

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **68**
Mayo - Agosto
2015

QOL es una revista bíblica, cuatrimestral, Certificado de Licitud de título 9170. Certificado de Licitud de contenido 6419. Domicilio: Victoria 98, 14000 Tlalpan-México, D.F. Imprenta 'Servín'. Reserva al Título en Derechos de Autor: en trámite.

Fundador: Raúl Duarte Castillo.

Responsable de este número: P. Francisco Nieto Rentería

Asistente de edición y Formato: María del Carmen Gómez Noguez

Administración: Ma. Eugenia Noguez A.; Cta: Banamex 681-7890286, a nombre de Ma. Eugenia S. E. Noguez Amaya.

El contenido de cada artículo es responsabilidad de su autor.

Pedidos y venta:

Victoria 98, 14000 Tlalpan-México, D.F.

Tel 55 73 06 00 Fax 55 73 05 71

Suscripción Anual: República Mexicana \$250.00

Renovación de Suscripción: \$ 250.00

Extranjero 40 USA Dls.

Números atrasados (en existencia) \$70.00

e-mail: qolmx@yahoo.com.mx

PORTADA DE QOL

La imagen del personaje sentado está tomada de las formas de representación que hacían nuestros antepasados prehispánicos en códices. Se trata de alguien con autoridad por su vestimenta y por estar sentado sobre un petate; además está hablando, esto se indica con la voluta saliendo de su boca. La imagen unida a la palabra QOL, que en hebreo significa sonido, voz, quiere representar el sentido de esta revista: una voz desde México que exprese el trabajo académico, cultural y pastoral de la Biblia que se realiza principalmente en México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández
Universidad Pontificia de México.

Con grande alegría presento a ustedes, estimados lectores, la segunda entrega de nuestra revista QOL para el año 2015.

Como ustedes saben, QOL ya pertenece a las publicaciones oficiales de la Universidad Pontificia de México. Es una revista especializada en temas de Sagradas Escrituras y Teología Bíblica. La temática es abordada mediante la aplicación de métodos exegéticos y aproximaciones desde diversas disciplinas en un contexto católico, acorde a los lineamientos hermenéuticos, teológicos y pastorales promovidos por el Magisterio de la Iglesia. También ofrece un espacio para divulgar líneas recientes de investigación crítica en el ámbito de la Teología Bíblica, por parte de especialistas de la Universidad Pontificia y de alumnos del área de Teología Bíblica de nuestra Casa de Estudios.

En la **primera sección** de nuestro número hemos querido ofrecer, desde nuestro compromiso como especialistas en la Sagrada Escritura, una serie de aportaciones desde el Nuevo Testamento para la edificación de una cultura de construcción de la paz. Por ello les compartimos a ustedes, en la primera sección de nuestra revista, una serie de artículos de carácter exegético-teológico y con algunas reflexiones pastorales para la edificación de la paz social.

En un primer artículo, el padre Gabriel Fierro Nuno, nos presenta un estudio y una reflexión en torno al descanso que construye la paz, a partir de Marcos 6,30-32. El descanso del que habla se contrapone a la cultura del activismo, que tanto caracteriza a las actuales sociedades urbanas. Contra los valores del éxito, la eficacia y el progreso, basados en el activismo desmedido, el padre Gabriel nos presenta, como postura paradigmática, el compromiso por la edifi-

cación de la paz a partir de un descanso en compañía del Señor. Empleando el método de una exégesis intrabíblica (variante de la intertextualidad literaria), el autor nos ofrece una invitación fundamental: saber estar con el Señor, en el descanso y el reposo, que nos capacita para edificar la paz desde los criterios de Cristo.

En un segundo artículo, su servidor, Ricardo Aguilar Hernández, ofrece una reflexión bíblico-pastoral sobre la edificación de la paz, a la luz del pasaje Lc 19,41-44. Ante un México que atraviesa una terrible etapa de inseguridad y violencia, es necesaria una reflexión bíblica-pastoral que brinde una orientación sobre qué debe hacer el cristiano ante la situación social que aqueja a nuestras culturas mexicanas y a nuestra nación. La perícopa en cuestión nos presenta a Nuestro Señor Jesucristo, lamentándose por la futura destrucción de Jerusalén. Tal calamidad es vista, por el evangelista San Lucas, como inevitable y la causa de tal destrucción la ve en la cerrazón de corazón ante el mensaje de Jesús, que podría conducir la ciudad santa a la paz. Por tanto, el pasaje habla de las consecuencias de no querer escuchar la Palabra del Señor. El artículo aborda el estudio de la perícopa desde varias perspectivas: crítica textual, historia de las tradiciones y de la redacción, crítica literaria y análisis narrativo. Al final, se ofrecen reflexiones de carácter pastoral y propuestas de acción para educar en el camino hacia la construcción de la paz.

Posteriormente, el padre Toribio Tapia Baena nos ofrece un estudio donde nos plantea las convicciones, exigencias y encargos de Jesús para construir la paz. Nuestro Señor Jesucristo no cayó en la dinámica de la violencia, sino que ofreció su vida en favor de la construcción de una paz auténtica. Su compromiso por la paz le hizo tener convicciones claras, desde las que planteó exigencias a sus seguidores y les dio encomiendas concretas.

Finalmente, la Hermana Socorro Becerra Molina, nos ofrece un artículo en que aborda el tema de la paz en la Carta a los Hebreos. La hermana hace primero, una introducción al tema de la paz, desde el vocabulario y de un desarrollo temático de los vocablos relativos a la paz tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, incluyendo el período intertestamentario hasta llegar a la Carta a los Hebreos. Después, nos habla de Melquisedec, profundizando en los títulos regios de “rey de Salem” y “rey de paz”. Al final, la autora nos ofrece una reflexión sobre cómo la paz se manifiesta en

las relaciones que uno tiene con Dios y con los demás, tal como lo instruye el autor de la Carta a los Hebreos.

En la **segunda sección**, llamada “Desde las aulas”, compartimos un artículo del Pbro. Dr. Luis de Jesús Hernández Mercado, Decano de Derecho Canónico de nuestra universidad, quien también es actualmente alumno del área de Teología Bíblica. Su artículo nos presenta un estudio desde el enfoque socio-retórico la perícopa Mt 16,13-20. Su objetivo es acercarnos al enfoque que San Mateo dio a la historia de Jesús para contársela a la comunidad. El padre Luis de Jesús desarrolla su estudio mostrando los elementos del enfoque socio-retórico y evidenciando así, la relación de diversos aspectos que es posible esclarecer solamente mediante fuentes extra bíblicas

En la **tercera sección**, intitulada “Tesis y Tesinas”, compartimos con ustedes la síntesis de la tesina en Teología Bíblica que defendió recientemente la Hermana Tony López Toledo, en que nos habla del encuentro de unas mujeres con Jesús. En su artículo, la hermana nos presenta una experiencia de salvación y discipulado, partiendo de textos del evangelio de San Marcos y estudiándolos desde enfoques diacrónicos, así como del análisis narrativo y, de la antropología cultural. Al final, ofrece un enfoque hermenéutico desde la perspectiva femenina.

Como ha comentado el padre Francisco Nieto Rentería, en la presentación de la revista 67 de QOL, la sección de Estado de la Cuestión ha sido asignada para el siguiente número. Debido a que la naturaleza de los artículos de dicha sección requiere de un profundo trabajo de actualización en las investigaciones sobre un tema.

Esperando que este número sea de su agrado, ponemos la revista en sus manos y hacemos votos para que los estudios aquí presentados sean una ayuda significativa para que juntos caminemos en una mayor comprensión del misterio de Dios revelado en Cristo, Jesús y podamos construir puentes hacia la construcción de la paz, tan deseada en nuestro país.



ARTÍCULOS



EL DESCANSO QUE CONSTRUYE LA PAZ ANÁLISIS INTRABÍBLICO DE MARCOS 6,30-32

Gabriel Fierro Nuño
Universidad Pontificia de México

1. Introducción

Una de las notas características de las sociedades urbanas actuales es su activismo. Los valores del éxito, la eficacia, el progreso, y otros del mismo tipo, sugieren estar basados en una frenética actividad cotidiana. En este escenario, el realizar las cosas con calma o la inactividad se presentan como “pérdida” de tiempo y un obstáculo para la consecución de las metas planteadas, en lo individual o en lo colectivo.

Este ambiente no es ajeno a los ámbitos religiosos, donde el activismo se apodera de un gran número de personas que trabajan por la justicia y por la paz. La bienaventuranza de Mateo 5,9: “bienaventurados los que *trabajan* por la paz”, parece justificar este trabajo apremiante, sin descanso, por la paz, tan necesaria en nuestros días. Mi trabajo consiste entonces en considerar que el “descanso”, entendido de manera positiva, puede ayudar en el trabajo por la consecución de la paz. Para ello utilizaré la exégesis intrabíblica¹, una variante de la intertextualidad literaria, que parte del principio de que ningún texto es una isla, sino que refleja necesariamente, por medio de la cita directa o la alusión, las diversas influencias que percibe el lector en un texto base, resultando así una red de textos que proporciona sentido, dentro de una lectura sincrónica.

1. El término de “exégesis intrabíblica” fue propuesto recientemente en el artículo: R. L. MEEK, «Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology», en *Bib* 95 (2014) 280-291. Para una breve descripción sobre la metodología de la intertextualidad aplicada al estudio de la Biblia puede leerse: A. GULDEMOND, «La intertextualidad y la Biblia», en *Ref. Teol.* 8 (2011) 57-68; o de manera más completa: D. NOLAN-FEWELL, *Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster 1992.

2. Co-textualidad: Marcos 6,30-32 en su contexto literario

La delimitación de la perícopa de Mc 6,30-32 es una cuestión debatida, como lo prueba la diversidad de propuestas de las versiones de la Biblia y de los comentarios bíblicos. El comienzo de nuestra perícopa es evidente:

- Cambio de personajes: de los discípulos del Bautista (v. 29) a los discípulos de Jesús (v. 30).
- Cambio de lugar: del templo de Herodes (vv. 21-29) a la orilla del lago de Galilea (vv. 30-32).
- Cambio de tema: de la muerte del Bautista al regreso de los apóstoles después de su misión.

Por otro lado, el final de la perícopa en el v. 32 es más complicado². Se percibe, no obstante, un cambio de personajes, ya que en el v. 32 el sujeto principal son los discípulos (y partieron...), mientras que en el v. 33 el sujeto principal es la multitud (y les vieron...). También podría inferirse un cambio de lugar, pues en el v. 32 los discípulos y Jesús se encuentran en la barca, mientras que la multitud se encuentra en tierra. Por este doble cambio de personajes y escenario, creo poder tomar como texto base a Mc 6,30-32 para nuestro análisis intrabíblico, del cual brindo una traducción personal de equivalencia formal:

³⁰ Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδασκαν.	³⁰ Se reunieron los apóstoles con Jesús y le contaron todo cuanto hicieron y cuanto enseñaron.
---	---

2. J. Gnlika, por ejemplo, propone que los versículos 31-33 son una composición redaccional de Marcos que sirve como transición entre la llegada de los discípulos y la multiplicación de los panes, cf. *El Evangelio según san Marcos I*, Sigueme 2001, 280-281.

<p>^{31a} καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον.</p> <p>^{31b} ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.</p>	<p>^{31a} Y les dice: “Vengan ustedes mismos a un lugar desértico y descansen un poco.</p> <p>^{31b} Porque eran muchos los que iban y los que venían, que ni tiempo tenían para comer.</p>
<p>³² Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν.</p>	<p>³² Y partieron en la barca hacia un lugar desértico, ellos solos.</p>

En realidad, toda la sección de 6,6a-52 forma una unidad literaria en una secuencia narrativa de escenas concatenadas: Jesús envía a sus doce discípulos a la misión (6,6b-13); digresión de Herodes y la muerte de Juan el Bautista (6,17-29); regresan los apóstoles con Jesús (6,30-32); Jesús alimenta a una multitud (6,33-44); y Jesús camina sobre las aguas (6,45-52).

El estudio de esta sección realizado por Jonathan Draper ha demostrado el trasfondo de la temática de la Pascua y del Éxodo en la misma³. La caracterización en el envío de los Doce con sandalias, una sola túnica y un bastón para el viaje, alude a la salida de la Pascua en Ex 12,11: “con la cintura ceñida, los pies calzados y el bastón en la mano”. Asimismo, la prohibición de no llevar pan en la faja toma el simbolismo del pan ázimo, dejando la levadura atrás en Egipto (Ex 12,39)⁴. La inclusión del relato del martirio de Juana Bau-

3. Cf. J. DRAPER, «Wandering radicalism or purposeful activity? Jesus and the sending of messengers in Mark 6:6-56», en *Neot* 29 (1995) 183-202. Para el autor, el “motivo” de la Pascua y el Éxodo concuerda bien con un mensaje de resistencia y liberación, propio del discurso de los campesinos oprimidos por la élite urbana.

4. Gerd Theissen ha propuesto, hasta la fecha, que Jesús habría enviada a sus discípulos a misión con las características propias de los filósofos itinerantes cínicos, cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme 1985, 151-188; Id., «Jesus unter den Philosophen?», en *EvT* 74 (2014) 261-272. Es difícil, sin embargo, aceptar sin más esta teoría, ya que los filósofos cínicos frecuentaban las élites de las ciudades, en contraposición a Jesús

tista por Herodes, entre el envío y el regreso de los discípulos, es un procedimiento típico de Marcos⁵, que quizá haga referencia a la persecución del Faraón de Egipto sobre el pueblo hebreo. También existe la recomendación a quedarse en la misma casa donde entren (Mc 6,10), que hace eco a Ex 12,22: “ninguno de ustedes saldrá por la puerta de su casa hasta la mañana”, con motivo del paso del Ángel Exterminador. Finalmente, la multiplicación de los panes en el lugar *desértico* alude al maná en el *desierto*, así como el caminar sobre las aguas al paso por las aguas del Mar Rojo.

Si bien se ha señalado la anterior contextualización literaria y temática sobre el motivo de la Pascua y del Éxodo, nadie aún ha destacado las consecuencias intertextuales sobre el descanso mencionado en 6,31: “Vengan ustedes mismos a un lugar desértico (ἔρημον) y descansen (ἀναπαύσασθε) un poco”. La razón para el descanso es doble: a) son muchos los que vienen y van⁶; b) y ni siquiera tienen tiempo para comer. Pero, ¿se trata de un simple descanso tratando de escapar del acoso de la multitud? Mi estudio intertextual tratará de trascender esta idea.

3. Intertextualidad de Marcos 6,30-32

Si el contexto de Mc 6,30-32 nos remitía al Éxodo, es imprescindible entonces comenzar con un intertexto⁷ de este libro del Antiguo Testamento, para después tomar algunos más de la tradición profética. Me limito al análisis de cuatro intertextos principales, aunque estos nos remitan necesariamente a otros más, ampliando así la red de sentido que forman los intertextos con el texto.

que envió a sus discípulos a las aldeas del campo. Por eso considero que el simbolismo de Pascua/Éxodo es más contundente.

5. Se suele denominar a este procedimiento literario de manera ramplona coloquial como “empanada”, es decir, cuando el interior está constituido por un elemento distinto al de los lados extremos, cf. F. E. CISTERNA, *El Evangelio de Marcos. El relato, El ambiente, Las enseñanzas*, Editorial Claretiana 2000, 16.

6. No se nos especifica quiénes son esos que iban y venían, pero quizá se pueda inferir que son los que respondieron favorablemente al llamado de arrepentimiento predicado por los apóstoles (Mc 6,12), cf. M. HEALY, *The Gospel of Mark*, Baker Academic 2008, 200-201.

7. Todo texto constituye un tejido de nuevo de citas anteriores. Esos textos anteriores que son citados o aludidos se denominan “intertextos”, cf. J. E. MARTÍNEZ, *La intertextualidad literaria*, Cátedra 2001, 74.

3.1. Primer intertexto: Ex 33,14

En un co-texto donde Yhvh ordena al pueblo salir de Egipto (Ex 33,1), Moisés realiza una oración para pedir la compañía de Yhvh a través del desierto. En respuesta, Dios le contesta a Moisés: “Yo mismo iré contigo y te daré descanso (33,14) “(נוחה). Se trata de una respuesta desconcertante, pues la petición de Moisés había sido: “enséñame tu camino y sabré que he obtenido tu favor” (33,13). Atendiendo a los intertextos del Deuteronomio, el “descanso” que ha prometido Dios a Moisés y el pueblo⁸ puede ser entendido como la posesión de la tierra. El ejemplo más claro es el intertexto de Dt 12,10: “Cuando pasen el Jordán y habiten en la tierra que Yhvh su Dios les da en herencia, cuando él les haya dado el descanso (נוחה) de sus enemigos...” Como podemos ver, el descanso no es una consecución de la dedicación del pueblo, sino una promesa divina. La Tierra prometida es una tierra de descanso, don gratuito de Dios después de la travesía por el desierto.

La comparación con el texto de Mc 6,30-32 parece clara. Al igual que Yhvh, Jesús invita a sus discípulos a un lugar desértico para que descansen. El desierto y la Tierra prometida no parecen corresponderse, pero en ambas se posibilita el descanso. Para el texto de Marcos, lo importante no es el lugar del descanso⁹, sino el estar en la presencia de Jesús. Fue lo que Yhvh prometió a Moisés como premisa para el descanso: “Mi presencia (פני) irá contigo” (Ex 33,14).

El descanso en la Tierra prometida con la presencia de Dios nos remite a otro intertexto, donde Dios tomó a Adán y “lo hizo descansar (נוחה) en el Jardín del Edén, para que lo trabajara y lo cuidara” (Gn 2,15). Aunque el Paraíso implica servicio (עבוד) y cuidado (שמר), es esencialmente un lugar de descanso¹⁰. Nuevamente, el descanso

8. Aunque la respuesta divina parece incluir solamente a Moisés: “daré descanso a tí”, Moisés pide la promesa para todo el pueblo: “tu pueblo y yo nos distinguiremos de todos los pueblos” (33,16). Así, con esta insistencia, «Moisés ha arrancado a Dios una restauración total», B. S. CHILDS, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino 2003, 564.

9. Incluso la calmada travesía en la barca por el mar se convirtió en sustituto del lugar desértico para experimentar el descanso prometido.

10. Quizá también la respuesta de Yhvh a Moisés en Ex 33,14: “Mi presencia (פני) irá con-

es un don gratuito para el ser humano, una relación donde la presencia de Dios es la que hace posible el reposo del ser humano.

3.2. Segundo intertexto: Jeremías 31,1-2

Dentro del así llamado “Libro de la consolación” de Jeremías (caps. 30-33) con promesas de restauración para Israel y Judá, nos encontramos con el oráculo de 31,1-2. Se trata de un texto importantísimo para el libro del profeta de Anatot, ya que el capítulo 31 «es la cumbre del mensaje de esperanza»¹¹.

Los puntos de conexión con nuestro texto de Mc 6,30-32 se encuentran a través de los dos versículos del intertexto de Jeremías, como podemos ver a continuación:

Jer 31,1-2Mc 6,30-31

Reunión de todas las familias de Israel (v. 1)	Se reúnen los [doce] apóstoles (v. 30a)
Así dice Yhvh... (v. 2a)	Y [Jesús] les dice... (v. 31a)
Halló gracia en el desierto (v. 2b)	Vengan a un lugar desértico (v. 31b)
Va a su “descanso” Israel (v. 2c)	Y descansen un poco (31 c)

Nuevamente tenemos la promesa del descanso, pero ahora se aduce una nueva razón para ese descanso: la reunión del pueblo de Israel. La fórmula introductoria “en aquel tiempo” (בְּעֵת הַהֵיאָ) permite

tigo”, pueda ser una alusión a Gn 3,8, en que Adán y Eva se esconden de la presencia (מִפְנֵי) de Dios. Como con Moisés, Dios busca dialogar con Adán y Eva y les pregunta: ¿Dónde están? (Gn 3,9), cf. V. P. HAMILTON, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic 2011, 1142-1143.

11. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *Profetas. Introducciones y comentario I: Isaías – Jeremías*, Cristiandad 1980, 547.

deducir que la reunificación es una promesa escatológica, trasladada a un tiempo futuro pero inespecífico¹². Esta promesa escatológica de reunificación parece ser una respuesta a la amenaza presente en Dt 28,64-65, en caso de no practicar (עָשָׂה) todas las palabras de la Ley: “Yhvh te dispersará entre todos los pueblos... No hallarás sosiego (רָגַעַ) en aquellas naciones, ni habrá descanso (מְנוּחָ) para la planta de tus pies”. Según este intertexto, el descanso está condicionado al trabajo (עָשָׂה) conforme a la Ley, así como el descanso ofrecido por Jesús es respuesta al trabajo que han realizado en su misión.

La mención del desierto como lugar paradójico de gracia (חַן) nos remite a los intertextos proféticos donde el desierto se presenta como posibilidad de reencuentro con la presencia íntima de Dios, como en Os 2,16: “voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón”. El descanso escatológico nuevamente está asociado con la presencia cercana de Dios, con el desierto y con el cumplimiento de la misión.

3.3. Tercer intertexto: Isaías 32,16-18

Nuevamente este texto profético funge como intertexto de Mc 6,30-32, pero ahora añadiendo los tópicos de la justicia y de la paz:

Isa 32,16-18Mc 6,30-32

Reposará en el <i>desierto</i> la justicia (מְשָׁפַת) (v. 16)	Vengan a un lugar <i>desértico</i> (v. 31a)
El producto de la justicia será la <i>paz</i> (שְׁלוֹמ) (v.17)	No tenían tiempo para <i>comer</i> ¹³ (v. 31b)

12. Cf. T. LONGMAN III, *Jeremiah. Lamentations*, Baker Books 2012, 313.

13. Esto significaría que no tenían tiempo “para vivir la expresión más importante de su comunión”, F. LENTZEN-DEIS, *Comentario al Evangelio de Marcos*, Verbo Divino 1998, 206.

Habitará mi pueblo en albergue de <i>paz</i> (v. 18a)	Partieron hacia un lugar desértico (v. 32)
En posadas de <i>descanso</i> (מְנוּחָה) (v. 18b)	<i>Descansen</i> un poco (v. 31a)

En este intertexto de Isaías, la promesa escatológica del descanso paradisiaco es asociada a la justicia y a la paz. Estas dos realidades son inseparables, como el mismo profeta lo repite en otras ocasiones (48,18; 60,17) y un salmista lo canta de manera poética: “Justicia y Paz se besan” (Sal 85,11). Es interesante que, aunque la paz sigue significando bienestar en un sentido amplio, aquí adquiere características muy concretas para el pueblo de Israel: albergues pacíficos (שָׁלוֹם), moradas seguras (מְבֹטָח), posadas tranquilas (מְנוּחָה)¹⁴. Esta residencia pacífica de hombres y mujeres en Jerusalén son un don de Dios, pero requiere de la práctica de la justicia como condición previa.

La relación de la paz con el descanso es un tema también tratado por el autor del libro de las Crónicas. En 1 Cro 22,9 podemos leer las siguientes palabras dirigidas por Dios al rey David: “te va a nacer un hijo, que será hombre de *descanso* (אִישׁ מְנוּחָה); le concederé *paz* (שָׁלוֹם) con todos sus enemigos en derredor, porque *Salomón* (שְׁלֹמֹה) será su nombre y en sus días concederé *paz* (שָׁלוֹם) y tranquilidad (טָהוֹרָה) a Israel”. Como podemos ver en este intertexto, el Cronista presenta a Salomón como hombre de paz (שָׁלוֹם - שְׁלֹמֹה) y como hombre de descanso (מְנוּחָה). Si nos remitimos nuevamente a Gn 2,15, donde Adán es el hombre del *descanso*, entonces en Crónicas se presenta a Salomón como como el hombre que fue creado para servir a Dios, el nuevo Adán de la nueva creación¹⁵. Para el

14. Cf. J. GOLDINGAY, *Isaiah*, Baker Books 2012, 293. El sustantivo מְנוּחָה que deriva del verbo נוח y que se traduce como “descanso”, no significa abstención del trabajo y del esfuerzo, ni liberación de la tensión o de la actividad, sino que tiene un matiz altamente positivo: se trata de un estado en el que no hay temor, ni lucha, ni disputa, ni desconfianza, cf. M. LÓPEZ VILLANUEVA, «El descanso de una presencia humilde, “Venid a mi todos los fatigados” (Mt 11,28)», en *ST* 94 (2006) 388.

15. Cf. S. W. HAHN, *The Kingdom of God as Liturgical Empire. A Theological Commentary*

nuevo Testamento, Jesús es el nuevo Adán que ofrece la paz y el descanso a la humanidad¹⁶, dentro de su proyecto de justicia.

3.4. Cuarto intertexto: Sal 23

En este salmo encontramos también los temas más importantes relacionados con el descanso de Mc 6,30-32, lo que lo posiciona como nuestro último intertexto importante, atendiendo además al contexto inmediato:

Yhvh es mi pastor, nada me falta (v. 1)	Estaban como ovejas que no tienen pastor (v. 34)
[Yhvh] en <i>verdes pastos</i> me hace <i>recostarse</i> (רָבַח) (v. 2a)	Les mandó que se <i>recostaran</i> (ἀνακλίνω) sobre el <i>verde pasto</i> (v. 39)
Me conduce a fuentes de <i>descanso</i> (נַחֲמָה), allí reparo mis fuerzas (v. 2b)	<i>Descansen</i> un poco (v. 31b)
Pues tú estás conmigo (v. 4)	Vengan ustedes mismos (v. 31a)
Preparas ante mí una mesa (v. 5)	Ni siquiera tenían tiempo de comer (v. 31c) Comieron todos y se saciaron (v. 42)

Nuevamente el descanso se vislumbra como una promesa divina, pero ahora ya incluye dimensiones cotidianas como el recostarse y el comer, aunque sigue estando presente la presencia íntima divina, aquí bajo la figura del pastor y del anfitrión¹⁷. Estas dimensiones del

on 1-2 Chronicles, Baker Academic 2012, 124.

16. Al comenzar Marcos su evangelio de manera similar que el Génesis: "Principio del evangelio...", está situando al lector en el ámbito de una nueva creación. También el texto de Mc 1,12-13 presenta Jesús como nuevo Adán que es arrojado por Dios al desierto para ser tentado -Adán había sido arrojado por caer en la tentación- y que vive rodeado por los animales salvajes, cf. J. P. HEIL, «Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13», en *CBQ* 68 (2006) 63-78.

17. Si en los vv. 1-4 aparece de manera evidente la metáfora de Dios como pastor, en los

descanso otorgado por un pastor-modelo, nos hace pensar en el intertexto de Ez 34,15: “Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo las llevaré a *recostar* (רָבִיץ)”. En este sentido, también podemos aducir otro texto profético: “Los débiles pacerán en mis pastos y los pobres en seguro se recostarán (רָבִיץ)” (Is 14,30).

3.5. Conclusión intertextual

Hemos visto en todo este entablado de intertextos relacionados con Mc 6,30-32 que el “descanso” es siempre una promesa divina para el futuro. Esta promesa incluye una relación íntima con Dios, bienestar, seguridad, comida, reposo. Al mismo tiempo, todas estas características corresponden al *Shalom* en su sentido más amplio. Por lo tanto, el *descanso* se presenta en el Antiguo Testamento como un término intercambiable de *paz*. Podríamos decir que el descanso (נוח) es la consecuencia de haber alcanzado la paz (שָׁלוֹם).

4. Para-textualidad de Marcos 6,30-32

Los paratextos los entiendo como aquellos textos contemporáneos al texto analizado que tienen relación inmediata con él. Yo he elegido dos textos sinópticos y uno epistolar que expongo a continuación

4.1. Primer paratexto: Mt 11,28-30

En dos ocasiones se presenta Jesús como el cumplidor de la promesa mesiánica del descanso, como también en Mc 6,31 la concede.

Vengan (δεῦτε) a mí (v. 28a)	Vengan (δεῦτε) ustedes mismos (v. 31a)
------------------------------	--

versículos 5-6, Dios aparece bajo la metáfora del anfitrión que brinda hospitalidad, tal como se acostumbra en Israel, cf. A. E. ARTERBURY – W. H. BELLINGER, «“Returning” to the Hospitality of the Lord. A Reconsideration of Psalm 23,5-6», en *Bib* 86 (2005) 393.

Y yo les daré descanso (ἀναπαύω) (v. 28b)	Y descasen (ἀναπαύω) un poco (v. 31a)
Los que están fatigados y sobrecargados (v. 28a)	Eran muchos los que iban y venían (v. 31b)
Y hallarán descanso (ἀνάπαυσις) para sus almas (v. 29)	Y partieron hacia un lugar desértico (v. 32)

Jesús entonces se presenta como el mesías esperado que da cumplimiento a la promesa del descanso y de la paz. En este paratexto, en concreto, los fatigados y sobrecargados son los oprimidos por la carga de las normas y reglamentos impuestos sobre ellos por los escribas y fariseos, como se puede deducir de Mt 23,4: “atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente”. El descanso que les promete el maestro no es solo negativo, como ausencia de incertidumbre, temor, ansiedad, fatiga; sino que positivamente implica la paz de mente y corazón, seguridad de salvación¹⁸. La mansedumbre a la que llama a identificarse se asemeja a un sentimiento de no-violencia activo. Quien tiene un corazón manso ha interiorizado las contrariedades de cada día y ha hecho un espacio vacío donde acoger la realidad y afirmarla¹⁹. La promesa escatológica del descanso veterotestamentario se hace realidad presente en la persona de Jesús.

4.2. Segundo paratexto: Lucas 12,19

Este paratexto nos presenta al descanso en su connotación negativa. Jesús cuenta una parábola con motivo de la disputa de dos hermanos por una herencia. Un hombre necio, después de afanarse en trabajar sin descanso, piensa para sí: “Alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa (ἀναπαύω), come, bebe, banquetea”. Este paratexto refleja el pensamiento que conde-

18. Cf. W. HENDRIKSEN, *El Evangelio según San Mateo*, Libros Desafío 2003, 527.

19. Cf. M. LÓPEZ VILLANUEVA, «El descanso de una presencia humilde, “Venid a mi todos los fatigados” (Mt 11,28)», en *ST 94* (2006) 392.

na el enriquecimiento vehemente de quien solo piensa en trabajar sin descanso.

Ya el libro del Eclesiástico había señalado y condenado este fenómeno: “Hay quien se hace rico a fuerza de trabajar y ahorrar y esta es su recompensa: cuando dice: ‘ahora ya puedo *descansar*’, tendrá que dejarlo todo a otros” (11,18-19). Lo que se condena no es el trabajo, ni el disfrute de los placeres, sino «la insensatez de acumular riquezas por pura avaricia»²⁰. Debemos notar que en este paratexto el descanso no es un ofrecimiento de Jesús, sino un monólogo del hombre necio. Tampoco aparece aquí el descanso como una dimensión de la paz, sino como estado de indiferencia y enmismamiento, que busca librarse de todo esfuerzo futuro. En cambio, el descanso ofrecido por Jesús en Mc 6,31 es un descanso que posibilita la paz interior, pero para seguir trabajando por el Reino, ahora reconfortados²¹.

4.3. Tercer paratexto: Heb 4,1-11

Esta perícopa de la epístola a los Hebreos utiliza el sustantivo “descanso” (κατάπαυσις) en seis ocasiones. Intercalando frases del salmo 95 y de Nm 14, el autor de este paratexto interpela a sus oyentes comparándolos con la generación israelita del desierto. La promesa del descanso que ya hemos analizado en los intertextos, queda aquí condicionada a la obediencia fiel a Dios (cf. Heb 3,6).

De manera especial, en 4,3 el término **κατάπαυσις** tomado de Sal 95,11, remite a Gn 2,2, donde Dios “descansó” el séptimo día. Para el Salmo 95, el descanso simboliza la Tierra prometida y el templo (cf. Dt 12,10-11). En cambio, Hebreos, al mencionar el descanso divino, actualiza y re-simboliza el “descanso” prometido a quien obedece con fe, como el descanso mismo en el que Dios entró en el primer *Sabbat*. Así, el descanso prometido en Heb 4 ya no tiene que

20. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas III. Traducción y comentario*, Cristiandad 1987, 452.

21. «El descanso que favorece no se puede confundir con la falsa paz de la autosugestión o de los hipnóticos... Después de un descanso con Cristo, la vida sigue, a veces más densa y más ligera», P. ROBERT, «Trabajar en descansar: una feliz paradoja», en *Sel/Teol* 53 (2014) 77-78.

ver con la posesión de la tierra o con entrar en un templo escatológico, sino con compartir el descanso sabático eterno en Dios²².

Comparando este paratexto con Mc 6,31, podemos decir que lo importante del descanso prometido por Jesús a sus discípulos tampoco implica un lugar especial -tierra o templo-, sino todo lo contrario, los invita a un simple lugar desértico. El descanso de Marcos es un descanso de compartir el lugar, el tiempo y la comida con el que los ha invitado, con Jesús mismo.

4.4. Conclusión paratextual

En el Nuevo Testamento la promesa que Dios había hecho en el Antiguo Testamento para que el pueblo de Israel disfrutara del descanso, en el Paraíso, en la Tierra prometida y en el Templo²³, es representada por la presencia en compañía de Jesús. El descanso ya no es un lugar, sino que es una compañía, es compartir el descanso junto al maestro. Sin embargo, el descanso no significa inactividad, sino un remanso en medio del trabajo por el Reino, por el fomento a la paz.

Según Lucas 10,5-6, la misión de los discípulos consiste en promover la paz en las casas. De esta manera, la misión descrita en Marcos 6,12-13 de conversión, expulsión de demonios y curación de enfermos es una misión de paz. Pero este trabajo por la paz también fatiga, por lo que la invitación de Jesús a descansar, como hombre de corazón manso, es también parte de la misión. La paz no requiere solamente de trabajo y esfuerzo, sino también de un descanso en sentido positivo, no como el rico que lo busca por egoísmo, sino como el trabajador por la paz que requiere compartir el descanso paradisiaco con otros trabajadores por la paz y que

22. Cf. H. W. ATTRIDGE, «“Let us strive to enter that Rest”. The logic of Hebrews 4:1-11», en *HTR* 73 (1980) 282-283.

23. Para la tradición sacerdotal, el templo de Jerusalén fue construido en el monte Moriah (2 Cro 3,2), el mismo monte donde Abraham había mostrado su fidelidad obediente a Dios (Gn 22,2), y el mismo monte donde se encontraba el Jardín del Edén de la creación. Así, el descanso prometido por Dios se presenta como un retorno al Paraíso perdido, cf. S. W. HAHN, *The Kingdom of God as Liturgical Empire. A Theological Commentary on 1-2 Chronicles*, Baker Academic 2012, 123.

consiste además en estar en la presencia de Jesús. Y este descanso es una dimensión de la paz, una experiencia cotidiana del *Shalom* de la creación, una participación en el *Sabbat* divino.

5. Conclusión

Después de haber realizado nuestra exégesis intrabíblica, podemos arrojar alguna conclusión y actualización. En primer lugar, podemos señalar que el tema de la paz en los textos bíblicos no puede abordarse solamente desde la perspectiva del trabajo y del esfuerzo, sino que debe incluir forzosamente el estudio del descanso y del reposo. En este sentido, los libros bíblicos que hablan sobre el descanso y la libertad contienen un valor renovado sobre nuestra sociedad moderna que se rige por una actividad frenética. El descanso está lejos de ser entendido como el arte de vivir²⁴.

La paz que se construye con esfuerzo y con trabajo debe también incluir los momentos de descanso para reposar, comer, tranquilizarse, reflexionar y sentirse en la presencia confortadora de Jesús, el Maestro. El simple trabajo o actividad sin espacios de descanso puede derivar fácilmente en la cotidianidad, el hastío o el sinsentido. Un activismo de tal clase no construye la paz, sino que promueve el protagonismo. El descanso es entonces un constructor de paz, cuando se vive conforme a las características que hemos destacado del entramado intertextual de Mc 6,30-32.

6. Bibliografía utilizada

ALONSO SCHÖKEL Luis – SICRE DIAZ José Luis, *Profetas. Introducciones y comentario I: Isaías – Jeremías*, Cristiandad, Madrid 1980.

ARTERBURY Andrew E. – BELLINGER William H., «“Returning” to the Hospitality of the Lord. A Reconsideration of Psalm 23,5-6», en *Biblica* 86,3 (2005) 387-395.

24. Cf. A. DA SILVA, «Le repos, signe de liberté et de fête», en *LV* 55 (2000) 8.

ATTRIDGE Harold W., «“Let us strive to enter that Rest”. The logic of Hebrews 4:1-11», en *Harvard Theological Review* 73,1/2 (1980) 279-288.

CHILDS Brevard S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003.

CISTERNA, *El Evangelio de Marcos. El relato, El ambiente, Las enseñanzas*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 2000.

DA SILVA ALDINA, «Le repos, signe de liberté et de fête», en *Lumen Vitae* 55,1 (2000) 5-12.

DRAPER Jonathan, «Wandering radicalism or purposeful activity? Jesus and the sending of messengers in Mark 6:6-56», en *Neotestamentica* 29,2 (1995) 183-202.

FITZMYER Joseph A., *El Evangelio según Lucas III. Traducción y comentario*, Cristiandad, Madrid 1987.

GNILKA Joachim, *El Evangelios según san Marcos I*, Sígueme, Salamanca 2001.

GOLDINGAY John, *Isaiah* (Understanding the Bible Commentary Series), Baker Books, Grand Rapids 2012.

GULDEMOND Amanda, «La intertextualidad y la Biblia», en *Reflexiones Teológicas* 8 (2011) 57-68.

HAHN Scott W., *The Kingdom of God as Liturgical Empire. A Theological Commentary on 1-2 Chronicles*, Baker Academic, Grand Rapids 2012.

HAMILTON Victor P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2011.

HEALY Mary, *The Gospel of Mark* (Catholic Commentary on Sacred Scripture), Baker Academic, Grand Rapids 2008.

HEIL John P., «Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13», en *Catholic Biblical Quarterly* 68,1 (2006) 63-78.

HENDRIKSEN William, *El Evangelio según San Mateo*, Libros Desafío, Grand Rapids 2003.

LENTZEN-DEIS Fritzleo, *Comentario al Evangelio de Marcos* (Evangelio y Cultura), Verbo Divino, Estella 1998.

LONGMAN III Tremper, *Jeremiah. Lamentations* (Understanding the Bible Commentary Series), Baker Books, Grand Rapids 2012.

LÓPEZ VILLANUEVA Mariola, «El descanso de una presencia humilde, “Venid a mi todos los fatigados” (Mt 11,28)», en *Sal Terrae* 94,1101 (2006) 385-395.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ José E., *La intertextualidad literaria*, Cátedra, Madrid 2001.

MEEK Rusell L., «Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology», en *Biblica* 95,1 (2014) 280-291.

NOLAN-FEWELL Danna, *Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster, Louisville 1992.

ROBERT Pattinson, «Trabajar en descansar: una feliz paradoja», en *Selecciones de Teología* 53,209 (2014) 74-83.

THEISSEN Gerd, «Jesus unter den Philosophen?», en *Evangelische Theologie* 74,4 (2014) 261-272.

THEISSEN Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.



EL DRAMA NARRATIVO EN LA ESCENA DE LA LAMENTACIÓN DE JESÚS SOBRE JERUSALÉN EN LC 19,41-44.

Ricardo Aguilar Hernández
Universidad Pontificia de México

Introducción

México atraviesa una de las etapas más dramáticas de su historia contemporánea. Los excesos en la inseguridad y en la violencia que hemos presenciado en los últimos años, dejan ver que el tejido social se ha dañado enormemente. No existen soluciones simplistas para estos males. Cada quien ha de reconocer cómo ha colaborado, mediante acciones u omisiones, en el proceso la pérdida de valores sociales y virtudes fundamentales. La sociedad fácilmente se va descomponiendo cuando carece de una formación en procesos que conducen a la paz. Tales procesos emanan de ideas y mensajes de orden religioso o bien de diverso origen como el filosófico-axiológico, el antropológico-cultural y el educativo o el psicológico.

En años recientes, la Conferencia del Episcopado Mexicano publicó la exhortación pastoral “Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna”. Ahí, los Obispos mexicanos se han preguntado “con ojos y corazón de pastores” ¿qué significa ser cristianos en estas circunstancias? Ellos discernieron la dramática situación nacional y en el citado documento han plasmado no sólo sus reflexiones, sino que han ofrecido a todos los mexicanos una serie de compromisos que nos implican en nuestro servicio a la Iglesia y que implican a todas las comunidades eclesiales, en su diversidad de ministerios, vocaciones y carismas.

Nosotros, antes de ofrecer unas reflexiones y propuestas pastorales respecto al tema, ofreceremos, en el presente estudio, una aportación desde la Sagrada Escritura. Hablaremos de un pasaje evangélico que es paradigmático del orden de mensajes religiosos y que da luz para comprender la urgencia de tomar acciones concretas que faciliten la reconducción de la cultura hacia la construcción de la paz.

En el evangelio de san Lucas hay tres escenas en que Jesús expresa lamentaciones acerca de Jerusalén, cuyo nombre significa “Ciudad de paz”. La primera la encontramos en Lc 13, 34-35, la segunda en Lc 19, 41-44, y la tercera en Lc 23, 26-31. Aquí abordaremos preferentemente la perícopa relativa a la segunda escena, que subraya como causa del lamento de Jesús la futura destrucción que sobrevendrá sobre Jerusalén porque no reconoció la “visitación” que le hacía Dios, en la persona de Jesús.

Dividimos nuestro trabajo en tres secciones: En la primera, estudiamos la perícopa desde enfoques diacrónicos, comenzando por un comentario desde la crítica textual, luego presentaremos una síntesis sobre la crítica de la historia de las tradiciones y de la redacción. Seguiremos, desde la crítica literaria, para valorar la ubicación de la perícopa en cuestión dentro del macrotexto del evangelio de Lucas, así como su estructura con el objetivo de ir dibujando la intención del autor. Después, daremos una nota sobre la posible historicidad de los contenidos de la perícopa.

En la segunda sección abordaremos la perícopa desde un enfoque sincrónico. Emplearemos elementos del análisis narrativo, dando algunas anotaciones sobre el nombre de la ciudad Jerusalén, el recurso narrativo de la evocación profética que emplea el autor y hablaremos de la función literaria que tiene la perícopa dentro de la sección de la entrada de Jesús a la ciudad santa.

Finalizaremos el presente estudio ofreciendo, en la tercera sección, algunas reflexiones de carácter pastoral y propuestas de acción para educar a la cultura nacional en el camino hacia la construcción de la paz.

I. Enfoques diacrónicos

1. Desde la crítica textual

Comenzamos este estudio, presentando el texto griego. Emplearemos la versión *Nestle-Aland*, edición 28 (en adelante NA 28), aun-

que haremos al respecto del mismo un breve comentario de crítica textual:

Lc 19,41-44

⁴¹ Καὶ ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτὴν ⁴² λέγων

ὅτι εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην·

νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.

⁴³ ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ παρεμβολοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν, ⁴⁴ καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί,

ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.

Traducción

⁴¹ *y cuando se acercó, habiendo visto la ciudad, lloró sobre ella,* ⁴² *diciendo*

Si conocieras en este día lo que conduce a la paz, pero ahora ha sido ocultado a tus ojos

⁴³ *porque llegarán días sobre ti y tus enemigos levantarán una empalizada contra ti, te rodearán y te apretarán por todas partes.* ⁴⁴ *Te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti y no dejarán en ti piedra sobre piedra, debido a que no reconociste el tiempo de tu visitación.*

Aunque no es el propósito central de nuestro estudio hacer un balance de crítica textual respecto de la perícopa en cuestión, vale la

que, si alguna familia textual presentara en modo coherente y con suficientes testimonios de apoyo una lectura más breve o más complicada en un pasaje dado, podría considerarse tal versión como una copia quizá más cercana al texto original.

En nuestra perícopa, la lectura que ofrece el Códice Beza es más breve en el v. 43, más difícil de entender en el v. 44 y es respaldada por otros manuscritos de su misma familia textual, lo cual hace de esa versión una digna de ser considerada, aunque no aparece seriamente tomada en cuenta en el aparato crítico del NA 28.

Las diferencias entre el Códice Beza y la versión Nestle-Aland 28, son notorias, como vemos a continuación:

<p style="text-align: center;">NA 28</p> <p style="text-align: center;">Versión ecléctica propuesta por un comité de expertos en crítica textual (Siglo XX)</p>	<p style="text-align: center;">BEZA</p> <p style="text-align: center;">Versión única del código Beza, del siglo V, pero muy probablemente tomada de una copia del siglo II.</p>
<p>⁴¹ Καὶ ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ’ αὐτὴν ⁴² λέγων ὅτι εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήμην· νῦν δὲ ἐκρύβῃ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.</p> <p>⁴³ ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ <u>παρεμβαλοῦσιν</u> οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ <u>περικυκλώσουσιν</u> σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν,</p> <p>⁴⁴ καὶ ἔδαφιοῦσιν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔγνωσ <u>τὸν</u> καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.</p>	<p>⁴¹ Καὶ ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ’ αὐτὴν</p> <p>⁴² λέγων ὅτι εἰ ἔγνωσ καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήμην σοί· νῦν δὲ ἐκρύβῃ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.</p> <p>⁴³ ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι καὶ βαλοῦσιν ἐπὶ σὲ οἱ ἐχθροί σου χάρακά καὶ <u>περικυκλώσιν</u> σε καὶ συνέξουσιν σε πάντοθεν,</p> <p>⁴⁴ καὶ ἔδαφιοῦσιν σε καὶ τὰ τέκνα σού, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν ὅλῃ σοί, ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔγνωσ ἐς καιρὸν ἐπισκοπῆς σου.</p>

A nivel de crítica textual, la versión del Códice Beza podría ser más apegada al texto original en los vv. 43 y 44, que la versión ofrecida por el NA 28, el cual es resultado de múltiples variantes puestas en contraste y analizadas por el comité de edición a cargo de tal tarea. Aquí presentamos la traducción de ambas versiones:

NA 28	Beza
<p>⁴¹ y cuando se acercó, habiendo visto la ciudad, lloró sobre ella, ⁴² diciendo:</p> <p style="text-align: center;">Si conocieras en este día lo que conduce a la paz, pero ahora ha sido ocultado a tus ojos,</p> <p>⁴³ porque llegarán días <u>sobre ti y levantarán</u> tus enemigos una empalizada contra ti, te rodearán y te apretarán por todas partes;</p> <p>⁴⁴ te arrasarán a ti y a tus hijos <u>dentro de ti</u> y no dejarán <u>en ti</u> piedra sobre piedra, debido a que <u>no reconociste el tiempo de</u> tu visitación.</p>	<p>⁴¹ Y cuando se acercó, habiendo visto la ciudad, lloró sobre ella, ⁴² diciendo:</p> <p style="text-align: center;">“Si <u>también tú</u> conocieras en este día lo que <u>te</u> conduce a la paz, pero ahora ha sido ocultado a tus ojos,</p> <p>⁴³ porque llegarán días y <u>levantarán</u> contra ti tus enemigos una empalizada, te rodearán y te apretarán por todas partes;</p> <p>⁴⁴ te arrasarán a ti y a tus hijos y no dejarán piedra sobre piedra <u>en todo tu entorno</u>, debido a que <u>no [lo] reconociste, con ocasión</u> de tu visitación”.</p>

Hemos subrayado y resaltado las expresiones diferentes en ambos documentos.

Algunas notas respecto al texto presentado por el Códice Beza:

En el v. 43 tenemos la expresión ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ παρεῖβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι en el NA 28, mientras que en Beza leemos ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι καὶ βαλοῦσιν ἐπὶ σὲ οἱ ἐχθροί σου χάρακα. Se nota la diferencia de estilos al formular las expresiones. Para el redactor del Códice Beza, “los días” no llegarán sobre la ciudad,

sino que simplemente “llegarán” o “vendrán”. Además, cambia la modalidad del verbo principal después de la conjunción καὶ que indica una parataxis. παρεμβολοῦσιν y βαλοῦσιν significan lo mismo: “levantarán un muro”, pero las formulaciones son distintas. Es más comúnmente usada la primera, como se lee también en la LXX: En sentido de “acampar” en Gen 33,18; Jue 6,33; como “asediar” en 2Re 12,28; Jer 27,29; también se puede encontrar en Is 29,6; Ez 4,2; 36,8. Se trata de un verbo técnico de sentido militar. El tipo de muro viene especificado en ambos documentos con χάρακκα (una empalizada; es decir, una serie de barricadas hechas con palos, creando un muro de contención). El orden de las palabras es distinto en NA 28 y en Beza. Se podría decir a favor de NA 28 que la fórmula “llegarán días sobre ti” es más complicada que la de “llegarán días”, testimoniada en Beza, pero no es un argumento suficiente para definir que sea una lectura más próxima al texto original. Por su parte, las siguientes expresiones en Beza son más complejas: “levantarán contra ti tus enemigos una empalizada”. El orden de las palabras es complejo. La lectura de NA 28: “levantarán tus enemigos una empalizada contra ti” suena más fácil de comprender. Esto haría que la lectura de Beza se pueda considerar una *lectio difficilior*, lo que la haría candidata a ser una lectura más cercana al original, si nos atenemos a los criterios comúnmente aceptados en la ciencia de la Crítica textual.

Tenemos también la diferencia entre περικυκλώσουσιν de NA 28 y περικυκλώσιν de Beza. La primera lectura es más comprensible por evidenciar el futuro “te rodearán” o “te sitiarán”. La variante en Beza es más compleja, pero lo más probable es que podría tratarse de una haplografía; es decir, de un error del copista del texto de Beza, al omitir algunas letras intermedias de la palabra.

El v. 44 difiere en modo importante del texto de

En el v. 44 de la versión NA 28 encontramos la expresión “te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti...” que suena a una alusión al Sal 147,13 “Porque ha reforzado los cerrojos de tus puertas; ha bendecido a tus hijos dentro de ti”. La expresión empleada en Lc 19,44 es una formulación de calamidad que al parecer fue elaborada a

propósito del texto del salmo citado, cuyas expresiones en la Biblia Hebrea son:

Sal 147,13

כִּי־תַחַם בְּרִיתִי שְׁעָרֶיךָ בָרַךְ בְּנֵיךָ בְּקִרְבֶּךָ:

“Porque ha reforzado los cerrojos de tus puertas; ha bendecido a tus hijos dentro de ti”²

De aquí se podría pensar que tal vez los manuscritos que apoyan la lectura “... y a tus hijos dentro de ti” parecen pretender armonizar el pasaje con el texto del Sal 147,13. Ante el testimonio de la familia Occidental, reportada en Beza, podríamos darle más crédito a la lectura de familia “Occidental” debido a que es más breve y libre de una pretensión armonizante con el salmo en cuestión.

Una segunda nota la hacemos en relación al resto del v. 44:

NA 28	Beza
<p>⁴⁴ καὶ ἔδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔγνωσ <u>τὸν</u> καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.</p> <p>⁴⁴ <i>te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti y no dejarán en ti piedra sobre piedra, debido a que no reconociste el tiempo de tu visitación.</i></p>	<p>⁴⁴ καὶ ἔδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν ὄλῃ σοί, ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔγνωσ <u>εἰς</u> καιρὸν ἐπισκοπῆς σου.</p> <p>⁴⁴ <i>te arrasarán a ti y a tus hijos y no dejarán piedra sobre piedra en todo tu entorno, debido a que no [lo] reconociste, con ocasión de tu visitación”.</i></p>

2. La lectura del NA 28 está testimoniada por los códices Vaticano (B) y Sinaítico (α), que son del siglo IV y pertenecen a la familia textual “Alejandrina” (familia base para prácticamente toda la versión estándar del griego de ediciones críticas actuales, conocida como el texto del *Novum Testamentum Graece* del NA 28, que es el mismo texto del *Greek New Testament 5th Edition* de las Sociedades Bíblicas Unidas.

La expresión “y no dejarán en ti piedra sobre piedra” es, claramente, una expresión estereotipada, tomada de Ag 2,15³ y aparece una reformulación en Lc 21,6. Beza agrega ἐν ὅλῃ σοι, que significa “en todo tu [entorno]”⁴. Vendría siendo una expresión inesperada y casi aislada entre las variantes textuales, pero no rompe con el estilo del relato.

La expresión final también presenta una interesante variante, que es aislada en la lectura occidental. Seguramente abandonada por las demás familias textuales por su extraña formulación: ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ ἐῖς καιρὸν ἐπισκοπῆς σου, que se puede traducir como: “debido a que **no [lo] reconociste, con ocasión de tu visitación**”. La expresión “lo” es nuestro, debido a que no parece explicitado en griego el objeto directo; más bien se podría decir que la expresión tiene como objeto directo a Jesús, en cuanto aquél que vino a hacer la visitación de Jerusalén de parte de Dios.

Lo que se podría esperar más es un ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου, que de hecho es la lectura de la mayoría de los manuscritos. Esta formulación suena más obvia y mejor comprensible: “... **debido a que no reconociste el tiempo de tu visitación**”. Aquí resulta obvio que el objeto directo de la oración es καιρὸν (el tiempo).

Si en las orientaciones de crítica textual, bien se podría elegir como quizá más próxima a la lectura original, aquella que es una *lectio difficilior*. En tal caso, Beza nos ofrece una lectura ligeramente más complicada de comprender. El hecho de no contar con más familias textuales que avalen su lectura no indica, de suyo, que deba ser considerada “no importante”, como pareció juzgar el comité de la edición crítica del Nestlé-Aland, pues su falta de influencia en otras familias pudo deberse a que no era tan comprensible como la que

3. De hecho, Ageo 2,15 emplea la expresión “piedra sobre piedra” para describir la construcción del Templo, pero con una perspectiva mesiánica (Ag 2,6-9). La destrucción que da como resultado el que no quede nada en pie (piedra sobre piedra) simboliza el efecto del rechazo al Mesías. Cfr. Rainer DILLMANN – César A. MORA PAZ, *Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*, Verbo Divino, Estella 2006, 438-439.

4. Esta lectura que aparece en Beza, también es reportada por Q f1 it

reportan los textos de familia Alejandrina. Si Josep Rius-Camps y Jenny Read-Heimerdinger tuvieran razón, la variante de Beza podría ser la más cercana al texto original lucano.

Ya en artículos posteriores podremos seguir tratando las variantes textuales reportadas por el Códice Beza y su importancia, debido a que las diferencias que presenta respecto a las lecturas de familia Alejandrina no son sólo de orden lingüístico, sino teológico. Por lo pronto, para la finalidad de nuestro artículo, emplearemos el texto del NA 28, debido a su alto nivel de coherencia interior, a pesar de ser un texto ecléctico.

2. Historia de las tradiciones y de la redacción

A grandes rasgos, Lucas sigue las acciones narradas en Marcos cuando presenta la actividad de Jesús cerca de Jerusalén; sin embargo, Lucas presenta serias variaciones en contenidos y secuencias, siguiendo un desarrollo coherente: Cerca de Jerusalén Jesús monta un burrito y es ovacionado por los discípulos, para luego rechazar la crítica de los fariseos (Lc 19, 28-40). Después, llora sobre la ciudad y después realiza un acto de purificación del Templo, expulsado a los vendedores antes de comenzar él mismo a enseñar a las multitudes. Pero luego, Lucas subraya el contraste de las reacciones de sus oyentes: por un lado, las autoridades se indignan y por otro lado, el pueblo se alegra (vv. 41-48). En Lc 20, 1-8 los sacerdotes, los escribas y los ancianos interrogan a Jesús sobre el origen de su autoridad, pero Jesús los evade y propone luego la parábola de los *viñadores homicidas* (20,9-18). Aunque Lucas da a entender que Jesús estuvo varios días después en Jerusalén, no obstante menciona una sola entrada y es al Templo, directamente, (19,45).

Vemos que Lucas reutiliza en general el material de Marcos, pero se siente con libertad de darle otro enfoque y maneja el tiempo narrativo en modo diverso. Lucas elimina la perícopa de la higuera estéril (Mc 11,21-12. 20-25), quizá porque ya antes había presentado una parábola sobre una higuera (Lc 13,6-9) y no quiere parecer repetitivo, o tal vez porque se incomodaba ante un episodio tan extraño, en el que se subraya una postura severa de parte de Jesús.

A nivel de crítica interna, se percibe que Lucas se valió de un material ya existente, que se intuye al encontrar en la redacción final las palabras ἐγγίζω “acercarse”, συνέχω “apretar, ceñir”, ἀνθ’ ὧν literalmente: “a cambio del hecho que”, y ἐπισκοπή “visitación”. Así mismo, encontramos en la sección central de nuestra perícopa una serie de conjunciones καὶ que indican continuas parátaxis típicas entre los semitas. La constante mención del pronombre personal de la segunda persona del singular (su. soi se)⁵, también denota que estamos ante un material previamente existente a la redacción lucana. Por otro lado, la calidad del material de la fuente propia usada por Lucas se nota en el equilibrio de su conjunto, la precisión del vocabulario militar⁶ y el sentimiento de pesar.

Además, es fácil intuir que el v. 41 es una introducción creada por el redactor final. En resumen, podemos decir que Lucas se valió de un *lógon* que es básicamente, un oráculo de desgracia/juicio sobre una ciudad que bien podía discernir la oportunidad que se le daba (vv. 42 y 44c), al cual lo revisió con una queja y al final, le diseñó una introducción adecuada.

3. Ubicación de la perícopa y estructura de la sección

Nuestro pasaje se encuentra dentro del episodio Lc 19,28-48, en que el narrador presenta en varias escenas el inicio del ministerio de Jesús en Jerusalén. Esta sección narrativa viene precedida a su vez, del relato sobre Zaqueo (19,1-10) y la “parábola de las minas” (19,11-27), que hablan de personas que dan frutos de conversión a partir de su relación con el Señor. El episodio (vv. 28-40), que antecede inmediatamente a nuestra perícopa, habla de la entrada mesiánica en Jerusalén y la aprobación que el mismo Jesús da a las aclamaciones de sus seguidores (vv. 28-38) y (vv. 39-40), respectivamente. Estos últimos pasajes ejercen un contraste, pues en-

5. Lo notan ya J. Dupont, *Il nen serra pas laissé pierre sur Pierre* (Marc 13,2; Luc 19,44) en Bib 52 (1971) 301-320 y Francois Bovon, *El evangelio según San Lucas*. Vol. IV. Lc 19,28 – 24,53, Sígueme, Salamanca 2010, 52.

6. Se encuentra una aposiopesi en el v. 42^a, tal como lo nota Francois Bovon, *Ibidem*. Una aposiopesi es un tropo retórico típico de los profetas de Israel. Encontramos otros ejemplos en Ex 32,32, así como en Lc 22,42 (“Padre, si es tu voluntad, aleja de mí esta copa”); Jn 6,62; 12,27. Se caracteriza por expresar un pesar impotente.

fatizan cómo las personas que recibieron a Jesús como Mesías, más tarde rechazarán su mensaje de paz.

Después de nuestra perícopa, Lucas pone la purificación que Jesús hace del Templo (vv. 45-46) y la posterior enseñanza que imparte en el mismo, lo cual suscita la reacción negativa de parte de los sumos sacerdotes, los escribas y gente notable del pueblo (vv.47-48). Después, es presentada la controversia sobre la autoridad de Jesús (20,1-8), la parábola de los viñadores homicidas (20,9-19) y otras escenas que enfatizan controversias diversas (20,20-47).

Tenemos así, la siguiente estructura:

Antecedentes:

A Encuentro de Jesús con Zaqueo: conversión del mismo (19,1-10).

B Parábola de las minas (19,11-27).

En el ingreso a Jerusalén:

Entrada a Jerusalén (19, 28-38) y reacción de los adversarios, con la aprobación que Jesús da de sus acompañantes (19, 39-40).

C Primer signo mesiánico: Lamento sobre la ciudad, en un monte (19, 41-44).

Jesús en el Templo comienza su ministerio:

C' Segundo signo mesiánico: Purificación del Templo (19,45-46).

B' Parábola de los viñadores homicidas (20,9-19)

A' Controversias entre oponentes de Jesús con él: negativa de conversión (20,20-47).

Hay una conexión directa entre las funciones narrativas de los elementos antecedentes y los elementos posteriores porque facilitan al lector notar el contraste entre aquellos que se convierten por el encuentro con Jesús (relato de Zaqueo y los oyentes de la parábola de las minas) y aquellos que lo rechazan (controversia de los adversarios en Jerusalén y los oyentes de la parábola de los viñadores homicidas).

En la parte intermedia de esta secuencia de acciones, sobresalen las acciones de Jesús, con su consecuente reacción de adversarios. Ocurren en el ingreso a la ciudad y en el Templo.

Al centro aparecen dos signos mesiánicos: El lamento sobre la ciudad (que redaccionalmente, hace eco a Jer 7,34; 8,18-23 y con el lamento en Lc 13,34-35 –como escena proléptica- y con Lc 23,26-32 –como escena analéptica- dentro del mismo evangelio de Lc), y la purificación del Templo (con ecos en los Is 56,7 y Jer 7,11).

4. Posible historicidad de la perícopa Lc 19,41-44

A lo largo de la historia de la exégesis se ha discutido sobre la historicidad del pasaje. Tales disputas giran en torno a si las palabras del oráculo de Jesús sobre la ciudad pudieran atribuirse históricamente a él mismo o se está quizá ante un recurso de *vaticinium ex eventu*, de carácter apocalíptico (como proponía Rudolph Bultmann). Hay otros autores que han pensado que el oráculo se colocó arbitrariamente en labios de Jesús, pero que originalmente pudo haber sido formulado por alguno de los profetas cristianos.

A pesar de que las palabras de Jesús tengan relación a pasajes del Antiguo Testamento, hay autores que consideran que éstas puedan tener un origen histórico en Jesús (T.W. Watson, E. E. Ellis, D.L. Tiede). Otros autores consideran que el oráculo de Jesús fue redactado con lenguaje tomado del Antiguo Testamento (C.H. Dodd) y que por tanto, si hubiera un hecho histórico que sirviese de fundamento para el mismo, no sería la destrucción de Jerusalén por parte de Tito en el 70 d.C., sino por Nabucodonosor en el 586 a.C. Por su parte, L. Gaston cree que toda la perícopa pudo venir del lenguaje

de Jeremías (Cfr. Sobre todo Jer 8,12-23). Finalmente, D.L. Tiede considera que, aunque nadie puede probar que las palabras del oráculo no viniesen de formulaciones semejantes del Jesús histórico, tampoco se puede afirmar que el redactor de Lc haya culpado a los judíos de la destrucción de la ciudad por haber crucificado a Jesús (versión que va a ser central en la postura de Orígenes: *Contra Celsum* 1,47; 2,8; 4,22,32; 8,42,69).

II. Estudio narrativo

En el pasaje, el personaje “Jesús” se acerca (verbo ἐγγίζω) a Jerusalén con una triple misión (como enviado de Dios –v.43bc-, como rey, relacionado con la paz celestial –v.38- y, como profeta afligido por la cerrazón de mente de la Ciudad Santa y por su trágico porvenir vv.41-44).

Nuestra perícopa tiene una conexión directa con otras dos escenas: el lamento reportado en Lc 13,34-35 y con las palabras de Jesús sufriente a las mujeres de Jerusalén (Lc 23,26-31).

Vemos ambos pasajes:

Lc 13,34-35 ³⁴ Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξει τὰ τέκνα σου ὡς τρόπον ὄρνιθες τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. ³⁵ Ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. Ἄ λέγω ἰδεῖτε. Ἐν ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἴψξει ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Lc 23,26-31 ²⁶ Καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμωνά τινὰ Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὀπισθεν τοῦ Ἰησοῦ. ²⁷ Ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἱ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουσαν αὐτόν. ²⁸ στραφεῖς δὲ πρὸς αὐτάς Ἰοῦδ Ἰησοῦς εἶπεν· θυγατέρες Ἰερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ’ ἐμέ· πλὴν ἐφ’ ἑαυτάς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν, ²⁹ ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν· μακάραι αἱ στῆραι καὶ αἱ κοιλῖαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μαστοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν. ³⁰ τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσιν· πέσετε ἐφ’ ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς. ³¹ ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;

Que podemos traducir así.

Lc 13,34-35	Lc 23,26-31
<p>³⁴ Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y lapida a los que le han sido enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina a sus polluelos bajo sus alas, pero, ¡no has querido!</p> <p>³⁵ ¡Miren! Su casa va quedando desolada, pues les digo: "Ya no me verán más, hasta cuando digan: 'Bendito el que viene en nombre del Señor'".</p>	<p>²⁶ Cuando lo llevaban, detuvieron a un tal Simón de Cirene que volvía del campo, y lo pusieron a cargar la cruz, detrás de Jesús. ²⁷ Lo seguía una gran multitud del pueblo y de mujeres que se dolían y se lamentaban por él. ²⁸ Jesús se volvió a ellas y les dijo: «Hijas de Jerusalén, no lloren por mí. Lloren, más bien, por ustedes mismas y por sus hijos. ²⁹ Porque miren, vendrán días en que se dirá: ¡Dichosas las estériles, los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron! ³⁰ Entonces comenzarán a decir a los montes: "Caigan sobre nosotros", y a las colinas: "Sepúltennos." ³¹ porque si esto hacen con el leño verde, ¿qué pasará con el seco?»</p>

En el primer pasaje sobresale la imagen de la gallina, que manifiesta amor a sus polluelos, cubriéndolos bajo sus alas. Esa es la actitud de Jesús ante los jerosolimitanos, pero ellos se resisten a tal protección, rechazando el mensaje de Dios. El segundo fragmento subraya el llanto de las mujeres de Jerusalén; una lamentación por ellas y por sus hijos que se hará realidad cuando la ciudad sea sitiada y luego, arrasada por los romanos⁷.

7. Existe incluso un estudio de este pasaje desde la perspectiva de la Fuente Q. Cfr. Richard A. Horsley, *Jesús y el Imperio. El reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003, 115-119. Horsley considera tales expresiones como un lamento profético que bien podría compararse con Amós 5,2-3 en que se lee: "Caída, no más en pie, la doncella de Israel; abatida en su tierra, sin nadie que la levante". Así mismo, afirma que la tradición de las lamentaciones proféticas estaba muy viva en la Palestina del siglo I. La acusación de Jesús contra la casa gobernante de que asesina profetas, tiene ecos en una larga tradición israelita (ver 1Re 18,17; 19 y Jer 26,7-23). La imagen de la gallina podría ser una adaptación de la imagen del águila en el Canto de Moisés, donde Dios es "como un águila que incita su nidada: revolotea sobre sus polluelos extendiendo las alas" (Dt 32,11).

El narrador del contexto de la sección 19,41-44 está en tercera persona, emplea un recurso de omnisciencia para entrar en los pensamientos y sentimientos de Jesús, de los discípulos, de quienes integran las muchedumbres, de los escribas, fariseos, sumos sacerdotes y ancianos principales de la ciudad. La finalidad es describir, con el mayor dramatismo posible, los contrastes de orden emocional presentados en el relato: alegría en unos, molestia en otros, tristeza en Jesús.

Los otros personajes son presentados de modo coherente en ellos mismos, pero incoherente con el desarrollo de la historia. Si bien Jesús entra triunfante en la ciudad, con júbilo de parte de los discípulos y la muchedumbre, él llora por el destino que le espera a la ciudad. La incoherencia se da en los jerosolimitanos. Ellos serán volubles, cambiantes, sordos al mensaje de la paz celestial que Jesús les ofrece. El triple “ay” de Jesús por la ciudad (Caps. 13,19 y 23) es una forma totalizante de lamentar tal fin, producto de la incoherencia de los habitantes de Jerusalén y no sólo del rechazo de las autoridades religiosas.

1. Jerusalén, “Ciudad de paz”

Llegamos a la parte en la que el autor contrasta la alegría de la multitud que recibe a Jesús con el lamento que él manifiesta por el futuro de la ciudad, que “no comprende” el mensaje que la llevará a una paz estable, en cuanto a la idea de “ausencia de hostilidades bélicas” (vv. 43-44).

Por otro lado, el nombre “Jerusalén”, significa comúnmente “Ciudad de paz”, pero el origen de la palabra es en realidad, incierto. Para los antiguos israelitas, “Jerusalén” fue relacionada con “Salén”, la ciudad de Melquisedec (Gen 14,18). En el Salmo 76,3 leemos: “Su albergue se ha establecido en Jerusalén, su morada en Sión”. El monte “Sión” es la colina donde se dice, tradicionalmente, que existió una ciudad fortificada, pre-israelita.

La idea de que “Jerusalén” signifique “Ciudad de paz” parece venir de una etimología popular. Filón, en *De Somn* 2,38, parágrafo 250,

afirma que el significado de Jerusalén es “visión de paz”. Por otro lado, la Carta a los Hebreos (Heb 7,2) considera que Melquisedec era el rey de Salén, “rey de paz”. Identificar Salén con la última parte de la palabra “Jerusalén” o con el arameo “Selám” en tiempos del judaísmo precristiano, parece tener su razón de ser en el Salmo 122,6: “Desead la paz a Jerusalén” (lo mismo vemos en Sal 147, 12-14). El autor de la tradición que está detrás de la perícopa Lc 19,41-44 juega con las palabras “Jerusalén” y “paz”, valiéndose de dicha etimología popular. El narrador crea un contraste en la expresión de labios de Jesús: “Si también tú comprendieras en este día lo que te lleva a la paz” (v. 42). La idea de fondo es precisa: La ciudad de la paz es incapaz de recibir el mensaje divino que le daría la paz verdadera. La cerrazón del corazón de las autoridades religiosas de Jerusalén, así como de su población, no reconocen al portador de la paz, a Aquél que viene del cielo debería ser para ella su auténtico “rey de la paz”.

Por ἐπισκοπή (visitación), hemos de comprender la oportunidad que Dios da a la ciudad para recibir el don de la paz. El v. 44 juega el rol de reforzar la idea ya plasmada en el v. 42, evocando las palabras de Jer 6,9-15., en la versión de los LXX. Ahí, el profeta reclama a los jerosolimitanos su obstinación y su avaricia. Jeremías considera hipócritas a los habitantes de la Ciudad santa porque aunque dicen querer la paz, no obstante suscitan la guerra. Así, les escribe una sentencia: “caerán con los demás caídos, tropezarán el día de la cuenta” (Jer 6,15).

2. El recurso narrativo de la evocación profética

El contexto de Jeremías nos permite comprender la intención narrativa plasmada en los vv. 42-44. Jerusalén será cercada por todos lados y habrá numerosas trincheras enemigas a su alrededor. La terminología puede ser considerada prestada de los profetas y con un sentido tradicional de lamentación. Así mismo, el Salmo 137,9 y Nah 3,10) también describen la destrucción de Babilonia y de Nínive, respectivamente, aludiendo a “no quedará piedra sobre piedra”. Jesús lamenta la futura destrucción de la ciudad. Se puede decir, siguiendo la línea de Joel B. Green, que Lucas plasma una lamen-

tación por un doble fracaso: por un lado, Jesús llora por el fracaso de la ciudad de no reconocer lo que le llevaría a la paz, y el fracaso de no reconocer visitación que viene de Dios por su bien⁸.

Por otro lado, el llanto de Jesús sobre Jerusalén denota una intención de dar continuidad al judaísmo con el cristianismo, pues en la ciudad se darán los dos destinos contrapuestos: la ciudad que, por rechazar el mensaje de la paz celestial, será destruida es, no obstante, la misma de donde se expandirá el mensaje de paz (el evangelio, Cfr. Is 2,3; Hch 1,8). A pesar de que Jerusalén será la ciudad de donde surja la predicación evangélica, será destruida con el tiempo y de ahí se comprende el llanto de Jesús.

3. Función literaria de los vv.41-44 dentro de la sección de la entrada a Jerusalén

Tras mostrar el ingreso triunfal de Jesús en Jerusalén, en que se subraya el júbilo de la muchedumbre que lo sigue, el narrador crea un contraste extremo con la escena del lamento de Jesús sobre la ciudad, antes de comenzar su ministerio en el Templo. La función narrativa, como ya hemos dicho, se vislumbra a partir de su conexión con los pasajes de 13, 34-35 y 23,26-31. La perícopa que nos ocupa es central en su significado. Presentamos a continuación algunas notas exegéticas que facilitan la comprensión de su intención narrativa⁹:

v.41 Καὶ ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν

v. 41 y cuando se acercó, habiendo visto la ciudad, lloró sobre ella

8. Cfr. Joel B. GREEN, *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1997, 689. Este autor apunta incluso, la semejanza con el cántico de Zacarías 1,68-75. Dios visita para ofrecer la salvación a su pueblo. Debido a la doble negativa de la ciudad, la visitación del Señor vendría experimentada por la ciudad en el futuro a manera de juicio.

9. Para una mayor profundización de las notas, Cfr. Joseph FITZMYER, *El Evangelio de Lucas*, Vol. IV, Sígueme, Salamanca 2005, 109-119.

El verbo ἐγγίζω en aoristo, especifica que puntualmente Jesús se acercó a la ciudad (sin haber entrado aún en ella) y, viéndola desde cierta distancia, lloró por ella. El verbo κλαίω dramatiza la escena, haciendo que el lector de Lc lo conecte de inmediato con el lamento de Jesús en Lc 13,34. Se trata del mismo sentimiento. También vemos este tipo de lamentación en 2Re 8,11; Jer 9,1 y Jer 14,17. El verbo κλαίω con la preposición ἐπί se encuentra también en la versión LXX de Gen 50,1; Num 11,13; Jue 11,37-38.

v. 42b εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην·

v. 42b Si conocieras en este día lo que conduce a la paz;

Aquí el narrador emplea la figura retórica de la aposiopesis o reticencia. La conjunción εἰ con el aoristo indicativo ἔγνωσ funciona como expresión de un deseo imposible de alcanzar o que simplemente, no se ha cumplido. La indicación temporal ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ muestra que el narrador habla del mismo día de la entrada triunfal de Jesús. Se trata de una visitación pacífica, pero que quedará oscurecida por la actitud incrédula de los jerosolimitanos. El narrador lo hace para enfatizar las emociones de desconcierto y de tristeza del Mesías. La expresión τὰ πρὸς εἰρήνην ya había aparecido en Lc 14,32, aunque con un significado diferente. Aquí se entiende no tanto la paz como ausencia de guerra, sino como armonía en las relaciones con Dios. Ya en el v. 38 se mencionó la “paz en el cielo”, establecida con o sin el consentimiento de la ciudad santa. Es una paz que trae el Mesías de Israel. Cuando al texto de Lc se le agregó seguramente en el siglo II el evangelio de la infancia, a propósito se menciona la “paz sobre la tierra” (Lc 2,14) en labios de los ángeles, para indicar que se trata de un don divino ofrecido en la era mesiánica. La paz que Cristo ofrece a Jerusalén es una paz auténtica, no un acuerdo político al estilo de los romanos, ni la concreción de las expectativas mesiánicas judías. Is 48,18 presenta una queja semejante.

v. 42c νῦν δὲ ἐκρύβῃ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.

v. 42c pero ahora ha sido ocultado a tus ojos.

La expresión literalmente dice *pero ahora está oculto a tus ojos*. Estamos ante un sentido *pasivo divino*, equivalente a la idea de que Dios es quien ha ocultado a los ojos de los jerosolimitanos el significado pacífico del mensaje de Jesús. Pero se ha de interpretar reconociendo la irresponsabilidad de los habitantes de la Ciudad Santa, no de Dios. Son ellos quienes no quieren entender el mensaje (se trata de una ceguera espiritual, resultado de una actitud de rechazo a lo que Dios les ofrece).

Los vv. 43-44 se comprenden juntos, pues manejan un solo contenido.

43 ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ παρεμβалоῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν, 44 καὶ ἔδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.

43 porque llegarán días sobre ti en que tus enemigos te cercarán con una empalizada, te rodearán y te apretarán por todas partes; 44 te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti y no dejarán en ti piedra sobre piedra, debido a que no reconociste el tiempo de tu visitación.

La expresión ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ “llegarán días sobre ti” es común en las literaturas profética y apocalíptica. El porvenir está en las manos de Dios y es previamente anunciado por el profeta designado por Él. Jesús llora “sobre” la ciudad porque vendrán “sobre ella” días de calamidad.

El narrador presenta cinco acciones bélicas contra la ciudad. Subrayamos solamente que en el v. 44 se emplea ἔδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί “Te arrasarán a ti y a tus hijos dentro de ti” para describir un genocidio. Hay una alusión al impropio de carácter vengativo que el salmista dirige a Babilonia (Sal 137,9). La idea subyacente es mostrar a Jerusalén como una madre encinta

o como una madre con sus hijos dentro de casa. La expresión καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, “y no dejarán en ti piedra sobre piedra” es, sin duda, la más sobresaliente del pasaje. Es una frase quizás inspirada en 2Sam 17,13 “hasta que no quede allí ni una piedra”. Las palabras de Jesús también evocan a Miq 3,12 y el veredicto del rey sobre el trabajador perezoso en la parábola de las minas (Lc 19,27). Flavio Josefo, en *Guerra de los judíos* 7,11ss describe cómo Vespasiano había dado a Tito la orden de arrasar Jerusalén, dejando a la vista sólo las torres de Fasael, Hípico y Mariamme, así como la parte occidental del muro externo de la ciudad. El resto del muro debía ser arrasado para que nadie en el futuro pensara que aquel sitio había sido habitado.

La explicación que Jesús da a tal destrucción es ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου. “debido a que no reconociste el tiempo de tu visitación.” La expresión evoca las palabras de Jeremías contra la ciudad en tiempos del rey Josías: Jer 6,15 (LXX); así como Jer 10,15; Is 10,3; Sab 3,7; 1Pe 2,12. La expresión τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου “el tiempo de tu visitación” hace referencia al momento u oportunidad que Dios concedía a la ciudad para su conversión. Jerusalén (cuyos portavoces son las autoridades religiosas del Templo) no quiso aprovechar tal visitación porque consideró que Jesús no llenaba sus expectativas mesiánicas.

De estos apuntes exegéticos podemos considerar que la función literaria de esta pequeña perícopa es, no sólo subrayar el dramático destino que la ciudad haría cernir sobre sí misma por rechazar el mensaje de paz, sino que tal actitud de la ciudad era ya habitual, pues lo mismo fue en tiempos de los profetas (Cfr. Lc 13,34).

Reflexiones pastorales

El texto lucano, dentro de su contexto lingüístico, tiene un fuerte impacto sobre el lector. No es común ver que Jesús lllore (se ve solamente en Jn 11 y Lc 19). Su llanto es un signo profético-mesiánico, pero lo central es lo que dice durante su lamento por la ciudad san-

ta, que se resiste a recibir su mensaje, simplemente porque Jesús no satisface sus expectativas mesiánico-políticas.

En la actualidad, vemos continuamente en los medios de noticias, que nuestro país se encuentra lacerado por grupos delictivos y por la corrupción de muchas personas que fungen como autoridades. Aunque se busquen responsables dentro de los actores sociales a nivel político, consideramos que el problema básico es más bien, cultural.

La desgracia futura de una sociedad está siempre latente mientras ésta rechace la vida que ofrece Cristo. Todo cristiano debe estar alerta, velando por la construcción de una sociedad pacífica, que de espacio de desarrollo y crecimiento en una mentalidad comunitaria a sus miembros.

Consideramos que, a la luz de las orientaciones dadas hace unos años por los obispos de la CEM, en la Carta Pastoral *Que en Cristo, nuestra paz, México tenga vida digna*, es posible ofrecer unos lineamientos que permitan la formación de personas que se comprometan en edificar una cultura de paz para nuestro país.

El primer paso sería suscitar la conciencia de que todos somos responsables de lo que puede llegar a ser México el día de mañana. Para ello, conviene enseñar a las personas que la vida que cada quien lleva es el resultado de sus decisiones previas y así, el futuro de todos depende de lo que hacemos hoy y del modo como vamos creando hábitos de comportamiento, actitudes, etc. Además, conviene educar a los jóvenes no sólo en valores sino en virtudes, las cuales se pueden ir evaluando periódicamente con un plan de crecimiento persona y grupal.

Nuestro Señor Jesucristo dejó una misión a sus discípulos, y que consiste en extender el anuncio de la inminente llegada del Reinado de Dios, lo que nos exige estar atentos a los signos de los tiempos. El contexto en que vivimos, caracterizado por el miedo, la inseguridad, la violencia, el dolor y la dispersión, plantea muchos riesgos a la comunidad eclesial. Por ello, es preciso fomentar una cultura

del compromiso social, comenzando por los ministerios, vocaciones y carismas en el seno de la Iglesia. Conviene a todos que se puedan implementar talleres de concienciación, así como formación de brigadas de acción social que, trabajando en los lineamientos de los existentes planes diocesanos de pastoral, puedan ir creando las bases de una cultura de la paz.

Aplicando el método Ver, Juzgar, Actuar, se pueden implementar talleres en los que se persigan objetivos específicos, dentro de un clima de conciencia eclesial: oración, comprensión de la realidad social, iluminación desde la Palabra de Dios y de la Doctrina Social de la Iglesia, reflexión temática, retroalimentación, visualización de metas, planificación de acciones, integración de responsabilidades, creación de instancias a implicar, evaluación de cada paso, celebración litúrgica en que se sellen los compromisos y se agradezca la acción del Espíritu Santo en la tarea eclesial, etc. Todo ello fortalece la unión de la comunidad con Cristo, Señor de la Paz. Así, en comunión y participación, se pueden promover tareas en que cada actor se convierta en verdadero “constructor de la paz”.

Bibliografía

BOVON, François, *El evangelio según San Lucas*, Vol. II, Sígueme, Salamanca 2002.

—————, *El evangelio según San Lucas*, Vol. IV, Sígueme, Salamanca 2010.

DUPONT, J. *Il nen serra pas laissé pierre sur Pierre (Marc 13,2; Luc 19,44)*: *Biblica* 52 (1971) 301-320

ERNST, Josef, *Il Vangelo secondo Luca*, Vol. II, Morcelliana, Brescia 1990.

FITZMYER, Joseph, *El Evangelio según Lucas*, Vol. IV, Cristiandad, Madrid 2005.

GREEN, Joel B., *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1997.

HORSLEY, Richard A., *Jesús y el Imperio. El reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003.

MARSHALL, I. Howard, *The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1978.

MORRIS, Leon, *Tyndale New Testament Commentaries*, Grand Rapids 1984.

DILLMANN, Rainer – MORA PAZ, César A., *Comentario al Evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*, Verbo Divino, Estella 2006.

RIUS-CAMPS, Josep, *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción*, Verbo Divino, Estella 2008.

RIUS-CAMPS, Josep – READ-HEIMERDINGER, Jenny, *Lucas. Demostración a Teófilo*, Fragmenta, Barcelona 2012.

SABOURIN, Leopold, *Clásicos de la Ciencia Bíblica. V: El Evangelio de Lucas*, EDICEP, Valencia 2000.

SANDERS, E.P, *La figura histórica de Jesús*, Col. Agora, Verbo Divino, Estella 2010.

SCHMID, Josef, *L'Evangelio secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1957.

WEGNER, Paul D., *Textual Criticism of the Bible. It's History, Methods & Results*, InterVarsity Press, Downers Grove 2006.



CONVICCIONES, EXIGENCIAS Y ENCARGOS DE JESÚS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

Toribio Tapia Bahena
Universidad Pontificia de México
Diócesis de Cd. Lázaro Cárdenas

A quienes construyen la paz...

Jesús no luchó contra la violencia; entregó su vida en favor de la paz auténtica. A tal grado entendió su compromiso por la paz que tuvo convicciones profundas, planteó exigencias significativas y dio a sus seguidores inmediatos unos encargos ineludibles. Es precisamente a estos tres aspectos a los que dedicaremos la presente reflexión¹.

Convicciones de Jesús

Antes de señalar algunas de las convicciones elementales que tuvo Jesús para la construcción de la paz debemos mencionar el trasfondo sociopolítico en el que se puede ubicar su propuesta². Al mensaje de Jesús le subyace una situación en la que se percibía de manera contradictoria la intervención de Dios en la historia; por una parte, quienes pensaban que debía hacerse a través de la violencia (con base en los libros de los *Macabeos* y libro III de los *Oráculos Sibilinos*) hasta los que decían que la transformación vendría al margen de toda mano humana (refiriendo el libro de *Daniel* y el apócrifo de la *Asunción de Moisés*, entre otros). La propuesta de Jesús tiene también como trasfondo el sufrimiento de un pueblo oprimido así como el riesgo de la pérdida de identidad³; en una situación así, la violencia se experimentaba cotidianamente, abarcando prác-

1. Algunos elementos de esta reflexión aparecieron previamente en T. Tapia Bahena, "Mi paz les dejo, mi paz les doy" (Jn 14,27). Desde Jesús, la auténtica paz es posible". *Christus* 805 (2014) 18-26.

2. Ha resultado una valiosa ayuda la clásica obra de K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia 1987.

3. Esta situación del tiempo de Jesús es muy semejante al contexto en el que profetas como el Deutero-Isaías y el mismo Daniel habían tenido para hablar del Reino de Dios: por un lado, la opresión; por otro, la hegemonía que pone en riesgo la auténtica identidad (véase por ejemplo, Is 52,7; Dan 2,32-35).

ticamente todos los ámbitos de la existencia así como a todos los sectores de la sociedad; la misma paz ofrecida por el imperio (*pax romana*) era otra manera de ejercer la violencia, siendo ésta legitimada por la teología imperial⁴.

Los pensamientos antagónicos sobre la intervención de Dios nos ayudan a revalorar el rechazo, por parte de Jesús, de cualquier tipo de violencia, así como del providencialismo que raya en la intervención mágica de Dios. Además, ante la violencia institucionalizada y la hegemonía desesperanzadora, el mensaje de Jesús apostará por la construcción de la paz auténtica (Mt 5,9) así como por la reconstrucción de los tejidos sociales desde la reconciliación fraterna (vv. 38-48; también (Lc 6,27-38)⁵.

Una vez señalados algunos elementos subyacentes a la predicación de Jesús, debemos decir que una de sus primeras convicciones para la construcción de la paz fue precisamente *su proyecto del Reino*⁶. No hay ninguna duda que Jesús habló del Reino de Dios⁷;

4. Para ampliar estos contenidos puede consultarse R Aguirre, "El evangelio de Jesús y la paz", F. García – R. Aguirre y otros, *La Santísima Trinidad y la paz*, Salamanca 2007, 43-73; también G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca 2005, especialmente el capítulo 3: "La crisis de la sociedad judía como terreno fértil para el movimiento de Jesús. Análisis sociológico del movimiento de Jesús", pp. 131-248.

5. Jesús no huyó al desierto desinteresándose de los problemas reales y cotidianos; pero tampoco encabezó o promovió la toma del poder. Es cierto que sus actitudes no eran siempre bien entendidas pues hasta se llegó a pensar que él iba a instaurar el reino de Israel (cf. Jn 6,15; Mc 11,9-10). Sin embargo, Jesús no aceptó, ni en lo más mínimo, ese papel. Jesús entra en la tradición de los profetas y en la de los sabios.

6. La bibliografía sobre el Reino es amplísima. Para un panorama general de las diversas investigaciones que se han realizado puede consultarse M. Saucy, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Theology*, Dallas 1997 así como W. Willis, *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody 1987. De acuerdo a la naturaleza de nuestro estudio pueden resultar de especial interés, entre otros, el clásico estudio de R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios. Estudio Bíblico-Teológico*, Madrid 1965; también L. González C., *El Reino de Dios y nuestra historia*, Santander 1986; J. M. Castillo, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao 2004⁵; R. A. Horsley . N. A. Silberman, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander 2005. Desde nuestro contexto latinoamericano son muy valiosas las reflexiones de S. Galilea, *El Reino de Dios y la liberación del hombre*, Bogotá 1985; también J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado y a cristología*, Santander 1982, especialmente las pp. 129-206.

7. Véase Mc 1,15. No es el espacio para hacer con amplitud las aclaraciones por las podemos estar seguros que Jesús habló del Reino; sírvase señalar sólo brevemente que: los evangelistas no pudieron tomar este tema del mundo judío de la época ni de la Iglesia primitiva pues no era costumbre hablar de esta manera. Además, solo desde el Reino de Dios predicado

pero lo más importante de acuerdo a nuestra reflexión es que el Reino de Dios concuerda muy bien con el *Shalom* bíblico que refiere la plenitud de todos los bienes. De hecho la palabra hebrea *Shalom/paz* siempre tiene un contenido eminentemente positivo y expresa, junto con lo anterior, la plenitud de las relaciones armoniosas entre los seres humanos y de éstos con Dios y la naturaleza. Esta identificación entre paz y Reino de Dios, aparece reflejada en pasajes como Lc 10,5-6.9 en donde se proclama la paz y el reino como elementos interrelacionados, complementarios y hasta equivalentes. Es decir, el Reino de Dios está explícitamente relacionado con la vivencia de la paz.

Ahora bien, cuando el mundo se ve bajo la soberanía de Dios surge necesariamente una actitud crítica que exige no aprobar cualquier tipo de paz. De ahí que la paz predicada por Jesús, desde el proyecto del Reino, no significa en modo alguno la legitimación del *statu quo*, tampoco la tranquilidad cómoda de quienes pretenden vivir a costa del sufrimiento de sus hermanos. Expresiones como “les dejo la paz, mi paz les doy; *no se las doy como la da el mundo*” (Jn 14,27) dejan clara la gran diferencia entre la paz que ofrece Jesús y la pacificación que pretenden dar, casi nunca con buenas intenciones, otras instancias.

Además de la actitud crítica, la paz desde la perspectiva del Reino, exige una comunidad alternativa. Jesús no necesitaba espectadores; le urgían colaboradores, unos discípulos que estuvieran dispuestos a construir comunidades alternativas. Todo el discurso de Jesús que presentan Mateo (5,3-48) y Lucas (6,20-39) parece reflejar esta necesidad; incluso, algunos cristianos llegaron a la convicción de que sólo si tenían un comportamiento alternativo podían constituirse en comunidades con capacidad de guiar u orientar; así parece reflejarlo uno de los finales del sermón del llano: “¿podrá un ciego guiar a otro ciego?, ¿no caerán los dos en el hoyo?” (Lc 6,39).

por Jesús podemos entender sus exigencias, los milagros y su muerte en la cruz. Y, por último, las noticias sobre el Reino de Dios son variadas y provenientes de diferentes tradiciones (Marcos, fuente Q, tradiciones particulares de Mateo y Lucas). Para esto puede consultarse J. D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos I: Jesús recordado*, Estella 2009, 443-560.

Una segunda convicción fundamental que podríamos señalar, además del proyecto del Reino, es que para Jesús *este mundo no está radicalmente corrompido* pues la salvación de Dios ha penetrado la historia. En otras palabras, Jesús no asumió una visión estrictamente apocalíptica de la realidad⁸; para él, el mundo no es el imperio del mal en el que los seres humanos tengan que vivir como eternos súbditos de la maldad; él estaba convencido que en el seno del mundo ya está actuando el Reino de Dios. A esto corresponde, con certeza, la insistencia en los evangelios de que Jesús lucha contra los espíritus inmundos, se conmueve ante el dolor de la enfermedad y la muerte, se indigna por la exclusión (véase por ejemplo Mc 1,21-45; 3,1-6; 5,21-43, entre otros muchos). Esto no significa, en modo alguno, que Jesús tuviera una visión ingenua o hasta superficialmente optimista de la realidad; lo que quiere decir, en términos nuestros, es que para Jesús en la realidad del mundo hay mal pero también hay gracia; hay expresiones de pecado y de maldad, pero también hay signos evidentes y palpables de la irrupción del Reino de Dios (Mt 12,28; Lc 17,20-21). Esta concepción del mundo está en íntima relación con la percepción que tuvo Jesús del hombre. Para el Señor ningún ser o grupo humano agotan la bondad; y viceversa, nadie, individual o colectivamente, es expresión absoluta de la maldad; Jesús sabía que la realidad del mal no es tan fácil de analizar; se necesitan criterios claros (Mt 13,24-30); reconocía –sin caer en la ingenuidad– que hay gente que no se ha comprometido en el trabajo del Reino por circunstancias externas (Mt 20,7); estaba profundamente convencido de que su Padre no quiere la muerte del pecador sino que viva (cf. Ez 18,23). Esto no es relativismo histórico ingenuo, sino un distanciamiento profundo del fanatismo que siempre acecha a cada ser humano.

Y por último, *Jesús tuvo la convicción de él mismo ser agente de paz* (cf. Mt 5,9). Es casi seguro que en el trasfondo de las bienaven-

8. La apocalíptica tiene, por lo general, una visión dualista de la realidad, contraponiendo obsesivamente "este mundo", totalmente corrompido, con el "el mundo futuro" que surgiría una vez que se acabe el presente y venga el triunfo definitivo del bien y de Dios. R. J. Miller, ha mostrado la poca, incluso nula cercanía, que tuvo Jesús con la tendencia apocalíptica; véase "Theological Stakes in the Apocalyptic Jesus Debate", en: J. S. Kloppenborg – J. Marshall (eds.), *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus. Subtexts in Criticism*, Sheffield 2005, 111-121.

turanzas esté la convicción de que en Jesús se habían cumplido en plenitud estas felicitaciones (véase por ejemplo en la misma perspectiva Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23; también Lc 4,16ss). Jesús habría sido percibido y, después de la resurrección, promovido como agente de paz. Y es que la bienaventuranza: “dichosos los que trabajan por la paz...” (Mt 5,9) no se refiere a los que desean la paz sino los que la construyen (“hacer la paz”, en gr. *eirenepoieo*). Más aún, se refiere a aquellos que, además de construirla o precisamente por eso, son capaces de interiorizarla. Sería algo así como decir: “dichosos los que trabajan por la paz porque ellos mismos son gente de paz”. Parece pues no haber problema en reconocer aquí, antes que una tarea discipular, una vivencia del mismo Jesús.

Reforzaría esta posibilidad el hecho de que la vivencia de la bienaventuranza esté ligada a la filiación; se habría podido ligar a la filiación de los discípulos precisamente porque antes había sido relacionada con la filiación de Jesucristo⁹. Y es que mientras las otras bienaventuranzas reflejan un cambio de situación, ésta se relaciona con la identidad: ser llamado hijo de Dios. Estaríamos ante una vivencia plena de Jesús como constructor de la paz con la que él mismo manifestaba que realmente era Hijo de Dios; Jesús mismo habría visto su ministerio por la paz como una de las mejores maneras de relacionarse con Dios como Hijo. Los primeros cristianos lo captaron con agudeza y, en el compromiso de Jesús por la paz que evidenciaba su filiación, habrían visto también su responsabilidad y sus enormes posibilidades de ser auténticos hijos del Padre que “hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (5,45), al estilo del Maestro.

Exigencias

Las convicciones de Jesús tienen sus exigencias correspondientes. Esto se puede percibir en los encargos que, en diferentes momentos, les va haciendo a los discípulos o a quienes pretendan serlo,

9. Así lo insinuado, pensamos que correctamente, U. Luz, *El evangelio según san Mateo (Mt 1-7) Vol. I*, Salamanca 2001, 299.

y que están orden de los valores fundamentales del Reino, como principio absoluto equivalente a la vivencia de la paz.

Podemos señalar como primera exigencia la conflictividad del discípulo. Hacer la paz no equivale necesariamente a ser pacíficos, al menos como generalmente se entiende. Ser pacífico da una sensación de tranquilidad y quietud que prácticamente elimina el matiz del evangelio de ser constructores, hacedores de la paz (Mt 5,9). Además, el mismo evangelio de Mateo presenta a Jesús afirmando: “no piensen que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada” (10,34). Este texto contraponen la tranquilidad al conflicto; Jesús no ha venido para traer una falsa tranquilidad o seguridad, esa que es generada por la pretensión de vivir aparte de los demás y de sus problemas; la tranquilidad generada por el olvido y la indiferencia ante el sufrimiento de los hermanos contradice el Evangelio. De ahí que se deja claro que Jesús ha traído la espada, es decir, la lucha y el esfuerzo. Dios no quiere la división pero sí la determinación; este es uno de los sentidos fundamentales de la afirmación: “sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su propia familia” (v. 35). El discípulo no tiene que ser problemático, eso contradeciría su responsabilidad de ser agente de paz. Pero tampoco debe pretender ser neutral; el compromiso por la paz exige asumir valores precisos, tener convicciones claras y optar por comportamientos transformadores.

Esta conflictividad que hemos señalado nos ayuda a entender una segunda exigencia, la superación de los conflictos teniendo como punto de referencia fundamental el amor al enemigo¹⁰. Los evangelios de Mateo (5,43-45. 48) y Lucas (6,35-36) nos ofrecen una catequesis precisa sobre esta exigencia proporcionándonos algunas razones para este comportamiento alternativo de los discípulos¹¹.

10. Jesús y sus primeros seguidores vieron en este principio una de las comportamientos más originales e importantes ante el problema de la violencia. El evangelio enfrenta el problema de la enemistad y el odio y propone una solución que tiene la finalidad de reconstruir las relaciones desde la vivencia del amor hasta el extremo.

11. Para ampliar esta reflexión puede consultarse T. Tapia Bahena, “En contra de algo, sin odiar a nadie”, en: D. Landgrave y otros (coords.), *Biblia y Derechos humanos*, México 1999, 211-228; también, G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca

La primera razón es la imitación de Dios. El amor a los enemigos hace al ser humano semejante a Dios; el discípulo de Jesús al imitar a Dios se incorpora en la corriente perfecta de amor que procede de Él para salir de sí mismo y construir una humanidad solidaria y fraterna. El seguidor de Jesús debe amar a ejemplo de Dios que ama gratuitamente y sin interés; este amor supera los cálculos egoístas y la mera reciprocidad. Podríamos asegurar que la capacidad de amar al estilo de Dios ofrece a las personas las posibilidades efectivas de solucionar las dificultades.

Ahora bien, para amar al enemigo y renunciar a la violencia, el discípulo debe tener otro convencimiento: ser una persona y una comunidad alternativa. No se puede seguir a Jesús haciendo y pensando lo mismo que todos los demás. Dentro de esta capacidad alternativa hay que decir que el discípulo ama al enemigo no porque se esté de acuerdo con sus acciones sino precisamente porque se está en desacuerdo con ellas. Por eso el evangelio agrega: "al que te hiera en una mejilla preséntale la otra" (Lc 6,29). Poner la otra mejilla es una imagen profunda que señala que el camino no es la violencia, la venganza o la revancha. El amor le permite al discípulo romper con la espiral de la violencia y proponer verdaderas soluciones.

Pero Lucas introduce la reciprocidad como otra razón importante (6,31; véase Mt 5,38-39)¹²; se comprende el amor a los enemigos como expresión de la regla de oro; es señal de una reciprocidad fundamental en el comportamiento de las personas. Al amar al enemigo se espera que cambie de actitud, que alcance a captar la diferencia. En este sentido, el que perdona no cierra el futuro al adversario o al enemigo. Confía siempre en que la persona puede cambiar. Y aunque no hubiera reciprocidad, de todas maneras, al discípulo le queda la satisfacción de no caer en el mismo juego de violencia, que no cerró el futuro del hermano y, sobre todo, que su actitud –aunque no haya terminado de convencer al adversario- ter-

1985, especialmente el capítulo dedicado a "La renuncia a la violencia y el amor a los enemigos (Mt 5,38-48/Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico social", 103-147

12. Quienes consideran un absurdo el amor al enemigo dicen que éste es un comportamiento unilateral; afirman que se trata de un amor que se da sin esperar nada a cambio.

minará convirtiéndose en testimonio y fermento para el entorno y comunidad a la que pertenece.

Por último, se introduce la esperanza de la salvación. A la frase “serán hijos del Altísimo” (Lc 6,35) dirigida a quienes amen a sus enemigos se agrega la promesa de la recompensa. Ya en 6,23, después de las bienaventuranzas, había enfatizado que ante el odio, la exclusión, las injurias y maldiciones, sus seguidores deberían estar contentos porque su alegría sería grande en el cielo. Es posible que la esperanza de que el enemigo reaccione quede en mero proyecto, que no haya eco. En esta situación es donde el Señor Jesús, según el evangelio de Lucas, habla de la reciprocidad escatológica pues aunque la persona no corresponda en el presente, para Dios -ahora y después- no pasará inadvertido. Junto a la reciprocidad humana existe la reciprocidad divina; no se contraponen. El cristiano no deberá desanimarse ante la falta de reciprocidad humana pues aún le queda la divina.

Una tercera exigencia es, sin lugar a dudas, el perdón, la expresión más eximia del amor a las personas, incluidas las que nos han ocasionado algún daño grande o a quienes hemos ofendido, y con razón, nos consideran sus enemigos¹³. El perdón nos conduce al corazón del evangelio de Jesús pero mucho más allá de un mandato; nos lleva a la mayor consecuencia de la experiencia del amor del Dios de Jesús, que ama y perdona. Este perdón, teniendo en cuenta lo que veíamos con relación al amor a los enemigos (Mt 5,43-45. 48; Lc 6,35-36), no se refiere sólo a los adversarios personales, sino también a los del propio grupo o pueblo. Es pues, un perdón que alcanza las relaciones personales e intracomunitarias y que, por lo mismo, se convierte en una exigencia social y pública. El perdón, por tanto, no es un asunto personal que raye en lo individualista; es un asunto tan personal que tiene vocación pública. El discípulo de Jesús de aquel tiempo y los de ahora tenemos la responsabilidad

13. Para seguir profundizando esta exigencia puede consultarse, R. Aguirre, “El Dios de la paz y la novedad del mensaje de Jesucristo”, en: F. Sebatián – O. González (eds.), *La fe en Dios, factor de paz o de violencia*, Madrid 2003, 77-104, 97-101.

de reivindicar la eficacia comunitaria, social, del perdón para supe-
rar realmente la violencia y construir la paz¹⁴.

A partir de la exigencia del perdón, el discípulo de Jesús debe asumir una tarea adicional que consiste en la responsabilidad de saber asumir itinerarios de reconciliación hacia el interior de la comunidad para poderlos garantizar hacia el exterior¹⁵. Es el caso de Mt 18,15-35 (especialmente los vv. 15-20) en donde aparece con mucha claridad la convicción de que todo pecado -del tipo que sea- repercute en toda la comunidad; además, quien peca no es un extraño, es un hermano (v. 15). Lo más importante es que, ante la falta del hermano, el evangelio presenta una especie de proceso, de menos a más: corregir personalmente –mejor dicho todavía, dialogar sobre el asunto-, presentar a uno o dos testigos y platicarlo con la comunidad. Lo más interesante de este pasaje es que, además de mencionar un itinerario, nunca da por rota en su totalidad la relación con el hermano que ha fallado¹⁶. La comunidad se mantendría atenta al problema a través de la oración para evitar la ruptura comunitaria con quien ha fallado. Falló la palabra de los amonestadores; el hermano que había fallado no escuchó; sin embargo, Dios dará sea lo que fuera, a dos que se pongan de acuerdo. Dos que se ponen de acuerdo no añade eficacia a la oración sino profundiza en su intencionalidad. Además, la oración honesta y fraterna se vuelve no sólo una manera de tener presente al hermano “en cuarentena” sino sobre todo el modo mejor para no romper totalmente con él y tener permanente abierta la posibilidad de que regrese. Hasta podríamos decir, arriesgándonos un poco, que para Mateo el principio de la presencia viva de Dios en medio de la comunidad, no sólo es

14. No debemos olvidar que todos los valores cristianos, especialmente los más radicales, son propuestas que humanizan y facilitan la convivencia digna entre los seres humanos, no fantasías o quimeras a espaldas del sufrimiento de las personas.

15. Han sido de mucha utilidad algunos señalamientos de D. C. Dulin, “Matthew 18:15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a ‘Fictive Kin’ Association”, *Biblical Theology Bulletin*, 29 (1999) 4-22.

16. Existe una fuerte posibilidad de que el v. 17 (“considéralo como el pagano y el publicano”) esté refiriéndose a una especie de cuarentena ejemplar. No sería una exclusión definitiva sino una especie de amonestación para que el afectado caiga en la cuenta de la gravedad de su falta y de que no puede vivir sin la comunidad.

la oración, sino sobre todo el deseo y el compromiso generoso para que, por ningún motivo, se rompa la fraternidad.

Y, por último, la exigencia de solucionar la violencia desde la raíz. La ley ordenaba que no se matara; pero Jesús es radical: ni siquiera el rencor o la violencia más pequeña hacia el otro se debe tolerar (Mt 5,21ss). No sólo merecen “juicio” quienes maten sino también quien se “enoje” con su hermano (v. 21). El juicio (en griego *krisis*) se refiere a la pena dictada contra un asesino; éste es a lo que se refiere el evangelio al decir que *será reo ante el tribunal*. Para enfatizar la gravedad de una y otra cosa el evangelio utiliza la misma actitud ante quien se encolerice contra su hermano; el verbo utilizado refiere a un coraje de un hermano contra otro hermano (Lc 15,28; Mt 5,22) y algunas veces que aparece enfatiza el sentimiento raíz de la falta de amor. Desde esta perspectiva el evangelio no sólo ataca la violencia contra el hermano que se refleja en el homicidio sino en los sentimientos y acciones inmediatas que la originan.

Pero el evangelio baja a detalles: “el que llame a su hermano imbécil” será reo ante el Sanedrín; el término usado aquí (*raká*) era un insulto frecuente pero que no provocaba mayor daño o molestia, era algo así como “cabeza hueca”; de modo semejante aparece el otro término (*morós*), “estúpido”, también un insulto muy corriente. Sin embargo, para el evangelio aunque un insulto sea “común” no significa en modo alguno que no merezca atención. Incluso va creciendo la pena; todos son reos de tribunal, del sanedrín o de la *gehena*. El evangelio en su afán de convencer de que ni siquiera el más mínimo insulto merece la indiferencia va haciendo crecer el castigo. Y es que, si alguien es capaz de la violencia más pequeña y la deja crecer, tarde o temprano puede llegar a matar a su semejante. Y aunque no llegara a hacerlo, dejó de hacer lo más por cumplir lo menos.

Pero, según el evangelio, no se trata sólo de evitar palabras ofensivas: hay que apostar por la reconciliación. Pero la responsabilidad en la reconciliación no es sólo cuando se ha ofendido al hermano, sino incluso aunque no se tenga culpa alguna. De este modo, no importa si el hermano se enoja con razón o sin razón; no se trata de

hacer cálculos para ver a quién le toca la iniciativa. Se trata de optar por la reconciliación, pues aunque alguien no sea culpable de una falta, si es responsable de la solución.

Encargos

El discípulo, a ejemplo de su Maestro, no debe caer en la pasividad cínica pero tampoco debe dejarse llevar por la violencia reactiva. El seguidor de Jesús tiene muchos encargos con relación a su misión y la paz. Deseamos señalar dos; uno que ofrece el evangelio de Lucas donde se refleja el desafío que tenían los discípulos de ser portadores de paz (Lc 10,1-6, especialmente los vv. 5-6); y otro, que presenta el evangelio de Juan (14,27) en donde se ofrecen algunas características elementales de la paz cristiana de la que tendrá que hacerse responsable cada discípulo.

El evangelio de Lucas nos ofrece el primer encargo: “en la casa en la que entren, digan primero: ‘paz a esta casa’” (10,5). Digamos primero que la paz que proclama y comparte el misionero le confiere a su misión una dimensión sagrada. Además, este anuncio y el compromiso por la paz no pueden esperar; de ahí el encargo previo de que “no saluden a nadie en el camino” (v. 4). Con seguridad la orden de que no saluden a nadie corresponde a la urgencia de la siguiente tarea; hay tareas que no pueden esperar; hay misiones que no se pueden aplazar. Una de estas tareas inaplazables es precisamente el trabajo por la paz. Y es que para el evangelio de Lucas la paz no se puede alcanzar si no se construye.

Ahora bien, la paz comienza por la casa¹⁷. Es posible que Lucas quiera remarcar que a través de lo profundamente humano y ordinario del trato personal entra el evangelio, y desde él, se construye auténticamente la paz. Pero desde la casa se expande a la ciudad; tengamos presente que la misión, de acuerdo a Lucas, se desarro-

17. La casa es el lugar de los primeros encuentros; por esto es importante en el primer contacto lo profundamente humano: comer, beber, descansar. Para seguir profundizando en la dimensión y en el alcance del espacio doméstico y la misión, puede verse T. Tapia Bahena, “La Iglesia de casa desde la Sagrada Escritura”, en: B. Bravo (coord.), *La Iglesia de casa. De la conservación a la misión*, Estella 2010, 11-34, especialmente las pp. 28-34.

lla gracias a una red de ciudades. Este desplazamiento no agrega al encargo de la paz desplazamiento sino que le especifica su alcance y le lanza nuevos desafíos pues la ciudad es el lugar de la vida, de la historia, del poder, de la conversión, de la identificación de las iglesias, de la aceptación o el rechazo colectivo del evangelio. Por último, hay que decir que en la misión el trabajo por la paz es algo ineludible. La tarea de construir la paz es una tarea inherente a la tarea del discípulo; no puede haber discípulo misionero violento. Los discípulos han sido designados (en griego *anadeiknimi*), es decir, “establecidos”, “nombrados con oficialidad”, para esta tarea. Esta designación para la construcción de la paz tiene mucho más sentido porque para los primeros cristianos -como para nosotros- el peligro de que los discípulos participen de la violencia es real¹⁸. La tarea y el compromiso a favor de la paz no es una añadido más en la identidad y misión del discípulo; es una actitud indispensable.

El segundo encargo nos lo proporciona el evangelio de Juan cuando Jesús le dice a los discípulos: “Mi paz les dejo, mi paz les doy” (Jn 14,27). Lo primero que hay que decir es que el discípulo debe ser consciente de que Jesús no da la paz como la da el mundo, es decir, como pretenden hacerla quienes se oponen al Plan de Dios. Ahora bien, si nuestra cita (v. 27) tiene relación con los versículos anteriores la paz efímera que da el mundo se opone al amor (v. 23). Incluso podríamos decir que la paz de Jesús no sólo es totalmente diferente a la que da el mundo sino que, además, el modo de construirla es distinto. Por eso, hay que decir además, que la paz no es un regalo pasajero; en todo caso, es una gracia permanente. El discípulo recibe la paz del Señor Jesús para que ésta conviva siempre con él. No son dos acciones separadas sino interrelacionadas. La única paz que puede acompañar permanentemente al discípulo, no es aquella que él construye a su modo, sino la que recibe de parte del Señor.

18. Así lo constatamos en la reacción de Santiago y Juan ante la negativa de los samaritanos de recibir a Jesús (9,54).

Pero el evangelio señala también que, si el discípulo quiere la paz, no debe turbarse, tampoco acobardarse¹⁹. Es decir, el discípulo debe tener claridad de lo que quiere y de lo que debe hacer, debe estar evangélicamente tranquilo para saber tomar las determinaciones que sean necesarias. Esta actitud le ayudará al discípulo a no acobardarse; este verbo en el evangelio de Juan y concretamente en esta cita, tiene el alcance de ser miedoso, ser tímido o pusilánime. Además, parece estar también en relación estrecha con el corazón. Si el discípulo tiene una manera de tomar descontrolada de tomar decisiones o es tímido para ciertas determinaciones es muy difícil, por no decir imposible, que pueda ser merecedor de la paz que da el Señor; y aunque la reciba no podrá tenerla permanentemente con él; mucho menos construirla.

Además, la paz que ofrece Jesús no es un deseo sino un don que deja en herencia. En este sentido el Hijo dispone de la paz que, según la Biblia, sólo Dios puede conceder (Véase Sal 72,7; Is 9,5s; Miq 5,4; Zac 9,10, entre otros). Al ser la paz un don se convierte en una responsabilidad; es cierto que el ser humano no la puede conseguir por sus solas fuerzas; sin embargo, no puede darse la paz si no asumimos nuestra responsabilidad. De ahí que las palabras “si me amaran se alegrarían de que me fuera” (v. 28) no se relacionan con la partida de Jesús sino con la capacidad del ser humano de asumir su responsabilidad y no dejarle todo a Dios.

Y por último, la paz no se vive porque nos hemos acostumbrado a olvidar; la raíz de la violencia no es primeramente la maldad sino el olvido, la pérdida de memoria respecto de lo que somos y cómo debemos comportarnos ante Dios y ante nuestros hermanos. Quizás por eso, el Señor enviará al Espíritu Santo a sus discípulos para que les recuerde todo lo que les había dicho (14,26).

Las convicciones de Jesús están lejos de ser un referente circunstancial; deberían convertirse en las convicciones permanentes de

19. Turbarse en el evangelio de Juan (en griego *tarasso*) tiene el alcance de descontrolarse, incluso, moverse pero descontroladamente; es algo así como ponerse nervioso, tener ansiedad.

quienes pretendemos ser discípulos de Jesús; el compromiso generoso en la construcción del Reino del Dios de Jesús, la certeza de que no todo está echado a perder así como la opción por ser agentes de paz, deberían generar una cadena interminable de actitudes para evitar la violencia y, sobre todo, para construir la paz.

Pero la construcción de la paz, no solo necesita individuos generosos; requiere sobre todo comunidades alternativas que asuman el desafío de ser ellas mismas constructoras de paz. Las exigencias y encargos de Jesús piden un compromiso radical y significativo de tal manera que el trabajo por la paz vaya suscitando personas y comunidades en permanente reconciliación, capaces incluso de releer sus propios relatos fundacionales, para que puedan realmente ser instancias testimoniales y proclamadoras veraces de la Buena Nueva de la paz y de la reconciliación.



LA PAZ EN “HEBREOS”

María del Socorro Becerra Molina, hmosp

Aunque el tema de la paz está presente a lo largo de toda la Escritura, hay libros de ésta que lo privilegian más. En este artículo, se presenta dicho tema basándose en la perspectiva que brinda la Carta a los Hebreos. Primero, se hace una introducción general al tema de la paz, empezando con la descripción del vocabulario y haciendo un breve desarrollo de él tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pasando por el periodo intertestamentario y concluyendo con *Hebreos*. Posteriormente, se aborda el tema de Melquisedec, rey de Salem, rey de paz, ahondando en estos títulos regios, de acuerdo a lo expuesto en la carta en cuestión. Finalmente, la última parte está dedicada al Dios de la paz, partiendo del principio de que la paz se manifiesta en las relaciones que se tienen con Dios y con los demás, como lo enseña el autor de la Carta a los Hebreos.

1. Introducción al tema de la paz en la Biblia

1.1. Terminología

El tema bíblico de la paz es muy amplio, rico y complejo, por las diversas connotaciones que tiene desde su mismo origen. En el Antiguo Testamento el vocablo hebreo que suele emplearse para designar la paz es el de *shalom*, cuyo significado se dará a conocer en los párrafos posteriores. En griego, el término con el que se designa la paz es el *eiréne*, el cual –en su origen profano– significaba lo contrario a la guerra o la suspensión de la misma; tal situación se basaba en el orden y el derecho y llevaba consigo prosperidad y bendiciones. En latín, con el término *pax*, se señalan los acuerdos estipulados y aceptados. En castellano, la paz significa ausencia de guerra, estado de concordia, sosiego de una persona. Como se apreciará en los párrafos siguientes, el vocablo ‘paz’ en nuestro idioma no alcanza a traducir la riqueza del vocablo bíblico original.

1.2. La paz en el Antiguo Testamento y en el intertestamento

En esta parte interesa precisar el significado de *shalom* y el de *eiré-ne* por ser los vocablos empleados en la carta a los Hebreos, escrito en el que se fija principalmente la mirada en el presente estudio. La forma más simple del significado *shalom* es 'hola'. En el ámbito semántico, el sustantivo *shalom* designa, por un lado, 'paz, amabilidad'; y, por otro, 'bienestar, prosperidad, fortuna, salud' que viene de Dios, con un contenido religioso profundo "*el Señor respondió: 'la paz contigo, no temas, no vas a morir'*" (Jue 6,23). En el sentido de 'bienestar' se lee en Jueces 19,20: "*El anciano le dijo: 'La paz sea contigo. Todas tus necesidades corren por mi cuenta. No has de pasar la noche en la plaza'*". El *shalom* abarca, también, 'la totalidad' de lo que es don de Dios, en todos los aspectos de la vida, implica una vida sana, armónica, el pleno desarrollo de las fuerzas de un espíritu sano. Y ya que con dicho vocablo se 'informa del estado satisfactorio de alguien', de ahí se pasa a establecerse como un saludo, *leshalom*: "*Llegándose allá entraron en la casa del joven levita, la casa de Micá, y le dieron el saludo de paz*" (Jue 18,15). Además, el *shalom*, y su correspondiente en griego *eiréne*, se aproximan al concepto de 'salvación', en cuanto que libra del peligro al que se está expuesto: "*el que forma la luz y crea las tinieblas; yo construyo la paz y creo la desgracia*" (Is 45,7; cf. Jr 16,5). Por otra parte, Isaías anuncia una alianza de paz, *berit shelomi*, en la era escatológica "*aunque los montes cambiasen y vacilaran las colinas, no cambiaría mi amor, ni vacilaría mi alianza de paz –dice el Señor que te quiere–*" (54,10). Este mismo profeta señala la paz como uno de los distintivos del mesías: "*porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado: lleva a hombre le principado, y es su nombre: 'Maravilla de Consejero, Dios fuerte, Padre de eternidad, Príncipe de la paz'*"(9,5-6).

El verbo *shalam* en el sistema de conjugación activa simple *qal*, significa 'quedar ileso': "*El es sabio y poderoso, ¿quién le resiste y queda ileso?*" (cf. Job 9,4); 'terminarse, cumplirse': "*se cumplirán los días de tu luto*" (Is 60,20c); 'hacer las paces': "*arréglate con él y haz las paces, y así cosecharán la dicha*" (Job 22,21). En el sistema de conjugación activa intensiva *piel*, está en la línea de lo jurídico y

suele indicar 'pagar, restituir': "*si uno deja abierto un pozo... y cae dentro un buey o un asno, el propietario del pozo indemnizará con dinero al dueño del animal...*" (Ex 21,33s). En el sistema de conjugación activa causativa *hifil* el verbo significa 'ejecutar': "*seguro que ejecuta mi sentencia, como hace en casos semejantes*" (Job 23,14) o, también, 'hacer las paces': "*Venid en mi ayuda, a ver si derrotamos a Gabaón, que ha hecho las paces con Josué y los hijos de Israel*" (Jos 10,4; cf. Jos 10,1); 'reconciliarse' "*si el Señor aprueba la conducta de alguien, lo reconcilia incluso con sus enemigos*" (Prov 16,7). En el sistema de conjugación pasiva causativa *hofal*, el significado es 'vivir en paz': "*pactarás con los espíritus campestres, con las bestias salvajes vivirás en paz*" (Job 5,23). El adjetivo verbal *shalem* está muy unido al significado del verbo. El sustantivo verbal *shalem*, también está relacionado con el verbo, en este caso sería el 'pagador', el que es dependiente o subordinado. Así, el rey de Salem, rey de paz, tendría esta connotación de ser un 'rey-vasallo' o 'dispuesto a someterse' (cf. Gn 14,18).

En la literatura rabínica el *leshalom* implica no sólo el saludo, sino también la bendición *berahkah*, de manera que los vocablos serán intercambiables en algunos momentos. También *shalom* tiene una connotación de pacificador, como aquello que quita todo lo que impide la relación entre los hombres y de éstos con Dios, acercándose al concepto neotestamentario de 'amor'. En los apócrifos, se enfatiza el *shalom* como 'ser tratado con misericordia', pues los justos gozan de paz y los pecadores carecen de ella (cf. 1Hen 103,5.7-8). Filón entiende la paz del alma como la victoria sobre la tentación y los apetitos. En Qumrán el tema de la paz es bastante abordado, lo entienden como parte de su vida, pues se consideran hombres amantes de la paz y de la verdad. Así, la llegada de la paz definitiva va ligada a visita de Dios, en la que la fuerzas del bien, terrestres y angélicas, terminarán por vencer a las fuerzas del mal (cf. 1Q33; 4Q246).

1.3. La paz en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento el vocablo *eiréne* aparece en total 92 veces –casi en todos los escritos, excepto en la primera carta de Juan–:

4 veces en Mateo, 1 en Marcos, 14 en la obra lucana, 6 en Juan, 7 en Hechos, 43 en la literatura paulina... Y, en su forma verbal, se encuentra en Pablo, Mateo, Santiago y Hebreos.

El concepto *shalom* – *eiréne* del Antiguo Testamento tiene continuidad en el Nuevo Testamento, aunque en éste último recibe una profundización substancial, ya que Dios es un Dios de paz: “*que el mismo Dios de la paz os santifique totalmente*” (1 Tes 5,23); el origen de la paz está en Dios, quien la ofrece como un don: “*a todos... gracia y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo*” (Rom 1,7) y, de la misma manera, procede de Jesucristo “*gracia y paz a vosotros de parte de Aquel que es, que era y que va a venir*” (Ap 1,4); por ello Jesús es “*nuestra paz*” (cf. Ef 2,14a). La paz que debe reinar en los corazones de los cristianos es la que viene de Cristo “*la paz de Cristo reine en nuestro corazón*” (Col 3,15); de ahí que esta paz sea diferente de la que da el mundo “*os he hablado de esto, para que encontréis la paz en mí. En el mundo tendréis luchas; pero tened valor: yo he vencido al mundo*” (Jn 16,33).

La justificación traída por Jesucristo es fuente de paz “*habiendo sido justificados en virtud de la fe, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo*” (Rom 5,1). Pues el reino de Dios que Él vino a traer es un reino de justicia, *dikaosyne*, y de paz, *eiréne*, “*porque el reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo*” (Rom 14,17). También la paz es entendida como oposición a guerra: “*cuando el otro está todavía lejos, envía una embajada para pedir condiciones de paz*” (Lc 14,32); como expresión de armonía entre los hombres: “*al día siguiente se les presentó mientras estaban peleándose y trataba de ponerles en paz*” (He 7,26); como buena noticia: “*él ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la Buena Nueva de la paz por medio de Jesucristo que es el Señor de todos*” (cf. He 10,36); además, como en el Antiguo Testamento, se sigue empleando el vocablo paz en el saludo –quizá una forma corriente de emplear el *shalom*–, pero acompañado con el término *xaris*, gracia, lo cual le da una fuerza nueva “*gracia a vosotros y paz de parte de Dios, Padre nuestro, y del Señor Jesucristo*” (1Cor 1,3). El término paz, *eiréne*, también aparece relacionado con el de vida, *zoé*, en

contraposición a muerte, *thánatos*, “*pues las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz*” (cf. Rom 8,6). Con el vocablo paz, *eiréne*, se puede expresar ‘la totalidad de la salvación’, por eso, después que Dios ha hecho anunciar la paz por medio de su Hijo, los hombres están llamados a ser constructores de la paz: “*bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios*” (Mt 5,9).

En la carta a los Hebreos el término *eiréne* aparece sólo cuatro veces como sustantivo y una como adjetivo. Emerge por primera vez en 7,2 donde tiene un sentido salvífico; después presenta a Rajab, quien recibe a los espías en paz (cf. 11,31), como modelo de hospitalidad (cf. 13,2); en la última parte del escrito aparecen en 12,14 y 13,20, a manera de inclusión, trazando la senda de la parte. En 12,11 aparece como adjetivo, ‘el fruto pacificador’ señalando el nivel más alto que es la santificación. A continuación, se desarrolla de manera amplia el concepto de paz en la carta a los Hebreos, contextualizando cada una de las partes en donde aparece el vocablo.

2. Melquisedec rey de Salem, rey de paz

En la parte central de la Carta a los Hebreos, el autor hace la presentación maravillosa del valor incomparable del sacerdocio y del sacrificio de Cristo (5,11-10,39). Después de un preámbulo exhortativo (5,11-6,20), el escritor sagrado se sirve de la figura de Melquisedec para introducir el sacerdocio de Cristo como distinto del sacerdocio levítico (Heb 7,1-28); posteriormente, el autor se centra en la parte capital de la carta –como él mismo la denomina 8,1– donde muestra el ofrecimiento de Cristo que llevó a la perfección (Heb 8,1-9,28) y concluye esta sección con el comparativo entre el sacerdocio antiguo y el nuevo sacerdocio de Cristo. Este último, como es de esperarse, es presentado como superior al antiguo (Heb 10,1-18).

El tema de Melquisedec, rey de Salem 7,1-28, es introducido por un anuncio –como es costumbre de nuestro autor (cf. 1,4; 2,17-18; 5,9-10; 10,36-39; 12,13)– desde 5,10 como anuncio de la sección 5,11-10,39; pero también hace una enunciación en 6,20, al final del fragmento anterior y, una vez más, introduce el tema de Melquise-

dec. Los dos versículos que sirven de preámbulo, tienen afirmaciones paralelas, en ellas se define el sacerdocio del rey-mesías con una relación de semejanza con el de Melquisedec:

- “Cristo... proclamado por Dios sumo sacerdote según el rito de Melquisedec” (5,10).
- “Jesús, Sumo Sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec” (6,20).

La parte que nos ocupa (7,1-28), trata la constitución de Jesucristo como sacerdote de la nueva y definitiva alianza. Para presentar la superioridad del sacerdocio de Cristo, respecto a la ley antigua, el autor argumenta escriturísticamente (cf. Gn 14,17-20 y Sal 110), que es un sacerdocio no fundado sobre la sucesión genealógica, sino según el rito de Melquisedec. De hecho, el vocablo ‘Melquisedec’ es ‘palabra gancho’ en el desarrollo de esta parte (cf. 7,1.2.6.10.11.15.17). El autor de la carta recurre frecuentemente a las inclusiones y aquí no es la excepción. A continuación se presenta de manera gráfica la estructura que tiene la sección de nuestro interés:

7,1 Sacerdote: (7,1.3)

- 7,1 Melquisedec... salió al encuentro
 - 7,1 Sacerdote
 - 7,3 Sacerdote
 - 7,4 diezmos, Abraham
 - 7,9 Abraham, diezmos
- 7,10 salió al encuentro de Melquisedec
- 7,11 perfección.... Ley

- ❖ 7,11 perfección, ley
 - ❖ 7,19 llevó a la perfección, ley
 - 7,20 juramento
 - 7,28 juramento
- 7,28 ley... Llegado a la perfección

7,28 Sumo sacerdote: (7,26.28)

La gran inclusión 'sacerdote y Sumo Sacerdote' (cf. 7,1.28), sirve de marco para la sección. Pero dentro de ésta se tienen dos inclusiones menores que sirven para delimitar las perícopas. En la primera se enuncia lo relativo a Melquisedec 'Melquisedec sale al encuentro de Abraham... Abraham sale al encuentro de Melquisedec (7,1.10)'; él es un personaje misterioso que sirve para describir el sacerdocio de Cristo como diferente del levítico –como se ha dicho con anterioridad–. En la segunda inclusión se explica el sacerdocio de Cristo superior al levítico a la manera de Melquisedec, de ahí que se enfatice en que la ley antigua no conducía a la perfección con todas las prácticas de su sacerdocio, eran incapaces e impotentes; esa ley necesitaba de la perfección del sacerdocio de Jesús, el cual es eficaz y eterno (7,1.28).

Como se puede apreciar en la estructura se tienen otras inclusiones menores, que delimitan los pequeños fragmentos que componen la sección. No ahondaremos en cada una de ellas por sobrepasar los límites de este artículo, excepto la primera vv 1.3 por ser el tema de interés. En los dos versículos que enmarcan el fragmento, se observan las notas características del sacerdocio de Melquisedec:

- a) es sacerdote del Dios altísimo: "*este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios Altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando regresaba de la derrota de los reyes, y le bendijo*" v. 1.

b) y su sacerdocio es para siempre: “*sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre*” v. 3.

Las notas que caracterizan el sacerdocio de Melquisedec, “*sacerdote del Dios Altísimo, sacerdote sin comienzo y sacerdote para siempre*”, son las mismas del sacerdocio del Hijo de Dios. Los dos serán presentados como sacerdotes del Dios supremo y único (cf. v. 1). También quedan confirmadas las semejanzas entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec por las ausencias que se presentan: no genealogía y no temporalidad (cf. v. 3). Esto, con relación al sacerdocio levítico, es lo que lo hace diferente, pues aquí estaba ligado a la genealogía, que era lo que le daba la nota de autenticidad, y estaba limitado a la duración de una vida humana. Independientemente de las semejanzas entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec, el autor se encarga de precisar que el de Jesús es superior cuando dice “*su sacerdocio es para siempre... (el de Melquisedec), asemejado al Hijo de Dios*” (v. 3).

También el autor señala los derechos del sacerdote: bendecir y recibir el diezmo “*Melquisedec... que salió al encuentro de Abraham... le bendijo, al cual dio Abrahán el diezmo de todo*” (7,1b.2a). Estas acciones eran competencia del sacerdocio levítico, pero aquí se invierte, es Abraham, antecesor del sacerdocio levítico, quien presenta el diezmo a Melquisedec, Rey de Justicia y Rey de Salem. Si Abraham es el que presenta el diezmo, Melquisedec es superior a él, es superior al sacerdocio levítico, quienes tenían que pagar el “*el diezmo del diezmo*” (cf. Nm 18,26). Melquisedec aparece como un verdadero sacerdote que bendice y recibe diezmos, sólo que su sacerdocio es más elevado que el de Aarón. Además, Hebreos no menciona el ofrecimiento que hizo Melquisedec a Abraham, el pan y el vino; quizá para evitar decir que Melquisedec sirvió a Abraham o simplemente porque no estaba afín a su argumento. A continuación se presenta lo relacionado al nombre y a los títulos de Melquisedec, que el mismo autor de nuestro escrito explica.

2.1. Melquisedec

Melki = mi rey, *sedeq* = justicia; mi rey es justicia o mi rey es Sedec. Las dos partes del nombre se han tomado con una relación de genitivo de ahí que suele traducirse como 'rey de justicia'. En Josué 10,1 aparece un rey de Jerusalén con nombre semejante al de Melquisedec: Adonisédec, que significa 'mi señor es justicia' o 'señor de justicia'. El nombre de Melquisedec es paleocananeo. En el Antiguo Testamento sólo aparece en dos ocasiones en Gn 14,17-20 y en Sal 110,4, cuyos textos casi copia el autor de *Hebreos*. En ambos escritos, Melquisedec aparece con las funciones de sacerdote y rey, cosa no rara en el antiguo Oriente. Abraham se inclina ante quien ocupa el puesto del futuro ungido, de esta manera se tiene en Melquisedec el *typos*, es decir, el modelo primigenio y el precursor del ungido. Se recordará al rey Melquisedec como rey de un imperio de paz y alianza.

El sacerdote Melquisedec da culto a 'El élyon' el Dios supremo, el Dios altísimo, es decir, el Dios único. Este Dios supremo era la cúspide monárquica de un '*pantheon*', este culto se fomentaba en época paleocananea o preisraelita en la zona donde después se erigiría Jerusalén. Probablemente Melquisedec no era monoteísta, pero los israelitas vieron en el culto a ese dios un culto emparentado con el de Yahvé; así es como Melquisedec está muy cerca de la fe en único Dios del mundo, que Israel conocía como Yahvé, a quien también le dieron culto en Jerusalén. Este Dios era único y excelso, era el Dios de la paz y de los encuentros. El Dios de la adoración, de la fraternidad y de la bendición.

Josefo presenta a Melquisedec como la figura que inaugura el culto en Jerusalén; así, es precursor del culto levítico. Algunas fuentes rabínicas lo identifican con Sem. En Qumrán, Melquisedec es presentado como figura escatológica: el mesías celeste y mensajero de paz, que aparece al final de los tiempos con sus funciones sacerdotales en el templo celestial (cf. 11QMelq) y, en algunos aspectos, es cercano a la figura del sacerdocio de Cristo que nos presenta *Hebreos*.

2.2. Rey de Salem

Shalem puede traducirse como 'paz'. Algunos piensan que *Salem* es una locación, la cuestión es saber dónde estuvo ese lugar y quizá nunca se llegue a saber con exactitud. Sin embargo, ordinariamente a *Salem* se le ha equiparado con Jerusalén, aunque se han propuesto otros lugares: san Jerónimo señalaba Scytopolis, también se pensó en Siquem. El Sal 76,3 relaciona el nombre de *Salem* con el de Jerusalén "*su tienda está en Salem, su morada en Sión*", la biblia de Jerusalén dice que *Salem* es el nombre abreviado de Jerusalén. Este lugar también se relaciona con el monte Moriah, lugar donde Abraham ofreció su sacrificio "*toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moriah y ofrécelo allí en holocausto, en uno de los montes, en el que yo te diga*" (Gn 11,2) y que suele identificarse con la colina donde se levantó el templo de Jerusalén.

El rey de Salem era el prototipo del rey-mesías davídico, su nombre y título real —rey de justicia y de paz—, tienen una tonalidad mesiánica porque evocan la justicia y la paz que debían implantar los monarcas. De hecho, uno de los cuatro títulos con los que se describe al mesías en Is 9,5 es el 'príncipe de la paz': "*porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estará el señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre 'Maravilla de Consejero', 'Dios Fuerte', 'Siempre Padre', 'Príncipe de la Paz'*"; este ungido es sólo 'príncipe', pues su rey es Dios, él está como su lugarteniente —tal como se dijo del rey de Salem, quien tiene una subordinación de ahí el ofrecimiento que él hace. Es un pagador.— La especificación que se hace del príncipe 'de la Paz' señala los tiempos perfectos y definitivos, pues no se trata de una ausencia de guerra, sino la totalidad de los bienes que implica el '*shalom*'. El mismo Isaías presenta de manera idílica la paz y la armonía de los tiempos mesiánicos. Como consecuencia de la implantación de la justicia, la paz cósmica reconcilia el ámbito animal y el humano 11,6-9:

Animal salvaje	↔	Animal doméstico
Lobo	↔	Cordero
Leopardo	↔	Cabrito
Leoncillo	↔	Ternero
	Niño pequeño	
Osa	↔	Vaca
León	↔	Buey
Culebra	↔ Niño de pecho	
Serpiente	↔ Niño pequeño	

Para enfatizar la paz paradisiaca se ofrecen los contrastes en las binas, un animal salvaje con uno doméstico; más aún, en la relación que se presenta entre el 'niño pequeño' con la 'culebra - serpiente', pues, este último, ha representado al eterno enemigo del hombre (cf. Gn 3,1ss). El enemigo es vencido por Cristo, según Hebreos con un perfecto sacrificio que es causa de salvación y con su oficio de Víctima y Sacerdote, a la manera de Melquisedec (cf. Heb 5,9-10). Este Mesías es quien verdaderamente viene a pacificar todo, es el ungido que vino a implantar la paz desde su entrada al mundo. Queda decretado que el que se encuentra con el Ungido, prefigurado en Melquisedec, se encuentra con el Dios de la paz.

3. El Dios de la paz

En el sufrimiento, la parte central de *Hebreos*, maduró el fruto pacífico de la justicia, la paz; pero no una paz interior, sino a un nivel más alto que es la santificación (12,11.14). Así concluye la penúltima sección de la carta e introduce la parte final 12,14-13,21, cuyo tema es la paz. El autor, con una inclusión, delimita esta sección del texto y el vocablo paz, *eiréne*, servirá como palabra gancho en la sección:

“Buscad paz con todos, y la santificación, sin la cual nadie verá al Señor” 12,14;

“Que el Dios de la paz, que levantó de entre los muertos al gran Pastor de las ovejas por la sangre de una alianza eterna, a Nuestro Señor Jesús...” 13,20.

El autor, con la primera frase de esta quinta parte, precisa la dirección que han de tomar: **“buscad la paz con todos y la santificación”** (12,14). En su actividad, el cristiano tiene que armonizar dos preocupaciones: las relaciones fraternas con los demás **“con todos”** y su unión con Dios **“la santificación”**, pues está llamado a vivir las dos dimensiones de la caridad: el amor a Dios y al amor al prójimo. En la primera parte, de la sección 12,14-13,21, el autor reseña la relación que el cristiano debe tener con Dios 12,14-29 y en la segunda parte se describen las relaciones de cohesión que han de darse entre cristianos y de la aceptación a sus dirigentes (13,1-19). Los versículos 20-21 del capítulo 13 vuelven a resumir la doble relación que tiene el cristiano hacia Dios v. 20-21a y hacia sus hermanos v. 21b. A continuación se presenta de manera gráfica:

“Buscad paz con todos y la santificación” 12,14	
a. El tema de la paz y de la santidad se desarrolla 12,14-29	a'. El Dios de la paz y la obra de Jesús es la que perfecciona 13,20-21 ^a
b. Orientaciones concretas para vivir la caridad 13,1-19	b'. Las obras agradables de los cristianos 13,21b
“Que el Dios de la paz, que levantó de entre los muertos al gran Pastor de las ovejas” 13,20	

3.1. La paz y la santidad

Dentro de la quinta y última parte de *Hebreos* (12,14-13,21), el párrafo 12,14-29 constituye una unidad doctrinal estructurada según un plan armónicamente concebido. En ella se insiste al cristiano

para que busque la paz y la santidad (12,14) y, posteriormente, explicita en qué consiste esta petición. El centro de la parte 12,14-29, lo ocupa un pasaje expositivo (12,18-24), en el cual se contraponen las dos alianzas. Este núcleo doctrinal se halla entre dos pasajes parenéticos (12,14-17 y 12,25-29). En el primero domina principalmente la parénesis positiva y en el segundo, la negativa; aunque se entremezclan los elementos positivos y negativos. En la parénesis 12,14-17 se exhorta a actitudes positivas 12,14 y a evitar las negativas 12,15-16 terminando con la amenaza de una caída inapelable 12,17. Pero se pueden distinguir cuatro aspectos distintos:

- a) la exhortación positiva inicial, "*Buscad paz con todos, y la santificación*" (12,14);
- b) tres exhortaciones negativas indirectas:
 - que 'nadie quede fuera de la gracia de Dios',
 - que ningún brote amargo 'infecte' a la comunidad,
 - que 'nadie sea impúdico y profanador' como Esaú (12,15-16);
- c) una amenaza para los pecadores anunciada en la historia tipo Esaú (12,16^a);
- d) y la razón última de la seriedad de esta amenaza (12,17b).

La invitación a buscar la paz es la meta a la que todo cristiano ha de llegar, como Rahab, que recibió a los espías en paz y les mostró el camino de la hospitalidad "*por la fe Rahab la prostituta no pereció con los desobedientes, por haber recibido en paz a los espías... No os olvidéis de la hospitalidad, pues por ella algunos, sin saberlo hospedaron ángeles*" (11,31; 13,2). Desde el Antiguo Testamento se invita a buscar la paz y correr tras ella: "*apártate del mal, obra el*

bien, busca la paz y corre tras ella" (Sal 34,15; cf. 2Tim 2,22). Los cristianos saben que la paz viene de Dios y de Jesús: "*que el Dios de la paz...*" (cf. 13,20). Esta paz es el fruto de la justicia en la que han de vivir los cristianos, "*toda corrección, de momento no parece que sea motivo de alegría, sino de tristeza, pero al fin, a quienes se han entrenado gracias a ella les paga con un fruto pacificador: la justicia*" (cf. 12,11); quienes, aunque sean perseguidos, por la paz que gozan, no responden de la misma manera (cf. 10,32ss; 11,26).

La santidad a la que aspiran los cristianos ya se las alcanzó Cristo con su sacrificio "*pues santificador y santificados tienen todos el mismo origen*" (2,11a), ya que el ofrecimiento del Hijo de Dios implicó el asumir la naturaleza humana, de ahí el mismo origen de Cristo y los hombres, sus hermanos (cf. 2,11b-13). La búsqueda de la santidad consiste en ir al encuentro de Dios en el santuario —al cual ya se tiene acceso gracias a la sangre de Cristo (cf. 10,19)—, llegando a participar de la ciudad celestial donde está la comunidad de los santos con sus santificadores, Dios y Jesús (cf. 12,22-24).

Los cristianos, para conservar su paz, han de tener la sincera preocupación de que ninguno peque, alejándose de la gracia de Dios; o que alguien pueda ser inducido a la infidelidad por la acción infecciosa de los malos (cf. 12,15-16), de ahí que el vivo recuerdo de la salvación sirva de acicate para evitar las defecciones y los pecados. Primero lo explica el autor con una advertencia para evitar el fracaso que significaría rechazar la gracia de Dios ofrecida en la obra salvadora de Jesús, actitud que podría ser de graves consecuencias para la comunidad: "*velad para que nadie se vea privado de la gracia de Dios; para que ninguna raíz amarga retoñe ni os turbe y por ella llegue infeccionarse la comunidad*" (v. 15). No les vaya a pasar lo que le pasó a la generación del desierto que sucumbieron o —empleando la imagen de la raíz (cf. Dt 29,18)— vayan a infectar la comunidad con su infidelidad. A esta advertencia se da un mayor énfasis con la alusión a Esaú "*que no haya ningún disoluto o impío como Esaú, que por una comida vendió su primogenitura*" (v. 16). Quizá se trate de vicios que el autor ve en sus lectores y que le parece urgente combatir, aunque el apoyo bíblico no es tan claro (cf. Gn 27,34), quizá se trate de tradiciones rabínicas.

En los vv. 18 al 24 el autor establece un contraste entre la experiencia del desierto y la experiencia de la salvación cristiana. En la experiencia del Sinaí no existieron relaciones personales: ni cercanía, ni intimidad, ni confianza, ni paz. De hecho, el autor la describe con siete fenómenos tangibles *"ustedes no se han acercado a algo palpable, ni a un fuego ardiente, ni a la oscura nube, ni al as tinieblas, ni a la tempestad, ni a la trompeta vibrante, ni al resonar de aquellas palabras que oyeron los israelitas"* (12,18-19; cf. Ex 19,16-22; 20,18-21; Dt 4,11-12; 5,22-27). Además, estuvo marcada por el misterio, el miedo, la opresión, el pavor que les causaba, *"y pidieron que no les hablaran más, porque no podían soportar aquella orden: El que toque la montaña, aunque sea un animal, será apedreado. El espectáculo era, en efecto, tan terrible que Moisés dijo: Estoy atemorizado y estremecido"* (12,20-21; cf. Ex 19,12-13). El mismo Moisés, mediador de la revelación, estaba aterrado y temblaba de miedo *"partimos, pues, del Horeb y atravesamos ese inmenso y temible desierto que habéis visto"* (Dt 1,19a).

En la experiencia cristiana, en cambio, todo es personal, comunitario, cercano, íntimo; todo es alegría, armonía, paz, bienestar, felicidad. Las imágenes de lo personal son: ángeles, Dios, justos, Jesús; de lo comunitario: miríadas de ángeles, iglesia de primogénitos, espíritus de los justos; de lo festivo: ángeles en fiesta; de lo celestial y victorioso: Jerusalén celeste, primogénitos registrados en los cielos; de los salvífico: justos llegados a la perfección, Jesús mediador de una nueva alianza, sangre de aspersion; y, finalmente, de las exigencias que presenta: un Dios que juzga. Aquí hay un claro contraste entre la antigua revelación y el ambiente luminoso de la nueva alianza. El autor emplea 'imágenes sobre imágenes' para representar el esplendor de la salvación ya consumada *"os habéis acercado"*. A continuación se citan las siete imágenes que nos reporta *Hebreos 12,22-24*:

- *"al monde Sión, ciudad del Dios vivo, Jerusalén del cielo,*
- *a la miríada de ángeles,*

- *a la asamblea festiva de los primogénitos inscritos en el cielo,*
- *a Dios, juez de todos,*
- *a las almas de los justos que han llegado a la perfección,*
- *al Mediador de la nueva alianza, Jesús,*
- *y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel"*

Mientras que la experiencia antigua está ligada al Monte Sinaí, las esperanzas escatológicas están relacionadas, desde los profetas, al monte Sión. La Jerusalén celestial, expresión propia de *Hebreos*, es el lugar de la consumación final. Es en ese 'lugar de paz, *shalom*' donde se dará la salvación definitiva. Por eso, esta comunión festiva debe expresarse en una constante búsqueda de la paz con todos los miembros terrenos de la alianza (cf. 12,14).

Los moradores de esa ciudad celestial son: las miríadas de ángeles, los primogénitos inscritos –posiblemente hace referencia a los justos de la antigua alianza, a los fieles cristianos muertos, a los apóstoles, etc., no se sabe con certeza a quienes representan– y las almas de los justos; y, como es de esperarse, ahí está Dios, el Mediador - Jesús y, el instrumento de salvación, la Sangre purificadora. Este es ya el otro mundo, el mundo de Dios, la comunidad escatológica; la comunidad cristiana destinataria, ya forma parte de ella, se haya en los límites de la comunidad celestial.

Empieza una nueva parénesis 12,25-29, que a modo de conclusión, constituye una seria advertencia a los destinatarios. La inicia de una forma negativa y amenazadora, sigue el proceso y termina con una exhortación positiva (cf. 12,28) como había empezado la sección desde (12,14). Como es habitual en el autor de *Hebreos*, una vez más contrapone las dos alianzas: entonces se les 'hablaba en la tierra' (v. 25; cf. Ex 20,19), ahora 'desde el cielo' (v. 25); allá la voz

de Dios estremecía 'la tierra' (v. 26; cf. Ex 19,18), ahora, conforme a lo predicho por Ageo (2,6-8), se estremece 'tierra y cielo' (v.26), es decir, toda la creación. Porque el Dios de la nueva alianza es un Padre al que podemos acercarnos con plena confianza y, aunque se presenta también como un 'fuego destructor' que purifica y consume, ya que no permite aceptar ningún compromiso con el pecado, es un Dios completamente Santo, de hecho, eso es lo que significa el 'fuego destructor': la santidad divina en todo su esplendor (v. 29).

3.2. Orientaciones concretas para vivir en paz y santidad

La paz con todos y la santificación 12,14 –como se ha dicho– se logra por la conexión que se tiene con Dios (cf. 12,14-29), pero también por la relación que se tiene con los hermanos (cf. 13, 1-21). El autor desarrolla, en esta parte, el tema anunciado en 12,14 '*paz con todos*', recomendando la caridad, la castidad y el espíritu de pobreza. La primera parte de esta sección, vv. 1-6, señala, en contraposición a lo que no deben hacer los cristianos –que se ha dicho con anterioridad–, lo que sí deben hacer:

- a) La primera exhortación es a practicar la caridad con los hermanos, amándolos "*que el amor fraterno perdure*" (13, 1). Ya lo practican, pero deben continuar haciéndolo:
 - siendo hospitalarios "*no olvidéis la hospitalidad*" (13,2), era una forma de practicar la fraternidad cristiana, pues la mayoría eran pobres, sin especificar alude a un texto de la escritura, quizá haga referencia a Abraham y Sara (cf. Gn 18), a Lot (cf. Gn 19), ...
 - ayudando a los presos y a los que sufren "*acordaos de los presos, como si estuvierais presos con ellos, y de los que son maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo*" (v. 3), quizá haga referencia a las cautividades que tenían que pasar por causa del Señor (cf. 10,34).

- b) La siguiente exhortación es sobre la moral matrimonial *“tened todos en gran respeto el matrimonio, y el lecho conyugar sea sin mancha”* (v. 4a), probablemente vaya dirigida a los que profanaban la santidad del matrimonio con la fornicación y el adulterio.
- c) También se les exhorta a vivir desprendidos de los bienes terrenos *“no seáis amantes del dinero en vuestra conducta; contentaos con lo que tenéis”* (v. 5a). Esto es lo que realmente cuenta por encima de los ritos, las ceremonias o las prácticas sacrificiales.

Las tres exhortaciones tienen un punto de motivación, aunque sea en alguna de sus partes, todas ellas introducidas por la conjunción griega, *gar*, pues o porque:

- a) *Pues por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles* (v. 2b)
- b) *Pues a fornicarios y adúlteros los juzgará Dios* (v. 4b)
- c) *Pues él ha dicho: ‘De ningún modo te soltaré, de ningún modo te abandonaré’; de modo que podemos decir confiados: ‘El Señor es mi ayuda; no temeré. ¿Qué puede hacerme un hombre?’* (v. 5b).

La última motivación es más amplia que las precedentes, en apoyo a la exhortación se aducen dos testimonios de la Escritura, para reforzar la idea de que Dios no desampara a nadie *“lo mismo que estuve con Moisés estaré contigo, no te dejaré ni te abandonaré”* (Jos 1,5; cf. Dt 31,6.8) y de que pueden confiar en Él y no temer a nadie *“Yahvé está por mí, no temo, ¿qué puede hacerme el hombre?”* (cf. Sal 118,6).

El párrafo 13,7-18 está en marcado por el tema de los *dirigentes*, tanto los fallecidos, que les transmitieron la palabra y la fe, como los que ahora los conducen en la comunidad (cf. 13,7.17-18), a los cuales deben ser sumisos y obedientes en todas las ordenanzas que ellos les den, sean tanto de orden disciplinar como cultural. Los

dirigentes, que han ido al encuentro de Dios en la ciudad celestial, han sido modelo de fe para los cristianos destinatarios *"acordaos de vuestro guías, que os anunciaron la palabra de Dios y, considerando el desenlace de su vida, imitad su fe"* (13,7), pues seguramente algunos de los guías tuvieron que padecer (cf. 10,32-34), quizá hasta la muerte violenta; sin embargo, la comunidad sabe que Jesús sigue siendo el sumo sacerdote. Los dirigentes actuales tratan de reforzar la cohesión de la comunidad dando lo mejor por ellos, a los dirigidos les compete, dóciles, *"obedeced a vuestros guías y someteos a ellos, pues velan sobre vuestras almas como quienes han de dar cuenta de ellas"* (13,17; cf. 13,18-19).

El autor precisa la verdad central de los cristianos, el fundamento único, definitivo, permanente, invariable: *"Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y por los siglos"* (v. 8). Es el mismo Jesucristo que fue de los guías que murieron, de ellos los destinatarios y será siempre el mismo, la doctrina es la misma. Así que no tienen porque inquietarse por otras doctrinas *"no os dejéis seducir por doctrinas diversas y extrañas"* (v. 9a), no propuestas por sus guías (v. 7), ellos han de seguir firmes en la gracia que han recibido *"mejor es fortalecer el corazón con la gracia que con alimentos que nada aprovecharon a los que siguieron ese camino"* (v. 9b). Aquel culto, posiblemente el judío, como sugiere el contexto, era incompatible con el cristiano, éste último se dio en la cruz y se actualiza en la Eucaristía *"tenemos nosotros un altar del cual no tienen derecho a comer los que dan culto en la Tienda"* (v. 10).

El autor hace un comparativo en clave tipológica del culto realizado el Día de la Expiación, *Yom Kippur* —*"del novillo del sacrificio por el pecado y del macho cabrío inmolado por el pecado, cuya sangre fue introducida en el santuario para hacer expiación, serán sacados fuera del campamento y quemados con fuego"* (Lv 16,27; cf. Heb 13,11)—, con el sacrificio que realizó Cristo con su muerte en cruz *"también Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la puerta"* (Heb 13,12), es decir, Jesús fue crucificado fuera de las murallas de la ciudad, pero su sangre fue introducida en el santuario celestial (cf. Heb 9,24; 12,24). De ahí saca consecuencias para la vida cristiana siempre con esa doble dimensión hacia Dios y

hacia los hermanos, toda la vida del cristiano es una liturgia, es un culto (cf. 13,15-16).

3.3. El Dios de la paz

Los vv 20-21 no son sólo el final de la parte en cuestión 12,14-13,20, sino también de todo el escrito. El v. 20 resume la parte doctrinal y el v. 21 las exhortaciones que en la carta se dan. Se trata de una fórmula de bendición a semejanza de la bendición sacerdotal, en la cual también se ofrece la paz de parte de Yahvé “... *que Yahvé te muestre su rostro y te conceda la paz...*” (cf. Nm 6,24-26). El sujeto de la acción es el Dios de la paz “*que el Dios de la paz... os procure toda clase de bienes...*” (13,20-21). El autor al presentar a Dios de esta manera, señala el resultado de su obra: nos ha reconciliado con Él –perdonándonos los pecados– y con los hermanos –dándonos la paz– (cf. 12,14); pero esta obra la llevó a cabo por medio de Jesucristo. Toda la carta a los Hebreos se encarga de describir lo que implicó la obra que realizó Dios en su Hijo Jesús.

Sin embargo, no sólo en Hebreos aparece ‘el Dios de la paz’. Ya desde los inicios de la historia bíblica Gedeón construye un altar que llamó “*Yahvé Shalom*”, Yahvé es paz (cf. Jue 6,24) o Yahvé es salud, uno de los significados que tiene el vocablo *Shalom*, además hay alusión a la promesa divina del versículo anterior “*Yahvé le respondió: ‘La paz se contigo. No temas, no morirás’*” (Jue 6,23; cf. Is 57,19). Situación semejante se encuentra en Jr 33,6, donde paz-salud son casi sinónimos: “*He aquí que yo les aporto su alivio y su medicina. Los curaré y les descubriré una corona de paz y seguridad*”. Yahvé no sólo es el Dios de la paz, sino que es capaz de crear la paz, el bienestar (cf. Is 45,7), aquí también puede entenderse como ‘salvación’ en oposición a perdición, así como hay oposición entre luz y tinieblas. Yahvé puede desear la paz-salvación a su siervo Sal 35,3.27, como consecuencia de la justicia (cf. 12,11). Por ser un Dios de la paz, los que confían en él pueden dormir en paz “*en paz me acuesto y enseguida me duermo, porque tú solo, Señor, me haces vivir tranquilo*” (Sal 4,9). Dios siempre desea un pueblo en paz, por ello suscita reyes pacíficos, particularmente Salomón, cuyo nombre deriva de *Shalom*, ‘paz’ (cf. 1Cro 22,9), diferente de su

padre David, el cual era hombre de guerra. Yahvé es un Dios que anuncia la paz *"Dios anuncia la paz a su pueblo y a sus amigos y a los que se convierten de corazón"* (Sal 85,9).

En el Nuevo Testamento en varias ocasiones a Dios se le considera el Dios de la paz, particularmente en Pablo. Este Dios actúa con su paz a favor de los cristianos *"pues Dios no es un Dios de confusión, sino de paz"* (cf. 1 Cor 14,33); este Dios es el que domina a Satanás *"el Dios de la paz aplastará bien pronto a Satanás bajo vuestros pies"* (cf. Rom 16,20). En las conclusiones de las cartas se invoca, en tercera persona, a este Dios de la paz para que:

- permanezca con los cristianos *"el Dios de la paz sea con todos vosotros"* (cf. Rom 15,33);
- los santifique y conserve sin mancha *"que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo"* (cf. 1Tes 5,23);
- les dé la paz *"que Él, el Dios de la paz, os conceda la paz siempre y en todos los órdenes"* (cf. 2Tes 3,16),
- les conceda todos los bienes para cumplir su voluntad *"y el Dios de la paz... os procure toda clase de bienes para cumplir su voluntad, realizando en nosotros lo que es agradable a sus ojos..."* (cf. Heb 13,20).

Tanto Dios –se ha visto anteriormente– como Jesús nos dan la paz *"os dejo la paz mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo"* (cf. Jn 14,27). El mesías anunciado por los profetas, sería un pastor que traería la paz: *"pastoreará firme con al fuerza de Yahvé su Dios... Él será la paz"* (Miq 5,3-4a). Hebreos presenta a Jesús como el gran Pastor de las ovejas, este Pastor trae consigo la paz.

Bibliografía

BECK, H., 'Paz' en COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol III. Sígueme, Salamanca 1993, 308-312.

BOURKE, M., 'Carta a los Hebreos', en *Nuevo Comentario Bíblico de san Jerónimo*, Nuevo Testamento, Verbo Divino, Estella 2004, 510.522.523.

CARRILLO ALDAY, S., *Epístola a los Hebreos*. Dabar, México 1999, 70-72.128-137.

DE AQUINO, SANTO TOMAS, *Comentario a la epístola a los Hebreos*. Trad. castellana del texto latino por J.I.M. Tradición, México 1979, 216-217.

FLECHAANDRES, J.R., 'Melquisedec, o la búsqueda del Dios de la paz' en *Buscadores de Dios III: de la espera al encuentro*. Sígueme, Salamanca 1998, 25-29.

GARCIA MARTINEZ, F., 'Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán'. *Bíblica* vol 81, no. 1, Mayo 2000, 70-80.

GERLEMAN, G., 'Shlm. Tener suficiente' en JENNI, E – WESTERMANN, C., *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento*. Vo. II, Cristiandad, Madrid 1975, 1154-1173.

HERLER, V., 'Eiréne' en BALZ, H., - SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 2001, 1200-1209.

KOESTER, C., *Hebrews*. Anchor Bible, New Cork 2001 338-352.521-579.

KUSS, O. – MICHL, J., *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*. Herder, Barcelona 1977, 123-135.272-306.

LEON – DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*. Herder, Barcelona 1988, 656-660.

MORA, G., *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*. Herder, Barcelona 1975, 180-188.

NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*. The scholarly edition of the Greek New Testament 28. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

NUEVA BIBLIA DE JERUSALEN. Revisada y aumentada. DDB, Bilbao 1998.

RUBIO MORA, L., 'Escrito a los Hebreos' en GUIJARRO OPORTO, S. – SALVADOR GARGIA, M., *Comentario al Nuevo Testamento*. La Casa de la Biblia, Estella 1995, 628-629.637-641.

SAGRADA BIBLIA. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. BAC, Madrid 2010.

SCHÖKEL, L.A., *Diccionario bíblico, hebreo – español*. Trotta, Madrid 1994, 768.

VANHOYE, A., 'Hebreos', en *Comentario Bíblico Internacional*. Verbo Divino, Estella 1999, 1618-1619. 1624-1625.

VANHOYE, A., *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Cuaderno Bíblico 19, Verbo Divino, Estella 1989, 29.31

VON RAD, G., *El libro del Génesis*. Sígueme, Salamanca 1988, 218-221.



DESDE
LAS AULAS



MT 16, 13-20
**ACERCAMIENTO AL TEXTO DESDE LA PERSPECTIVA
SOCIO-RETÓRICA**

Luis de Jesús Hernández M.

Introducción

Mateo 16, 13-20 ha sido estudiado desde diferentes enfoques y perspectivas para subrayar algún aspecto del relato. Nosotros nos proponemos hacer el intento de acercarnos a este texto desde la perspectiva socio-retórica con el objetivo de descubrir el enfoque que San Mateo dio a la historia de Jesús al contársela a su comunidad, y que consiste fundamentalmente: 1) En haber creado una imagen de Jesús a partir de las convicciones y tradiciones de la comunidad, la cual estaba compuesta por judeo-cristianos y gentil-cristianos; 2) en orientar a sus oyentes para saber cómo actuar en el contexto de las circunstancias que vivían; 3) en explicar en qué consistía la nueva identidad de los miembros de la comunidad con relación a su religión de origen (judaísmo o paganismo); 4) en resolver los conflictos internos de la comunidad, unificando los distintos grupos que tenían tendencias diversas; y 5) en estructurar la comunidad a partir de un principio de autoridad.

Al estudiar nuestro texto desde el acercamiento socio-retórico hemos podido advertir que entran en juego diversos aspectos que sólo recurriendo a ciertas fuentes extra bíblicas es posible esclarecer en buena medida y poder dar una opinión de cierto valor. Esto, sin duda, rebasa las pretensiones de este breve acercamiento, pero con ello hemos querido señalar que el paso siguiente será indagar en las diversas fuentes extra bíblicas –que se remontan hasta los orígenes del cristianismo– aquellos posibles elementos que nos conduzcan al análisis del relato.

1. Imagen de Jesús en el texto

Para Mateo, Jesús es siempre un nombre personal, pero emplea los sustantivos Cristo/Mesías como nombre propio o como título. Y

cuando quiere comunicar un contenido mesiánico, lo hace preceder del artículo determinado: el Mesías/Cristo (1, 17). Partiendo del presupuesto de que detrás del Evangelio de Mateo estuvieron tres fuentes, con sus respectivas tradiciones –La fuente Q de dichos, el evangelio de Marcos y el material especial propio de Mateo– la imagen de Jesús que intenta proyectar el autor sagrado del primer evangelio es la de un Rey descendiente de la casa judía de David, que se ha convertido en Soberano del mundo, porque es Hijo de Dios. Esta imagen, como dice Gerd Theissen, unifica las tradiciones procedentes de esas tres fuentes.¹ Según él, en Mt 16, 13-20 Jesús es revelado singularmente a Pedro como El Ungido (Mesías) de condición divina: Hijo de Dios. Razón por la cual Pedro es considerado dichoso por el mismo Jesús. Así que Jesús no es un mesías más (otro más de los ungidos de Dios) sino El Mesías prometido, anunciado y esperado desde todos los tiempos. Por eso, se puede decir que en el evangelio de Mateo se cumplen tanto las Sagradas Escrituras de los judíos, con sus esperanzas mesiánicas, como las esperanzas paganas. Estas expectativas, afirma Theissen, siguieron siendo un problema político después de la guerra judía.²

En contraposición a esta tesis defendida por Theissen, y sin olvidar que Marcos es fuente de Mateo en el relato que ocupa nuestra atención, Wilkins señala de forma más convincente, a nuestro entender, que el hecho de que Jesús haya prohibido a Pedro y a los demás Apóstoles hablar de su mesianismo obedecía a la falsa concepción que la gente tenía acerca del «mesías», es decir, era entendido entre la gente y entre los enemigos de Jesús con connotaciones políticas y militares, las cuáles no encajaban con la autoconciencia que Jesús tenía de sí mismo, y que parece revelar,³ de alguna forma, al prohibir a sus discípulos hablar abiertamente de ello.

1. Cf. G. THEISSEN, *LA REDACCIÓN DE LOS EVANGELIOS Y LA POLÍTICA ECLESIAL. UN ENFOQUE SOCIO-RETÓRICO, VERBO DIVINO, ESTELLA NAVARRA 2002, 58.*

2. Cf. *IBIDEM*, 65 y 68-69.

3. Cf. M. J. WILKINS, «PETER'S DECLARATION CONCERNING JESUS'S IDENTITY IN CAESAREA PHILIPPI», EN DARREL L. BOCK AND ROBERT L. WEBB (ED), *KEY EVENTS IN THE LIFE OF THE HISTORICAL JESUS: A COLLABORATIVE EXPLORATION OF CONTEXT AND COHERENCE*, WUNT 247, TÜBINGEN: MOHR SIEBECK 2009, 293-381.

Ulrich Luz dice que las dos preguntas que Jesús hace a sus discípulos acerca de la identidad de él son retóricas. A la primera pregunta la gente cree ver a Jeremías de regreso en la figura de Jesús; y de la segunda pregunta se colige que el Maestro esperaba escuchar una concepción distinta de su identidad, y ésta venida de sus discípulos que estaban con él y habían presenciado algunos de sus milagros, y escuchado sus enseñanzas, por tanto, debía ser otra su respuesta.⁴ El empleo de la doble pregunta y de la doble respuesta parece tener en Mateo una clara intención socio-retórica. Y esto para indicar a su comunidad cuál debía ser la imagen de Jesús que estaban llamados a descubrir y a divulgar.

Parece que Pedro no conocía aún la completa naturaleza del carácter mesiánico de Jesús, en el cual el mismo Jesús incluye sus sufrimientos y su muerte final. Pedro reconoce –sólo más tarde, y no en Cesarea de Filipo– que Jesús era el Mesías, ungido y señalado por Juan el Bautista, y quien anunció la llegada del Reino de Dios; que Jesús fue acreditado como mesías divino por los milagros y exorcismos que realizaba. Igualmente, reconoce también que Jesús rechazó las aclamaciones populares que lo señalaban como profeta-rey; que Jesús fue un mesías completamente diferente del «mesías» que muchos esperaban en Israel; vio que Jesús no fue únicamente un profeta escatológico sino que fue el Mesías esperado.

Como puede advertirse, la tesis defendida por Theissen y la tesis propuesta por Wilkins no son del todo contradictorias. Para el primero, Pedro no sólo hace una declaración sino una confesión de fe; y para el segundo, la profética pero real misión de Jesús parece haber sido manifestada ya por Pedro en su declaración hecha en Cesarea de Filipo, o sea, que Jesús era verdaderamente el Mesías, aún cuando todavía no alcanzaba a comprender en su totalidad la declaración hecha.

Un tercer autor, J. P. Meier, afirmar que: «[...] en un momento crucial de su ministerio, Jesús sondea a sus discípulos con una pre-

4. U. Luz, *El Evangelio según San Mateo (Mt 8-17)*, vol II, Sígueme, Salamanca 2001, 595.

gunta sobre su fe o adhesión. En la respuesta ofrecida en nombre del grupo, Pedro proclama su fe en Jesús utilizando algún venerado título o designación procedente del AT o de la tradición judía. A la luz de esta coincidencia fundamental [...] creo probable que Pedro hiciese esa confesión de fe en Jesús alguna vez en el ministerio público. Pero no podemos ir más allá de esta afirmación».⁵

2. Comportamiento de los miembros de la comunidad de Mateo

Mateo parece insistir a los destinatarios de su evangelio que era necesario distanciarse de cualquier idea de un mesías político y/o militar, y aumentar la credibilidad en un mesías sabio y rey pacífico, que quiere gobernar el mundo con sus enseñanzas y no con el uso de la fuerza. El hecho de que Jesús, inmediatamente después, haya llamado a Pedro Satanás y obstáculo para el cumplimiento de su misión mesiánica, evidencia que el apóstol todavía no era capaz de abandonar las falsas expectativas mesiánicas de sus coterráneos. En consecuencia, los vv. 22 y 23 aunque ya están fuera de nuestra perícopa, tienen una estrecha relación con ella, como dice Ulrich Luz. El texto parece indicar que ni Pedro ni los demás discípulos tienen un comportamiento distinto, al menos ideológico, del que tenía el resto de la gente. Muy probablemente Mateo quería suscitar en su comunidad el deseo de tener un comportamiento derivado de su propia convicción y confesión en Jesús como el Mesías, para que también ellos como Pedro pudieran ser dichosos. A este respecto Ulrich Luz señala que el v. 17 —«*Jesús le dijo: Dichoso tú Simón, Hijo de Jonás, porque ningún hombre mortal te reveló esto, sino mi Padre que está en los cielos*»—, es muy probablemente un elemento redaccional de Mateo.⁶ Esto indicaría que el evangelista pudo haber empleado este versículo con una intención igualmente retórica para exaltar la figura de Pedro.⁷

5. J. P. MEIER, *UN JUDÍO MARGINAL. NUEVA VISIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO, T. III, VERBO DIVINO, ESTELLA NAVARRA 2003*, 226.

6. U. LUZ, *EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO (MT 8-17), VOL II, EDICIONES SÍGUEME, SALAMANCA 2001*, 596.

7. «Entendemos, pues, que en 17, 17 Mateo ha unido redaccionalmente elementos que llegaron a él de una tradición anterior. Al proceder así, construyó un versículo que otorga una distinción especial a Pedro; ser el único discípulo de quien se dice en los Evangelios que ha

3. Nueva identidad de los miembros de la comunidad de Mateo

Para algunos autores la relación entre la comunidad de Mateo y el Judaísmo es probablemente la cuestión más controvertida porque hay diversidad de opiniones: 1) Los que consideran que Mateo es un Evangelio netamente judío; defendiendo que fue escrito en arameo o en hebreo por un judeocristiano palestino, y en un tiempo en que los cristianos no habían sido expulsados todavía de la sinagoga; 2) los que dicen que en el Evangelio de Mateo se refleja una comunidad judeocristiana que se fue consolidando como una realidad autónoma, que mantuvo una fuerte polémica con el judaísmo fariseo después del año 70, y por eso en el año 85 fue excluida de la sinagoga; 3) los que sostienen que la comunidad de Mateo estaba separada de la comunidad judía, porque ya no se reunía en torno a la Toráh, sino en el nombre de Jesús; 4) los que afirman que la comunidad judeocristiana de Mateo no quería romper con la disciplina de la sinagoga, aún teniendo una alta conciencia de su nueva dignidad de cristianos; 5) otros afirman que la comunidad de Mateo seguía perteneciendo al judaísmo, pero esperaba ser perseguida por heterodoxa; 6) otros más dicen que era una comunidad separada del judaísmo, pero que mantenía un fuerte debate con la sinagoga; y 7) finalmente, los que refieren que la comunidad de Mateo no sólo se separó del Judaísmo sino que refleja un modo de ser pagano-cristiano, y que ya no estaba en polémica con el Judaísmo.

Cada una de las diversas opiniones que hemos referido tiene sus propulsores y simpatizantes. Pero lo cierto es que la opinión **más aceptada es la sexta**. Es decir, que la comunidad de Mateo estaba compuesta por paganos y judeocristianos; y que estaba separada del Judaísmo, pero en buena medida continuaba en polémica con éste. El Evangelio de Mateo es, por tanto, un evangelio judeocristiano, con un componente importante de judaísmo helenista.

recibido una bendición del Señor, y cuya intuición acerca de Jesús es confirmada como una revelación del Padre de Jesús» (R. E. BROWN-K. P. DONFRIED-J. REUMANN, *PEDRO EN EL NUEVO TESTAMENTO, SAL TERRAE, SANTANDER 89*, 1976).

Así que la nueva identidad de los miembros de la comunidad de Mateo consistió en vivir de acuerdo a la doctrina de Cristo. Esto fue lo que, en definitiva, los separaba del Paganismo o del Judaísmo. Pero, como era de esperarse, la identidad nueva que habían adquirido, sobre todo los judíos conversos, era lo que provocaba los fuertes debates con el Judaísmo sinagoga. Entre los autores que defienden esta postura están K. Stendahl,⁸ D. Moule,⁹ G. Bornkamm,¹⁰ E. Schweitzer¹¹ y G. Künzel.¹²

A partir del texto que venimos estudiando, la nueva identidad de los miembros de la comunidad de Mateo emerge y se afianza en confesar a Jesús como el Hijo de Dios. Además, la comunidad de Mateo se dio cuenta que era vital distanciarse de todas las ideas mesiánicas belicosas. Jesús es el sabio rey pacífico que quiere gobernar el mundo con su enseñanza y no con el uso de la fuerza. El que Mateo ponga en labios de Pedro que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios, parece dar a entender que su mesianismo es diferente a las expectativas mesiánicas, cuyos representantes esperaban.

4. Resolución de conflictos internos

La armonización que hace Mateo de tres tradiciones, detrás de las cuales hay elementos judeo-cristianos y gentil-cristianos, explica en buena medida que una de las finalidades de su evangelio consistió en resolver los conflictos internos anti judíos, por una parte, y anti-gentiles, por la otra. A este respecto dice G. Theissen: «Podemos suponer que, si Mateo integra literariamente en su evangelio tradiciones judeo-cristianas y gentil-cristianas, probablemente –dado que es un dirigente cristiano que da forma a la vida comunitaria–

8. K. STENDAHL, *THE SCHOOL OF MATTHEW AND HIS USE OF THE OLD TESTAMENT*, FIDELIA 1968.

9. C. F. D. MOULE, «ST. MATTHEW'S GOSPEL: SOME NEGLECTED FEATURES», EN *STUDIA EVANGELICA* 87 (1964), 91-94.

10. G. BORNKAMM, «THE AUTHORITY TO "BIND" AND "LOOSE" IN THE CHURCH IN MATTHEW'S GOSPEL», EN D. G. MILLER (ED.), *JESUS AND MAN'S HOPE*, PITTSBURGH 1970-71, 37-50.

11. E. SCHWEITZER, *MATTHÄUS UND SEINE GEMEINDE*, STUTTGART 1974.

12. G. KÜNZEL, *STUDIEN ZU GEMEINDEVERSTÄNDNIS DES MATTHÄUSEVANGELIUM*, STUTTGART 1978, 215-ss.

también tiene que integrar socialmente en su comunidad a judeo-cristianos y gentil-cristianos. Lo que está entretejido sincrónicamente en su escrito, sin haber resuelto todos los conflictos existentes entre las tradiciones que lo componen, no habría sido entretejido de ese modo si no hubiera existido tensión en la realidad de su comunidad». ¹³

5. Estructura de la comunidad a partir de un principio de autoridad

La comunidad cristiana de Mateo es llamada Iglesia; se le trataba como una comunidad *sui generis* con su modo propio de designarse a sí misma. El texto que venimos estudiando es el único que en el contexto de los demás evangelios emplea el término *ekklesía*. La profesión de Pedro sobre la condición mesiánica de Jesús y la promesa de Jesús sobre la cimentación de la Iglesia en la roca de Pedro se convierte en el centro del evangelio entero. Dicen algunos autores que esto demuestra que se había suscitado una separación entre el judaísmo y la comunidad de Mateo, al menos en lo que se refería a la organización, aunque no en cuanto a la mentalidad. Así lo dice Theissen: «Aparentemente, el cristianismo vivía extramuros en relación con el judaísmo (fuera de la estructura del judaísmo); pero interiormente intramuros (dentro de la estructura del judaísmo). De hecho, entre sinagoga y *ekklesía*, entre judaísmo y cristianismo, había un diálogo intenso y polémico. Ambos tenían la misma base. Ambos discutían acerca de quién había dejado esa base común. Para ambos la Torah era la materialización de la voluntad de Dios. Su interpretación era objeto de controversias. Para la *ekklesía* de Mateo Jesús era el verdadero intérprete de la Torah. Se reconocía en teoría la interpretación que de ella hacían los escribas judíos, pero se condenaba la práctica de éstos». ¹⁴

Por otro lado, no hay que perder de vista que en la comunidad de Mateo la influencia de los carismáticos itinerantes, cuya forma de

13. G. THEISSEN, *LA REDACCIÓN DE LOS EVANGELIOS Y LA POLÍTICA ECLESIAL*, 62. *EL MISMO THEISSEN SEÑALA QUE ÉSTA IDEA NO ES SUYA SINO DE LA EXÉGESIS Y METODOLOGÍA DE K. C. WONG.*

14. *IBIDEM*, 56.

pensar y de vivir así como su autoridad ilimitada, era determinante para la marcha de la comunidad; era un obstáculo para vivir de acuerdo al espíritu de los dichos de Jesús, es decir, de acuerdo al espíritu radical de la Fuente Q. Por eso, Mateo no menciona ninguna autoridad local. Es decir, el evangelio de Mateo no hace mención alguna de Obispos, Presbíteros y Diáconos. Y aunque Mateo parece subrayar que la única autoridad es la de Jesús. Sin embargo, de acuerdo a nuestro texto, reconoce la autoridad de Pedro. Por eso enfatiza el autor del primer evangelio que Pedro es la piedra sobre la que Jesús edificará la Iglesia (vv. 16-18). Pero también su autoridad es carismática porque se basa en una revelación divina, independiente de cualquier intervención humana.

Paradójicamente, la autoridad de Pedro parece diluirse en la comunidad de Mateo, o sea, el cambio estructural de la comunidad de Mateo, de pasar de la figura de los carismáticos itinerantes (entre ellos Pedro) a las estructuras de asambleas locales, evidencia que hubo un tránsito de autoridad: de Pedro a la Comunidad entera. Esto se proyecta en los siguientes aspectos: a) El poder de Pedro de atar y desatar se le da a la comunidad entera (18, 18); b) la comunidad entera juzga las transgresiones de sus miembros (18, 15-17); c) su autoridad procede de su consenso (18, 19); y d) la promesa de Jesús de estar en medio de ellos se dirige a la comunidad entera (18, 20).¹⁵

Conclusión

El análisis del relato desde el acercamiento socio-retórico nos ha permitido descubrir que detrás del texto hay una intención teológica del autor sagrado del primer evangelio, que muy probablemente consistió en delinear los rasgos de una comunidad –la de Mateo– que fue cobrando conciencia de su identidad cristiana a partir del reconocimiento de Jesús como el Mesías esperado, en quien se cumplen las promesas de Dios de un modo diametralmente opuesto a


15. Este cambio o trasmisión de autoridad de Pedro a la entera comunidad mateana parece tener explicación, según Gerd Theissen, porque Pedro no aparece en el primer evangelio como alguien que detenta un cargo permanente, ni tampoco que tenga un sucesor. Aunque admite que estos dos postulados son objeto de controversia (cf. *IBIDEM*, 87).

las expectativas de la gente y de los mismos discípulos. Asimismo, el acercamiento al texto desde dicha perspectiva nos coloca frente a una eclesiología que tiene su punto de partida en la confesión de Jesús como Mesías, Hijo de Dios. En consecuencia, la misión del discípulo y de la comunidad entera consistirá en proclamar esta verdad revelada.

Nuestra consideración final es la siguiente: el autor del primer evangelio sí parece haber empleado el recurso retórico para enfatizar la relación entre Jesús, el discípulo y la comunidad; o dicho de otro modo: la relación entre la verdad revelada (que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios), la adhesión del discípulo a esta verdad (Fe manifiesta) y la proclamación de la misma (con palabras y hechos) como misión de la comunidad de creyentes, es decir, de la Iglesia.



TESIS
Y TESINAS



**EL ENCUENTRO DE UNAS MUJERES CON JESÚS: UNA
EXPERIENCIA DE SALVACIÓN Y DISCIPULADO, A PARTIR
DE MC 1, 29-31; 5, 21-43 Y 7, 24-31
TESINA DE LICENCIATURA**

Presentada por: Petrona López Toledo

Introducción

En nuestro tiempo la participación de las mujeres es cada vez más visible. Este es un signo de los tiempos que exige una palabra nueva y relevante, pues las mujeres podemos contribuir positivamente frente a la falta de fe; también podemos aportar a la transformación del mundo y a la orientación de una lógica más humanizante e inclusiva.

Esta participación nos invita a tomar conciencia de nuestra presencia femenina en el mundo, de cómo estamos llamadas a aportar y colaborar en los diversos ámbitos en los que nos desenvolvemos. Es verdad que esta toma de conciencia reclama una respuesta sustentada en valores éticos, pero también en una adhesión plena a Cristo de quien nos viene la liberación y renovación para convertirnos en agentes de transformación.

De frente a este paradigma se ha pensado reflexionar desde la teología bíblica, tres textos del evangelio según Marcos: Mc 1, 29-31; 5, 21-43 y 7, 24-31. En estos pasajes el evangelista presenta algunas mujeres que necesitan una curación y que se caracterizan por manifestar su fe a Jesús. En el primer texto, la suegra de Simón tiene fiebre; en el segundo, la hija de Jairo está agonizando, y la mujer que le toca la túnica tiene un problema de hemorragia que no pueden detener los médicos; en el tercer texto, la hija de la sirofenicia tiene un espíritu impuro.

Esta investigación intentará mostrar que aquellas mujeres del evangelio de Marcos al encontrarse con Jesús, vivieron una experiencia liberadora, discipular y salvífica; y una vez sanadas se despertó en ellas un dinamismo. De modo semejante, las mujeres de hoy podemos vivir dicha experiencia.

Que el mensaje evangélico sea una oportunidad para suscitar en las mujeres un acontecimiento renovador, que propicie en nosotras una experiencia de discipulado que nos siga impulsando a ser agentes de transformación personal, familiar, social y eclesial.

Para nuestro estudio el camino metodológico ha consistido en abrir las ventanas de la diacronía y de la sincronía. En la diacronía se desarrollan algunos elementos de los métodos histórico-críticos: crítica literaria, crítica de las tradiciones y de la redacción.

Con la crítica literaria se hace un acercamiento a la teología de Marcos, mediante el análisis del lenguaje, el estilo y la intención teológica de los textos. En la crítica de las tradiciones se buscan las fuentes de donde se recopilaron los contenidos de los tres pasajes evangélicos en cuestión. La crítica de la redacción investiga el aporte que hizo el autor Marcano para darle una composición articulada a su obra.

En la ventana de la sincronía se aborda, en clave narrativa, los relatos de las mujeres que tuvieron un encuentro con Jesús. Al final se presentan algunos elementos de actualización desde una hermenéutica en perspectiva de género. Esperando que el lector pueda enriquecerse con estas modestas reflexiones, procedemos a presentar una síntesis comprimida del contenido de la tesina.

Métodos histórico-críticos

Mc 1, 29-31 «La curación de la suegra de Simón»

Delimitación¹

La perícopa denominada «La curación de la suegra de Simón» versa sobre una sanación, los personajes que participan son: los discípulos, Jesús y la suegra de Simón. Se encuentra enmarcada por dos textos, el texto anterior trata sobre un exorcismo y se localiza

1. Un texto delimitado constituye una unidad lingüística con sentido propio, que puede sostenerse más o menos por sí mismo; Cfr. Wim WEREN, *MÉTODOS EXEGÉTICOS DE LOS EVANGELIOS*, VERBO DIVINO, ESTELLA 2003, 30.

en los vv. ٢٧-٢٨), cuyos personajes son los cuatro discípulos, las personas que estaban en la sinagoga y el endemoniado. Seguido de la perícopa de la suegra de Simón, se encuentra un pasaje que narra curaciones y exorcismos vv.٣٤-٣٦. Con este pasaje guarda especial relación nuestra perícopa, debido a que en ambos textos se desarrolla el tema de la sanación.

Crítica literaria

Muy probablemente el evangelista incorporó esta tradición de curación (vv. 30-31) en la jornada “tipo” de Cafarnaún que abarca los vv.21-38. Él habría creado dicha jornada con dos criterios, el geográfico (Cafarnaún) y el cronológico (el sábado), situándola al comienzo del evangelio con una finalidad paradigmática².

Frente a todo el conjunto de tradición sinóptica de milagros, esta historia es la única que se desarrolla en el más estrecho círculo de los discípulos y dentro de una casa, como escenario de la acción. De los discípulos se reciben los detalles de lugar y de personas: La casa de Simón, en la que su suegra se encuentra enferma y postrada en cama, lo cual indica que la mujer se encuentra en el lugar más privado de la casa. Además, ella es la primera beneficiaria del poder curador de Jesús, transmitido por el contacto de su mano, puesto que él estaba en su ministerio temprano en Galilea.

Crítica de las tradiciones y de la redacción³

Esta historia es de triple tradición y la más breve en el evangelio. Con relación a su tradición oral algunos estudiosos han dicho que

2. Cfr. Joachim GNILKA, *EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS: Mc 1,1-8,26*, VOL. I, SÍGUEME, SALAMANCA 1999², 96.

3. La crítica de las tradiciones intenta lograr una visión de la prehistoria oral y escrita de los textos del Nuevo Testamento, para ello hay que comprender las modificaciones que experimentaron los textos que originalmente circulaban de manera aislada. Se toma como punto de partida que los textos evangélicos son fruto de largos caminos y procesos de acción, reflexión conflictos y opciones, realizados por comunidades y grupos cristianos durante la segunda mitad del siglo I. Estos nacen en el campo de las comunidades de fe, y entre los objetivos que llevan en su seno. Uno es el de afirmar los contenidos catequéticos como instrumentos de construcción de identidades y de divulgación de esa expresión religiosa; Cfr. Ivoni RICHTER REIMER, *EL MILAGRO DE LAS MANOS, SANACIONES Y EXORCISMOS DE JESÚS EN SU CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL*, VERBO DIVINO, ESTELLA 2011, 44.

su existencia está atestiguada directamente por los escritores del cristianismo primitivo⁴ (Cfr. Lc 1, 1-4; Jn 21, 25). Además, su estilo no literario refleja la tradición oral y es posible que la mención de un ambiente privado y de los discípulos privilegiados sea un indicio de que este episodio haya sido transmitido por un testigo presencial⁵.

La alusión de «la casa» en el evangelio de Marcos significa el lugar como una estancia de Jesús y de los discípulos. La tradición prefiere la casa como lugar donde se instruye a los discípulos (7, 17; 9, 28.33; 10, 10). Esta concepción proviene probablemente de que, en las comunidades, las casas servían como lugares de reunión para la catequesis y para el culto⁶. Por tanto, se puede decir que la tradición que subyace en la historia del milagro de la suegra de Simón, es el valor de la casa y de la familia de Simón, como tradición de la fundación de la comunidad de Cafarnaún⁷.

La referencia a los discípulos en la casa, son los que fueron llamados según 1, 16-20, Simón y Andrés, Santiago y Juan; ellos fueron los que le hablaron a Jesús sobre la enferma. Esto confiere a la tradición de milagro, el carácter de una transmisión popular y un claro trasfondo discipular.

Mc 5, 21-43 «La hemorroísa y la hija de Jairo»

Delimitación

Este pasaje relata dos historias entrelazadas; no obstante, pueden conformar una sola perícopa bien delimitada, debido a que ambas historias se complementan.

Uno de los elementos que sirve de referencia para delimitar la perícopa, de los pasajes anteriores y posteriores es la temática. Con

4. Cfr. Gerd THEISEN, *COLORIDO LOCAL Y CONTEXTO HISTÓRICO EN LOS EVANGELIOS UNA CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA TRADICIÓN SINÓPTICA*, SÍGUEME, SALAMANCA 1997, p. 12; TAMBIÉN JUAN MATEOS-FERNANDO CAMACHO, *O.C.*, 9-10.

5. Raymond E. BROWN ET AL. (DIRS.), *NUEVO COMENTARIO BÍBLICO DE SAN JERÓNIMO*, T. III, VERBO DIVINO, ESTELLA 2001, 72.

6. Cfr. Joachim GNILKA, *O.C.*, 97.

7. Cfr. *Idem*.

anterioridad, se encuentra la perícopa «*La curación del geraseño endemoniado*» 5, 1-20, que gira en torno a la liberación de un poseído mediante la palabra de Jesús, en este tema se destaca más la autoridad de Jesús y no se menciona que haya intervención de fe.

En cambio, los relatos de nuestra perícopa tienen como tema común, la fe. En la perícopa de la hemorroísa y la hija de Jairo, que integra dos relatos de milagros, hay una abundancia de verbos que se relacionan con los sentidos: «*ver*», v.22.32; «*escuchar*», v.27; «*tocar*», v.28.30.31; «*mirar*», v.31; «*mirar alrededor*», 32; «*no prestar atención*», v.36; «*observar*», v.38; «*agarrar*», v.41; «*comer*». **Con este conjunto de verbos es posible que el escritor sagrado haya querido expresar una mayor intimidad entre Jesús y los beneficiarios de los milagros.**

A pesar de la complejidad de la perícopa de la hemorroísa y la hija de Jairo, se descubre que por el encuadre, por el vocabulario y las actitudes comunes, así como por los factores sintácticos, ella guarda unidad textual, cohesión e independencia con respecto a las perícopas fronterizas. En relación con la perícopa posterior en 6, 1-6 difiere de la de la hemorroísa y la hija de Jairo en 5, 21-43, aquella, trata del rechazo de Jesús y de la falta de fe en él, pero la acción que prevalece ahí es la enseñanza, v.2. Ahí se dice que sus paisanos no pudieron reconocer en Jesús al profeta por excelencia y se cerraron a la acción salvadora y sanadora de Dios.

Se puede decir de estas tres perícopas que, a pesar de que están enmarcadas en relatos de milagros, se han encontrado temáticas diferentes, lo que les permite tener unidad textual y cohesión interna, respectivamente.

En lo que corresponde a la perícopa «*La resurrección de la hija de Jairo y la curación de la mujer hemorroísa*» **vv.21-43 está caracterizada por la fe, la cercanía de Jesús, la salvación y la docilidad de los que creen en él. Además abarca dos narraciones de milagros, cuyo contexto más cercano es la perícopa que le antecede: «*El endemoniado de Gerasa*» debido a que la acción**

que prevalece en estas dos perícopas: «El endemoniado de Gerasa» y «La resurrección de la hija de Jairo y la curación de la mujer hemorroísa» es la realización de milagros, a diferencia del contexto posterior, en el que se narra la visita de Jesús a Nazaret en Mc 6, 1-6 y en el que la principal acción que realiza Jesús es la de enseñar.

Crítica de las tradiciones y de la redacción

Este pasaje de la hemorroísa y la hija de Jairo, se trata de una historia de milagro que está basada en el testimonio personal y no en un producto de la comunidad, que adquirió forma típica a base de repetirse una y otra vez, esto se sabe porque se pueden explicar sus características individuales. De dichas características se analiza primero la inserción de la mujer hemorroísa en el relato de la hija de Jairo. Las preguntas que se plantean al analizar esta inserción, son: ¿fueron independientes o no estos relatos en la tradición? ¿Se transmitieron unidos en la fase pre-marca? ¿Quién es el responsable de la intercalación y cuál es su significado en el contexto actual? Para dar respuesta a estas preguntas, hay que analizar la forma y el contenido de este doble milagro.

El encuadre es un estilo de redacción composicional que utilizó el autor para resaltar el tema de la fe. Las dos historias de milagro quedaron escritas con un vocabulario común. En ambos relatos las beneficiarias de los milagros son mujeres.; el número doce está presente en los dos relatos: La niña tiene doce años de edad y la mujer lleva doce años enferma vv.25.42; La fe es la condición para que se realicen los milagros v.34; v.36. El verbo salvar está presente en los dos pasajes vv.23, 28, 34.

Por último el vocablo «**hija**» aparece en vv.34, 35. En estos versículos Jesús llama a la hemorroísa «hija» de una nueva familia y hace referencia a la «hija» del jefe de sinagoga. Esto significa que, ambas mujeres son reconocidas como miembros de una familia que tiene una autoridad reconocida, y que ambas mujeres se experimentan necesitadas de ayuda, y son atendidas por alguien que tiene autoridad.

Otro tipo de características semejantes que se encuentran en las dos historias de milagros son: primero, la desesperación y la compasión. En la mujer hemorroísa, la desesperación se ve a través de su estado anímico y marginal. La mujer ha gastado toda su fortuna en manos de los médicos y no ha visto mejoría, todo lo contrario, ha ido de mal en peor v. 26. Jairo suplica con dolor a Jesús que sane a su hija porque está a punto de morir v.23 y en efecto, muere v.35.

Jesús manifiesta compasión porque va al encuentro de las mujeres que sufren y les otorga la salud y la vida. Tanto Jairo como la mujer hemorroísa manifiestan su confianza en Jesús al creer que sólo con ser tocados por él, quedarán sanas la niña y la mujer. En respuesta por su salud, las dos mujeres, al ser tocadas y sanadas por Jesús, se ponen a realizar alguna actividad: la mujer contó toda la verdad de lo que le había sucedido v.33; la niña se levantó al instante y se puso a caminar y luego a comer v.42-43.

La inserción de una historia en otra es un rasgo del estilo de Marcos. De ahí, es probable que las dos historias estuvieran separadas en la tradición de la que se tomó porque las dos historias se escriben en estilos bastante diferentes.

Corresponde ahora analizar quién pudo haber sido el posible responsable de esta interpolación. En el texto que nos ocupa la estructura de la interpolación es: vv.22-24^a.25-34.35-43 primero Jairo llega ante Jesús a suplicarle que sane a su hija y Jesús se va con él. Luego, en vv.25-34 sucede la curación de la hemorroísa y en vv.35-43 Jesús revive a la niña. Lo más importante de esta estructura entrelazada es que tiene una función interpretativa que transparenta el interés teológico del evangelista, pues ambas narraciones se complementan en significado. La intercalación del relato de la hemorroísa es fundamental para interpretar con mayor claridad el significado del milagro de la vuelta a la vida de la niña.

La última característica se encuentra en la parte final de la historia de la hija de Jairo. Jesús manda que le den de comer a la niña v. 43a, esto quedó como un puente literario con el otro relato de la multiplicación de los panes en v.6, 34-44. Cabe destacar que la

insistencia de «mantener el secreto», en el v.43b no fue parte de la identidad de Jesús (en el que Marcos estaba interesado), sino que se refiere a mantener el secreto de un estado de acontecimientos. Esto sugiere que el mandato «del secreto» es parte de la tradición y no una adición de Marcos⁸.

Se concluye que estas historias no se transmitieron entrelazadas como se encuentra en la actualidad, sino que fueron intercaladas por el autor para resaltar el elemento de la fe en Jesús, para alentar a los cristianos en el momento de polémica que estaban viviendo.

Mc 7, 24-31 «La mujer sirofenicia»

Delimitación

Esta perícopa empieza con un desplazamiento geográfico grande, pues Jesús se mueve hacia el área gentil que rodea Tiro, una vez que llega ahí, el nuevo escenario es una «casa». No obstante de que hay un cambio geográfico, permanece el escenario sociológico del texto anterior, puesto que se señala una relación con Genesaret, que también es territorio gentil.

El tema que antecede a la perícopa de la sirofenicia trata de una controversia sobre las normas de pureza. En cambio el contenido temático de nuestra perícopa versa sobre un diálogo sostenido entre Jesús y una mujer. El texto posterior (7, 32-37), se trata de otro relato de milagro, pero en esta ocasión es a un sordo y tartamudo. Este milagro, lo realiza Jesús mediante el contacto y la palabra, a diferencia del texto de la sirofenicia que trata de un milagro a distancia.

Con todo lo dicho se confirma que 7, 24-31 se encuentra delimitada por un doble desplazamiento geográfico en los vv.24.31, así como por la introducción de nuevos personajes que desarrollan un tema. Además, este pasaje se encuentra en un contexto de pureza e impureza y de traspaso de fronteras, el paso de territorio judío

8. Cfr. Adela YARBRO COLLINS, *o.c.*, 286.

a territorio pagano. Los textos posteriores tratan sobre curaciones realizadas por Jesús en territorio pagano, por tanto, se puede decir que el contenido de la perícopa de la sirofenicia tiene continuidad y está aún más relacionado con los textos posteriores, en los que Jesús avanza en su ministerio dentro del territorio pagano.

Crítica literaria

La perícopa de la sirofenicia es de doble tradición, aparece tanto en Mc 7, 24-31, como en Mt 15, 21-28. Es posible que los argumentos retóricos hallan modelado el origen de esta redacción de tal modo, que el pasaje pudo haber comenzado como una simple historia galilea de milagro que contaba a cerca de una mujer que pedía a Jesús que exorcizara a su hija y en el que Jesús accedía a su solicitud. En el proceso de volver a contar dicho milagro, en una segunda fase, se introdujo probablemente la oposición entre la mujer griega sirofenicia, por un lado, y Jesús galileo, varón, por el otro.

Además la conversación en forma de parábola sobre «el alimento», «los hijos», «la mesa», «los perros», juega un doble sentido irónico. Por su parte Jesús habla de los perros de la calle y la mujer habla de los perros de la casa. La adición de este dicho no sólo lo registra la oposición entre judíos y gentiles, sino que también atribuye a Jesús una actitud ofensiva y exclusivista. En una tercera fase de la transmisión, este relato fue tomado probablemente por Marcos y unido a la narración evangélica por medio de la introducción del v. 24 y la adición calificativa de «primero los hijos», en el v. 27.

El evangelista, enfatiza la identidad de la mujer al especificar su clase social y su linaje (de lengua y cultura extranjera), pero de origen es una indígena de Siria. Esta descripción no fue una excepción en Marcos, sino una regla. Esta característica indica un estilo oral, al parecer fue un anexo tardío⁹. El adverbio πρῶτον «primero» (7, 27) puede tener la connotación de la prioridad cronológica y cualitativa de los judíos en la historia

9. Cfr. Adela YARBRO COLLINS, *MARK. HERMENEIA, A CRITICAL AND HISTORICAL COMMENTARY ON THE BIBLE*, FORTRESS, MINNEAPOLIS 2007, 366.

de la salvación, además de que esta declaración de Jesús, de que primero tienen que ser alimentados los niños, tiene más sentido en un contexto de Galilea.

Además, la imagen del «pan» es probable que en un principio haya sido estrictamente metafórica, pues, la colección de historias de milagro, en la que el evangelista ubicó esta historia de la mujer sirofenicia, tiene dos paralelos de historia de multiplicación de panes. En este sentido, la imagen del pan en 7, 24-31 es un adelanto de la segunda historia de panes, de ahí que sea posible que el actual contexto literario en Marcos, esté redactado así para indicar a los lectores las conexiones que tiene este pasaje con los textos cercanos: La controversia con los fariseos 7, 1-13 y las dos historias de alimentación 6, 30-44; 8, 1-10. El tema del «pan» aparece en los cuatro relatos cercanos: 6, 38ss; 7, 27; 8,4ss; 8, 16ss y la expresión «estar satisfecho» se menciona en tres de ellos (6, 42; 7, 27; 8, 8)¹⁰.

Crítica de la tradición y de la redacción

Lo detalles de la perícopa de la sirofenicia revelan su carácter primitivo: La localización del episodio; la búsqueda inútil de Jesús hacia la soledad; la respuesta ingeniosa de la mujer; el agrado que causó en Jesús la respuesta de la mujer; la breve referencia a la curación y los indicios verbales y estilísticos que reflejan una tradición aramea.

Marcos define a la mujer como griega, término que aparece también en Hch 17, 12 pero más adelante dirá que es sirofenicia de nacimiento, es decir que es pagana, o gentil. Esto indica también que describe a la mujer por su religión y por su nacionalidad. La descripción de los antecedentes de la mujer sirofenicia no sólo la definen como una gentil, sino que la vincula con los de Tiro, a quienes tradicionalmente se les consideraba enemigos del pueblo judío¹¹. De este modo, la mujer sirofenicia y Jesús representan mundos diferentes, por la diferencia de raza, estatus social y género.

10. Cfr. *Ibidem*, 367.

11. Cfr. FLAVIO JOSEFO, *APIÓN* 1,70

El calificativo «griega», supone que la mujer sirofenicia tiene conocimiento de la lengua griega, y probablemente forma parte de la cultura helenística. En cuanto a su posición social, por el conocimiento de la lengua y la cultura griega, le da el perfil de una señora de clase alta, ya que la helenización llegaba primero, en todas partes, al mundo superior. Un segundo indicio de esta clase alta es que Marcos menciona en el término [κλίβη] «una cama»¹² y no un κράβατος «colchoneta/saco de paja» (Cfr. Mc 2, 4.9.12; 6, 55; Jn 5, 8ss); además κράβατος era considerado un término vulgar¹³.

También es posible descifrar su condición jurídica, pues en las ciudades-república helenísticas, los «griegos» integraban la ciudad libre. La educación y el rango jurídico iban estrechamente unidos. La mujer griega, sirofenicia de nacimiento es un contraste que sólo puede explicarse por su pertenencia al grupo privilegiado de los «helenos»; esta pertenencia le otorga una mayor distancia mental de los habitantes del entorno rural judío¹⁴.

En la respuesta que le da Jesús a la mujer se encuentra una incongruencia entre la petición de que retire al demonio de su hija y lo que Jesús le contesta, que no le puede dar pan a los perritos. La región galilea y el entorno rural de la ciudad de Tiro (colonizado en parte por los judíos), era proveedora de pan en la metrópoli tiria. Por esto cobra fuerza el dicho de Jesús en (Mc 27), y resulta ser una metáfora de las siguientes ideas: «espera que primero se sacien los pobres de la zona rural judía, porque no está bien quitar el pan a los pobres para dárselo a los paganos ricos de las ciudades». Se concluye que el evangelista sigue fielmente una tradición existente.

El evangelista al referir las palabras «no está bien tomar el pan de los hijos y dárselo a los perritos», se basa en una tradición oral

12. Este uso está testificado en Mc 4, 21 «una lámpara se puede poner siempre debajo de una cama, más no debajo de un colchón».

13. Cfr. Joachim GNILKA, o.c., 342.

14. Cfr. Gerd THEISSEN, *COLORIDO LOCAL Y CONTEXTO HISTÓRICO EN LOS EVANGELIOS, UNA CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA TRADICIÓN SINÓPTICA*, SÍGUEME, SALAMANCA 1997, 85-86.

viva¹⁵, donde el término **τέκνον** «hijos» le corresponde a los judíos y el término **κυνάριον** «perros» a los paganos. Tanto en el mundo judío como en el pagano la connotación de «perros» **era un gran insulto, los perros eran considerados animales impuros que se alimentaban de desechos de cadáveres (cfr. 1 Re 14,11; 21,19.23.24), el perro era el animal más despreciable de todas las criaturas**¹⁶.

La mujer, identificada como griega, no podía estar del lado de los judíos porque la ofensa le correspondía a ella, de aquí se supone una prioridad para los hijos y una indignidad para los perros. Estas palabras: «*no está bien tomar el pan de los hijos y dárselo a los perritos*» tienen un amplio trasfondo sociocultural que refieren a un pensamiento común de cualquier judío de la época. Por esta razón se considera que esta historia tiene su origen en una tradición premarcana en la que se muestra a Jesús traspasando fronteras, pero sólo después de una resistencia inicial.

Por su parte, el evangelista presenta una imagen conservadora de Jesús respecto a la pureza de los límites. Sin embargo, esta fidelidad no resta la convicción de Jesús de superar las barreras de la pureza. Al aplicar los criterios de historicidad para el cristianismo de los orígenes, particularmente el criterio de dificultad, se establece la posibilidad de que este elemento se refiere al Jesús histórico, con lo que se confirma una vez más que se trata de una tradición oral viva, premarcana¹⁷.

Se concluye que el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia es un texto de carácter primitivo que refleja una tradición aramea. La

15. Así Vincent, TAYLOR, O.C., 409. COMPARA LOS RELATOS SINÓPTICOS CON SUS PARALELOS RABÍNICOS Y OBSERVA QUE UNOS Y OTROS SON FRECUENTES EN LAS ANÉCDOTAS RABÍNICAS. TANTO ESTAS COMO LAS TRADICIONES SOBRE JESÚS SE APOYAN EN ESE FENÓMENO VITAL Y CREADOR, QUE ES LA TRADICIÓN ORAL.

16. Comparar a una persona con un perro era una deshonra, por ejemplo en el Antiguo Testamento (1Sm 17,43; Is 56,10-11) además el vocablo «perro» era equivalente a despreciable (Ecl 9, 4; 1 Sm 24,15; 2 Re 8,13; 26,11). En el NT también tiene un uso negativo: Lázaro y los perros que le lamían las llagas es un signo de la desgracia de Lázaro (Lc 16,21), lo santo no puede arrojarse a perros (Mt 7,6; 2 Pe 2,22; Flp 3,2; Ap 22,15; Sal 22,17.21; 59,7.15).

17. Al aplicar este criterio se deduce que no concuerda la reacción adversa de Jesús hacia la mujer gentil con la situación de las comunidades de Marcos en relación con los paganos.

mujer con doble denominación: griega y sirofenicia, representa a los gentiles. El diálogo que establecen Jesús y la mujer tiene una base en la tradición y la redacción que manifiesta la situación histórica de aquellos territorios, con una carga conflictiva entre judíos y paganos. Al dejarse convencer Jesús por la respuesta inteligente de la mujer, enseña a los lectores de la comunidad marcana que la misión y el anuncio de la Palabra es universal.

Conclusión

Al llegar al final de los análisis, mediante la aplicación de los métodos histórico-críticos, en las perícopas que describen los encuentros de mujeres con Jesús, podemos concluir que los textos evangélicos, para que llegaran a su formación actual, recibieron una compilación de tradiciones provenientes del cristianismo primitivo. Detrás de estas narraciones hay influencia aramea y de tradiciones orales, sin embargo no es posible referirse a lugares concretos, pues resulta demasiado arriesgado; lo único que se puede decir es que se trata de tradiciones de comunidades palestinas.

II. mc 1, 29-31; 5, 21-43 y 7, 24-31, en la composición del Evangelio de Marcos

El lugar que ocupan los tres pasajes de las mujeres sanadas en la composición del Evangelio de Marcos

Los milagros de sanación de las mujeres que tratan las tres perícopas en cuestión, están ubicados en tres secciones diferentes en el conjunto del evangelio de Marcos. Dichos textos están unidos entre sí mediante indicaciones temporales y geográficas: El pasaje de «*la curación de la suegra de Simón*» se ubica al comienzo de la actividad pública de Jesús, en el espacio privado de la «casa». Éste es uno de los ámbitos que Marcos usa para ambientar las acciones de Jesús. Con ello, se quiere mostrar que el reinado de Dios no queda reducido a una institución como la sinagoga, sino que llega a todos.

La «casa», es el lugar que aparece con frecuencia en Marcos como el espacio donde se reúnen los seguidores cercanos de Jesús (Cfr. Mc 3, 20-21.31-35) es también, en este texto, un espacio de discipulado. El milagro de «*la hemorroísa y de la hija de Jairo*» inicia con el paso de una orilla a otra, esta perícopa sitúa a Jesús y a sus discípulos en territorio judío, pues se encuentran en el lado occidental de la orilla del lago. Este milagro se efectúa, en cuanto a tiempo, a la mitad del ministerio de Jesús y, en cuanto a la ubicación, uno sucede en el camino y otro en la casa.

El autor coloca el texto de «*la mujer sirofenicia*», antes de que Jesús empiece los anuncios de la pasión y salga rumbo a Jerusalén. Dicho milagro es realizado fuera de Galilea, en la región de Tiro. Literalmente, el pasaje de la sirofenicia se ubica en la llamada sección de «los panes» Mc 6, 34-8,26. Ésta comienza con un sumario de la actividad de Jesús y una escena protagonizada por los discípulos Mc 6, 6b-13, se extiende hasta el regreso de los enviados Mc 6, 30-31 que da paso a la sección de los panes debido a la insistencia en el pan y la comida.

Marcos utiliza la perícopa de la sirofenicia en un lugar adecuado para introducir un viaje de Jesús a la región pagana de Tiro. El tema del pan hace referencia a las escenas de multiplicaciones de pan y la instrucción de Jesús a los discípulos donde distingue entre los alimentos puros e impuros, lo que impedía la comunión de mesa entre judíos y paganos. Esta conversación subraya el valor simbólico del pan, que no se refiere al pan material. Así Marcos acentúa la apertura de Jesús al mundo de la gentilidad, apertura que conocía la tradición¹⁸. Por tanto, este milagro se encuentra subordinado a las circunstancias de su composición.

Además, las ubicaciones que tienen en el evangelio, los tres textos que narran los milagros de sanación, muestran que hay un desarrollo progresivo en el ministerio de Jesús, en cuanto que se van abriendo los espacios en los que ejerce su ministerio. También hay

18. Cfr. Joachim GNILKA, *EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS: Mc 1,1-8,26*, VOL. I, SÍGUEME, SALAMANCA 1999, p. 342.

una progresión de tiempo, puesto que los tres textos abarcan toda la etapa del desarrollo de la actividad de Jesús. Posteriormente él partirá a Jerusalén donde finalmente morirá. El principal interés de la narración se centra en la actitud de Jesús ante los gentiles.

Elementos de la situación de las comunidades a las que se dirigió el evangelista

Cuando Marcos escribe, los miembros de su comunidad y principalmente los misioneros ya han padecido grandes tribulaciones como consecuencia del testimonio cristiano. Estos han sido entregados a las autoridades, inclusive por los miembros de la propia familia (cfr. Mc 13, 11-13)¹⁹. La insistencia, por parte del evangelista, en resaltar la falta de entendimiento de los discípulos se explica a partir del interés por preservar y ahondar la fe de su comunidad, ofreciéndoles algunos caminos concretos²⁰.

La importancia básica que Marcos otorga en su obra a los personajes femeninos, en su mayoría positivos, se encuentra en el marco de la fe que las mujeres de las comunidades manifiestan en el Jesús resucitado. Con ello refleja el sentido de la ejemplaridad femenina para una comunidad sufriendo a la que quería animar y sostener, debido a que las dinámicas de lealtad se habían resquebrajado a causa de la persecución.

En el caso del milagro que hizo en la suegra de Simón, la redacción actual de Marcos pone de relieve la acción de «levantarse» y parece como si el autor hubiera querido subrayar la idea de resurrección. Por otra parte, la reacción de la mujer, de ponerse a servir, es una imagen que se puede leer desde un contexto postpascual, en el sentido de un servicio de la comunidad eclesial. Las dos imágenes se apoyan mutuamente: resurrección y servicio. Ellas evocan la

19. Algunas cartas del Corpus Paulino hablan de conflictos en algunas ciudades a causa de la predicación del evangelio, tanto en relación con la comunidad judía, como con los seguidores de la religión imperial. Pues los judíos conversos a la fe en Jesús y los paganos creyentes, adoptaban un estilo de vida diferente al promulgado por el imperio. Por esta razón, eran percibidos como amenaza al orden social y político. Cfr. Vincent TAYLOR, *EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS*, CRISTIANDAD, MADRID 1980, 21-42.

20. Cfr. Ernest BEST, «THE ROLE OF THE DISCIPLES IN MARK», EN *NEW TESTAMENT STUDIES* 23 (1977) 377-401.

acción de Jesús que levanta al cristiano de la muerte del pecado y le invita a servir. Por consiguiente, el cristiano es un resucitado que tiene la vocación de servir.

En el diálogo que entabla con la sirofenicia, se ve un signo anticipador de la apertura de la Iglesia a los paganos, puesto que la misión a los paganos parte de Israel, para extenderse al mundo entero. Al parecer, este texto también tiene un sentido cristológico. Jesús, mesías de Israel, enviado a Israel es el fundamento de este universalismo. En suma, este milagro es signo de la irrupción del Reino de Dios y de los bienes mesiánicos, cuya ampliación a los gentiles se ve anticipada gracias al triunfo de la fe²¹.

A la luz de los elementos encontrados en estos milagros, se puede decir que Marcos los puso al servicio de la cristología. Con esta manifestación los milagros cumplen una función reveladora de que Jesús ha venido a ofrecer una liberación integral²².

A la luz de lo anterior, se puede decir que los milagros de Jesús revelan aspectos importantes de su ministerio: En primer lugar, aquellos muestran una imagen de Jesús como un sanador popular que cura a la gente y hace presente a Dios en su forma de actuar. En segundo lugar, las sanaciones de Jesús muestran su cercanía a los marginados. Los enfermos, por causa de su situación, eran relegados de la sociedad, incluso de su familia. En tercer lugar, sus milagros de curación son un signo de que el reinado de Dios estaba empezando a llegar (Cf. Mc 1, 15). Los milagros que él realizó en dichas mujeres, las libera y las invita a seguir a Jesús y participar de su reino. Por eso, se puede decir que estos milagros de sanación tienen una perspectiva soteriológica. En términos cristológicos, se trata de un encuentro personal con Jesús que se lleva a cabo en un contexto de fe, por lo que él les ofrece la salvación²³.

21. Cfr. René LATOURELLE, *MILAGROS DE JESÚS Y TEOLOGÍA DEL MILAGRO, SÍGUEME, SALAMANCA 1997*: 188-195.

22. Cfr. *Ibidem*, 53-62.

23. Cfr. Walter KASPER, *JESÚS EL CRISTO, SÍGUEME, SALAMANCA 1994*, 117-121; Cfr. René LATOURELLE, *o.c.*, 146-150.

Conclusión

Se ha presentado una visión de cómo el evangelista organizó su obra de forma que ofrece un itinerario de Jesús que lo lleva de Galilea, donde comienza su misión, hasta Jerusalén, lugar en el que culmina con su muerte y resurrección. Así, a la luz de la misión de Jesús, se comprenden sus acciones.

A partir de ahí se entiende también que los encuentros que tuvo Jesús con las mujeres enfermas, pueden ser interpretados como el modo de acción de Jesús para liberar de las opresiones del mal en que se encontraba la sociedad mediterránea del siglo I. Más aún, el autor describe a Jesús como quien ofrece la salvación no sólo en categoría de taumaturgo de la época, sino como el mesías enviado por Dios.

Además, Marcos otorga una importancia positiva a las mujeres que entablaron relación con Jesús, enfatizando la fe que ellas le manifestaron. Esto, con la probable finalidad de contrarrestar el sistema patriarcal que limitaba los derechos de la mujer, y para alentar a la comunidad sufriente, con la ejemplaridad de estas mujeres.

El perfil que el autor presenta de los discípulos, como faltos de entendimiento, ayuda a la comunidad a profundizar en la fe y deja como modelos de respuesta discipular a las mujeres a las que sanó. Con lo anterior se abre paso a la presentación del análisis narrativo de estos textos, en donde se mostrará la trama y la intensidad del discurso a través de la capacidad persuasiva del narrador, para descubrir la dinámica relacional entre Jesús y las mujeres.

La trama narrativa en Marcos²⁴

La trama del relato de Marcos está unificada en torno a un objetivo global, que consiste en la lucha de Jesús por establecer la soberanía de Dios. Hay tres líneas argumentales que están representadas por las interacciones de Jesús con un grupo de personajes: Las fuerzas no humanas, las autoridades y los discípulos. Estas líneas llevan al lector al objetivo final de la narración.

En los tres relatos que estamos abordando, las mujeres que interactúan con Jesús pertenecen al círculo de los «personajes secundarios», ya que provienen de la multitud y pertenecen a la población en general. Estos personajes llamados también «menores» aparecen en la narración cuando se encuentran con Jesús y después de su encuentro con él, desaparecen de la narrativa²⁵. La trama en Marcos está presentada más como un camino que como una foto, es por eso que los acontecimientos se concatenan de modo coherente.

La voz del narrador y su intencionalidad dentro de la trama narrativa de Marcos

La figura del narrador en un relato es constitutiva; éste es quien conduce el relato y lleva de la mano al lector²⁶. Nuestro evangelio posee un narrador en tercera persona con una omnisciencia ilimitada²⁷. Esto significa que él es capaz de contar cualquier cosa, incluyendo lo que está en la mente de los personajes, en cualquier momento y lugar además es invisible. El narrador es sencillo y sobrio, con

24. La trama es la estructura de la historia, tiene que ver con los acontecimientos y nos muestra lo que sucede y por qué sucede: Cómo se ordenan, cómo se conectan y qué revelan los sucesos. La trama permite ver el esquema de los sucesos que dan a una narración su significado. Cfr. Daniel MARGUERAT-IVAN BOURQUIN, *CÓMO LEER LOS RELATOS BÍBLICOS. INICIACIÓN AL ANÁLISIS NARRATIVO*, SAL TERRAE, SANTANDER, 2000, p. 67-93; DAVID RHOADS, *MARCOS COMO RELATO, INTRODUCCIÓN A LA NARRATIVA DE UN EVANGELIO*, SÍ-GUEME, SALAMANCA, 2002, 105-113.

25. Cfr. Joel F. WILLIAMS, «DISCIPLESHIP AND MINOR CHARACTERS IN MARK'S GOSPEL», EN: *BIBLIOTHECA SACRA* 1996) 333.

26. Cfr. Mark Allan POWELL, *WHAT IS NARRATIVE CRITICISM?*, FORTRESS PRESS, MINNEAPOLIS 1990, 11.

27. Lo que sigue es una síntesis del estudio de Rhoads sobre el papel del narrador en Marcos. Cfr. David RHOADS, *o.c.*, p. 59-76.

palabras concretas y literales, también es cierto que por su sobriedad, tiene lagunas en la descripción y en el significado. Esto lleva al lector a que haga uso de su imaginación. El narrador tiene también la capacidad de salirse de la historia para ofrecer información privilegiada. Dos ejemplos de esto son, el caso de la mujer con flujo de sangre y de la mujer sirofenicia. Ahí el narrador es capaz de hacer saber que las dos habían escuchado hablar de Jesús, Mc 5, 28; 7, 25 y más aún que la hemorroísa estaba atemorizada y temblorosa.

El narrador le permite al lector saber que Jesús se dio cuenta que había salido una fuerza él y que cuando se le acercaron los criados a Jairo, para decirle que la niña había muerto, Jesús lo alcanzó a escuchar. A cerca del relato de la suegra de Simón, no sólo notifica que está con fiebre sino que también está acostada. A la luz de los detalles que se han mencionado, se puede decir que el lector se ve privilegiado por toda la información que le ofrece el narrador, pues se trata de una información que los personajes en escena en ese momento, no tuvieron acceso a ella.

Otro rasgo del narrador es que llama la atención del lector al hacer comentarios breves de la historia. Esto se ve cuando la hija de Jairo se levanta y comenta que Jesús insiste mucho en que nadie lo sepa. De este modo, el narrador crea una estrecha relación con el lector y el primer privilegio que le concede es revelar el secreto de la identidad de Jesús.

En todo el relato de Marcos, el narrador conduce al lector a la valoración de Jesús, como el personaje que protagoniza toda la narración. Pero también, el narrador controla el juicio de los lectores cuando describe a los discípulos y los personajes secundarios. La intención del narrador es hacer un contraste entre los discípulos y los personajes secundarios, de tal forma que al final deja a éstos como ejemplo de seguimiento para los discípulos que andaban inseguros.

En las escenas de episodios interpolados, el narrador construye un encadenamiento de tramas con el fin de aumentar la tensión narrativa. Un ejemplo es el caso del relato de la hemorroísa y la resurrección.

ción de la hija de Jairo. Ahí el narrador conduce al refuerzo de la fe de los que acuden a pedirle ayuda, centra la atención del lector en Jesús mostrándole lo que es capaz de hacer para restaurar a la mujer en salud y en dignidad.

Otro de los rasgos literarios importantes que aparece en la narración son las preguntas. Éstas acentúan el drama y crean suspenso y tensión. Algunas son planteadas por Jesús, otras por los discípulos. Jesús pregunta para cuestionar la fe, en cambio los discípulos lo hacen para expresar su incredulidad hacia lo que Jesús ha dicho o hecho. En el caso del episodio de la hija de Jairo, también los criados formulan preguntas. Ellos le preguntan a Jairo « ¿Por qué sin gues molestando al maestro, si tu hija ya ha muerto? » esta pregunta es propicia para que Jesús pueda animar a Jairo a que cambie su temor por fe. Una pregunta más es la que dirige Jesús a la gente que llora la muerte de la niña « ¿Por qué se alborotan y lloran si la niña no está muerta? ». Esta pregunta crea suspenso hacia lo que sucederá. De esta manera, el narrador llama la atención en lo que Jesús va a realizar con la niña.

Los escenarios

Dentro del extenso escenario socio-cultural del mediterráneo, cobra valor «la casa» como escenario privado. Dos de las historias se realizan en este espacio: La curación de la suegra de Simón y el reavivamiento de la hija de Jairo. Los otros escenarios son, el camino y el territorio gentil. En el camino se lleva a cabo el milagro de la mujer hemorroísa, y en territorio gentil, Jesús expulsa un demonio de la hija de la sirofenicia.

Estos tres escenarios transmiten temas importantes con un significado teológico. Primero, «la casa» es un espacio cerrado y privado donde Jesús declara la creación de un nuevo grupo familiar, el de los discípulos y es el contexto para la enseñanza privada de Jesús a sus discípulos, a la vez que ésta es un lugar de actividad de Jesús.

En la casa de Simón, el autor caracteriza a la mujer por la actitud de servicio hacia Jesús y hacia los discípulos y la destaca como prototipo para el discipulado.

En el episodio de la hija de Jairo, «la casa» es el lugar donde Jesús realiza otro milagro en presencia de los discípulos, por tanto es un lugar de enseñanza y de revelación especial porque los únicos que presencian este milagro son tres discípulos y los papás de la niña.

El siguiente escenario es «el camino». El viaje es una metáfora del seguimiento de Jesús en el servicio de la soberanía de Dios. Esto se confirma con los motivos verbales de «ir adelante» y «seguir» en el viaje (cfr. 5, 24). En el camino Jesús va adelante y lo siguen los discípulos y la gente. El espacio estructural del camino lleva a los lectores también a sumarse al itinerario del «camino de Dios».

En su recorrido por Galilea, Jesús hace un constante cambio de escenarios. Así en 5, 21-43 pasa a la otra orilla del mar, luego se va con Jairo, la gente lo sigue y de entre la gente, se acerca a Jesús, la mujer enferma. Después Jesús y los tres discípulos con Jairo, avanzan en el camino hasta llegar a su casa. Este cuadro es un prelude de la peregrinación que Jesús realizará hacia Jerusalén y a la vez que despierta en los lectores el deseo de ver lo que sucederá al final.

«El territorio gentil» es el tercer escenario. La narrativa de la mujer sirofenicia tiene lugar en la región alrededor de la ciudad de Tiro, en una casa. Jesús se encuentra en un escenario con implicaciones sociológicas porque los judíos guardaban hostilidad contra los paganos. No obstante, la presencia de Jesús en este territorio, hace que su misión sea decisiva, ya que traspasa las fronteras judías y entra a una región pagana. Esta decisión lo orilla a cambiar de proyecto, de tal manera que Jesús ya no sólo sirve al pueblo de Israel sino también a los gentiles.

3. La fuerza del discurso en la historia de las mujeres sanadas por Jesús

a) La suegra de Simón

El narrador presenta los datos detallados necesarios para situar el acontecimiento en un tiempo y un lugar determinado: El sábado después del servicio en la sinagoga, en la casa de Simón Pedro, en Cafarnaúm. Los personajes en la trama son Simón Pedro, su hermano Andrés y los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. El último y central personaje es la suegra de Simón, que entra y sale rápidamente de la escena. La mujer carece de nombre, es referida como anónima e introducida en escena por la relación parental que tiene con Simón de quien es su suegra.

Este cuadro muestra el androcentrismo del siglo I, en el que los nombres masculinos se registraban con mayor frecuencia que los nombres de mujeres²⁸. De hecho, son los discípulos los que solicitan a Jesús que intervenga, pues, en tiempos de Jesús, una mujer que estaba postrada, tanto física como socialmente, no tenía voz propia²⁹. El narrador, permite entrar al lector a la habitación de la enferma y da cuenta de lo que sucede. El narrador describe los detalles: «la mujer está en cama con fiebre». Al especificar que tiene fiebre y que está postrada, hace que el lector pueda comprender más adelante que Jesús le realizó un milagro de curación.

El milagro que realiza Jesús se consigna brevemente: toma la mano de la enferma y la levanta, este gesto hace pensar al lector que el poder del tacto de Jesús es tan grande que la enfermedad de la mujer se aparta de ella inmediatamente. Por otra parte, el narrador al detallar el gesto que tuvo Jesús con la mujer, se gana la confianza del lector y propicia a que mire a Jesús con actitudes solidarias y no como un entrometido.

28. Cfr. Susan MILLER, *WOMEN IN MARK'S GOSPEL*, T & T CLARK INTERNATIONAL, LONDON 2004, 18.

29. Cfr. Raúl H. LUGO RODRÍGUEZ-CARLOS MACIEL DEL RÍO, *MUJERES DE LA BIBLIA, MUJERES PARA HOY, RETRATOS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO*, ESTUDIOS BÍBLICOS MEXICANOS, MÉXICO 2004, 166.

Especial importancia tiene el sentido de la expresión «la dejó la fiebre». Es decir, la fiebre la dejó libre. Esta narración crea suspenso en cuanto a la situación de la mujer. Primero se experimenta un estado de ausencia, de tristeza y de debilitamiento. Después el narrador conduce al lector a una escena de encuentro con Jesús. Luego ella se siente sana y finalmente entra en un ambiente de dinamismo, pues la mujer se pone a servirles en agradecimiento por su curación.

Este relato de curación registra la manera en que la suegra de Simón se convierte en discípula y su servicio es interpretado como un modelo de discipulado³⁰. De hecho, la mujer sin nombre, centro del relato, contrasta con los cuatro discípulos que son mencionados por su nombre. Lo cierto es que el anonimato de la mujer le permite actuar como representante de todos los que buscan ser curados por Jesús.

b) La hemorroísa y la hija de Jairo

Estas dos tramas narrativas están conectadas retóricamente ya que hay una historia que enmarca y una historia interior. Por lo que el lector se encuentra con un encuadre narrativo. Desde el inicio del relato de la hemorroísa y la hija de Jairo, se aprecia cómo el narrador lleva adelante su relato al presentar inmediatamente el escenario y sus personajes: Jesús se encuentra a la orilla del mar y junto a él mucha gente.

A lo largo de la narración de estos dos relatos se repiten vocablos femeninos, con formas variadas: «Hija, mujer, niña, muchacha». Con ello es posible determinar que, las mujeres son las protagonistas que constituyen la unidad de la secuencia. Dichas mujeres vivían en una situación particular. La mujer sufría desde hacía doce años y la hija de Jairo tenía doce años de edad (cfr. 5, 25.42). El número doce tiene un significado teológico de perfección. Significa que la hemorroísa estaba a punto de morir y que la niña había llegado a su edad madura para ser fecunda. A la hemorroísa se le acababa

30. Cfr. Susan MILLER, o.c., 22.

la vida, era estéril y la niña ya estaba madura para la fertilidad, sin embargo había perdido su oportunidad a causa de la enfermedad. Finalmente las dos estaban en la antesala de la muerte. Con estas repeticiones se aprecia cómo el narrador llama la atención de los lectores. En la medida que narra la situación de enfermedad de las dos mujeres, pone en el centro el reavivamiento de la hija de Jairo. No obstante, el relato es interrumpido por la mujer enferma con flujo de sangre, quien, aborda a Jesús a lo largo del camino. Una vez sanadas por Jesús, ellas recobran la vida.

En este episodio el narrador hace una presentación de la hemorroísa desde una focalización cero³¹. Esto significa que hace una descripción detallada de la enfermedad de la hemorroísa. Describe de ella su género, su mal físico (flujos de sangre), el tiempo de duración de su enfermedad, sus gastos económicos en médicos y sus pésimos resultados. Con esta descripción del mundo subjetivo de la mujer, el narrador focaliza a la mujer e introduce al lector en la mente de la mujer mediante un monólogo interior. Esto despierta la empatía del lector que se pone de parte de la mujer y supera el grado de empatía que tenía el personaje de Jairo³².

También se percibe un contraste en la manera de encontrarse con Jesús. La mujer fortalece su fe al superar el miedo a lo que le pudiera suceder por tocar a Jesús y Jairo se muestra falto de fe, pero la fortalece con una actitud de obediencia y perseverancia a las palabras de Jesús. Esta actitud le fue considerada a él para que Jesús fuera a su casa a asistir a su hija. El narrador, hace una focalización interna en el personaje de la mujer al notificarle al lector lo que ella pensaba: «*si logro tocar aunque sea sólo sus vestidos, me salvaré*» v. ٢٨. De esta forma, el narrador le comparte al lector una información íntima a cerca de la mujer, se trata de la confianza

31. La focalización es una teoría de Genette que constituye una descripción precisa de los tipos de elecciones narrativas que se le presentan al narrador, ellas le permiten narrar desde su propia perspectiva, o desde la perspectiva de uno o varios personajes, o bien desde una perspectiva neutra, fuera de toda conciencia. En todo caso, la focalización es un filtro, una especie de tamiz de conciencia por el que se hace pasar la información narrativa por medio del discurso narrativo. La focalización cero ofrece toda clase de antecedentes y el narrador se desplaza en el tiempo con un mínimo de restricciones. Cfr. Luz Aurora PIMENTEL, O.C., 97-98; Cfr. DANIEL MARGARET, ET AL, *EN TORNO A LOS RELATOS BÍBLICOS*, 16-17.

32. Cfr. Mercedes NAVARRO PUERTO, *MARCOS, VERBO DIVINO*, ESTELLA 2006, 186-187.

que ella tuvo en que sanaría, por su fe, Jesús le otorgó más que una curación física. Ella consigue la salvación y muestra que su virtud no radica en su atrevimiento para tocar a Jesús, sino en la confianza que pone en él.

Con esta información, el narrador propicia a que el lector asista al efecto de un contacto asimétrico de dos personajes que responden con ciertos valores: La mujer con un alto grado de fe, lealtad y valentía y Jesús con su apertura personal a los demás³³.

En las dos historias citadas, la de la hemorroísa y la hija de Jairo, el narrador juzga y valora a los personajes y los cataloga bajo los términos de Dios y los términos humanos. Bajo los términos de Dios destaca en ellos, la fe, el valor (audacia y confianza) y la salvación. Dentro de los términos humanos hace referencia a la falta de fe y miedo. Con ello, el narrador conduce al lector a adoptar el punto de vista de los términos de Dios encarnados en Jesús, la mujer y Jairo.

Finalmente se descubre que el mensaje que está de trasfondo en estos episodios es la salvación mediante la fe, lo cual se evidencia en la petición con fe que le hacen a Jesús las personas necesitadas y los milagros con los que Jesús les corresponde.

c) La mujer sirofenicia

En esta historia, el narrador hace que el lector se desplace junto con Jesús hasta la región de Tiro donde tiene lugar el encuentro de la mujer con Jesús. La gente de Tiro tradicionalmente era vista como enemiga del pueblo judío³⁴. El marco del relato de la mujer sirofenicia es bastante amplio. Por eso, se dice que se trata de un complejo narrativo. La historia cuenta con un escenario socio-religioso (Cfr. vv. 1-37), ahí comienza una sección de los gentiles en la narrativa del evangelio, que abarca desde 7, 24 hasta 8, 26. El relato se organiza en una breve exposición. Éste comienza y finaliza con grandes

33. Cfr. Mercedes NAVARRO PUERTO, *o.c.*, 191-192.

34. Cfr. Flavio Josefo, *Contra Apion* 1.70.

desplazamientos, Jesús se va a la región de Tiro, tierra de gentiles y de ahí al mar de Galilea, y en el centro del relato 26b-29b se lleva a cabo un diálogo decisivo, en un sitio privado, en la casa.

En la narración se inicia un conflicto cuando la mujer gentil le pide el exorcismo para su hija. Al avanzar la narración, se esperaría una escena de curación, pero no es así, se da un giro y empieza una escena de suspenso. Sorpresivamente, Jesús aplaza la petición de la mujer y cambia los términos de la conversación. Él le responde con un proverbio del «pan», pues considera que la solicitud de la mujer es ilegítima ya que se encuentra fuera de los límites espaciales porque ella es gentil y no judía. Por consiguiente, no tiene derecho a los beneficios que ofrece Jesús. Además, está fuera de los límites temporales porque todavía no se le puede dar pan, primero hay que atender a los hijos.

Jesús no le niega la petición sino que le dice «*deja que primero*» se satisfagan los hijos y después se atenderá a los «*perritos*». Jesús estaba dando a entender que aún no había llegado el tiempo de los gentiles. No obstante mientras se resuelve la tensión creada por Jesús, se acrecienta el suspenso cuando la mujer continúa hábilmente la metáfora. Ella se dirige a Jesús como a un superior al llamarle «*Señor*» y no hace ni dice nada que le avergüence a ella. Tampoco le responde con arrogancia sino que procede con un hábil discurso retórico y le contesta con los términos de «*mesa y migajas*», que sustituyen al término del «*pan*» utilizado por Jesús. Es la mención de la mesa la que le permite el cambio de lo temporal a lo espacial, pero teológicamente ha tocado uno de los signos más importantes de la vida y mensaje de Jesús.

La mujer le pide coherencia a Jesús en su propia línea y Jesús la entiende. Jesús habló de un mismo pan para todos, pero unos antes que otros. La mujer no cambia eso, acepta que hay un mismo pan, aunque con migajas o sobras. Con ello, hace una sutil evocación a los relatos de multiplicación de los panes y las sobras que se recogen³⁵. Sólo cuando el lector se adentra al nivel del discurso, a

35. Marcos ubica ambas alimentaciones dentro del tiempo de la vida terrenal de Jesús, pero el ci-

la segunda multiplicación, percibe el empuje que Jesús ha recibido de la mujer sirofenicia para su misión.

Queda claro que la trama del episodio de la mujer sirofenicia es típica de las tramas de curación en Marcos, solicitada por un solicitante con fe.

d) Asociación de los tres textos

En los tres relatos citados, aparecen las mujeres como paradigma de liberación de toda mujer. El narrador presenta a las mujeres de una forma progresiva en diferentes aspectos. Por un lado, ellas adquieren poco a poco autonomía: la suegra de Simón se pone a servir a la mesa; la hemorroísa supera su miedo y se va en paz; la hija de Jairo se vale por sí misma y está capacitada para la fertilidad; la sirofenicia sale victoriosa en un discurso retórico con Jesús y él aprende de ella. Por otra parte, para la obtención de la curación de la suegra de Simón interceden los discípulos. En el caso de la hija de Jairo intercede su padre. La hemorroísa por su parte ya no requiere de intermediarios, pues es ella misma quien acude a buscar su sanación. Finalmente la mujer sirofenicia intercede por su hija para que quede liberada del demonio.

Estas especificaciones son una forma de interpretar la creciente autonomía y libertad que va adquiriendo la mujer en sus encuentros con Jesús y cómo él colabora con ellas para su liberación. Jesús libera a estas mujeres de la marginación por parte de la sociedad debido a su condición de mujeres enfermas, pues la enfermedad

clo gentil contiene alusiones literarias al período después de la muerte y resurrección. Esta es una técnica literaria para colocar la misión gentil dentro del contexto de la misión judía.

La alimentación de los cinco mil (6, 40-44) tiene varias características que sugieren un ambiente judío. El número doce está asociado con la asamblea de las doce tribus y la restauración de Israel. La alimentación de los cinco mil, por lo tanto, muestra que el pueblo judío ya ha sido completamente alimentado. El encuentro de Jesús con la mujer está puesto en un momento crucial en el evangelio. Después de curar a la hija de la mujer sirofenicia, Jesús se traslada al área de la Decápolis, donde vivían muchos gentiles (7, 31) y él alimenta una muchedumbre de cuatro mil (8, 1-10). La referencia a cuatro mil personas puede aludir a gentiles, ya que había expectativas escatológicas de que las personas viajarían de los cuatro extremos de la tierra a Israel, en el fin de los tiempos (Sal 107, 3; Is 43, 5-6). En esta ocasión sobran siete canastas, el número siete se asocia con terminación, ya que el mundo se creó en siete días, y el *Sabbath* es visto como el cumplimiento de la creación (Gn 2, 2-3). Cfr. Susan MILLER, o.c., 98-103.

afectaba a sus identidades y las limitaba en sus relaciones sociales. En los relatos se asocia la curación con la comida. Es por esto que en respuesta a su sanación, la suegra de Simón sirve una comida a los presentes Mc 1, 31. Después de que la hija de Jairo es resucitada, Jesús pide que se le dé algo de comer Mc 5, 43. La suegra de simón y la hija de Jairo, por tanto, comen después de su lucha contra la enfermedad como confirmación de su sanación. Teológicamente esto funciona como presagio del banquete mesiánico que celebra la victoria sobre la enfermedad y la muerte.

En el relato de la mujer sirofenicia, su hija queda sanada por el discurso sostenido entre la sirofenicia y Jesús y se desarrolla en términos de «pan para todos»: judíos y gentiles. En este mismo relato, para Jesús, la niña es una excluida del pueblo judío y él sólo ofrece el pan para los hijos e hijas de Israel. Sin embargo, después de su discusión con la mujer, Jesús la nombra «hija» (de la mujer) y utiliza el mismo término con que nombra a la hemorroísa. De esta forma ya no establece diferencias entre la judía y la pagana. Con ello se interpreta que el término «hija» ya no está, limitado a Israel, sino que queda abierto al mundo gentil. Además, esta es una manera de expresar que ha sido integrada a la nueva familia de Jesús como miembro del grupo de los discípulos.

La reflexión interrelacionada de los tres textos conduce a descubrir la cercanía que guardan entre sí y los mensajes que arrojan. La progresión que manifiesta en el rol que desempeña la mujer y la apertura que tiene Jesús al dirigirse a ellas demuestra el interés del narrador por presentar a las mujeres en un rol activo y la atención que Jesús les pone para liberarlas de sus opresiones más que de sus enfermedades.

Conclusión

Se descubre que toda la trama de Marcos es coherente. El narrador presenta a estas mujeres como un modelo de discipulado caracterizado por la fe incondicional en el poder sanador de Jesús, así como en la actitud positiva y confianza en ellas mismas. En suma, el narrador cristaliza los valores de las mujeres en sus encuentros

con Jesús, tales como el servicio, la obediencia, la perspicacia y la decisión para acercarse a Jesús.

A través de la lectura en clave narrativa se aprecia cómo Jesús pasa por un proceso lento y diversificado de apertura a su misión, hasta adquirir un perfil universal que se define gracias a la riqueza de relaciones y contextos sociales, religiosos y culturales. Se puede decir que el narrador presenta un proceso de plenificación en él, en el que contribuyen las mujeres.

Elementos de actualización

Corresponde abordar la actualización de los textos. Se aspira hacerlo desde una hermenéutica feminista. Este modo de actualización se considera una forma de aproximación a los textos bíblicos, en los que se pretende captar su significado³⁶. Los textos bíblicos no son una revelación literalmente inspirada, sino formulaciones históricas en el contexto de una comunidad religiosa, por eso, no están dotados de manera clara y unívoca sino que necesitan ser interpretados desde su contexto situacional o *Sitz im Leben*³⁷.

Existen varios modelos de hermenéutica feminista, el interés en este trabajo es abordar el modelo crítico feminista, con la finalidad de recuperar la presencia y protagonismo de la mujer en el evangelio de Marcos. Aquí se hará a partir de tres perspectivas: liberadora, discipular y salvífica. Esto en complementariedad con algunas pautas sobre las categorías antropológicas de enfermedad, cuerpo y curación, para recuperar el valor del cuerpo como sustrato de una vida cristiana.

36. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA*, EDITRICE VATICANA, CITTÁ DEL VATICANO, 1993, 62.

37. Cfr. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *EN MEMORIA DE ELLA. UNA RECONSTRUCCIÓN TEOLÓGICO-FEMINISTA DE LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO*, DESCLÉE DE BROUWER, BILBAO 1989, 18.

Actualización desde las categorías antropológicas: Cuerpo, enfermedad y curación

Entre las nuevas propuestas hermenéuticas está la opción de acoger el cuerpo como un parámetro epistemológico. Éste se manifiesta como una fuente de autoconocimiento dotado de innumerables capacidades que le permiten a la mujer desarrollar un rol de liderazgo³⁸.

Redescubriendo la corporeidad

La realidad corporal humana se puede considerar como un signo de nuestro tiempo porque representa el reencuentro de la propia cultura con la realidad y el lenguaje del cuerpo. El cuerpo es el inevitable sustrato que nos viene dado, para existir y desarrollarnos como personas, y relacionarnos con los demás. Un cuerpo con sus límites y sus posibilidades, con su inalienable dignidad y con el misterio de su ser como persona³⁹.

En la situación de las mujeres de los textos bíblicos ya analizados, se encuentra un redescubrimiento del valor de sus cuerpos como espacio y como casa originaria de todo ser humano. Dicha caseidad se manifiesta en su especial disposición para hacer habitable la vivienda familiar y para hacerse habitable ella misma⁴⁰. En el cuerpo de la suegra de Simón se encuentra un valor de caseidad ya que manifiesta una especial disposición para hacerse habitable, en cuanto que recibe y alimenta. La sirofenicia protege a su hija al buscar la salud para ella. Sin duda que la madre de la hija de Jairo la cobija.

38. Cfr. Elisa ESTÉVEZ LÓPEZ, «LA MEMORIA COLECTIVA DE LA PRAXIS SANADORA DE JESÚS CON LAS MUJERES», EN: RAFAEL AGUIRRE (ED), *EL NUEVO TESTAMENTO EN SU CONTEXTO. PROPUESTA DE LECTURA*, VERBO DIVINO, ESTELLA 97, 2013; Cfr. MERCEDES NAVARRO PUERTO, «CUERPOS INVISIBLES, CUERPOS NECESARIOS. CUERPOS DE MUJERES EN LA BIBLIA: EXÉGESIS Y PSICOLOGÍA», EN: *PARA COMPRENDER EL CUERPO DE LA MUJER, UNA PERSPECTIVA BÍBLICA Y ÉTICA*, VERBO DIVINO, ESTELLA 185-137, 1996.

39. Cfr. CELAM, *LA MUJER EN AMÉRICA LATINA EN BÚSQUEDA DE SU IDENTIDAD*, SANTAFÉ DE BOGOTÁ 1994, 70-72.

40. *Idem*.

Los hemisferios cerebrales en la mujer, funcionan de un modo equilibrado, lo que facilita en ella una mayor armonía en las funciones racionales y sensitivas. Su cuerpo segrega hormonas específicas que favorecen una sensibilidad física y anímica⁴¹. Esto explica el desarrollo del discurso de la sirofenicia con Jesús, el cual lo llevó a un final con éxito, a pesar de las controversias que contenía.

La mujer es activa en sus sentidos, es apertura, pero acoge en ella, sin salir de ella⁴². Posiblemente por eso la suegra de Simón capta la energía curativa de Jesús cuando la toma de la mano; la hemorroísa percibe inmediatamente el cese de la hemorragia, la hija de Jairo logra despertar de la muerte y por último, la hija de la sirofenicia manifiesta su sanación en un estado de tranquilidad, ella consiguió la paz.

El cuerpo de la mujer es dador de vida, de ahí el sufrimiento de la hemorroísa a causa de su esterilidad y la fe que ella deposita para ser curada. El cuerpo es relacional, por lo que la suegra de Simón, la hemorroísa y la sirofenicia entablan relación con Jesús.

El hilo conductor de estos encuentros de Jesús con las mujeres permite ver la novedad de la perspectiva que introduce Jesús, es decir, que el cuerpo de la mujer desplaza la centralización en la impureza y debilidad de sus cuerpos, a causa de sus enfermedades, pasando al oído y al diálogo. Estas mujeres le sacaron provecho a sus sentidos al relacionarse con Jesús mediante el oído, el tacto y el diálogo y así pudieron restaurar sus cuerpos y su vida completa.

Categoría antropológica de la enfermedad

La enfermedad va más allá de lo biológico y se puede catalogar como la alteración moral, espiritual, social e institucional. Ninguna

41. El cerebro femenino entabla empatía, mientras que el hombre está mejor preconcebido para analizar, explorar y construir sistemas. Cfr. Daniel V. PALLARÉS D., «LA NEUROCIENCIA APLICADA AL ESTUDIO DEL GÉNERO: ¿UNA NUEVA PERSPECTIVA?», EN *UNIVERSITAT JAME*. FACULTAD DE CIÈNCIES HUMANES I SOCIALS. WWW.UJI.ES/BIN/PUBL/EDICIONS/JFI16/FILOSOF/2.PDF (24.04.2015) 26-27.

42. Cfr. Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR, *PERSONA FEMENINA, PERSONA MASCULINA*, RIALP, MADRID 1996, 112.

condición física, patológica o saludable es exclusivamente psicósomática o somática, sino también social. Un acercamiento al contexto de Jesús y de las mujeres a las que sanó, ayuda a ver lo específico de su actividad sanadora. Desde la antigüedad, la enfermedad ha sido entendida como una experiencia social de caos y desequilibrio. La enfermedad ha sido una de las formas de representación del mal que construye identidades de cohesión o exclusión social. Por eso, las curaciones de Jesús y de otros taumaturgos de la época eran reconocidas como acciones de la divinidad, que interviene en las relaciones sociales y simbólicas de los cuerpos enfermos y sufrientes. De esta forma al sanar el cuerpo se reconstruía también la identidad.

Desde esta perspectiva es muy probable que las mujeres enfermas que fueron sanadas por Jesús fueran víctimas del sistema opresor y marginador. De ahí que, es posible que su enfermedad fuera una protesta a esas opresiones, ante la impotencia que experimentaban de no poder ser autónomas. Los encuentros sanadores y salvadores entre Jesús y las mujeres resulta una provocación que alerta a no pensar a Dios al margen del sufrimiento de las mujeres y de su resistencia a ser vencidas por la opresión.

Categoría antropológica de la curación⁴³

En esta categoría hay que decir que es un componente psicosocial de la enfermedad. La curación no consiste sólo en quitar los síntomas. Se trata de todo un proceso de curación integral que elimine los efectos físicos, y suponga la comprensión y superación de los elementos psicosociales que comprende la enfermedad.

En esta línea, es relevante la aportación de la antropología médica que facilita un marco teórico referencial para descifrar y comprender los procesos sociales de la cultura mediterránea del siglo I. Importa también comprender cómo se desencadenaban las dinámicas

43. Cfr. Mercedes NAVARRO PUERTO, o.c., 208.

culturales cuando las personas experimentaban la enfermedad y buscaban la recuperación de la salud⁴⁴.

Uno de los postulados de la antropología médica consiste en que en la curación de un enfermo contribuye no sólo el sanador, sino también las personas enfermas, sus familiares, amigos y vecinos, así como sus creencias y maneras de entender la enfermedad. Esta contribución supone una reconsideración del cuidado de la salud desde una perspectiva integral. Por otra parte, desde una óptica de género, este aporte es importante porque conduce a analizar la capacidad que tuvieron las mujeres en su encuentro sanador con Jesús y cómo lo ejercieron. Esto permite ver que ellas se comportaron como auténticas protagonistas en su experiencia de sanación.

Estos relatos de curación son un testimonio de cómo las mujeres en medio del sufrimiento, por un lado, y por otro, de la búsqueda confiada, se abren paso a la experiencia de la presencia restauradora de Dios, que acoge sin condiciones, envía en libertad y confiere un compromiso a promover una salud integral para los otros⁴⁵.

Actualmente se reconoce la importancia de poner atención al cuerpo como mediación para entender las enfermedades y abrir caminos de curación. Por esta razón el lenguaje corporal se erige como una mediación importante en este proceso. La dimensión relacional también es de suma importancia en la curación. Así pues, es importante lograr la sanación holística en la que se reconozca la condición de seres biopsicosociales porque somos seres integrales. Importa además una actitud creyente porque la experiencia de sanación está relacionada con el poder y la voluntad de Dios, quien ofrece su misericordia ya que el dolor del ser humano no le es indiferente.

44. Para el desarrollo de esta lectura antropológica, se retoma la valoración que hace Elisa Estévez; Cfr. Elisa ESTÉVEZ LÓPEZ, «LA MEMORIA COLECTIVA DE LA PRAXIS SANADORA DE JESÚS CON LAS MUJERES», EN: RAFAEL AGUIRRE (ED), *EL NUEVO TESTAMENTO EN SU CONTEXTO. PROPUESTA DE LECTURA*, VERBO DIVINO, ESTELLA 2013, 159-168.

45. Cfr. Elisa ESTÉVEZ, LÓPEZ, *O.C.*, 16-18.

En la siguiente sección se presentará un acercamiento hermenéutico de los relatos, desde tres perspectivas: liberadora, discipular y salvífica.

El mensaje de Mc 1, 29-31; 5, 21-43 y 7, 24-31. Hermenéutica en perspectiva femenina

Visión liberadora

Los textos bíblicos revelan que Jesús propició a las mujeres la restauración de sus cuerpos femeninos, así como la promoción de sus capacidades. De esta manera les devolvió la capacidad de dar vida biológica como a la hemorroísa y la hija de Jairo. De igual manera le devuelve la vida familiar y social, tanto a la suegra de Simón como a la hija de la Sirofenicia. Jesús ayudó a las mujeres a desarrollar su protagonismo. En el caso de la hemorroísa, hay una función psicológica muy importante, a ella Jesús le dio fuerzas para adueñarse de su vida, de su cuerpo y de su condición femenina, puesto que la sangre que perdía expresaba la pérdida gradual de su vida y de sus relaciones. Al desinhibirse ella se relacionó tocando y consiguió así recuperarse; fue su cuerpo el que le comunicó que estaba curada y se recuperó a sí misma como mujer.

La hemorroísa, con el desplazamiento de su estado de debilidad y marginación hacia la pérdida de miedo y decisión a tocar con fe sugiere, para las mujeres de hoy, la confianza en sí mismas y el entusiasmo para abrazar la vida propia y la de los demás como un medio de sanación. También propone el cultivo del respeto y la dignidad por el cuerpo propio y el del prójimo. Aún más, la confianza en sí y el amor por abrazar la vida, exhorta a aprender a escuchar el cuerpo que expresa su verdad.

La actitud de Jesús es un ejemplo de confianza en las propias capacidades y carismas. Su persona significa un llamado a entablar relaciones profundas con Dios. Uno de los mejores testimonios que ofrece Jesús en los relatos mencionados es el trato atento que él les ofrece; pues para él, ellas eran interlocutoras válidas. Su forma de relacionarse llama la atención para valorar y descubrir la riqueza de la

mujer, especialmente en sus virtudes que se denominan femeninas como la ternura, el escuchar, la compasión, la maternidad y la intuición. La actitud de Jesús representa un impulso a reconocer el valor de la participación de la mujer en el mundo actual.

Para la actualidad, la apertura de Jesús significa una propuesta liberadora de las enfermedades físicas, psicológicas, morales y espirituales. Esto permite una sensibilización por el autoconocimiento del cuerpo, así como la búsqueda de las fuerzas opresoras que desatan estas enfermedades. Dicha liberación invita a tener valor y confianza para presentarse con la propia historia ante Jesús, reconociendo en éste al hijo de Dios con poder para salvar. Las mujeres, reflejan para nuestros tiempos ciertos valores, tales como: hablar con la verdad, suscitar la cultura del servicio y proteger la vida. Las mujeres en el evangelio de Marcos, liberan potencialidad y lo manifiestan en el reconocimiento del lugar donde hay vida divina. Ellas reconocen la verdadera identidad de Jesús y se acercan a él con valentía y perspicacia, desarrollan con habilidad el discurso y muestran solidaridad, como intermediarias en bien del prójimo. Con todo, se concluye que la mujer es dinámica, sabe escuchar, buscar, acercarse y solicitar ayuda; aún más, persevera en medio de las adversidades con la visión que la mujer tiene de lo que busca. Por tanto, por su vocación de intercesora, la mujer está llamada urgentemente a liberarse a sí misma y a sus semejantes, ya que posee una legitimidad terapéutica.

Desde una visión complementaria, mujer-varón, los pasajes bíblicos estudiados, aportan la importancia de la conjunción para adquirir la liberación. En los tres relatos, Jesús tiene la llave para curar a las mujeres. Él compartió este poder curativo no con una actitud dominante sino con una relación cercana, tan cercana que tocó y se dejó tocar y dialogó extensamente. De igual forma, las mujeres manifestaron gratitud con palabras y con servicio al quedar sanadas y se incorporaron a su seguimiento como discípulas.

Perspectiva discipular

Como una continuidad de lo que se ha desarrollado, se apuesta a influir en una comprensión del discipulado de iguales, que propicie

la riqueza de la complementariedad: Varón y mujer. Los relatos de los encuentros de las mujeres con Jesús vislumbran una propuesta inclusiva para el discipulado, porque ahí se reconoce el modelo de liderazgo de Jesús y la pedagogía de la que se sirve para llamar a sus discípulos. La praxis de Jesús es inclusiva y transgresora, en cuanto que su misión es universal, en ella prima a la persona porque no descarta a los marginados de la sociedad.

En el relato de la hemorroísa y la hija de Jairo se muestra que se rompen tabúes sobre la sexualidad femenina y la concepción de su potencial contaminante. De modo semejante en el diálogo que entabló Jesús con la mujer sirofenicia, derribó la barrera étnica y la barrera de la impureza. Con la suegra de Simón derribó la barrera de las leyes religiosas puesto que la sanó en sábado, día en que estaba prohibido hacerlo.

En consecuencia, Jesús hizo una reestructuración, ya que con sus acciones cuestionaron una ética propia del sistema social y religioso, correspondientes a su cultura. Estas transgresiones que hizo Jesús, para la actualidad, resultan ser una propuesta de discernimiento y de inclusión en el discipulado, ya que, una vez que Jesús sanó a las mujeres, ellas quedaron salvadas e integradas a la nueva familia de los discípulos, esta integración consistió en dar dignificación y plenificación a su persona.

Estos encuentros que tuvieron las mujeres con Jesús manifiestan que en el movimiento de Jesús se habría formado una comunidad de discípulos de Jesús, todos iguales. Lo que representa una invitación para las mujeres actuales, al seguimiento de Jesús en categoría de discípulas y a presentarse como mujeres que escuchan, interactúan y se comprometen.

Dimensión salvífica

Los encuentros de Jesús con las mujeres sanadas, presentan un panorama de sufrimiento físico, emocional y mental, las mujeres presentan anomalías en su vida, con el riesgo de quedarse atrapadas ahí, en un mundo relacional estrecho, apartadas de su familia.

Para ellas el sufrimiento y la desgracia no tienen la última palabra. Dios manifiesta su salvación y amor por todos en la persona de Jesús quien reveló el amor divino en la salvación que ofrece como signo del Reino.

En estos relatos, Jesús da un nuevo sentido al sufrimiento, otorgando la salud y la salvación. Cuando una mujer se asume con las propias fragilidades, Jesús la une al Padre y le da la fuerza del Espíritu; la sumerge en una vida trinitaria de la que emerge vida propia. La salvación que trae Jesús, pide del creyente, como condición *a priori*, la fe y dar el paso para recibir el perdón y la incorporación a la vida de gracia. Jesús le da un sentido pascual a la vida de todo creyente. A la luz de estas reflexiones se descubre que las mujeres están llamadas a hacer extensa la salvación que ofrece Jesús, mediante el testimonio de su actuar y el despliegue de su genio femenino para promover un mundo más humano, inteligente, comprensible y habitable.

Conclusión

Al llegar al final de esta etapa de actualización, se aprecia el aporte de los relatos de sanación que se han estudiado, en ellos se enfatiza el sentido de los encuentros que tuvieron las mujeres, con Jesús. El aporte que hace la hermenéutica bíblica en perspectiva de género, en la actualización de los relatos bíblicos, versa en el desentrañamiento de la valoración de las capacidades de la mujer, en bien del aporte enriquecedor que podemos hacer, con significado de diaconía. Se ha probado que los textos bíblicos que se reflexionaron guardan una polisemia con sentido, para fortalecer la fe del cristiano y para adentrarlo en la vida discipular.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández..... 5-7

El descanso que construye la paz

Análisis intrabíblico de marcos 6,30-32

Gabriel Fierro Nuño..... 11-26

El drama narrativo en la escena

De la lamentación de Jesús

Sobre Jerusalén en Lc 19,41-44.

Ricardo Aguilar Hernández..... 27-50

Convicciones, exigencias y encargos

De Jesús para la construcción de la paz

Toribio Tapia Bahena 51-64

La paz en “hebreos”

María del Socorro Becerra Molina, hmsp..... 65-87

Mt 16, 13-20

Acercamiento al texto desde la perspectiva socio-retórica

Luis de Jesús Hernández M...... 91-99

El encuentro de unas mujeres con Jesús: una experiencia de salvación y discipulado, a partir de Mc 1, 29-31; 5, 21-43 y 7, 24-31

Tesina de licenciatura

Petrona López Toledo 103-139

