la verdadera base para una vida comunitaria que testimonie la presencia de Dios en el mundo.

Todavía el lector de la obra se encuentra con un pequeño apartado, a modo de síntesis final, donde la autora trata de resumir, con la mayor brevedad y claridad posible, sus aportes a la continuidad del trabajo exegético

y teológico. En el nivel metodológico se destaca la actualización del sentido del texto a partir de la lectura en clave comunicativa, sostenido por una observación cuidadosa del texto a partir del análisis retórico. La óptica argumentativo-dialógica permite al lector hacer experiencia del texto, subrayando el hacer, el actuar, como precondition para la comprensión del mismo, y permitiendo que el movimiento «desestabilización-reubicación» abran al lector y lo introduzcan en la novedad permanente del pasaje. En el nivel exegético-teológico, la autora entiende que su propuesta sobre el género literario de Mt 18 permite revalorizar la dimensión pedagógica del primer evangelio. Luego, la focalización del capítulo en la presentación de la figura de Dios como Padre ofrece la oportunidad de redescubrir la perspectiva propiamente teológica del primer evangelio y su radicación en el judaísmo.

Considero que el trabajo de N. Gatti es valioso, por el texto que aborda y por su interés en favorecer un encuentro permanente entre la Palabra de Dios y la realidad concreta de nuestro tiempo. También es interesante por su organización del material y sus aportes específicos en algunos puntos de la interpretación del discurso a la comunidad. Una característica interesante, propia del modo de proceder de la autora, es relacionar constantemente los textos estudiados con el resto del primer evangelio, dando así una apoyatura global a sus intuiciones.

La propuesta teológica que se deriva de su estudio en clave comunicativa es sencilla, pero vigorosa, y tiende puentes para el quehacer pastoral y la lectura fructuosa de la Palabra de Dios en las comunidades cristianas. También abre espacios para el diálogo interreligioso y para la interpretación de la fe cristiana en ámbitos donde los creyentes son minoría, mostrando cómo el itinerario que va de la «pequeñez» a la «fraternidad» es el camino que está llamado a recorrer el discípulo de Jesús y la Iglesia en su conjunto.

A mi entender, el esfuerzo de releer un texto extenso hace que, por momentos, el estudio de algún tema especialmente complejo no alcance la profundidad requerida. De todas maneras, el trabajo es realmente un aporte más que significativo en el estudio de este capítulo del primer evangelio, sobre todo por ser de las pocas obras dedicadas recientemente a la observación complejiva del mismo.

ÁNGEL JOSÉ MACÍN

LIBROS RECIBIDOS

- MATTEO MUNARI, *Il compimento della Torah. Gesù e la Scrittura in Mt 5,17-48*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2013, 252 pp.
- L. DANIEL CHRUPCALA (ed.), *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns*. Milano, Edizioni Terra Santa, 2013, 636 pp.

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Director:
Luis Heriberto Rivas

ISSN 0034-7078
Registro Nacional
de la Propiedad Intelectual N° 398558

Primer y segundo trimestre de 2013

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	180 \$
Resto del mundo	65 U\$s

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.revistabiblica.org.ar

www.ppc-editorial.com.ar

Cheques, giros, depósitos y transferencias
a nombre de PPC Argentina, S.A.

