

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **76**
Enero - Abril
2018

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.

Fundador: Raúl Duarte Castillo

Director: Ricardo Aguilar Hernández

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

Tel. 5573-0600. Fax: 55 73 05 71

www.pontificia.edu.mx

qol@pontificia.edu.mx

SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual:

- República Mexicana \$270
- Extranjero 50 USA Dls.

Más gastos de envío

Números atrasados (en existencia) \$100

- a) A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.
Cuenta n. 7004-6798897
Banamex, suc. 241
(enviar por fax copia del depósito).
- b) Pague en efectivo al promotor

QOL, año 30, No. 76, enero - abril 2018, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., Tel. 5573-0600, www.pontificia.edu.mx, qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: en trámite. Licitud de Título y Licitud de Contenido: en trámite. Impresa por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapan 172, Local 1, Col. Metropolitana, 3a Sección Nezahualcóyotl, C.P. 57750, Estado de México; este número se terminó de imprimir el 02 de agosto de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

Estimados lectores y amigos de QOL. Comenzamos el año 2018 con un número dedicado los temas de “Gobierno” y “Reino de Dios”.

El año 2018 se vislumbra como un tiempo de desafíos nuevos. La Revista Bíblica Mexicana QOL, en su sentir con la Iglesia de México y Latinoamérica, abordará, en los artículos exegéticos del año, una gama de temáticas presentadas de manera diádica para aportar elementos de profundización teológico-bíblica que sirvan de instrumentos de reflexión ante el acontecer social de México y de varios países del continente con quienes mantenemos estrechos vínculos y semejanzas socioculturales y de perspectivas desde la fe. Los temas a tratar en el año serán: “Gobierno” y “Reino de Dios” para el primer número de la revista; para el segundo número del año los artículos exegéticos versarán sobre los temas “Pedagogía” y “Formación”, y para el último número del año se tratarán los temas de “Autoridad” y “Servicio”.

Este primer número de la revista comienza con dos artículos exegéticos del Antiguo Testamento y un artículo que invita a la complementación metodológica para el estudio exegético del Nuevo Testamento. Posteriormente, se cuenta con una sección de “Hermenéutica”, donde un artículo ilumina sobre el rol del pastor como hermeneuta, no solo de las Escrituras, sino de la comunidad que atiende. Después, se cuenta, en la sección de “Tesis y Tesinas”, con un artículo que es síntesis de una reciente tesis doctoral defendida por un biblista mexicano en Roma. Al final, la estructura de este número cierra con una breve sección de reseñas de obras de actualidad que se recomiendan para ahondar en la tarea exegética en estudios sobre el Nuevo Testamento.

El primer artículo de la sección de “Exégesis” ha sido elaborado por Konrad Schaefer, OSB, y lleva por título «Realeza humana y

divina en el Salterio». Si bien los salmos reales se enfocan en la figura del Ungido del Señor, como mediador entre Dios y su Pueblo, dichos salmos se relacionan, a la vez, con el monarca humano e histórico, así como con el Señor, que es propiamente el rey de Israel. Sin embargo, también estos salmos evocan la figura del Mesías venidero. Así mismo, los salmos en cuestión hacen énfasis en algunos temas como los valores del reinado de Dios y las cualidades que idealmente debería tener el monarca humano. En los primeros tres tomos del salterio se cuenta con salmos que resaltan al rey humano, pero a la vez, manifiestan una esperanza en el gobierno del rey davídico. No obstante, en dicha sección sobresale el Sal 89, con que se cierran los tomos I-III, que describe la forma como el gobierno davídico ha fallado en sus objetivos y en el cumplimiento de la naturaleza de su ejercicio. Por otro lado, el tomo IV del Salterio reconoce al Dios que reina con plena soberanía, mientras que el tomo V del Salterio contiene dos salmos que contrastan al Sal 2, el cual formula el decreto divino que explicita a su Ungido como respuesta de Dios a las naciones que atacan continuamente a Israel. El Salmo 2, que es propiamente de tinte mesiánico, anticipa el gobierno de Dios en los asuntos humanos, mediante la figura del mesías, pero además, se enriquece por los salmos que temáticamente lo acompañan: Sal 110 y 132.

El joven especialista en Sagradas Escrituras, Juventino Bravo Rojas, nos ofrece el segundo artículo de la revista, intitulado «El Dios creador recrea la justicia. La adición himnica y la imagen de Dios en Am 5, 1-17». En un primer momento, Bravo estudia la estructura de la perícopa en cuestión y nos recuerda cómo dicho texto ha sido objeto de debates debido a la ruptura lógica que se evidencia por la inserción himnica de los vv. 8-9. Posteriormente, sostiene la hipótesis que estima la colocación de tales versículos como resultado de un editor artista, el cual insertó dicho fragmento himnico, reelaborando la imagen de Dios, a partir de los avances teológicos de la época del exilio, y unió la imagen del Dios creador y destructor al tema del juicio. Bravo considera que el hagiógrafo que ha insertado estos versículos ha respetado la intención original de Amós. Por tanto, este artículo intenta demostrar la estructura retórica de la perícopa y, a partir de ella, ofrece pistas para elaborar una teología.

El tercer artículo, elaborado por un servidor, como especialista en Nuevo Testamento, lleva el título «Señor y Salvador. Jesucristo y César Augusto». Se trata de un estudio desde el contexto sociocultural de Tesalónica y Corinto en el siglo I y de la misión paulina de cara al fenómeno de la deificación de los césares, dentro del marco de la Teología Imperial Romana. El artículo toma como punto de partida el estudio de algunos rasgos socioculturales que evidencian los cultos imperiales en las ciudades de Tesalónica y Corinto en tiempos de Pablo. El autor especifica ciertos rasgos que se vinculan a la influencia de dichos cultos en tales ciudades y expone el *modus operandi* del Apóstol de los Gentiles ante tal fenómeno. La idea rectora del artículo es que Pablo fue formando a sus comunidades a partir de una teología de impronta contextual judía, así como de la llamada *Tradición de Jesús*, en la que fue educado. Además, el Apóstol fue formando la identidad social de los corintios y de los tesalonicenses, apuntalando dos virtudes que se convirtieron en distintivas de los cristianos en el mundo grecorromano: la humildad y la caridad en el servicio. Tomando en cuenta algunos datos históricos, culturales y teológicos, el artículo propone una línea de complementación metodológica con el fin de que el intérprete no reduzca a categorías grecorromanas elementos de la predicación paulina, olvidando la matriz contextual teológica del Apóstol. Por lo tanto, el objetivo último del artículo es convencer sobre la necesidad de complementación metodológica al estudiar este tipo de temas.

En la sección “Hermenéutica”, el Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Pontificia de México, Francisco Merlos Arroyo, nos comparte su artículo «El pastor como hermeneuta de la comunidad». El autor nos habla primeramente, sobre la hermenéutica como experiencia, filosofía, arte, ciencia y método, enfatizando cómo esta disciplina es determinante en la creación del saber actual. En efecto, la hermenéutica se aplica en muchos campos de la existencia humana y asume una función de primer orden en el Ministerio pastoral de la Iglesia, en el que todo pastor ejerce una cualificada diaconía interpretativa, que lo coloca como mediador entre el proyecto de Dios que se revela y la comunidad creyente que lo recibe con cordialidad.

En la sección “Tesis y Tesinas”, Carlos Alberto Santos García nos presenta la síntesis de su tesis doctoral, que lleva por título «Entre el asombro y la alegría. Análisis retórico bíblico de Jn 3,1-36», defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana en mayo de 2017. Tras hablar brevemente de los planteamientos iniciales y el estado de la cuestión sobre el estudio de la perícopa, Santos nos comparte los objetivos de su tesis y la metodología empleada. En pocas palabras, la tesis ofrece un análisis exegético detallado de Jn 3,1-36 como unidad teológico-literaria y, para ello, hace uso de los principios y operaciones propios de la retórica bíblica. La propuesta exegética contenida en la tesis es el análisis de la composición. La propuesta de Santos comienza por un estudio exegético de crítica textual; luego, realiza un análisis de cuestiones gramaticales, sintácticas y lexicográficas. Las rúbricas llamadas contexto bíblico e interpretación, finalizan cada capítulo; la primera sitúa al texto en la tradición bíblica donde se presentan algunos ecos, semejanzas y/o contrastes que aportan luz a su comprensión; la segunda toma en cuenta las características fundamentales de la composición y aplica las cinco reglas hermenéuticas de la retórica bíblica.

Finalmente, en la sección “Recensiones”, un servidor habla de tres libros que conviene conocer para estar al día en la aplicación de algunos métodos exegéticos en el estudio científico del Nuevo Testamento. Esta sección es nueva en nuestra revista y tiene por finalidad brindar información sobre literatura reciente y de gran calidad para quienes se adentran en la investigación bíblica.

Espero que el presente número de la Revista Bíblica Mexicana QOL aporte elementos importantes para la reflexión y el estudio crítico de la Sagrada Escritura, e impulse a nuestros lectores a encarnar en compromisos la dimensión comunitaria de la fe en México y el resto de Latinoamérica.

Pbro. Lic. Ricardo Aguilar Hernández
Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL
Universidad Pontificia de México



EXÉGESIS



REALEZA HUMANA Y DIVINA EN EL SALTERIO. LA AURORA DEL NUEVO TESTAMENTO

Konrad Schaefer, OSB¹

Abstract:

Los salmos reales se enfocan en el ungido, mediador entre Dios y el pueblo; evocan tanto al monarca histórico como al Señor rey y a la figura mesiánica por venir, y subrayan temas como los valores del reinado de Dios y las cualidades ideales del monarca. En los primeros tres tomos del salterio varios salmos resaltan al líder humano y expresan la esperanza en el gobierno del rey davídico. Sal 89, destacado por ser el último salmo de los tomos I–III, narra cómo el gobierno davídico ha fallado; en seguida, en el tomo IV se proclama que el Señor reina, y en el tomo V dos salmos fungen como la contraparte de Sal 2, que formula el decreto divino que nombra al ungido-mesías como la respuesta de Dios a las naciones hostiles. Sal 2, salmo mesiánico que anticipa el gobierno de Dios en los asuntos humanos, está acompañado por Sal 110 y 132 que realzan la figura del Mesías.

The royal psalms focus on the anointed, the mediator between God and the people; they evoke the historical monarch and come to proclaim the Lord as king, the messianic figure to come, and these psalms highlight themes such as the values of the reign of God and the ideal qualities of the monarch. In the first three volumes of the psalter several psalms focus on the human leader and express hope in the government of the Davidic king. Ps 89, the last psalm of volumes I–III, registers the failure of the Davidic government; then, in volume IV a collection of psalms announce that the Lord reigns; in volume V two psalms are the counterpart of Ps 2 that formulates the divine decree naming the anointed-messiah as God's response to hostile nations. Ps 2, a messianic psalm that anticipates the go-

¹ El autor es Coordinador de la sección de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es konrad@mtangel.edu.

vernment of God in human affairs, is accompanied by Pss 110 and 132 that enhance the figure of the Messiah.

Palabras claves: Salterio (composición de), Salmos reales, Señor rey, Salmo 2, Mesianismo, Gobierno (de Dios). Psaltery (the composition of), Royal psalms, Lord King, Psalm 2, Messianism, Government (of God).

El salterio, un libro en cinco tomos

Existe una analogía entre el Pentateuco de Moisés y el salterio de David, organizado en cinco tomos (Sal 1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150), donde una doxología cierra cada tomo (41,14; 72,18-20; 89,5; 106,48), y Sal 150 sirve como doxología para el tomo V y todo el salterio.² El tomo I presenta exposiciones dramáticas de la lucha del alma con Dios y favorece composiciones en primera persona del singular llamadas “lamentos individuales”; esta proyección de imágenes vigorosas continúa en los poemas del tomo II. El tomo III comienza con un poema de introspección, el corpus está marcado por referencias históricas e internacionales y varios salmos son lamentos comunitarios (Sal 74, 77, 79, 80, 83, 85). En los tomos IV y V la alabanza domina en los salmos del “Reino de Dios” (Sal 93, 96–99), los himnos (Sal 103–106) y los salmos que comienzan con la invitación *halēlû-yāh*, que se entona por primera vez al final de Sal 104 y se oye repetidas veces en el último tomo. El tema del gobierno y, más específicamente, del rey humano y del reino de Dios, se encuentra a lo largo del salterio. La figura del rey humano se realza en los primeros tres tomos, y en los últimos dos tomos supera la referencia al Señor Rey y su figura mesiánica. Sal 2 anticipa al rey ungido de Dios, y marca el salterio con su tinte mesiánico, que ofrece un horizonte esperanzador a la comunidad creyente que adopta los salmos para expresar sus anhelos más sanos por un mundo donde reine la justicia, la dignidad humana y

² Numerosos estudios se han realizado sobre la formación del salterio y su trama, entre los cuales la obra editada por J. C. McCANN, Jr., *Shape and Shaping of the Psalter* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 159), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, con ensayos de J. L. MAYS; R. E. MURPHY; W. BRUEGGEMANN; G. H. WILSON; D. M. HOWARD, JR.; P. D. MILLER; J. C. McCANN, Jr. Ver también la colección de ensayos en P. S. JOHNSTON - D. G. FIRTH (eds.), *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, IVP Academic, Downers Grove 2005.

la paz y que, en un desenlace, constituya la realización del reinado de Dios inaugurado en su Mesías, Jesús de Nazaret, Hijo de Dios.

La realeza en el salterio

Entre las clasificaciones de los salmos según su contenido, los denominados salmos reales ensalzan al rey, intermediario entre Dios y el pueblo, en referencia al monarca tanto histórico como mesiánico. Sal 18 es un salmo real de acción de gracias. Sal 20 y 21 son intercesiones a favor del rey; Sal 45 celebra el matrimonio real; Sal 28, 63 y 101 son oraciones del rey; Sal 101 esboza su programa de gobierno. Tres himnos se relacionan con la entronización del rey o su aniversario (Sal 2; 72; 110).

En comparación con los tomos I-III, el énfasis sobre la realeza humana es menos evidente en los tomos IV y V, pero no desaparece por completo. En Sal 101, el proceder perfecto de Dios inspira la conducta del monarca que se compromete a gobernar según la ley divina; su conducta lo convierte en campeón de la justicia de Dios. Según la trama de Sal 118, una liturgia de acción de gracias, un rey cuenta su liberación, y el coro presta su voz con el estribillo que canta la victoria: «La diestra del Señor es poderosa, la diestra del Señor es excelsa» (v. 16). Su tema central es el triunfo de Dios el día en que él actúa; algunos versículos fueron aplicados a la victoria de Cristo, una vez desechado, pero luego convertido en la piedra angular (cf. Mc 12,10-11 par; Hch 4,11; 1 Pe 2,7), con motivo de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21,9 par), y así el salmo adquiere su sentido mesiánico.

Sal 132 celebra la doble elección de la dinastía davídica, mediadora entre Dios y el pueblo, y el monte Sión, lugar de la presencia divina entre su pueblo; describe una procesión litúrgica, recuerda el oráculo de Natán a David y se presta a la lectura mesiánica. Con el paso del tiempo se iba abriendo hacia un David ideal, el templo nuevo y el nuevo reino, y fue un campo fértil de la expectación escatológica, donde adquirió el sentido del advenimiento del rey mesías.

En Sal 144, salmo real, después de una antología de versos de Sal 18 (144,1-10), se advierte el triunfo del rey David que lleva consigo la prosperidad del pueblo. Se oye la acción de gracias por el rey (v. 10) y la súplica para ser librado del enemigo y disfrutar la paz, descripción que se presta a la trasposición mesiánica (vv. 11-14). En el centro de Sal 145 (vv. 11-13) domina el tema del reinado de Dios, digno de alabanza, que muestra el poder y la ternura de su reinado a todas las criaturas, con preferencia a los más pobres; su grandeza divina ha de ser proclamada por todas las generaciones. Después del último grupo de los “salmos de David” (Sal 138–145), los salmos de alabanza (146–150) cierran el salterio.

En varios salmos que tienen el carácter de “lamento individual”, el poeta intercambia referencias a destinatarios en lo singular y lo plural, y se oye un portavoz o un “profeta”, que declama en nombre de y en presencia del pueblo. Muchos lamentos compuestos en forma individual tienen un matiz comunitario y en algún momento en su trama advierten la celebración de una asamblea (cf. Sal 3,9; 5,12; 7,18; 13,6, etc.). En varios lamentos el poeta pide una vida sana de acuerdo con la voluntad de Dios, encarnada en su vicario, hijo de David, quien representa al pueblo, y al final de los tomos I–III, el poeta de Sal 89 reporta el fracaso humano para consolidar un gobierno justo y recto.

Algunos salmos reales se distinguen como salmos de entronización y otros como mesiánicos (Sal 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144, 145).³ La ideología davídica del oráculo de Natán (2 Sam 7) —la filiación divina del rey— y el estilo oracular que decreta el reino universal fundado sobre el derecho y la justicia, son rasgos típicos de los salmos reales que, una vez extinguida la monarquía, fueron reinterpretados bajo la influencia del protocolo regio (2 Sam 7,8-16; cf. ver Sal 89 y 132) para expresar la creciente esperanza mesiánica. En los salmos mesiánicos, que en su contexto original se referían al monarca reinante, en la tradición judía y cristiana se dirige la referencia hacia el mesías esperado, al rey que ha de venir.

³ Algunas referencias mesiánicas en el salterio son 18,51; 20,10; 21,2.8; 45,2-16; 61,7; 72,1; 89,19. 28; 118,22-26.

En los designados himnos del *reinado del Señor*, se aclama a Dios y su dominio sobre la creación, sobre Israel y el mundo al que juzgará. El tema del reinado divino logra su apogeo en seis salmos (47; 93; 96-99);⁴ cinco tienen en común la frase clave: «El Señor reina», e insisten en las dimensiones cósmica, ética y cultural del reinado. Sal 47 y 96 acentúan el universalismo: «Dios reina sobre las naciones» (47,9; cf. 96,10.13; 98,9). Sal 99 concede un lugar a la mediación humana, real, sacerdotal y profética (vv. 6-8). Además, Sal 96 y 98 forman un concepto escatológico y universal del reinado de Dios.⁵

En los estudios sobre los salmos se investiga el diseño del salterio, si existe una razón por la que un salmo ocupa su lugar en el elenco de los salmos, si tiene relación con los salmos vecinos, o si figura en una trama que se desarrolla a lo largo del salterio. Algunos estudios más al fondo del vocabulario, de temas en el salterio y con una visión global del libro, encuentran vestigios de un arreglo intencional en la colección final del salterio, particularmente en relación al tema de la realeza. El salterio inicia con un enfoque de la realeza humana, concentrada en el linaje davídico (tomos I-III), y el Reino de Dios es proclamado con fuerza en el tomo IV.

La realeza en los tomos I-III

Sal 2 es un salmo real de peso completo. Se refiere a la entronización de un rey davídico, portador de la promesa divina que avala la alianza de Dios con el pueblo, el ungido adoptado por Dios: «Tú eres mi hijo: yo te he engendrado hoy» (v. 7). A lo largo de la historia, con la incapacidad del gobierno de lograr el ideal de su función para el bien de todas las clases del pueblo, esta promesa dinástica se miraba cada vez más hacia el futuro, hacia un rey ideal en aquella época definitiva en la que Dios establecerá su reino bajo su rey ungido (= mesías), que cumple la promesa a David y lleva la alianza

⁴ Dos invitatorios (Sal 95 y 100), que hacen referencia al Señor, «gran rey sobre todos los dioses» (95,3), como pastor y al pueblo como «rebaño» (95,7; 100,3), encuadran una colección de los salmos *del Señor reina*. El salmista advierte que su reinado es un gobierno cimentado sobre «misericordia» y la «fidelidad» (100,5), la fundación de su trono (cf. 89,15).

⁵ Además, Sal 114, salmo pascual, celebra a Dios como soberano de Israel y del universo.

a la perfección. El salmo afirma que de nada sirve que los vasallos conspiren y se rebelen contra el Señor y su ungió.⁶

Alusiones al Señor como rey se oyen en los primeros tomos,⁷ y con más ahínco en los tomos IV–V.⁸ Hacia el final de Sal 9, «Levántate, Señor, que el hombre no triunfe» (v. 20), se insinúa la realeza del Señor, implicación que se determina hacia el final del siguiente salmo, «El Señor reinará eternamente, y los gentiles desaparecerán de su tierra» (10,16). En varios salmos a lo largo del salterio se expresa el anhelo de un gobierno justo. Sal 82 pide un gobierno universal, equitativo, bajo el Señor, soberano de todas las naciones, porque los dioses falsos, los jueces corruptos y los ministros del gobierno no cumplen con su responsabilidad. Respecto a la esperanza de un gobierno equitativo, se nota un giro dramático en los tomos IV–V donde, en comparación con la primera parte del salterio, se encuentran pocas referencias al rey humano.

Varios salmos en los tomos I–III (Sal 1–89) tratan del soberano humano, muchos de ellos encabezados con la firma «De David».⁹ Sal 89 celebra el amor fiel de Dios que se muestra tanto en la creación como en la elección de su pueblo, y, sobre todo, en la elección del rey y la “alianza” de Dios con David y su descendencia. Por ser divinos, dos oráculos tienen una duración perpetua (ver el oráculo, v. 3). La promesa principal de la alianza davídica es la dinastía (segundo oráculo, vv. 4-5). El soberano creó el mundo con incomparables actos de *jésed*, amor gratuito (vv. 6-19), ungió a David como rey y prometió su *jésed* para sus descendientes (oráculo, vv. 20-38); sin embargo, la derrota actual contradice la lealtad de Dios a la alianza, que parece haber sido cancelada (vv. 39-46), y el oráculo concluye como una lamentación, pues Dios abandonó al rey y al pueblo. David, elegido para siempre, fue rechazado. Al final, el salmista pide que Dios recuerde su promesa (vv. 47-52). De este

⁶ El detalle del rey festejado, proclamado hijo de Dios (v. 7) no fue perdido por los teólogos del Nuevo Testamento, que dan eco de este salmo (Mt 3,12 par; 17,5 par, Hch 13,33, etc.).

⁷ Sal 5,3; 10,16; 24,7-10; 29,10; 44,5; 47,3.7-9; 48,3; 63,12.25; 68,25; 74,12; 84,4.

⁸ Sal 93,1; 95,3; 96–99; 145,1.13; 146,10; 149,2.8.

⁹ Dos salmos reales (2 y 89) enmarcan la colección.

modo, la trama de Sal 89 recuerda el cambio en su suerte con su remate en el reproche.

Lo ideal sería que el gobierno humano se sometiera y se aliara con el soberano eterno, con las virtudes oportunas y un programa coherente de vida (cf. Sal 15 y 24), pero los esfuerzos de por sí no logran establecer el gobierno como Dios quiere; el mismo pueblo carece de valor, los adversarios se imponen, los disidentes se oponen, y el mismo gobierno fracasa. Después de Sal 72, oración por el rey o su heredero, el tomo III (Sal 73–89) es donde con más acierto se registra el colapso de la monarquía davídica. Al inicio del tomo, el poeta se queja de la destrucción de Sión y el templo de Jerusalén (Sal 74); el poeta reclama a Dios por descuidar a su pueblo de acuerdo con las obligaciones de la alianza con David (Sal 89). Estos dos salmos, como sujetalibros, entonan la reflexión agonizante y el cuestionamiento del porqué del colapso de la monarquía davídica y el castigo del exilio.¹⁰

Sal 89 tiene una posición destacada en el salterio, como la contraparte de Sal 2 que formula el decreto divino que el ungido-mesías es la respuesta de Dios a las naciones hostiles. Narra cómo el liderazgo ha fallado. Un himno que aclama al Dios de la alianza recuerda el abandono de Israel y concluye como un reproche de parte de Dios, el final que choca con su inicio, «Cantaré eternamente las misericordias [Hebreo plural, *jéseḏ*] del Señor, anunciaré tu fidelidad por todas las edades» (v. 1).

La realeza en el tomo V

Desde su comienzo, Sal 1 mueve a los devotos a reflexionar sobre la *tôrâh* del Señor (1,2) y presta la atención a la elección entre la vida y la muerte; la clave es someterse al gobernante del universo y servir a Dios con devoción («temor», 2,11). En el corazón del tomo V, haciendo eco de Sal 1, Sal 119 celebra el valor de la *tôrâh* de Dios, y hacia el final del tomo, el grupo de tres salmos —dos con

¹⁰ Cf. G. H. WILSON, «The Structure of the Psalter», en P. S. JOHNSTON - D. G. FIRTH, (ed.), *Interpreting the Psalms...*, 238-239.

bienaventuranzas (hebreo, *'asrê*, 144,14; 146,5) que enmarcan Sal 145 (ver vv. 1, 11-13), que exalta la soberanía divina— recalcan la importancia de confiar en el gobierno del Señor en lugar de poner la confianza en los príncipes falibles. Sal 144, la oración de un rey ante la guerra celebra a Dios, quien otorga la victoria para el rey y rescata a los que confían en él; Sal 145 proclama el reinado eterno de Dios (vv. 11-13), y Sal 146 advierte contra la confianza en los poderes frágiles; hay que confiar en Dios, sobre quien se alistan doce atributos que culminan en «El Señor reina eternamente» (v. 10).¹¹

En Sal 149 se encuentra la última mención explícita del Señor rey. A la invitación a la alabanza (vv. 1-5, «que se alegre Israel ...por su Rey», v. 2), sigue una coreografía, una danza ritual en la que las espadas oscilantes hacen una pantomima de la justicia divina (vv. 5-9). El soberano (v. 2) adorna a los fieles con la salvación y coopera en la derrota definitiva de la impiedad que marcará el comienzo de la justicia retributiva contra los disidentes: «con vítores a Dios en la boca y espadas de dos filos en las manos» (v. 6), castigan a los pueblos, arrestan y persiguen a los gobernantes. Este giro en el tema aclara que la liturgia de la alabanza es más fuerte que el poder secular. La dimensión escatológica revela el final del conflicto entre los gobiernos del mundo actual y el reino de Dios. El Señor es aclamado *soberano universal* por sus fieles, Israel. Al final del salterio cualquier oposición al reino de Dios está opacada por la alabanza; en el gran *hallel* final (Sal 146–150) se oye una sola voz disonante (149,7-9), mientras la alabanza aplaca una vez para siempre toda oposición a Dios.¹²

La realeza nueva en los tomos IV–V

Los salmos que anuncian la soberanía de Dios están colocados en el tomo IV en posición estratégica. En los primeros tres tomos se pone la esperanza en los reyes del pueblo que funcionan como

¹¹ Cf. G. H. WILSON, «The Structure of the Psalter»..., 240.

¹² En el gran Aleluya (Sal 146–150), aparte del castigo de los disidentes (149,7-9), apenas reciben mención «los príncipes», en los cuales no se debe confiar y que «vuelven al polvo», y la frustración del «camino de los malvados» (146,3-4.9), y luego, Dios «humilla hasta el polvo a los malvados» (147,6).

vicarios de Dios.¹³ Sal 2, que exalta al monarca humano, concluye con una invitación: «Sirvan al Señor con temor» (v. 11). Después de advertir el desengaño de los reinados temporales en los primeros tomos, el reinado de Dios pone en vigor la justicia entre todos los pueblos (ver 96,10-13; 97,1-2; 98,4-9) y la misión de su vicario en la tierra. Los salmos reales articulan el plan de la justicia de Dios para el mundo, cosa que no logran los gobiernos humanos.¹⁴

En los primeros tomos se realiza al rey davídico anunciado en Sal 2, interés que se ve no sólo en la frecuencia de David en los encabezados, sino en los salmos reales colocados en los principios o fines de los primeros tres tomos (Sal 2, 72, y 89).¹⁵ El tomo IV presenta un grupo de salmos que responde a la crisis que se exhibe en Sal 89, que narra el fracaso aparente de la alianza davídica celebrada en estos tomos. La respuesta idónea es que el mismo Señor asuma su lugar legítimo (93; 96–99); es nuestro refugio desde antes de la monarquía, y ahora que la monarquía ha caído en desuso, Dios mismo asumirá el derecho de la soberanía universal.

Domina el tema de su soberanía en el tomo IV, que contrasta con el retrato de la frágil soberanía humana presente en los Sal 3–89. El Dios único es el eterno soberano digno de confianza.¹⁶ El tomo V es una colección heterogénea, pero a lo largo de los salmos del tomo se anima a la dependencia y confianza en Dios.¹⁷ Se presenta a David como modelo de esta postura (Sal 108–110 y 138–145), que se expresa en adhesión a la *tôrāh*, canonizada en Sal 119. La colección de “las subidas” (Sal 120–134) celebra la confianza exclusiva en Dios. Después de los salmos que vislumbran el poder creador y

¹³ Como se ha anotado arriba, en estos tomos existen atisbos del Señor Rey, pero sin el desarrollo que se tiene en los últimos libros.

¹⁴ Ver Sal 72, donde la tradición judía y cristiana ha reconocido al rey mesiánico que reinará hasta el final de los tiempos.

¹⁵ El final del tomo I es Salmo 41. Otros salmos clave (41, 72, así como Sal 89) ocupan los puntos de unión de la edición final del salterio. El lugar estratégico de Sal 72 en el contexto de varios salmos de lamentación (51–71) hace la trasposición desde una colección de salmos de forma individual al dominio público. La doxología de 72,18-20 refuerza esta transición.

¹⁶ D. M. HOWARD, Jr., «Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey», en C. McCANN Jr. (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 159), JSOT, Sheffield 1993), 63.

¹⁷ Ver Sal 107,12-13.19.28, el primer salmo en el tomo.

salvador de Dios rey (Sal 144–145), el salmista advierte al devoto «no [confiar] en los poderosos, en un hombre incapaz de salvar», y concluye: «El Señor reina eternamente» (146,3.10); Sal 147 exhibe un mundo recreado en el Señor pacífico, cuidado y mantenido por él mismo.

¿Qué sucede cuando la comunidad proclama en el tomo IV: «El Señor reina» o «El Señor es rey»?¹⁸ Se oye la aclamación en el contexto de la opresión al pueblo de Dios por el faraón contemporáneo. Con ella la asamblea expresa su anhelo de someterse al poder transformador de Dios; confiesa que gobiernos ajenos no logran la paz, la justicia y el amparo de todos sus integrantes. Y el orante o liturgista responde: si de verdad Dios es el soberano, entonces el faraón se reduce a un funcionario caduco. La comunidad afirma que Dios no se complace en sistemas corruptos que ignoran los derechos de los desprotegidos, que resiste viciarse o dejarse sobornar por los alicientes de la sociedad o por estructuras o programas que no fomentan la justicia. La declaración renueva el aliento para los marginados, privados de la evidencia de su reinado, y la comunidad recuerda que, para sus antepasados, quienes no disfrutaban la seguridad, Dios era el libertador, y sigue en su plan de salvación para las generaciones desprotegidas el día de hoy. La confesión nace como consuelo a la sociedad actual a la que le falta prueba convincente de los valores que concuerden con el gobierno eterno de Dios a favor de los derechos y la dignidad humanos.

Teología del Reino de Dios en el salterio

De la tonalidad menor del lamento que se entona en los primeros tomos del salterio, se traspone a tonalidad mayor y se oyen el elogio y la acción de gracias, trama que de por sí demuestra que vivimos en un mundo de sufrimiento y dolor innegables, pero que Dios no nos abandona, y la debilidad y la opresión no tienen la última palabra. El dinamismo del salterio, que transcurre del lamento a la alabanza, fomenta el aprecio de que cada salmo cae bajo la categoría del título hebreo *Tehillim*, “alabanzas”. Además, el cambio de

¹⁸ Cf. Sal 47,3; 93,1; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1.

tono del lamento individual al comunitario, evidenciado en el tomo III, junto con un giro hacia la alabanza en los tomos IV–V, sugiere que las personas que enfrentan el sufrimiento encuentran fortaleza dentro de la comunidad de fe. Dejados solos y aislados, nos quedamos atascados en la aflicción; en comunidad, compartimos la experiencia del poder y el propósito de Dios para la salvación, quien no le niega a su pueblo un refugio en la tormenta. La respuesta final del salterio aclama y abre espacio para la soberanía del Señor, que contrarresta la debilidad con poder y providencia, confronta el pecado y el mal con su fidelidad a la extensión de su justicia.¹⁹

Algunos eruditos adelantan teorías sobre el interés teológico unificador del salterio. Por ejemplo, J. H. Walton y G. H. Wilson proponen una interpretación en términos del pacto de Dios con David, inaugurado (Sal 1–72), roto (Sal 73–89), y restaurado (Sal 90–150). B. S. Childs, seguido por H.-J. Kraus, desarrolló un enfoque parecido que traza la teología evolutiva de la soberanía eterna de Dios, expresada primero en términos temporales a través del monarca reinante (tomos I–III), que desemboca en la incapacidad de lograr un gobierno responsable (Sal 89), que se abre a la proclamación del gobierno eterno de Dios (tomos IV–V), que recibe su impulso de la proclamación «el Señor reina» desde Sión (Sal 93; 96–99). Tales propuestas, ninguna de las cuales excluye a la otra, representan intereses tanto literarios como teológicos para apreciar una trama del salterio que representa la experiencia de la vida y la celebración litúrgica. Como en otros libros del Antiguo Testamento, el salterio es el producto del tejido de la experiencia y la teología formulado por un pueblo que confesaba y celebraba su fe en la liturgia.²⁰

El tema del reinado de Dios está relacionado con otro principio teológico: el legítimo gobierno temporal se valora, según su calidad vicaria, en la medida en que se somete al gobierno universal de Dios. Cuando los gobernantes pierden de vista el bien común, el hecho repercute en el desequilibrio de la sociedad y del cosmos; es entonces cuando Dios interviene para restablecer el orden a través del agente humano, adoptado como el hijo de Dios, el rey o

¹⁹ Cf. G. H. WILSON, «The Structure of the Psalter»..., 244-246.

²⁰ GILLINGHAM, 274-275.

sacerdote ungido. En los tomos I–III, los proyectos humanos en el gobierno resultan ineficaces, y el plan de la justicia y la paz en la tierra se frustra, creando la necesidad de aclamar a Dios como el soberano universal respecto a los asuntos humanos. El final del tomo III anuncia la desaparición de la monarquía davídica; los salmos de «el Señor reina» están en el corazón del tomo IV.²¹

A lo largo del salterio, el movimiento del lamento individual al agradecimiento y alabanza comunitaria fortalece a las personas y a la comunidad acongojadas por las contradicciones y la visión limitada de la política temporal. Los salmos formulan la fe del pueblo y dirigen su voz a Dios con la esperanza firme que tome acción contra las maniobras políticas del siglo. El cambio de tono indica que vivimos con propósito en una sociedad que sufre la tensión, pero el lamento no tañe el último acorde en la vida de la fe. Dándose un giro, el salmista entona la vigorosa aclamación: «el Señor reina». La opresión, la maldad y la debilidad no socavan la soberanía eterna que contrarresta los intereses temporales con el poder y la providencia divinos, y brota en la reverencia por la voluntad de Dios que florece en la alabanza.

Salmo 2. «¿Por qué se amotinan las naciones...?»

Por ostentar ausencia de un título y por el vocabulario compartido, Sal 2 está relacionado con el primer salmo. Juntas, la bienaventuranza final (2,12, «Dichosos los que se refugian en él») y la bienaventuranza inicial (1,1, «Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos») forman un marco, convirtiéndose los dos en una obertura programática que entona algunos temas que se oyen en otros momentos a lo largo de la obra. Si Sal 1 exalta la atención a la *tōrah* para lograr la vida benéfica, Sal 2 se abre por su parte al teatro internacional; los protagonistas son las naciones junto con sus gobernantes, el Señor y su ungido.

El escenario tiene dos niveles en el cosmos: los reyes y las naciones en la tierra, el Señor entronizado en el cielo. El ungido [del

²¹ Véase G. H. WILSON, «The Structure of the Psalter»..., 235.

Señor] está en Sión, la capital política de Judá y la morada terrenal donde Dios ha puesto su nombre y gobierno. El poeta dramatiza la entronización del rey de Judá con el resultante motín de vasallos que reaccionan en contra de su toma de posesión. En el antiguo mundo oriental, una transición de poder solía convertirse en conflicto cuando los gobernantes subordinados o aliados se rebelaban contra la nación dominante, comprobando su consistencia para mantenerse en el poder. El entorno de este salmo resuena con el tiempo en que las naciones y los caciques se oponen al poder establecido. La pregunta fundamental abordada es si los desórdenes de la historia abren lugar al caos, o si existe un poder que rige en el cosmos, que ordena el desorden y que vence el egoísmo de los poderes humanos.²²

En la trama del salmo la rebeldía e intriga de los gobiernos contra el Señor y su ungido intentan despojarlo de su dominio. El principio teológico es que Judá es supremo, y Dios le da la supremacía sobre todo poder existente en la tierra. Se esperarían tales protestas de las capitales de Siria, Babilonia o Egipto; pero el salmista, junto con el pueblo en la ceremonia de coronación, declaró que tal reclamo pertenecía sólo a su rey y a Dios. Mientras las realidades de la política universal presentaban un desafío en su contra, Judá exponía su concepto teológico del gobierno cada vez que un nuevo rey ascendía al trono.²³

El primer acto se desarrolla en la tierra y habla de los gobernantes humanos (vv. 1-3). En un desafío burlón que formula el análisis teológico del problema del gobernante, el salmista les pregunta: «¿Por qué se amotinan las naciones, y los pueblos planean un fracaso?». Las frases clave son dos.

En la primera frase clave, «planean un fracaso» (v. 1b), la palabra traducida con “planear” es la misma traducida con el “meditar” [la *tôrāh*] en Sal 1, por lo que estos dos salmos representan la enseñanza del Señor como el camino de la justicia y bendición en con-

²² P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms*, Fortress, Philadelphia 1986, 87-93, expone un aprecio vivo de la teología de Sal 2; aquí, p. 88.

²³ P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms...*, 88-89.

traste con la intriga en contra del recto gobierno de Dios. A lo largo del salterio se oyen resonancias de la resistencia de los gobiernos en contra de la majestad de Dios y su ungido. Sal 9 ilustra una escena paralela a la de Sal 2, y el salmista le pide que se levante para controlar el desorden, efecto de la altanería humana (9,12-21; cf. vv. 33-39, que pide que Dios restablezca su gobierno en la tierra para poner orden en las víctimas de los malvados).

La segunda clave es «contra el Señor y contra su Mesías» (v. 2c). El salmista no habla en general de tratados internacionales y alianzas, sino de la resistencia al gobierno del Señor incorporado en su vicario, el Ungido. A medida que la historia de la redención evolucionaba, la confesión del Señor como soberano universal crecía y los escritos proféticos y los salmos reales lo afirmaban. Sal 72 expone la teología del Señor que actúa por medio de la persona del sucesor de David (vv. 8-11):

En sus días florezca la justicia
y la paz hasta que falte la luna;
domine de mar a mar
del Gran Río al confín de la tierra.
En su presencia se inclinen las tribus del desierto;
sus enemigos muerdan el polvo;
los reyes de Tarsis y de las islas le paguen tributo.
Los reyes de Sabá y de Arabia le ofrezcan sus dones;
póstrense ante él todos los reyes,
y sírvanle todos los pueblos.

En el segundo acto se revierte la escena al cielo, y los oradores son el Señor y su ungido (vv. 4-9). Habla de la reacción del entronizado en los cielos frente a los rebeldes. La respuesta es doble. Con imagen antropomórfica, el narrador describe la risa burlona de Dios que desafía las pretensiones temporales de poder (v. 4). Su reacción declara la soberanía de Dios y su imperturbabilidad frente a toda conspiración en su contra. Es una voz segura que se oye en el contexto litúrgico que representa el salmo, puesto que relativiza los estrepitosos intentos por el gobierno del mundo y de la sociedad. Se

vuelven objeto de burla de Dios y, por lo tanto, son impotentes para concretar sus pretensiones en gobierno funcional.²⁴

“Entonces” o “Luego” —la conjunción es explícita en el hebreo y marca el cambio en la acción— de la risa burlona, el Señor se enoja contra aquellos que desprecian su gobierno (v. 5). El decreto que aterroriza a las naciones es la unción del rey vicario del Señor, con el resultado que la autoridad y el poder se fundan en el Señor y se derivan de sí mismo (2,6-8):

«Yo mismo he establecido mi Rey en Sión,
mi monte santo ...
Tú eres mi hijo: yo te he engendrado hoy ...
te daré en herencia las naciones;
en posesión, los confines de la tierra».

Este decreto de adopción identifica al rey Mesías como el portador del gobierno de Dios; se lo dará a las naciones en herencia. Él tiene el poder de romperlas si intentan desechar al vicario, el Mesías: «los países con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza». Su poder no se caracteriza por una tiranía opresiva, sino se deriva del Señor y su justicia. De nuevo Sal 72 da la pista sobre la naturaleza del reinado del ungido (vv. 1-4):

Dios mío, confía tu juicio al rey,
tu justicia al hijo de reyes,
para que rija a tu pueblo con justicia,
a tus humildes con rectitud.
Que los montes traigan paz,
y los collados justicia;
[que él] defienda a los humildes del pueblo,
socorra a los hijos del pobre
y quebrante al explotador.

En lenguaje que facilita un eco del profeta Isaías, el gobierno de Dios promete una paz sin límites, consolidado por la justicia y la

²⁴ P. D. MILLER, JR., *Interpreting the Psalms...*, 89-90.

rectitud, inspirado por la plenitud del Espíritu del Señor (ver Is 9,6; 11,1-5). Su dominio sobre los gobernantes de las naciones no es un canje de una tiranía por otra, sino la extensión del gobierno de Dios a través del gobernante humano.²⁵

El acto final de Sal 2 vuelve a la tierra y a Sión con el anuncio profético a los pretendientes gobernantes que conspiran contra el Señor (vv. 10-12):

Y ahora, reyes, sed sensatos;
escarmentad, los que regís la tierra:
servid al Señor con temor, rendidle homenaje temblando;
aprended la enseñanza,
no sea que perdáis el camino y vayáis a la ruina,
porque se inflama de pronto su ira.
¡Dichosos los que se refugian en él!

La autorización del rey concluye con la instrucción y una advertencia. El “temor” del Señor es el comienzo de la sabiduría; les conviene a los gobernantes de la tierra ordenarse bajo este temor. Además, su sabiduría implica la sumisión al dominio universal del ungido del Señor, quien no admite pretensiones de poder independiente. Es tajante la bienaventuranza final que aclama al ungido del Señor como el único rey: «¡Dichosos los que se refugian en él!» (v. 12c).

La obertura (Sal 1–2) indica que el salterio tratará de individuos, su camino y destino, pero también de reyes, naciones y su gobierno y destino. Estos dos salmos comparten los temas de la conducta personal y los principios del gobierno de los pueblos. El camino tanto del individuo como de las naciones y los imperios, sigue siendo el proyecto del Señor y su gobierno. La lección de los dos salmos resulta una fusión de dos principios. Sal 1 puede ser una palabra de instrucción para el rey u otros gobernantes y líderes, así como Sal 2 es una garantía para el individuo en la comunidad de fe. El devoto lector aprecia que habla de la devoción y la ética individual (cf. Sal

²⁵ P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms...*, 90-91.

1), también del horizonte de los asuntos globales, el gobierno y las alianzas internacionales (cf. Sal 2), y comprende que el gobierno de Dios sobre naciones y parlamentos, líderes y presidentes se funda en la devoción y la fe personal. El camino de las instrucciones del Señor y el gobierno de su ungido son las principales pistas.²⁶ Más tarde, en el último tomo del salterio, dos salmos mesiánicos retoman este tema y trasponen la cuestión del gobierno ideal del Señor rey a la era mesiánica.

Salmos mesiánicos 110 y 132

Cada sección de Sal 110 comienza con una fórmula que introduce un oráculo, el primero en el que Dios designa al soberano (v. 1b) y el segundo en el que designa el oficio sacerdotal (v. 4b); juntos auguran un futuro glorioso y desarrollan el tema de «haré de tus enemigos estrado de tus pies» (v. 1). Cada oráculo se amplifica con una descripción del ungido y el anuncio del triunfo de Dios en su nombre (vv. 2-3, 5-7). El salmo dramatiza la toma de posesión del rey-sacerdote, oráculo que se pronuncia cuando un profeta oficiante se dirige al rey: “mi Señor”, título real. Dios invita al rey a tomar la sede vicaria a su derecha. Según el oráculo, el divino comandante en jefe conquista a las naciones hostiles y las obliga a postrarse ante su trono. Su cetro simboliza el dominio ante los agresores y pretendientes al trono (v. 2). En el segundo oráculo, Dios concede al monarca el oficio sacerdotal a la manera de Melquisedec, rey-sacerdote en la Jerusalén pre-israelita, quien bendijo a Abram en nombre del Dios cananeo El Elyon, el “Dios más elevado”. Cuando David se volvió rey de la ciudad, ambos oficios le fueron confiados a él y a sus sucesores. El oráculo tiene sabor escatológico. En el juicio de las naciones y sus gobernantes, Dios pisotea los cadáveres, aplastando toda oposición.²⁷ Como en Sal 2, a través del lenguaje hiperbólico, los poetas magnificaron el oficio real más allá de la realidad política de la modesta monarquía. Después de que la monarquía israelita desapareció en 587 a.C., tal adulación del rey

²⁶ P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms...*, 91.

²⁷ La referencia a beber «del arroyo junto al camino» (v. 7) es incierta. Puede referirse al rito de consagración en la fuente de Gihón (véase 1 Re 1,33.38), la fuente sagrada de la que bebe el gobernante cuando asume el cargo.

fue transferida al Mesías, la interpretación en el judaísmo en los tiempos precristianos, que se recogió en algunos textos del Nuevo Testamento con referencia a Cristo.²⁸

Dos estrofas paralelas de Sal 132 celebran la doble elección: la residencia de Dios en Sión y la dinastía davídica que media entre Dios y el pueblo (vv. 1-10, 11-18). Cada sección comienza con un “voto” (el verbo traducido “jurar”, vv. 2,11). El primero es la promesa de David de encontrar un hogar para Dios, y el segundo, la promesa divina de sostener su trono (vv. 3-5, 11-12), cada una seguida por una descripción de cómo David cumplió su voto y cómo mantendrá su promesa (vv. 6-10, 13-18). La asamblea intercede por el presente y el futuro del Ungido o Mesías (v. 10). Dios promete una dinastía perpetua y elige a Sión como hogar permanente (vv. 12-14). Su garantía es la lealtad al pacto. Desde el templo, Dios bendecirá a la gente con abundantes provisiones y alimentará a los pobres; los fieles festejarán, y el linaje de David disfrutará de un reino libre de disensión (vv. 15-18), promesas que representan el cumplimiento del juramento. Sal 132 celebra las promesas de Dios y anticipa un futuro brillante: el mesiánico David a servicio del reino eterno de Dios y el nuevo templo.

La Aurora del Nuevo Testamento

En los primeros tres tomos del salterio la realidad política de Israel y su monarquía se convierten en la materia para la afirmación de la soberanía de Dios, que se manifiesta a través del ungido portador de su gobierno. La teología de varios salmos y del salterio representa la política como una extensión del gobierno de Dios en la tierra, que en su vicario ungido extiende la solicitud divina en las luchas históricas y sirve al interés de Dios de lograr una sociedad unida y pacífica, bajo su dominio universal. Pero el gobierno humano nunca es un fin en sí mismo. En la trama del salterio, donde primero se registra la frustración de los gobiernos humanos y enseguida la proclamación del Señor como rey universal, el proyecto de establecer al ungido del Señor como rey es someter a todas las

²⁸ Ver Mt 22,44; Hch 2,34-35, 1 Cor 15,25, Heb 1,13; 5,6; 7,1-2; 8,1; 10,12-13; 1 Pe 3,22.

naciones al reconocimiento y al servicio del Dios de Israel para el provecho de la humanidad, y en particular para el amparo de las clases desprotegidas.²⁹

Los teólogos, profetas y poetas de Israel concebían en el oficio real el ejecutor de los principios del reinado del Señor, pero el resultado nunca se logró en el mapa político. Sin embargo, no desapareció la ilusión de su reinado realizado por un elegido por Dios, un Rey justo y humilde, atento a los derechos de las clases marginadas, que trae a las naciones a su reconocimiento y servicio. Los autores del Nuevo Testamento perciben el cumplimiento del anuncio del «Hijo engendrado hoy» (Sal 2,7; cf. Hch 13,33; Heb 1,5; cf. Sal 2,7) en Jesús de Nazaret, repudiado y martirizado por los poderes del siglo; entienden que es el rey, cuya realeza está en función del Señor, soberano del universo.³⁰

Así como Sal 2 introduce al devoto lector de los salmos en la lucha de poder, los evangelistas presentan a Jesús y los principios de su gobierno bajo los auspicios del Reino de Dios. El primer anuncio de Jesús registrado en el evangelio es claro al respecto: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios» (Mc 1,15). Sigue la llamada de los primeros discípulos y la prueba de su reinado en su actividad de enseñar, expulsar a demonios, curar a los individuos y atender al pueblo afligido. En su ministerio, llama la atención a los gobernantes de su tiempo, al rey Herodes (Mc 6,14-16), a los líderes religiosos que lo pusieron a prueba y se le opusieron (Mc 11,27-40), y los oficiales, el Sanedrín y Pilato (Mc 14,53-65; 15,1-15), quien, «queriendo complacer a la gente», lo entregó para que lo crucificaran. Sus discípulos llegaron a confesar en la persona de Pedro: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29) —el ungido rey—, pero aún aquellos emprenden el camino de la incomprensión respecto al mesianismo de Jesús, mientras él les enseña la condición sufriente del Mesías que él encarna. Ahí, el problema crítico es la comprensión correcta de la realeza del Mesías que sigue hasta su coronación de espinas, su vestidura de púrpura y la burla de los soldados y su entronización en la cruz.

²⁹ P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms...*, 92.

³⁰ P. D. MILLER, Jr., *Interpreting the Psalms...*, 92.

Paralela a la trama del salterio respecto a las aspiraciones del gobierno humano como puesta en marcha del ideal del Reino de Dios como ha sido plasmado en algunos salmos (Sal 72; 82; 15 y 24; cf. 101), los evangelios muestran que la realeza del Ungido no es a la manera de ningún otro gobierno; no manifiesta su dominio en el poder y supuestos privilegios terrenales, sino en la identidad del mismo rey con la humanidad sufriente. Su poder sobre el mundo es su impotencia. La sonrisa, la burla y la ira de Dios esbozadas por el salmista (cf. Sal 2), anticipan de una forma extraña la resignación y muerte del Mesías, Hijo del Rey eterno, que entró en comunión íntima con su pueblo. Se concluye que la realeza del Ungido Hijo de Dios es real pero distinta, está oculta a las políticas del siglo en que nos movemos.

Su reinado nos libera del miedo de los señores de los estados, quienes nos asombran con sus políticas y hasta nos incomodan, pero que no tienen trascendencia más allá del siglo presente. Sal 2 vislumbra un argumento que se desarrolla a lo largo del salterio, el desengaño que se encuentra en la política; cuestiona el valor auténtico de cualquier gobierno transitorio, y mueve al creyente a fijar los ojos en el reinado universal y eterno de Dios; el mismo salmo, en sintonía con Sal 110 y 132, vislumbra el mensaje del Nuevo Testamento sobre el Ungido, Hijo de Dios, desde su rechazo de parte de los poderes de su tiempo hasta su entronización en la cruz y la victoria en la resurrección; anuncia un gobierno justo que, desde la humildad de Judá, en un disfraz que nadie esperaba, salva al mundo.



EL DIOS CREADOR RECREA LA JUSTICIA: LA ADICIÓN HÍMNICA Y LA IMAGEN DE DIOS EN AM 5, 1-17

Juventino Bravo Rojas¹

Abstract:

La estructura de la perícopa de Amós 5, 1-17 ha sido ampliamente discutida por la ruptura lógica que ocasiona la inserción hímnic de los vv. 8-9. Debido a la poca certeza que ofrecen los métodos diacrónicos para remontarse a los oráculos originales de la predicación del profeta, el presente trabajo sostiene la hipótesis que la colocación de los vv. 8-9 no es fruto de un error de un copista, sino resultado de un editor con cualidades artísticas, que introduciendo el fragmento hímnic, ha pretendido reelaborar la imagen de YHWH a partir de los avances teológicos de la época (el exilio), vinculando la imagen del Dios creador y destructor con el tema del juicio; respetando la intención original de la predicación de Amós. La presente investigación pretende demostrar la estructura retórica de la perícopa y, que a partir de ella, es posible elaborar una teología.

The structure of the pericope of Amos 5, 1-17 has been widely discussed because of the logical rupture that provokes the hymnic insertion of the vv. 8-9. Due to the uncertainty offered by diachronic methods to go back to the original oracles of the prophet's preaching, the present work supports the hypothesis that the placement of the vv. 8-9 are not the result of an error of a copyist, but the result of an editor with artistic qualities that with the introduction of the hymnic fragment wanted to rework the image of YHWH from the theological advances of the time (exile), linking the image of the creator and destroyer God with the theme of the judgment; respecting the original intention of the preaching of Amos. This research aims to demonstrate the rhetorical structure of the pericope, and that from it is possible to develop a theology.

¹ El autor es Licenciado en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (2017). Su correo electrónico es jubee_@hotmail.com.

Palabras clave: Amós 5,1-17, himno, juicio, estructura retórica.

Keywords: Amos 5:1-17, hymn, judgement, rhetoric structure.

Introducción

Después de haber realizado una lectura de los textos proféticos sobre el tema de la justicia social, nos hemos dado cuenta de que algunas traducciones de la Biblia hebrea al español (BP, BJ, SB) cambian el orden de los versículos 8-9 en la perícopa de Am 5, 1-17. Este fenómeno nos ha conducido a cuestionarnos sobre la estructura del texto. Indagando un poco más sobre la traslación de los vv. 8-9, hemos percibido que se trata de una adición tardía a los oráculos de Amós; por el vocabulario peculiar y por el marcado uso de los participios. Además, interrumpen la secuencia lógica de los vv. 7 y 10; en consecuencia, a partir de la diacronía, algunos traductores optan por colocarlos en una posición que no interfiera en los oráculos antiguos del profeta. Entonces nos ha surgido la pregunta, ¿la adición tardía de la sección hímica de los vv. 8-9 sería un error de un copista o fue introducida intencionalmente por un editor?

Buscando establecer la estructura de la perícopa, tanto desde el punto de vista diacrónico como sincrónico, hemos visto que se trata de un texto organizado en forma de quiasmo. Los vv. 1-3 están en paralelo con 16-17, los vv. 4-6 con 14-15. Pero el problema se presenta sobre todo en el centro de la estructura, como eje en torno al cual gira el pasaje. En este punto hemos notado que los vv. 7 y 8 están unidos por medio del recurso literario del contraste. El redactor crea una contraposición entre el Israel injusto (7.10-12) y el Dios que transforma las tinieblas en luz (8aB). En estos vv. el editor no ha seguido el principio de la secuencia lógica, sino que se ha servido del recurso literario del contraste para unirlos. A primera vista, la continuidad entre estos dos vv. puede parecer extraña. El v. 7 es una acusación a Israel, mientras que, el v. 8 habla de la creación de las constelaciones. No obstante, este fenómeno inusual podría ser explicado invocando casos análogos en la literatura mesopotámica, donde se vinculan las constelaciones con la justicia social; no sólo se les dirigen oraciones para que castiguen a los infractores, sino

también, se firman tratados en nombre de ellas como garantes de los mismos. Teniendo en cuenta estos vínculos, el centro de la perícopa lo constituyen los vv. 7-13, a partir del cual se organizan los oráculos del profeta.

Las consideraciones anteriores nos han llevado a formular la hipótesis siguiente: la adición hímica de los vv. 8-9 no parece ser fruto de un error del copista, sino de una elaboración literaria de los oráculos del Amós. Un editor con cualidades artísticas, valiéndose de técnicas retóricas, ha insertado el fragmento hímico con la intención de reelaborar la imagen de Dios a partir de los avances teológicos de la época; vinculando la imagen del Dios creador y destructor con el tema del juicio, respetando la intención original de la predicación de Amós.

Ahora bien, el presente trabajo de investigación se focaliza en el análisis de la imagen de Dios a partir de la sección hímica como doxología de juicio, cuya función es alarmar del castigo inminente, y ser eje de la estructura concéntrica de los vv. 1-17. Hemos optado por este enfoque, en vistas a que, no sólo se trata de un problema puramente estructural sino también teológico. Como ya se ha mencionado, parece que la intención del redactor fue desarrollar la imagen del Dios creador y destructor en relación con el juicio. El criticismo temprano ha dudado de la posibilidad de una lectura coherente de los textos de Amós teniendo en cuenta las adiciones, y aún más, de la obtención de una teología. A pesar de ello, los comentaristas más recientes se han orientado hacia una comprensión unitaria de los textos, teniendo en cuenta los añadidos tardíos.

1. La problemática de la sección hímica en la estructura de Am 5,1-17

Determinar la estructura de un texto es de suma importancia, en cuanto que, no sólo posibilita la comprensión de la textura y el tejido del pensamiento del autor y su intención, sino que además, permite entender cualquier afirmación dentro de la Escritura; ya que las palabras, las frases, las oraciones y los párrafos encuentran su

significado en un contexto.² No obstante, antes de pasar a la justificación de la estructura concéntrica del pasaje, debemos verificar que efectivamente la sección hímnica es una adición, su *Sitz im Leben* e intención.

1.1 La sección hímnica, una adición redaccional

La primera pregunta que debemos formularnos respecto al fragmento hímnico en Am 5,8-9, es si estamos frente a una adición o esta sección perteneció al texto original desde un principio. Si partimos del presupuesto que el himno es un añadido redaccional, cuáles son las huellas que nos ofrece el mismo texto, y a la vez, excluyen la posibilidad de considerarlo como perteneciente a la redacción original de Amós.

1.1.1 Indicios de un agregado

La sección hímnica interrumpe la acusación del profeta a Israel que inicia en el v. 7 y continúa en el v. 10; en ambos casos se habla de la injusticia. Cambiando el himno de su posición actual se puede hacer una lectura continua de los vv. 7 y 10.³ Otro elemento que encontramos es la expresión לֹהֲפֹךְ, la cual aparece en los vv. 7 y 8. Posiblemente lo que condujo al redactor a llevar a cabo esta adición fue la asociación verbal,⁴ y la intención de crear un contraste entre Israel que había sido acusado de transformar (הִהֲפֹכִים לֹ) la justicia en ajenjo (v. 7a), y el Señor que, entre sus muchos hechos formidables, transforma (לֹהֲפֹךְ) la oscuridad en día (v. 8aB).⁵ Además, se ha pensado que esta sección forma parte de un solo himno, que se encuentra distribuido en el libro de Amós (4,13; 9,5.6). El

² Cf. R. W. BYARGEON, «The Doxologies of Amos. A Study of Their Structure and Theology», en *The Theological Educator* 52 (1995) 48.

³ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, 122.

⁴ Cf. J. L. CRENSHAW, *Hymnic Affirmation of Divine Justice. The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament*, en *Society of Biblical Literature. Dissertation series 24*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature, Missoula 1975, 227. H. W. WOLFF, *Joel and Amos. A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, ed. S. D. McBride, (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1977, 241. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 122.

⁵ Cf. S. M. PAUL, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, ed. F. M. Cross, (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 1991, 167-168.

estilo de estas secciones es diverso al resto del libro: las oraciones se construyen predominantemente con participios, y la terminología empleada es muy particular.⁶ En Am 5, 8-9 encontramos un conjunto de palabras que sólo aparecen en este pasaje: כִּימָה “Las Pléyades”, כְּסִיל “Orión”, צְלֻמֹת, “tinieblas”, לַיְלָה “noche”, הִתְשַׁיֵּיךְ “cambiar”, שֵׁד “ruina”, עֶז “poderoso”, מְבֻצָּר “fortaleza”. Esto nos lleva a concluir que probablemente, el autor no es el mismo que ha escrito el resto del libro. Considerando los diversos argumentos, anteriormente mencionados, nos inclinamos a pensar que nos encontramos ante una adición redaccional. Y surge la pregunta ¿por qué y cuándo se habrá añadido esta doxología a Am 5, 1-17?

1.1.2 Contexto histórico de la adición e intención

El himno de Am 5,8-9 es una oración dirigida a YHWH creador y destructor. Se cree que tales conceptos fueron ampliamente desarrollados en la época del exilio.⁷ Esto nos permite sugerir que la adición tuvo lugar después de los acontecimientos del 586 a.C., y el *Sitz im Leben* que refleja es el litúrgico.⁸ Esta oración bien pudo haber sido insertada en el contexto de una celebración litúrgica. Caben dos posibilidades: la primera, sería para una celebración de renovación de la alianza donde las teofanías ocupaban un papel central;⁹ la segunda, en vistas a una celebración penitencial, cuya intención era ayudar a reconocer a la comunidad del exilio¹⁰ que el

⁶ Cf. W. R. HARPER, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, (The International Critical Commentary), T. & T. Clark, Edinburgh 1905, 113.

⁷ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, ed. L. Alonso Schökel, Sígueme, Salamanca 1982^s, 186-187. W. BRUEGGEMANN, *Teología dell' Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, (Biblioteca biblica xxiv), Queriniana, Brescia 2002, 204.

⁸ Cf. G. M. TUCKER, «Amos the Prophet and Amos the Book. Historical Framework», en *Israel's Prophets and Israel's Past*. F. J. H. HAYES, B. E. KELLE – M. B. MOORE (eds.), T&T Clark, New York – London 2006, 98.

⁹ Cf. J. L. CRENSHAW, *Hymnic Affirmation...*, 131.

¹⁰ No todos los autores están de acuerdo que se trate de una inserción post-exílica, por el contrario, algunos sostienen que la doxología fue incorporada al libro de Amós después de la caída de Samaría, cuando la predicación de Amós fue adaptada al reino de Judá en tiempos de Josías; cf. H. W. WOLFF, *Joel and Amos...*, 112. Otros consideran que Amós ha parafraseado alguna fuente, posiblemente un salmo de alabanza a YHWH con ocasión de un festival anual en tiempos pre-exílicos para celebrar el triunfo de YHWH sobre el caos, el sometimiento del mar cósmico, su entronización, su fuerza y poder; cf. L. J. RECTOR, «Israel's Rejected Worship. An Exegesis of Amos 5» en *Restoration Quarterly* 21/3 (1978) 168.

juicio Dios había sido justo después de la catástrofe de Jerusalén.¹¹ A nuestro parecer consideramos que la segunda opción sería la más adecuada, puesto que, la doxología refleja el aspecto del Dios amenazante, y en consecuencia, es posible pensar que se esperaba que la comunidad se arrepintiera de sus pecados y reconociera que Dios ha hecho justicia a los inocentes, contra quienes habían cometido abusos de distintas clases (cf. Am 5,11).

El himno parece colocarnos en la óptica del exilio y facilita dicha lectura. La intención de la doxología no es recordar la catástrofe pasada de Jerusalén, sino más bien, a través de la palabra del profeta, una invitación a Israel a dirigirse al Dios creador, arrepintiéndose de todos sus pecados (sobre todo de injusticia vv. 7.10-12). Los sobrevivientes deben reconocer que el Dios de la vida les da una última oportunidad para el arrepentimiento y la conversión¹² (vv. 4-6); siempre bajo la condición de amenaza y luto (vv.1-3.16-17). La esperanza de un nuevo comienzo es frenada por la partícula אִי־יָדָע “quizá”. Después haber reconocido el justo juicio de YHWH, de haberse arrepentido de sus pecados, y de haber buscado a Dios (v. 4b) en la práctica del bien (v. 14a), “quizá Dios tenga compasión del resto de Israel” (v. 15c).

1.2 Propuestas de una estructura sincrónica del texto

En seguida buscaremos probar que la colocación de los vv. 8-9 no se debe a errores de copistas ni es producto de interpolaciones, sino que, ocupan una posición estratégica dentro de la perícopa, pensada intencionalmente por el editor.

1.2.1 La posición de la adición himnica después del v. 7

La colocación de los vv. 8-9 entre el v. 7 y el v. 10 no es tan extraña como puede parecer a primera vista, si se tiene en cuenta que

¹¹ Cf. T. S. HADJIEV, *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, en *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 393, De Gruyter, Berlin–New York 2009, 4.

¹² Cf. J. JEREMIAS, *Amos*. Traduzione e commento, (Antico Testamento xxiv/2), Paideia, Brescia 2000, 20.

el fragmento hímnico forma parte de un himno más antiguo;¹³ los paralelos entre Am 5,8; 4,13 y Jb 9,5-10 son reflejo de este último. Tanto Amós como Job, expresan el poder de Dios sobre las montañas y colocan el motivo de la repentina oscuridad, preparando la siguiente acción de Dios, que es la destrucción de las alturas. Después de la creación de las estrellas Kimā y Kesil (5,8), puesto que no son creaturas primordiales, pueden ser utilizadas más tarde para influir en las condiciones de lo creado. Luego que la ira de YHWH se ha dirigido contra las montañas, el Señor sacude la tierra y la deja oscura, desciende y emerge a través de las olas del mar (la lucha contra el dragón marino); el agua pisoteada del mar sube a las recamaras divinas, y a través de Kimā se derrama sobre la tierra. Posteriormente, por medio de Kesil, son retiradas. El circuito de Am 5,8: luz, tinieblas y el subsecuente diluvio, sería la segunda escena del himno antiguo que describe una batalla en las aguas primordiales; en nuestro texto es realizada por el único Dios que ha fabricado las constelaciones.¹⁴

El calor de estrella de fuego, Kesil, puede conectar bien con el fuego enviado a Betel del v. 6. Pero ¿por qué se pasa inmediatamente a hablar de la Kimā? Y ¿por qué el v. 7 ocupa una posición intermedia? Este punto se aclara cuando se tiene en cuenta que en Babilonia y Asiria las estrellas no solo tienen que ver con el tiempo y el clima, sino también, con las condiciones sociales. A las estrellas fijas, Las Pléyades, Sirio y Orión se les dirigen oraciones para la solución de problemas morales. Se dice de Las Pléyades: “Recitarás tres veces este encanto: Tú, estrella, quien traes las [tinieblas]”.¹⁵ Las víctimas elevan sus plegarias a Sirio/Ninurta, la estrella con la flecha, que no sólo es como fuego para los malvados, sino además, “Juez del universo”; considerada como protectora de la verdad y la justicia. En los tratados de vasallaje de Asaharadón aparece

¹³ Para un cuadro comparativo entre el himno de Amós y las tradiciones mesopotámicas; cf. G. Cox, «The ‘Hymn’ of Amos. An Ancient Flood Narrative», en *Journal for the study of the Old Testament* 38/1 (2013) 84-88.

¹⁴ Cf. K. KOCH, «Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches», en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974) 521-522.

¹⁵ Cf. M. CIVIL – I. J. GELB et al., (ed.), «Kakkabu», en *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago VIII*, Board, Chicago 1956, 47.

Sirio como garante de los contratos (I, 15 r).¹⁶ Pero también Las Pléyades son llamadas en un canto de Marduk: “Juez verdadero y justo”.¹⁷ Este paralelo académico ilustra la posibilidad de la comprensión del texto de Amós 5,8 en su contexto literario. La fórmula académica “veracidad y justicia” (kittu u mešuru) corresponde a al binomio hebreo מִן־שֶׁפֶט וְיִצְדִּיקָהּ (Am 5,7). Así como el grupo de las siete estrellas, Las Pléyades, permiten que el agua fluya del cielo a la tierra, así debe fluir la יִצְדִּיקָהּ (Am 5,24), en cuanto que se trata de un don de Dios para el comportamiento cotidiano (Os 10,12; cf. Jl 2,23). Los círculos que llevaron a cabo la inserción del himno estaban probablemente influenciados por la astronomía babilónica, y en el AT se multiplican los casos donde la מִן־שֶׁפֶט aparece como un fenómeno de luz (Os 6,5b; Sof 2,5; Sal 37,6; cf. 97,11), se le ha atribuido el resplandor de la estrella Kesil. La asignación de las funciones sociales a Las Pléyades y Sirio es inseparable de su naturaleza. Las Pléyades llevan el agua a la gente buena e inundan al malvado, y Kesil, de la misma manera, conduce la luz que también se transforma en fuego para los malvados.

La flecha de Sirio no sólo está relacionada con el derecho y la justicia, y el fuego con los malvados, sino también con la guerra, en cuanto que ésta es una manifestación del brazo de Ninurta. Pero Las Pléyades también se identifican con las siete deidades de Sibittu, considerados dioses guerreros que con sus temerosas armas destruyen al infractor.¹⁸ Esta asociación de ideas, posible tanto por la semántica como por el acoplamiento de los cuerpos celestes a la salvación y el restablecimiento de la comunidad, permite sugerir que el fragmento hímnico probablemente sirve para referirse a YHWH que se alza a hacer la guerra y derrotar a los malvados que han destruido la מִן־שֶׁפֶט וְיִצְדִּיקָהּ (v.7).¹⁹

¹⁶ Cf. J. WISEMAN (ed.), *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, The British School of Archeology in Iraq, London 1958, 30.

¹⁷ Cf. K. KOCH, «Die Rolle»..., 524.

¹⁸ Cf. K. KOCH, «Die Rolle»..., 525. U. KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination* (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Museum Tusculanum xix), Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1995, 133-134.

¹⁹ Cf. K. KOCH, «Die Rolle»..., 524-525.

1.2.2 Los vv. 8-9 dentro de una inclusión

Un primer aporte, desde el punto de vista sincrónico, consiste en incluir los vv. 8-9 dentro de la sub-unidad que constituirían los vv. 6-9, trasladando la expresión יהוה שמו (v. 8d) al final del v. 9, formando una inclusión de la siguiente manera:²⁰

⁶Busquen a YHWH y vivan,
para que no irrumpa como fuego,
el cual consume más allá de lo gé-
lido.

⁷YHWH (es quien) hace que la justi-
cia fluya desde arriba,
y establece el derecho en la tierra.

⁸Hace Las Pléyades y el Orión;
Trasforma la profunda oscuridad en
mañana.
Quien oscurece el día en noche;
quien reúne las aguas del mar,
y la derrama sobre la superficie de
la tierra.

⁹El que hace que Tauro venza a
Capella;
y quien provoca que Taurus se ponga
sobre Vindemiatrix,
cuyo nombre es YHWH.

דָּרְשׁוּ אֶת־יְהוָה וְחִיּוּ
פְּנֵי־צֶלֶה כָּאֵשׁ

וְאָקְלָה וְאִי־מִכְבָּה
⁷ יְהוָה פָּפָה מִלְמַעְלָה מִשָּׁפֶט
וְצִדְקָה לְאַרְצֵי הַנִּיחֹו

⁸עֲשֵׂה כִימָה וּכְסִיל
וְהַפֶּה לְבַקֵּר צִלְמֹנוֹת
וַיּוֹם לַיְלָה הַחֹשֶׁךְ
הַקּוֹרָא לַמִּי־הַיָּם
וַיִּשְׁפֹּכֶם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ
⁹הַמְבַלִּיג שָׂדַע עַל־עֵזוֹ
וְשָׂדַע עַל־מִבְצָר בְּזוֹא
יְהוָה שְׁמוֹ

Esta propuesta sigue la traducción hecha por la LXX buscando armonizar el fragmento hímnico con el contexto inmediato. Se cambia el participio plural del inicio del v. 7 por el singular. El sujeto no son

²⁰ En el v. 9 traducimos al español, partiendo de K. KOCH, «Die Rolle»..., 525. U. KOCH-WESTENHOLZ, Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Museum Tusculanum xix), Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1995, 133-134. Para el texto hebreo: en segundo renglón comentamos que los siguientes términos se consideran una aplicación del texto a Israel y no forman parte del himno antiguo: בֵּית יוֹכָף; cf. J. D. W. WATTS, «An Old Hymn Preserved in the Book of Amos», en Journal of Near Eastern Studies 15 (1956) 36. En el tercer renglón hebreo del v. 6 el concepto לְבֵית־אֵל tampoco pertenecería al antiguo himno; cf. J. D. W. WATTS, «An Old Hymn...», 36. Para el último renglón del v. 8 tenemos que la fórmula יהוה שמו debe ser trasladada al final del himno, de acuerdo con esta propuesta; cf. J. D. W. WATTS, «An Old Hymn...», 36.

“ellos”, sino YHWH. Lectura de la LXX discrepa considerablemente del TM y no ayuda a esclarecer el sentido del TM, motivos por los cuales es preferible no modificar el TM en base a la variante de la LXX.²¹

En el TM la inclusión no inicia con יְהוָה, por lo que la posición final de יְהוָה שָׁמוֹ excluye este inicio. El contenido del TM corresponde al lenguaje de Amós (6,12; cf. 5,24), y por el contexto, se espera una sentencia sobre el comportamiento humano más que acerca de YHWH. Sin el v. 7, el v. 10 queda como un fragmento; en la posición actual el v.10 requiere al v. 7 como introducción, aunque con un hipotético הוֹי.²² Por estas razones, en este caso, es preferible el TM, y no es necesaria una armonización; ya que el texto puede explicarse de otra manera.

1.2.3 El v. 10 como centro de la estructura concéntrica

Basándose en la recurrencia del tema de la injusticia en el libro de Amós, se ha propuesto que el centro de la perícopa no sean los vv. 8-9, sino el v. 10. Este último versículo estaría circundado por el v. 9, que presenta una imagen del castigo, y el v. 11 donde se anuncia el castigo, seguidos por el círculo más amplio de los vv. 7 y 12, que tratan el tema de la injusticia nuevamente.²³ El problema de esta propuesta es que elimina el v. 8, porque no se le encuentra un tema correspondiente; de ahí que sea necesario buscar otras posibilidades respetando la integridad del texto.

1.2.4 La Sub-unidad de los vv. 8-9

Si los vv. 6-9 no pueden constituir una sub-unidad debido a las diversas modificaciones que deben ser realizadas para poder unificarlos, otra posibilidad es buscar una unidad más pequeña. Si los

²¹ Cf. J.A. ARIETI, «The Vocabulary of Septuagint Amos», en *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 340.346. Cf. A. GELSTON, «Some Hebrew Misreadings in the Septuagint of Amos», en *Vetus Testamentum* 52/1 (2002) 495.

²² Cf. H. W. WOLFF, *Joel and Amos...*, 229.

²³ Cf. C. COULOT, «Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel», en *Revue des sciences religieuses* 2/3 (1977) 180.

vv. 7.10 son parte de un oráculo antiguo de Amós que tiene una secuencia lógica, por exclusión los vv. 8-9 no pueden estar unidos a ellos, y además, por las características peculiares de estos últimos versículos, ya mencionadas: contruidos predominantemente con participios y un vocabulario muy particular. De esta manera los vv. 8-9 formarían una sub-unidad independiente.

La cohesión, no obstante, de estos vv. no es del todo clara. Se ha pensado que pudieron pertenecer a himnos diferentes, o por lo menos, corresponder a diversas estrofas de un mismo himno. También, la dificultad se agranda cuando se percibe que la fórmula יהיה ומוֹץ parece interrumpir la secuencia entre el v. 8 y 9, y el tema de ambos versículos es diverso.²⁴ A pesar de ello, no se puede negar que estos vv. están unidos, puesto que, comparten una serie de características comunes. Lingüísticamente la conjunción ו une los miembros 8aA, 8aB, 8b; 8cA con 8cB, y los dos miembros de v. 9. La combinación de los participios con los verbos conjugados puede ser otro indicador de unidad; el versículo 8ab termina con un verbo conjugado al igual que 9ab, mientras que los otros miembros están contruidos con participios, excepto 8c que intercala un verbo conjugado y 8d, contruido con una oración nominal. Los miembros con un verbo conjugado describen una calamidad: las tinieblas (8b), la inundación (8c), y la destrucción de la fortaleza (v. 9).²⁵ La tercera línea del v. 8 y la primera del v. 9 implícitamente tienen por sujeto a YHWH y el tema de la destrucción. En el primer caso, de la tierra con el diluvio, y en el segundo, las fortalezas.²⁶ En los vv. 8-9 se puede observar el movimiento que va del aspecto positivo cosmológico al destructor, probablemente querido por el redactor.²⁷ A partir de estos argumentos se podemos decir que los vv. 8-9 constituyen una unidad en sí mismos.

²⁴ Cf. F. FORESTI, «Funzione semantica dei brani participiali di Amos: 4,13;5,8s; 9,5s», en *Biblica* 62 (1981) 172.

²⁵ Cf. P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, (Retorica biblica ii), Dehoniane, Roma 1995, 183.

²⁶ Cf. J. DE WAARD, "The Chiasitic Structure of Amos V 1-17", en *Vetus Testamentum* 27/2 (1977) 173.

²⁷ Cf. F. FORESTI, «Funzione semántica...», 173.

Esta propuesta tiene el mérito de mostrar la unidad entre los vv. 8-9, y percibir la interrupción intencional que provoca la inserción del nombre divino; al igual que los vv. 8-9 respecto a los vv. 7.10-13. Pero la dificultad para aceptar esta opinión está en que no pone de manifiesto la intención del redactor de crear un contraste con la expresión לִהְיֶה הַכֹּהֵן entre los vv. 8-9 y los vv. 7.10.13, y así, construir la unidad de los versículos. Al momento de considerar los vv. 8-9 como una sub-unidad independiente, se corre el riesgo de interpretarlos aisladamente y sin relacionarlos con el contexto inmediato, que es el tema de la justicia.

1.2.5 La sub-unidad de los vv. 7-13

A nuestro modo de ver, el redactor final de la perícopa ha insertado intencionalmente la expresión לִהְיֶה הַכֹּהֵן para crear una sub-unidad entre los vv. 8-9 y 7.10-13, por medio del recurso literario del contraste. Efectivamente, como hemos demostrado, los vv. 8-9 son una adición tomada de un himno antiguo, tienen características peculiares, pero deben ser interpretados junto con los vv. 7.10-13. Los versículos 8-9 tienen una relación con los vv. 7.10-13 como el día y la noche, sin el uno no se puede entender adecuadamente el otro, de no ser así, se corre el riesgo de leerlos fuera de su contexto.

En el v. 7 el profeta, con el uso de los participios, describe a su audiencia, y en los vv. 8-9 describe la divinidad. Ambas descripciones están en contraste, y de este modo, una define a la otra. En oposición a Israel que desprecia el orden y la justicia en la sociedad, Amós presenta la fidelidad de YHWH en el control del orden natural y en la ejecución de la destrucción. La fidelidad de Dios se pone en contraste con el incongruente comportamiento de Israel.²⁸ Los vv. 10-13 recogen y continúan el tema de la acusación y el juicio que había iniciado en el v. 7. Quien habla en el v. 10 es incierto. Desde nuestro punto de vista es el profeta quien también habla en el v. 7. La ambigüedad del hablante es propia de los discursos proféticos,

²⁸ Cf. J. H. HAYES, *Amos. His time and his Preaching. The Eighth-Century Prophet*, Abingdon Press, Nashville 1988, 160-161. F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos. A new Translation with Introduction and Commentary* (Ancor Bible XXIVA), Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1989, 487.

ya que el editor no estaba absorto en distinguir entre lo que se le atribuía a YHWH y lo que era propio del mismo profeta, esto es un problema de los exegetas modernos. Las dos sentencias en paralelo en el v. 11 parecen deletrear las implicaciones de la construcción participial del v. 7.²⁹

En el v. 11 el discurso es directo, mientras que en 7 y 10 es indirecto, pero la audiencia es la misma. Se puede percibir el movimiento de los destinatarios indirectos a los directos, pero no implica unos auditores diferentes. Este cambio es frecuente espacialmente en los discursos de jayes! (cf. 5,1 y 6,1-2).

En 5,12a, Amós declara que los crímenes de los malhechores son innumerables. En 12b enumera tres tipos de comportamiento; en los dos primeros usa frases participiales, y en el tercero, formas conjugadas. El v. 13 es considerado una adición que funciona como conclusión. El v. 13 debe ser entendido como una alarma comparable con los vv. 4-6 y 14-15. Este versículo interpretado a la luz de la contienda política, y como parte de los presupuestos de 5,1-17, tiene sentido. El profeta declara que quien entiende la situación guarda silencio.³⁰

Se puede observar que los vv. 7 y 10 circundan en forma de anillo a los vv. 8-9. El v. 7 contiene una acusación que continúa en el v. 10, formando dos líneas que rodean la doxología, de esta manera, se subraya el contraste entre la culpa y la oración. La partícula כִּי que inicia el v. 11 reenvía a los vv. 7.10, y hace el cambio al anuncio de condena,³¹ pero antes se encuentra una acusación en segunda persona, en oposición con la tercera de los vv. 7.10. No obstante, este cambio no rompe la unidad, sino que la transición corresponde a la figura retórica del apóstrofe: el orador inmediatamente se dirige a su audiencia en un encuentro interpersonal entre “ustedes y yo”.

²⁹ Cf. J. H. HAYES, *Amos...*, 161-162.

³⁰ Cf. J. H. HAYES, *Amos...*, 162-165.

³¹ Cf. J. L. MAYS, *Amos. A Commentary*, (The Old Testament Library), The Westminster Press, London 1969, 94.

El oráculo de los vv. 7.10-13 es una construcción muy elaborada. Los oráculos de juicio normalmente contienen una acusación y una sentencia o predicción de castigo. Más tarde se hizo frecuente el uso de יָדָן y la fórmula del mensajero (Jr 23,25), a la cual puede seguirle una adicional sentencia de cargos introducida por כִּי “porque” (Jr 23, 15b). En Amós, el oráculo de 5,7 es seguido por cargos (v. 10) y un juicio (v. 11), el cual incluye una acusación (v. 11a). Todos estos elementos están seguidos por una sentencia introducida con יָדָן (v. 12a), seguida a su vez por una acusación más específica (v. 12b). Además, incluye una segunda clausula con יָדָן (v. 13a), donde se dice que el hombre sabio en el tiempo malo calla.³²

Analizando la composición de este segmento podemos obtener la siguiente estructura de la sección:

A (v. 7): acusación; una participio y una forma conjugada	1 línea
B (vv. 8-9): doxología; participios y formas conjugadas	4 líneas
A' (v.10): acusación, formas conjugadas	1 línea
C (vv. 11-12a): amenaza; perfectos e imperfectos	4 líneas
A'' (v. 12b): acusación; participio y forma conjugada	1 línea
D (v. 13): conclusión	

Las acusaciones constituyen un tipo de recuadro que da estructura y define el carácter de la sub-unidad. Esta composición y la conexión de las frases sugieren que existe una cierta relación entre ellos; pero no se trata de una conexión definida, sino que, debe ser el lector quien especifique la naturaleza de esta relación. Sin embargo, encontramos una combinación de acusaciones, una doxología y amenazas. Pero la repetición de la acusación se realiza en puntos claves del complejo (al inicio, al centro y al final).³³ El v. 13 en la disposición del discurso va unido al párrafo precedente, porque hay una relación de fondo que provee el trasfondo para una actitud

³² Cf. F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos...*, 503.

³³ Cf. N. J. TROMP, «Amos V 1-17. Towards a stylistic and rhetorical analysis», en *Prophets, Worship and Theodicy. Studies in Prophetism, Biblical Theology and Structural and Rhetorical Analysis and on the Place of Music in Worship. Papers read at the joint British-Dutch Old Testament Conference held at Woudschoten 1982*, ed. A.S. Van Der Woude, (Oudtestamentische Studiën xxiii), J. E. Brill, Leiden 1984, 68-69.

humana válida, que es descrita en este versículo. A partir de esta observación concéntrica de los vv. 8-9 y 7.10-13, se puede descubrir como toda la perícopa se organiza en forma de anillo, cuyo eje principal es el fragmento hímnico, como se muestra a continuación.

Los vv. 4-6 son un rayo de esperanza en contraste con la amenaza de muerte (vv.1-3.7-12.16-17); la sentencia aún no ha sido dada, Israel tiene la posibilidad de sobrevivir (וְחָיִי), sólo si busca al Señor. Los imperativos hacen una llamada seria y repetida tres veces a “buscar (דַּרְשׁ) a YHWH” (vv. 4, 6, 14). En el v. 14 el género de la exhortación vuelve a aparecer. El discurso descriptivo es suplantado por imperativos. Los vv. 14-15, teniendo en cuenta los aspectos redaccionales, reenvían a los vv. 4 y 6. La sustitución en los vv. 14-16 de “a mi” y “YHWH” tiene diferentes efectos. La variación dentro de la misma fórmula combina el efecto de novedad con la repetición, en otras palabras, se hace con vivacidad e insistencia. Se identifica el “bien” con YHWH. Los verbos en imperativo son idénticos, pero el objeto es diferente, a pesar de ello, las consecuencias de דַּרְשׁ son las mismas en ambos casos. Esto implica que los objetos de la “búsqueda” están relacionados entre sí. Ahora, los conceptos generales del bien y el mal se especifican implícitamente. De esta manera la declaración de buscar a YHWH es interpretada de dos maneras: negativamente en el v. 5 y positivamente en los vv.14-15.³⁴ En el v. 5 se establece una oposición entre buscar a YHWH y buscar en los santuarios, reafirmando el valor relativo de la práctica del culto. Entonces, la verdadera búsqueda de Dios es idéntica a la práctica ética. La formulación del v. 14 es diferente a la de los vv. 4-5, en cuanto que, la consecuencia de דַּרְשׁ se dice de una manera más explícita: לְמַעַן תְּחַיֶּי, dando mayor peso que el simple תְּחַיֶּי.³⁵ Los vv. 1-3 comparten el tema del luto nacional con los vv. 16-17; los términos קִינָה “canto fúnebre” (v. 1), מְסֻפָּד “lamento” y אֶבֶל “llanto” (v. 16) son equivalentes.³⁶ El inicial לָכֵן “por lo tanto” (16a) requiere un antecedente que pudiera ser el v. 12, pero por la semejanza del

³⁴ Cf. N. J. TROMP, «Amos»..., 68.

³⁵ Cf. N. J. TROMP, «Amos»..., 69.

³⁶ Cf. C. COULOT, «Propositions pour une structuration», 179.

tema tratado, el candidato natural serían los vv. 1-3. La descripción del desastre con el que termina el v. 3 prepara el terreno para el luto nacional de los vv. 16-17. La repetición de las palabras “en todas” *בְּכֹל*, “decir” *אמר*, “lamento” *מִקְפֵּד* (v. 16), dan un sentido de estancamiento y futilidad a la narración, llegando casi a la desesperación. El v. 17 concluye la perícopa con una interpretación teológica del desastre de Israel: *כִּי־אָעִבֵר בְּקִרְבְּךָ אֲמַר יְהוָה* “porque pasaré en medio de ti, dice YHWH”.³⁷ El resultado del análisis anterior nos proporciona la siguiente estructura en forma de quiasmo:

- A. Predicción de la caída de Israel (muerte) (vv. 1-3)
 - a. Introducción a la *qînâ* (v. 1)
 - b. La *qînâ* (v. 2)
 - c. Explicación de la *qînâ* (v. 3)
- B. Exhortación a buscar al Señor y a vivir (4-6)
 - a. Exhortación (v. 4)
 - b. Motivación (v. 5)
 - c. Continuación de la exhortación (v. 6)
 - a Acusación (v. 7)
 - b Doxología (vv. 8-9)
- C
 - a' Acusación (v.10)
 - c Amenaza (vv. 11-12a)
 - a' Acusación (v. 12b)
 - d Conclusión (v. 13)³⁸
- B'. Exhortación al bien y a vivir (vv. 14-15)
 - a. Exhortación a buscar el bien (v. 14)
 - b. Exhortación a establecer el derecho en la puerta (v. 15)
- A'. Predicción de la caída de Israel (muerte) (vv. 16-17)
 - a. Lamento en las ciudades (v. 16)
 - b. Luto en los campos (v. 17)³⁹

³⁷ Cf. P. R. NOBLE, «The literary structure of Amos. A thematic analysis», en *Journal of Biblical Literature* 114/2 (1995) 213.

³⁸ Autores que proponen la unidad de los vv. 7-13; cf. N. J. TROMP, «Amos», 67. F. I. ANDERSEN – D. N. FREEDMAN, *Amos...*, 470. D. STUART, *Hosea – Jonah* (Word Biblical Commentary 31), Word Books, Waco 1995, 342. K. MÖLLER, *A Prophetic in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos* (Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 372), Academic Press, Sheffield 2003, 127. P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta...*, 175. J. BARTON, *The Theology of the Book of Amos*, University Press, Cambridge 2012, 24.

³⁹ Para una estructura concéntrica de la perícopa además de los autores ya citados cf. J. LUST, «Remarks on the Redaction of Amos V 4-6, 14-15», (*Oudtestamentische Studiën* xxi), E. J. Brill,

La sección hímica, como podemos observar, es el centro de la perícopa de Am 5, 1-17, y realiza la función de unificar una serie de oráculos de la predicación de Amós en torno al tema del Dios creador y destructor. Y la vez, no constituye una unidad independiente, como se ha mostrado, sino que está unida por medio del recurso literario del contraste con los vv. 7.10-13, que abordan el tema de la injusticia. De ahí que a este tipo de himnos se les haya denominado “doxologías de juicio”,⁴⁰ porque su función en el libro de Amós es servir como alarma del juicio de YHWH, que amenaza con hacer volver todas las cosas al caos.⁴¹

2. El Contraste entre el Dios justo e Israel injusto

Por medio del contraste intencional entre la conducta incoherente de Israel (v. 7) y YHWH que trasforma las tiemblas en luz, se puede deducir la imagen del Dios justo, que no sólo mantiene el orden en el universo, sino también sostiene el comportamiento ético en medio de su pueblo Israel.⁴² Con la intención de captar con claridad la oposición colocamos juntos los hemistiquios.

“Ellos (los israelitas) trasforman el derecho en ajenjo” (v. 7aA)
“y tiran por tierra la justicia”... (v. 7aB)
Quien (el Señor) transforma en aurora las tinieblas” (v. 8aB)
“y oscurece el día en noche” (v. 8b).

Leiden 1981, 154. J. JEREMIAS, *Amos...*, 112. T. S. HADJIEV, *The Composition and Redaction...*, 180. La estructura concéntrica de Am 5, 1-17 dentro de una estructura concéntrica más amplia cf. P. R. NOBLE, «The literary structure»..., 211. R. B. WIDBIN, «Center Structure in the Center Oracles of Amos», en *Go to the Land I will Show you*. Festschrift D. W. Young, ed. J. E. Coleson – V. H. Matthews, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, 181. D. U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 243), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1996, 3.

⁴⁰ F. Horst ha descubierto la nueva función de las secciones hímicas de Amós llamándolas “doxologías de juicio” demostrando la relación entre los himnos y el derecho sagrado a través del análisis de las inscripciones expiatorias del Medio Oriente, del derecho alejandrino y especialmente con Jos 7; Jb 5 y 9; cf. F. HORST, «Die Doxologien im Amosbuch» en *The Theological Educator* 12 (1961) 164. J. JEREMIAS, *Amos...*, 104.

⁴¹ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness. God and Creation in the book of Amos», en *Scottish Journal of Theology* 45 (1991) 172.

⁴² Cf. S. PAAS, *Creation and Judgement*. Creation texts in Some Eighth Century Prophets (Oudtestamentische Studien 21), J. E. Brill, Leiden – Boston 2003, 307.

El obrar de Israel (part. pl.) se contrapone al obrar de YHWH (part. sg.). En cuanto al tema, también los dos versículos están relacionados antitéticamente: Israel subvierte el derecho y YHWH convierte las tinieblas en luz y la luz en tinieblas. En el AT se multiplican los casos donde la *לְאִשׁוּרָא* aparece como un fenómeno de luz (Os 6,5b; Sof 2,5; Sal 37,6; cf. Sal 97,11). En el contexto se quiere decir algo más que la simple conservación del orden en el mundo de parte del creador: YHWH que dispone con poder del día y de la noche, puede transformar el destino de Israel en un parpadeo de ojos.⁴³ La oscuridad que provoca el comportamiento criminal de Israel, el Señor la transforma en una situación de vida y salvación.

La sabiduría proverbial consideraba la “justicia” como proveniente de YHWH (Prov 29,26; cf. 16,13). Dios había dado el orden legal como una planta medicinal para aliviar los agravios y liberar a los oprimidos, pero los hombres llaman al bien mal y al mal bien, y de esta manera transforman lo dulce en amargo.⁴⁴

La imagen de Dios que nos permite deducir el contraste es la de un Dios justo que le ha dado a su pueblo la justicia y el orden legal como don, pero no sólo esto, sino que además, se interesa por sustentarla y transformar todas aquellas situaciones que impidan su realización. Israel había violado la justicia con la corrupción de los tribunales (vv. 10.15), odiando a los jueces (cf. v. 10aA), callando a los que hablaban con rectitud (v. cf. 10aB) y oprimiendo a los pobres por medio de la imposición de tasas injustas (cf. v. 11). Con estas prácticas Israel había echado por tierra el don de Dios e impedido su realización. Es por esto que el Dios creador, quien mantiene el orden en el universo, decidió provocar el caos; hacer que las cosas volvieran a una situación semejante a la “nada”, para destruir todo aquello que impedía la práctica de la justicia y dar la posibilidad a un “resto” (v. 15b) de reiniciar su historia basada en condiciones de justicia. La comunidad del exilio reconoce que YHWH ha sido justo al traer la destrucción sobre Israel y desterrarlos de su patria,

⁴³ Cf. J. JEREMIAS, *Amos...*, 121.

⁴⁴ Cf. H. W. WOLFF, *Joel and Amos...*, 246.

porque habían actuado en contra de la voluntad del Dios que había establecido la justicia.

3. Articulación de la imagen de Dios como Creador y Destructor

En la parte final del trabajo nos focalizaremos en la relación existente entre la imagen del Dios creador y destructor, y su función dentro del plan de salvación. La conexión entre ambas imágenes puede resultar incómoda para el lector, preguntándose: ¿Dios puede ser capaz de destruir su propia creación? A esta pregunta debemos responder afirmativamente. Ahora si Dios puede destruir el universo creado, ¿por qué lo haría? ¿Existe alguna relación entre la naturaleza y el ordenamiento ético? ¿Cuál de estos dos ordenamientos es más importante para Dios? ¿Es posible esperar salvación después del castigo?

La sección hímica, como ya se ha mencionado, funciona como una alarma del juicio inminente en todo el orden creado. La doxología en un primer momento describe al Dios creador que hizo el universo y establece el orden y la armonía, y posteriormente, al Dios destructor que provoca el caos y la ruina. Aunque es clara la imagen del Dios creador, se acentúa más la imagen del Dios destructor, que en el contexto literario es persistentemente de juicio (5,1.6-7.16-17).⁴⁵ Amós subraya, pues, el lado oscuro del poder destructivo de YHWH y sus implicaciones para el pueblo de Israel.⁴⁶ De esta manera el profeta expresa agudamente la relación entre el Dios creador, el Dios destructor y el tema del juicio,⁴⁷ que desde el punto de vista de la evolución de las ideas, la combinación de estos conceptos es tardía.⁴⁸

a. El aspecto negativo de la imagen de YHWH

El profeta Amós cambia la imagen del Dios que sólo provee a Israel de la creación y del orden natural. El punto central del texto

⁴⁵ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 172.

⁴⁶ Cf. S. PAAS, *Creation and Judgement...*, 325.

⁴⁷ Cf. T. E. FRETHEIM, *God and World...*, 169.

⁴⁸ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento...*, 186-187.

es entender por qué Dios utiliza el orden creado contra su pueblo y no a favor de él. Amós es uno de los primeros profetas en hablar de Dios en estos términos. En el libro de Oseas también aparecen estas imágenes pero de una manera menos extendida. En Oseas, a diferencia de Amós, son más abundantes las imágenes del Dios proveedor (2,7.8; 6,3; 14,5-6). Sin embargo, con la intención de demostrar que YHWH es superior a las divinidades de la fertilidad, habla no sólo de los ritmos de la naturaleza por medio de los cuales la tierra se renueva, sino también de su interrupción, por lo cual la tierra devastada llega a ser un desierto (Os 2,12-13. Cf. 9,11; 13,13-15). También es posible que en Os 4,1-3, al igual que el fragmento hímnico de 5,8-9, se exprese la idea de de-creación.

Los animales del campo, las aves del cielo, los peces del mar (Os 4,3), desempeñan un papel inverso al de Gn 1,21.25 y 28. Oseas usa el verbo אסף “eliminar” (4,3) para describir como YHWH destruirá estas creaturas y provocará la inversión de la creación.⁴⁹ El verbo אסף está en oposición al verbo ברא “crear” en Gn 1.⁵⁰ Con la mención del mar (יָם), los cielos (שָׁמַיִם) y la tierra (אֶרֶץ), el profeta anuncia la destrucción total;⁵¹ Israel será castigado por haber violado la alianza con la inversión de la creación. De esta manera, se afirma que la estabilidad del universo depende de la fidelidad a la alianza⁵² y su incumplimiento es castigado con la destrucción del cosmos.

La inversión de la creación como anuncio de castigo a Israel también aparece en Sof 1,2-3. Aquí, el profeta escribe la destrucción del universo en oposición a Gn 1. El verbo אסף hace alusión a la narración de la creación, en cuanto que es un paralelo al verbo כרת, el cual hace referencia a la “nada” en el relato del diluvio. Sofonías utiliza las formas אסף o סוף, el *hifil wayiqtol* אָסַף, el infinitivo absoluto אָסַף una forma del verbo כרת: *hifil wayiqtol* הִכְרַתִּי. Los dos verbos más importantes usados en Gn 1 para describir la acción creadora de Dios son ברא “crear” y עשה “hacer”. Estos verbos tienen obvias asonancias. ברא aparece en la conjugación *qal* en wayiqtol, וַיִּבְרָא

⁴⁹ Cf. M. DEROCHE, «The reversal of creation in Hosea» en *Vetus Testamentum* 31/4 (1981) 403.

⁵⁰ *Ibidem*, 405. S. PAAS, *Creation and Judgement...*, 319.

⁵¹ Cf. M. DEROCHE, «The reversal of creation»..., 403.

⁵² Cf. M. DEROCHE, «The reversal of creation»..., 405.

(Gn 1,21.27), el cual produce una asonancia con la forma *hifil* de כרת en Sof 1,3. Y אסף tiene asonancias con el verbo עשה, especialmente en Gn 2,4 por el uso que hace del infinitivo constructo עשות (dos veces en v. 4a.4b) y el empleo que hace Sofonías en 1,2 del *qal* infinitivo absoluto, אסף.

Otra alusión a la creación se encuentra en la proclamación: “Todo” (כל) será eliminado” (1,2). En Gn 2–3, כל se usa para indicar “abundancia”. La impresión de totalidad y plenitud es reforzada por la repetición de כל. Sofonías la utiliza en un sentido opuesto para anunciar que la destrucción realizada por YHWH será tan abundante como su actividad creadora. De esta manera podemos decir que también Sofonías proclama la inversión de la creación por medio de la asonancia entre los verbos ברא y עשה, כרת, אסף, por el uso de כל, y por el juego de palabras הָאָדָם “hombre” y הָאֲדָמָה “tierra”.⁵³

El tema de la creación relacionado con el juicio también aparece en Jeremías (4,23-28). El poema presenta a YHWH como el único agente que está desmantelando la creación. El profeta observa cómo el Señor va destruyendo todo lo creado, partiendo de lo general (los cielos y la tierra), los paisajes (las montañas y colinas), lo que habita la tierra (los hombres y las aves), finalmente un territorio específico (el Carmelo) y la tierra habita de Judá. Los elementos de la creación aparecen en un sentido negativo, la tierra es descrita como תהו ובהו “vacua y vacía”, como al inicio de la creación; “tambaleándose y cimbrándose” como singo de su inestabilidad y con una doble negación (אין; v. 23.25). Todo será destruido y nada quedará. La destrucción de la creación también se describe de una manera inversa a Gn 1. Se expresa, pues, la negación de todos los elementos que hacen posible que la tierra sea habitable. YHWH es capaz de acabar con toda la creación con su poder soberano, puesto que él es el creador, y las cosas no tienen existencia propia.⁵⁴

⁵³ Cf. M. DEROCHE, «The reversal of creation»..., 406-407.

⁵⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, «Jeremiah. Creatio in Extremis», en *God who creates*, Festschrift W. Sibley Towner, ed. W. P. Brown – S. D. McBride, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, 155-156.

La ruptura entre Dios y el orden natural no es un rasgo propio de Amós. Sin embargo, es uno de los primeros en hablar del poder creativo de Dios en términos pesimistas y destructivos.⁵⁵ Las Pléyades y el Orión, la luz y las tinieblas, el día y la noche operan de acuerdo con el orden creado, pero Dios los puede utilizar como medios para castigar a quienes “humillan a los pobres y exigen tributo de grano” (Am 5,11). El Dios que predica el profeta tiene la capacidad de crear y conservar el universo así como destruirlo; el orden y el caos son parte de la actividad divina. De esta manera describe la trascendencia del Dios de Israel, cuyos propósitos de creación implican el orden y la destrucción.⁵⁶

En esta concepción se pueden percibir algunas dificultades que quizá Amós no tuvo en cuenta, pero otros escritores bíblicos sí las tuvieron. Por ejemplo, el yavista describe la ruina del orden creado de una manera ambigua. Presenta a la serpiente en el paraíso (Gn 3,1.4.13) y al demonio acechando en el umbral de la puerta para provocar la caída de Caín (Gn 4,4-6). Dios provoca la tentación y la ruina a través de intermediarios, aunque la causa última sea él mismo. Los lectores del yavista pudieran sentir una cierta resistencia en relacionar estrechamente la imagen creadora de YHWH con la destructiva, de ahí que use intermediarios, pero en Amós y sus lectores esta resistencia no es evidente.

Un caso semejante se encuentra en la tradición sacerdotal. La ambigüedad se encuentra en “las aguas del diluvio” (7,6.7.10.17), es decir, las aguas del caos que constantemente amenazan la existencia del hombre. La tradición sacerdotal habla del control de YHWH sobre las aguas del diluvio, aunque en la narración también se dice que Dios las utiliza (Gn 6,17), pero la preocupación principal del P es afirmar que YHWH crea el orden y la armonía en el universo. El impacto del poder destructivo de Dios se disminuye con la historia de Noé que finaliza con el arcoíris y la promesa de jamás destruir al mundo con la fuerza de la naturaleza (9,14-15). La

⁵⁵ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 172-173. S. PAAS, *Creation and Judgement...*, 319.

⁵⁶ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 177.

imagen de la tradición sacerdotal de Dios, al igual que la yavista, no asocian estrechamente a Dios con las fuerzas destructivas en el orden creado. En contra de esta concepción, el mensaje de Amós, el cual afirma que YHWH provoca el caos, la oscuridad y la destrucción de su pueblo, es peculiar en su predicación. De esta manera se elimina cualquier tipo de dualismo en la comprensión de la relación de Dios con la creación.⁵⁷

b. La violación de la justicia como causa de la destrucción

Según nuestro texto de estudio, Israel ha violado no sólo dos mandamientos revelados por YHWH, sino también, el sentido natural de la justicia. Los israelitas habían escuchado hablar de las normas divinas en las celebraciones litúrgicas de los santuarios (Am 4,4; 5,4-5).⁵⁸ Aquí podemos hacer alusión a las colecciones tempranas de las leyes concernientes a la protección de los pobres y al ejercicio imparcial de la justicia. Pero por otra parte, también se hace referencia a la “justicia y al derecho” asociados a la sabiduría proverbial común a las culturas del Antiguo Medio Oriente. En este último caso se trata de la moral popular, en sentido común de la justicia compartido por los pueblos:

¹²¿Acaso corren los caballos por las rocas
¿O se ara con bueyes el mar?⁵⁹
Pero ustedes han convertido el derecho en veneno,
y en amargura el fruto de la justicia...

¹⁴Por tanto, pueblo de Israel,
voy a levantar contra ti a una nación
que te oprimirá desde Lebó Jamat hasta el torrente del Arabá,
afirma el Señor, el Dios Todopoderoso (Am 6,12-14).

El v. 12 hace una comparación sapiencial, a través de una pregunta retórica, entre lo absurdo de una carrera de caballos entre las rocas (con el riesgo de una caída) y la aradura del mar con bueyes.

⁵⁷ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 178.

⁵⁸ Cf. J. BARTON, *The Theology of the Book of Amos*, University Press, Cambridge 2012, 68.

⁵⁹ Para la traducción de este versículos cf. J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra...*, 135.

Se trata, pues, de operaciones absurdas e inútiles en contra del sentido común. De la misma manera el profeta acusa a Israel de haberse introducido en una empresa absurda actuado en contra del sentido común de la justicia natural, trasformando el derecho, fuente de vida, en veneno y el dulce fruto de la justicia en amargura.⁶⁰

YHWH no sólo se preocupa por la violación de los mandamientos divinos, sino también por la violación de la justicia natural común a todos los pueblos.⁶¹ A partir del postulado de la justicia natural podemos justificar que el castigo de YHWH adquiera dimensiones universales y se extienda a todos los pueblos.⁶² Por un lado Dios, es el Dios de Israel, lo formó cuando lo sacó de Egipto (Am 2,10); pero por otro, YHWH no está limitado sólo a Israel, sino que también se preocupa de los demás pueblos. El libro de Amós inicia con la denuncia de los crímenes de guerra de las naciones (1,3–2,3), y termina eliminado la llamada exclusiva de Israel de Egipto, Dios también ha llamado otros pueblos (Am 9,7). De ahí que, el mensaje de juicio se formule en términos universales, en cuanto que se aplica a Israel y a todas las naciones. Todos los pueblos sufrirán el desastre por las mismas razones que Israel, especialmente por los actos de la violación de la justicia natural.⁶³ El orden natural es afectado por el comportamiento humano. El ordenamiento social y el orden cósmico están estrechamente interrelacionados.⁶⁴

Uno de los textos veterotestamentarios ayuda a entender la relación entre la naturaleza y la justicia. La narración del homicidio de Caín dice:

¹⁰ —¡Qué has hecho! —exclamó el Señor—.

Desde la tierra, la sangre de tu hermano reclama justicia.

¹¹ Por eso, ahora quedarás bajo la maldición de la tierra,

la cual ha abierto sus fauces para recibir la sangre de tu hermano,

⁶⁰ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Amos*, (I libri biblici xv), Paoline, Milano 2002, 135.

⁶¹ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Amos...*, 176-177.

⁶² Cf. J. BARTON, *The Theology of Amos*, ed. J. Day, en *Journal for the study of the Old Testament Supplement Series* 531, Sheffield Academic Press, New York – London 2010, 189.

⁶³ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 175. Cf. J. BARTON, «The Theology of Amos»..., 196.

⁶⁴ Cf. T. E. FRETHEIM, *God and World...*, 171.

que tú has derramado.

¹² Cuando cultives la tierra, no te dará sus frutos,
y en el mundo serás un fugitivo errante. (Gn 4,10-12).

La naturaleza da gritos por las injusticias cometidas e invoca a Dios para que haga justicia.⁶⁵ Los procesos del universo se revierten, dando como resultado el caos. Pero al final la naturaleza es purificada y vengada. Los débiles son protegidos y la justicia es reestablecida. Tanto en Amós como en el Génesis la justicia es restaurada donde se pone en juego por medio del orden natural de una forma negativa.⁶⁶

c. El aspecto positivo de la imagen de YHWH en el plan de salvación

El hecho que Dios haya creado el universo y pueda establecer el orden en el mismo, al igual que provocar el caos, ofrece una adecuada explicación para el juicio inminente, pero también provee un amplio contexto para concebir el juicio, la experiencia del caos, dentro del objetivo de la salvación (la experiencia del orden). Este punto de vista también es desarrollado en la tradición sacerdotal en el relato de la creación. El diluvio se sitúa entre dos grandes actos de creación, la creación del cosmos por la palabra de Dios (Gn 1,1-2,3; 2,4-3,24), y la creación de su pueblo con la llamada de Abraham (Gn 12,1-9). Esta idea parece estar implícita en el libro de Amós, donde la relación entre juicio y salvación es desarrollada no por medio de las tradiciones de la creación sino por la tradición profética pesimista. Amós repetidamente rechaza la idea de una garantía de protección simplemente porque el pueblo asume que Dios se hace presente en el cosmos o en la historia.⁶⁷

Sin embargo, dentro de las amenazas de castigo, la esperanza está paradójicamente presente. YHWH quien misteriosamente crea las tinieblas, y quien está detrás del desastre cósmico, también

⁶⁵ Cf. J. A. SOGGIN (ed.), *Genesi 1-11* (Commentario Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1/1), Genova 1991, 97.

⁶⁶ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 175.

⁶⁷ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 178-179.

puede crear la luz y re-crear el orden en el universo. Si Dios es el creador del universo y de la historia, de la muerte y la destrucción, la nueva vida y la restauración deben estar necesariamente dentro de su poder soberano.

Amós utiliza la imagen oscura de Dios para enfocar la atención en una situación particular, pero el concepto que tiene de Dios no se agota en unas determinadas circunstancias de denuncia profética, y así, podemos ver en la perícopa un parpadeo de luz en la oscuridad del momento presente (5,3.6.14).

En este sentido la doxología de Amós 5,8-9 nos ayuda a entender la relación entre la oscuridad y los propósitos de Dios.⁶⁸ Se habla de Dios como creador de la luz y de la vida, y también de las tinieblas y de la muerte. El fragmento hímnico se coloca en el contexto del juicio, sirve para un doble propósito: la oración es vacía si se le quita su verdadero contenido (5,23), y a Dios no se le puede ofrecer una oración sin antes haberse renovado la comunidad. La verdadera forma de las doxologías demanda una continua purificación del orden creado.

El Señor puede transformar las tinieblas en día y el día en noche, porque él es quien hizo las estrellas, y reúne las aguas y las derrama sobre la tierra (5,8). Dios todo lo abarca porque es el creador, y porque su relación con el orden en el mundo es absolutamente libre. Sin una imagen de Dios de esta manera, el mensaje de juicio no tendría bases y la sugestión de la salvación podría ser trivializada.

La concepción teológica de la doxología de Am 5,8-9 se debe poner en relación con el final del libro, donde se encuentra un mensaje de salvación y restauración; lo hace también a través de la imaginaria cósmica, ya que es un tiempo para dar gracias más que para lamentarse, todo el orden natural celebra la recreación universal y local (9,13-15). Este último pasaje, también probablemente, es una adición del tiempo del exilio. Los libros proféticos posteriores desarrollan de una mejor manera la actividad creadora de Dios y

⁶⁸ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 179.

ofrecen varias correspondencias con la celebración de la creación en Am 9,13-15. El DtIs tiene varias referencias al regocijo inminente de la restauración del pueblo (Is 43,19-21; 45,8; 49,11-13; 51,3; 55,12-13). Esta teología de la creación rechaza cualquier tipo de dualismo: todas las cosas encuentran origen en el Dios creador de Israel. Es interesante notar la concepción teológica de la creación entre Amós e Isaías:

...Yo soy el SEÑOR, y no hay ningún otro.
Yo formo la luz y creo las tinieblas,
traigo bienestar y creo calamidad;
yo, el SEÑOR, hago todas estas cosas.
(Is 45,6-7).

יוצר אור ובורא חֹשֶׁךְ
עֲשֵׂה שְׁלוֹמִים ובורא רָע

En este sentido el juicio y la salvación están presentes y son parte de la misma actividad del Dios creador. Isaías 45, 6-7 y Amós comparten la misma teología de la creación. Tanto Amós como Isaías,⁶⁹ muestran que la actividad creadora de Dios implica el orden y el caos. Amós emplea la teología de la creación en un sentido funcional; describe el lado oscuro del proyecto de Dios creador para dirigirse a una situación particular (la injusticia).

Según Amós, Dios opera en el universo no sólo para traer la destrucción sino también para recrear y restaurar; en consecuencia, Dios no está determinado por la creación. Dios se hace presente en el orden creado pero misteriosamente está más allá. Él no está reducido a los ciclos de la naturaleza, pero tiene la capacidad de transformar la creación en caos, la luz en tinieblas y las tinieblas en luz, y actuar conforme a su voluntad.

En la perícopa de Am 5,1-17 existe una profunda relación entre el orden natural y la justicia natural; esto es lo que distingue la actividad del Dios de Amós de los otros dioses. La preservación de

⁶⁹ Cf. J. L. KOOLE, *Isaiah. Isaiah 40–48* (Historical Commentary on Old Testament I/3), Peeters, Kampen 1997, 440-441.

la justicia y el derecho es más importante que la perpetuación del orden natural por el propio bien de Israel y de la humanidad.

La idea de que Dios utiliza el caos, la destrucción y las tinieblas es de suma importancia en Amós, para demostrar que el Dios de Israel está más preocupado por la justicia y el derecho que en la preservación de los ritmos de la naturaleza (5,7-13). Contraponer la imagen del Dios que ha establecido el orden en el universo a una sociedad que ha violado los principios éticos y que pretende domesticar la divinidad, recobra mucho sentido. El caos encuentra el caos. El pueblo que ha elegido vivir trasgrediendo los estándares éticos experimentará la violación del orden creado, principalmente cuando creen que ellos tienen el control de las cosas.

La idea de las tinieblas creadas por Dios es llamativa en Amós. El caos encuentra el caos y las tinieblas encuentran tinieblas. Esta es la sentencia que Amós predica a Israel de parte de Dios. La analogía con el campo de la viña de Isaías 5 puede ayudar en este sentido: el dueño esperaba uvas buenas pero dio uvas silvestres y la destruyó.⁷⁰

4. Mensaje

En Am 5,1-17, aunque aparece claramente la imagen del Dios creador, predomina la imagen del Dios destructor que amenaza con hacer que todas las cosas vuelvan al caos. El carácter amenazante de Dios se enfatiza a través de la abundante enumeración de los medios a través de los cuales Dios puede destruir el mundo.

Amós relaciona la idea del Dios creador y destructor con unas circunstancias históricas concretas de injusticia y opresión (vv. 7.10-12). El mismo Dios que ha creado el universo ha establecido el sentido natural de la justicia, y se lo ha revelado a su pueblo. Entre la creación y la justicia, tiene prioridad la justicia, en cuanto que, si no se respetan los ordenamientos jurídicos y se oprime a los pobres, Dios puede hacer colapsar toda la creación.

⁷⁰ Cf. S. GILLINGHAM, «Who makes the morning darkness»..., 180-182.

En la época del exilio, la imagen predominante era, probablemente, la del Dios creador y proveedor de su pueblo; no obstante, el profeta enfatiza la imagen negativa de Dios para evitar la falsa seguridad de los creyentes y no caigan en el peligro de domesticar a Dios. El pueblo de Israel debe reconocer sus propios pecados, que Dios ha sido justo con la deportación, y buscar a YHWH. Esta búsqueda se concretiza en la práctica de las relaciones ético-morales en la vida social.

Cada generación debe darle cuentas a Dios de la práctica del bien, de la justicia y de las relaciones basadas en los valores éticos, dados por Dios a todos los pueblos. La voluntad de Dios, según Am 5,1-17, es que la justicia se haga presente en medio de la sociedad, especialmente para defender a los más débiles del abuso de los poderosos. Si las generaciones olvidan este mandato, Dios tomará la decisión de destruir todas aquellas circunstancias que impidan su realización, y así recrear las condiciones necesarias para que florezca la justicia. La amenaza de parte de Dios es permanente y se prolonga a lo largo de las generaciones.



SEÑOR Y SALVADOR JESUCRISTO Y CÉSAR AUGUSTO

Ricardo Aguilar Hernández¹

Abstract:

El artículo parte del estudio de algunos rasgos socioculturales de los cultos imperiales en las ciudades de Tesalónica y Corinto en tiempos del Apóstol Pablo. Se especifican rasgos que atañen a la influencia de dichos cultos en esas ciudades y se expone cómo Pablo hizo frente a ello, formando identidad social en esas comunidades de fe. Tomando algunos datos históricos, culturales y teológicos, el presente artículo propone una línea de complementación metodológica para que el intérprete no reduzca a categorías greco-romanas elementos de la predicación paulina, pasando por alto la matriz contextual teológica del Apóstol. Por lo tanto, el objetivo que persigue el artículo es remarcar la necesidad de complementación metodológica cuando un exégeta aborda este tipo de temas.

The article begins with a study of some sociocultural features of the Imperial Cults in the cities of Thessalonica and Corinth during Pauline times. Elements related to the influence of such cults within these cities are specified and the way how Paul faced that situation is shown, by creating a social identity within those faithful communities. By taking into account some historical, cultural and theological information, this article aims to draw a line of methodologic integration to help the interpreter not to reduce elements of Pauline preaching to Greco roman categories, bypassing the Apostle's theological contextual matrix. Therefore, the main goal of this article is to insist in the necessity of a methodological integration when an exegete approaches to this kind of themes.

¹ El autor es profesor en la sección de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo es ricah_2004@hotmail.com.

Palabras clave: *Culto imperial, Augusto, Señor y Salvador, identidad social cristiana, matriz contextual teológica.*

Keywords: *Imperial Cult, August, Lord and Savior, Christian social identity, Theological contextual matrix.*

Introducción

Tesalónica y Corinto eran ciudades que, a mediados del siglo I, tenían varios elementos culturales y sociales (construcciones arquitectónicas, esculturas, monedas, inscripciones en templos, etc.) que resaltaban su fidelidad al culto imperial romano, el cual giraba no solo en torno a deidades míticas, sino también a César Augusto y sus sucesores. En tal contexto, las comunidades paulinas crecieron y lucharon por forjarse una identidad social que reflejara su elección por Cristo.

El presente artículo presenta en su encabezado los dos títulos más referidos a Jesús en el contexto cristiano, pero también eran los más relacionados con César Augusto y sus sucesores en los años cincuenta del siglo I, tanto en Tesalónica como en Corinto. En un primer momento, valiéndonos de la metodología de la Antropología Cultural, abordaremos los contextos culturales y sociales que evidencian cómo fue el choque de una cultura imperante y otra naciente en los mismos territorios. Proporcionaremos varios elementos que permiten comprender mejor el contexto sociocultural de estas dos ciudades, así como ciertos aspectos de la predicación y misión de Pablo, mientras formaba la identidad social de los cristianos que vivían en esas localidades. En un segundo momento, haremos una presentación sintética de las variantes de la Teología Judía de tiempos del Segundo Templo, y que consideramos construyeron la matriz contextual teológica que influyó en el pensamiento paulino para construir su Cristología fundamental.

Como se puede notar, en el artículo proponemos la necesidad de emplear una doble vía hermenéutica para obtener una exégesis equilibrada. En efecto, el uso del método de acercamiento de la Antropológica Cultural, y una relectura desde un enfoque teológico,

nos permitirán comprender las estrategias misioneras de Pablo en dichas ciudades, ante el reto que representaba la teología imperial romana. Tenderemos a una explicación de perspectiva integral, superando la tentación de muchos especialistas de aplicar solamente perspectivas historicistas, literarias o sociológicas.²

Rasgos socio-culturales en Tesalónica y Corinto (años Cincuentas del siglo I)

Diversos estudios históricos y culturales sobre Tesalónica y Corinto (de mediados del siglo I) muestran que allí los cultos imperiales de Roma eran comunes.³ Para comenzar nuestro estudio, elegimos la metodología la Antropología Cultural porque consideramos que ofrece el enfoque idóneo para identificar las categorías en que pensaban y actuaban las personas del entonces mundo grecorromano. Presentaremos sintéticamente lo que esta metodología ofrece y luego planteamos algunos escenarios de lectura para comprender la cosmovisión de los habitantes de estas ciudades.

La Antropología Cultural estudia las diversas estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas, así como los patrones de comportamiento presentes en las culturas y que brindan elementos para conocer su origen y desarrollo. Las creencias religiosas y los usos sociales expresan una interpretación colectiva de la realidad, la cual está plasmada en documentos y obras materiales como la

² Lo que se nota en varios especialistas es que aplican un solo método para acercarse a las realidades socioculturales de la época y pasan de largo el estudio desde enfoques teológicos. En cambio, una lectura desde una perspectiva teológica será más adecuada para apreciar el sentido de algunos pasajes paulinos, considerando su matriz contextual, la cual es el complejo pensamiento teológico judío de tiempos del Segundo Templo.

³ Se pueden revisar obras como M. BORG – J. D. CROSSAN, *En busca de Pablo. El Imperio Romano y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús* (Agora 20), Verbo Divino, Estella 2006; S. KIM, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2008.; G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 108), Sígueme, Salamanca 2002; R. HORSLEY (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Brill, Leiden 2004; (Id.) *Paul and Politics. Ekklesia. Israel, Imperium, Interpretation*, Trinity Press International, Harrisburg 2000; H.J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, T & T Clark, Edimburg 2000; P. ZANKER, *The Power of Images in the Age of Augustus*, (Jerome Lectures Sixteenth Series), Ann Arbor - The University of Michigan Press, Michigan 1988.

alfarería, la arquitectura y el arte en general. El objetivo de la Antropología Cultural es descubrir la cosmovisión de un pueblo y su estilo de vida.⁴

El método empleado por la Antropología Cultural es de carácter deductivo, pues partiendo de la apreciación de diversas manifestaciones culturales, elabora “escenarios de lectura” que sirven para comprender la visión del mundo perteneciente a una cultura. Estos escenarios reflejan su organización social basada en las creencias, los usos y costumbres propios.

En un primer momento, se plantean algunos escenarios llamados “escenarios de lectura autóctonos”, conformados por esquemas culturales del momento y de los que las acciones y creencias recibían su significación.⁵ El marco cultural de referencia, al que llamamos “escenario de lectura” permite entender lo leído desde las categorías mentales y culturales de las personas de ese tiempo. A esto, la Antropología Cultural le denomina *emic perspective*.⁶ En un segundo momento, esas descripciones se examinan a la luz de los modelos construidos por la antropología a partir de sus estudios transculturales, que configuran la *etic perspective*. En otras palabras, se tiene que construir un segundo escenario desde nuestras perspectivas y categorías para comprender mejor lo que la gente de ese tiempo vivió y que los documentos antiguos trataron de comunicar.

Para el propósito de nuestro estudio, seguiremos el siguiente itinerario, en dos grandes partes:

⁴ Para profundizar sobre aspectos metodológicos y objetivos de la Antropología Cultural, se puede consultar R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002; S. GUJARRO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007; B. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del Siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996; B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; G. THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial: Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002; (Id.), *La religión de los primeros cristianos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 108), Sígueme, Salamanca 2002.

⁵ Cfr. Carmen BERNABÉ UBIETA, “La curación del poseído de Gerasa desde la Antropología Cultural” en Rafael AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús*, 96.

⁶ J. ELLIOT, *What is Social-Scientific Criticism?*, Fortres Press, Minneapolis 1993, 38.

1. Presentaremos algunos elementos socio-culturales de los Cultos Imperiales en Tesalónica y Corinto de mediados del siglo I. Después releeremos tales datos dentro de escenarios de lectura autóctonos contruidos mediante estructuras o modelos socio-culturales propios del siglo I con el fin de ver cómo tales cultos reflejaban un modo de ver el mundo. Luego, plantaremos escenarios de un posible modelo transcultural de comprensión. Aquí crearemos un escenario a partir de modelos de nuestra cultura actual para comprender los elementos que constituyen el escenario de lectura autóctono con el fin de hacerlo comprensible al hombre de hoy.
2. Mostraremos el modo como Pablo construyó la identidad social de sus comunidades de fe (Tesalónica y Corinto) a partir de elementos teológicos que surgieron de la «Tradición de Jesús» y de categorías judías que reflejan la matriz contextual teológica del Judaísmo de tiempos del Segundo Templo y que están presentes en sus cartas.

Al final, ofreceremos unas conclusiones donde recapitularemos los puntos esenciales del estudio y brindaremos una propuesta sobre la necesidad de la complementación metodológica cuando se aborda este tipo de textos.

Parte I: Los Cultos imperiales en Tesalónica y Corinto⁷

1. Elementos socio-culturales ligados al Culto Imperial en Tesalónica y Corinto

El estudio de varios elementos ligados a los cultos imperiales romanos facilita la comprensión de la realidad socio-cultural que caracterizaba a Tesalónica y Corinto.

⁷ Para este primer punto, nos basamos principalmente en el estudio elaborado por J. D. CROSSAN J. - L. REED, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús* (Aγopa 20), Verbo Divino, Estella 2006.

Acuñaación de Monedas Imperiales

Las monedas imperiales de uso en Tesalónica y en Corinto solían tener leyendas donde se evidenciaba la divinidad dinástica en los emperadores, que iba desde Augusto hasta Claudio. Había monedas que en una cara tenían la efigie del emperador Augusto junto con la inscripción θεός σεβάστος “theos sebástos” (dios venerable); en la otra cara de la moneda, el rostro del emperador Claudio. Con este tipo de inscripción en la producción de monedas imperiales, se dejaba en claro el reconocimiento de la divinidad de Augusto, que se comunicaba a sus sucesores, hasta llegar a Claudio.⁸

Estatuas de Augusto e Inscripciones en su honor

Había en Tesalónica dos estatuas que representan a un emperador. La primera es de Augusto, quien viste una toga larga que cubría su desnudez. Dicha representación subraya su condición divina. La posición del cuerpo era la que adoptaba en un discurso imperial, adelantando el pie derecho; el pie izquierdo queda ligeramente hacia atrás. El brazo derecho lo levanta y cierra el puño, pero manteniendo hacia arriba el dedo índice. La segunda estatua es semejante, pero le falta la cabeza. Muy probablemente representaba a Claudio, siguiendo el paradigma de la de Augusto. Actualmente, ambas estatuas se encuentran en el Museo de Tesalónica.

Los títulos κύριος “Kyrios” (Señor) y σωτήρ “Soter” (Salvador)

Comentan Crossan y Reed que en el camino de Filipos a Tesalónica se encontraban las antiguas poblaciones de Anfípolis y Apolonia. En el actual museo de la Anfípolis, se encuentra una inscripción dedicada a Augusto, con esta dedicación: “a César Imperator, Dios, Hijo de Dios, Augusto, Salvador y Constructor de la Ciudad”. Estas ciudades eran lugar de paso sobre la vía Egnatia para llegar a Tesalónica.⁹ Toda persona que pernoctara allí y supiera leer, podría

⁸ Cf. J. D. CROSSAN J. - L. REED, *En busca de Pablo...*, 198. Claudio gobernó el imperio del año 41 al 54 d.C.

⁹ Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 200-202.

percatarse de las inscripciones imperiales y la insistencia del Estado de divinizar a los Césares.

En cuanto al término “*Kyrios*”, si bien era usado por los esclavos para dirigirse a sus amos en modo educado, también era empleado por un discípulo para con su maestro. Sin embargo, públicamente, el término se empleaba para referirse al emperador. Gustav Adolf Deismann fue el primer investigador que hace casi cien años resaltó el modo como se daba un paralelismo polémico en el uso del término *Kyrios* aplicado al César y a Cristo, así como el culto que se daba a ambos en sus respectivos espacios culturales.¹⁰ También Keith Hopkins mostraba ya su asombro por el paralelismo de la adoración de los cristianos a Jesús con la adoración de los romanos al César. Hopkins apunta que el poder y la legitimidad políticos no solo descansaban sobre impuestos y ejércitos, sino sobre las ideas y las creencias de las personas. Partiendo de ese dato cultural, los romanos hábilmente idealizaban las vidas de los césares –comenzando por Augusto– para ponerlos por encima de las vidas de los mortales. Estos cultos hicieron de los emperadores la moneda fundamental del sistema político romano. De allí que les dieran, a cada uno, títulos de “dios”, “hijo de dios”, “divinidad” o “deidad”, o “Señor”, “salvador”, “Señor del mundo entero”, entre otros.¹¹

La atribución del poder, el reino y la gloria, y el término “Evangelios”

Los tesalonicenses romanizados afirmaban que el reino, el poder y la gloria pertenecían solo a Roma. Para los romanos, los evangelios eran las buenas nuevas que venían de Roma en relación a las sucesiones dinásticas y victorias imperiales. Comúnmente, estas buenas noticias estaban ligadas al deseo de “paz y seguridad”,

¹⁰ Cf. G. A. DEISSMANN, *Paul: A study in Social and Religious History*, (Harper & Row), Harper Torchbooks, New York 1957, 349.

¹¹ Cf. K. HOPKINS, *Conquerors and Slaves*, 1978, citado en J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 287-288. Hopkins añade un dato interesante y es que, en latín, se diferenciaban los términos *deus* y *divus*. El primero se aplicaba a dioses inmortales, míticos, mientras que el segundo se aplicaba a hombres que habían sido divinizados oficialmente, entre ellos, a los emperadores. Los habitantes del imperio expresaban el gozo de su pertenencia al orden político de Roma mediante el culto al emperador.

expresión legible en una inscripción de un altar de Preneste, en honor de la *Pax et Securitas* ofrecidas por Augusto. En efecto, la paz y la seguridad eran las promesas de Roma a sus provincias conquistadas.¹²

El término παρουσία “Parousía” (Visita, o bien Llegada o Regreso)

En el ámbito del Imperio Romano, el término *parousía* se usaba para indicar la llegada de un general victorioso a una ciudad; pero también se empleaba para referirse a la llegada de un emisario imperial y, sobre todo, del emperador mismo. La noticia de la llegada del emperador era causa de alegría y de terror para muchos, dependiendo del tipo de relaciones que se habían tenido con él. La *parousía* era, sobre todo, una inspección más que una mera visita oficial. Los efectos derivados de tal inspección dependían de cómo era recibida la autoridad romana que la realizaba. A este acto de recepción se le llamaba “*apantésis*”,¹³ La preparación para tal recepción exigía la realización de sacrificios cívicos, fiestas para los aristócratas y celebraciones populares. Las élites y los miembros del pueblo recibían a la autoridad inspectora con un saludo formal y con las puertas abiertas.¹⁴

¹² Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 208.

¹³ Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 209.

¹⁴ Así también, cuando Pablo habla de la *parousía* del Señor, dice que lo hará con todos sus santos (1Ts 4,15; 5,23), y emplea el término “*apántesis*” para decir que los cristianos recibirán al Señor y saldrán a su encuentro en el aire (1Ts 4,17). Se puede decir que Pablo emplea términos greco-romanos para plantear el modo como Cristo llegará a establecer en modo definitivo el Reino de su Dios y Padre. De aquí que Crossan y Reed vean en el término *parousía* y su correspondiente descripción una mera metáfora de usanza romana. Incluso afirman que la expresión paulina de que los muertos resuciten primero para entrar en la gloria del reino de Cristo parte del hecho de que en las calzadas de la entrada a Hierápolis y a otras ciudades, se encontraban los mausoleos de los difuntos de élite, de modo que eran los primeros que recibían a la autoridad romana en su *parousía*. Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 212-213. Estos especialistas añaden que la perspectiva paulina sobre la *parousía* de Cristo implicaba que los difuntos resucitados se encontrarían con Cristo y llegarían junto con él para participar de su gozo en este mundo, en el que la violencia y la injusticia serían transformadas en pureza y santidad. Por tanto, consideran que, en la mentalidad de Pablo, no habrá una vida eterna en un cielo. Consideramos que, si bien es muy interesante el cúmulo de datos que Crossan y Reed obtienen por vías de las investigaciones históricas y de la Antropología Cultural, no obstante, sus conclusiones sobre la *parousía* de Jesús se enfocan solo en el marco cultural grecorromano y desechan la visión teológica del Apóstol, así como su matriz contextual, que es el Judaísmo de tiempos del Segundo Templo (el cual incluye la influencia del pensamiento apocalíptico judío). Esto se debe a que, a

Comidas sacrificiales y Templos

Las comidas sacrificiales constituían el principal acto público para manifestar la aceptación del orden social derivado de la *Pax Romana*. De acuerdo a la mentalidad mítica de los romanos, los ritos sacrificiales hacían descender las bendiciones de los dioses protectores y de los césares divinizados al pueblo, pero en un orden jerárquico, comenzando por bendecir a los gobernantes y los aristócratas y después al pueblo, que incluía a libertos y esclavos, pero respetando la lógica de un poder estructurado piramidalmente, para fortalecer los vínculos de lealtad y evidenciando la relación entre patronos y clientes.¹⁵

Los ritos tenían como central deidad a Augusto, emperador del 27 a.C. al 14 d.C., y a los césares sucesores. Los ritos contaban con sacrificios de animales sobre un ara, generalmente en medio de una plaza, como en Corinto, sede del gobernador de la Provincia romana de Acaya-, mientras el pueblo oraba suplicando a los emperadores deificados y a los dioses inmortales la protección del imperio; luego, juraban lealtad al César y al Imperio y, finalmente, comían la carne inmolada a esas deidades. La carne se repartía primero a los invitados de honor y ciudadanos principales, y estos la llevaban también a sus clientes de vecindarios. Allí comían la carne, presidiendo las mesas en torno a sus familiares, clientes y esclavos. Otros hacían una barbacoa y la comían en el foro o plaza pública (como solía suceder en Corinto) y comían la carne inmolada, en una comida pública. Las estatuas de la familia imperial presidían esas ceremonias, pues se consideraba que las deidades imperiales residían en las estatuas que los representaban.¹⁶

nuestro modo de ver, se inclinan a absolutizar el método de aproximación desde las Ciencias Sociales, dejando de lado el método teológico.

¹⁵ Esta información se encuentra en la arquitectura, inscripciones, papiros y comedores imperiales, así como el centro de Corinto, de tiempos de Pablo. Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 357-358.

¹⁶ Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 361. Como es de notarse, tanto en los ritos de inmolación como en las comidas lo que prevalece es el sistema clientelar y de patronazgo, de carácter jerárquico-piramidal, tan propio de los gobiernos civiles desde la antigüedad.

Por poner un ejemplo sobre la justificación de estos ritos, tenemos que, en la provincia romana de Asia, Augusto fue considerado divino, Señor del imperio y de la tierra entera, así como Señor del tiempo y de la historia. Esto, debido a que su nacimiento comenzó a ser considerado como la buena nueva o evangelio más grande de todos los tiempos imperiales. Por tanto, en todas las ciudades de Asia romana, se tenía por decreto que el nacimiento de Augusto debía ser tenido por un advenimiento, epifanía y presencia del divino emperador, Señor universal, hijo divino y Salvador de todo el cosmos.¹⁷ El dintel del templo de Atenea, en Priene, que estaba en la Provincia romana de Asia, es el ejemplo más clásico del culto imperial en torno a la figura de Augusto. La inscripción de este dintel, que se encuentra en el Museo Pergamon de Berlín, dice:

Puesto que la providencia que ha ordenado divinamente nuestra existencia ha aplicado su energía y celo y ha dado vida al bien más perfecto en Augusto, a quien colmó de virtudes para beneficio del género humano, otorgándonoslo a nosotros y a nuestros descendientes como salvador —él, que puso fin a la guerra y odenará la paz—, César, que mediante su epifanía excedió las esperanzas de quienes profetizaban buenas nuevas (*euaggelia*) no solo superando a los benefactores del pasado, sino no permitiendo además esperanza alguna de beneficios mayores en el futuro; y puesto que el cumpleaños del dios trajo primero al mundo las buenas nuevas (*euaggelia*) que residen en él... Por esa razón, con buena fortuna y seguridad, los griegos de Asia han decidido que el Año Nuevo debe empezar en todas las ciudades el 23 de septiembre, el día del cumpleaños de Augusto... y que la carta de procónsul y el decreto de Asia se deben inscribir en un pilar de mármol blanco que se ha de colocar en el recinto sagrado de Roma y Augusto.¹⁸

Así, tomando Priene como ejemplo no solo de la Provincia romana de Asia, sino de todo el oriente dominado por Roma, vemos lo importante que era para los romanos el reservar todos esos títulos

¹⁷ Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 294.

¹⁸ Seguimos la traducción tomada de D. C. BRAUND, *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History 31 BC – AD 68*, Banes and Noble, Totowa 1985, 122., y citada en J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 291-292.

a Augusto y sus sucesores. Cuando los cristianos comenzaron a atribuir estas denominaciones a Jesús, siendo de origen humilde y habiendo trabajado como artesano de madera antes de ser predicador, los romanos fieles a los cultos imperiales expresaron desdén a los cristianos. Los cultos imperiales estaban ligados al Estado, al poder político de los emperadores. Aunque, por lo general, Augusto y sus sucesores mantuvieron el respeto de las religiones de diversas culturas bajo dominio romano, no se limitaron para suprimir expresiones religiosas que amenazaban la integridad de la gobernabilidad romana.¹⁹ De estos elementos vistos, podemos notar que el culto al emperador, aunque limitada en expresiones verbales, era el núcleo de la teología imperial romana.

2. Construcción de los Escenarios de lectura desde la Antropología Cultural

En un primer momento, se identifican los escenarios de lectura autóctonos, que son marcos teóricos de carácter hermenéutico que facilitan la categorización de ciertos criterios sociales y culturales empleados por una sociedad del pasado, pues surgieron del modo como sus integrantes interpretaban las realidades que vivían. Esta categorización es teórica y se construye para nuestra comprensión de sociedades antiguas, tales como las grecorromanas del siglo I. Los escenarios de lectura autóctonos reflejan el modo diádico como algunas sociedades mediterráneas interpretaban sus contextos de vida. Lo diádico comporta la relación entre dos elementos que son mutuamente dependientes. Así, se daba una relación diádica entre elementos de autoridad y sumisión, como de valía social o descrédito, entre otros tipos de relaciones. Para los propósitos de nuestro estudio, nos limitaremos a la construcción de solo dos tipos de escenarios: el de la relación Patrón – Cliente y el de Honor – Vergüenza. Esto, debido a que comprenden valores esenciales que definían la postura e identidad social de una persona o un grupo social en su entorno.

¹⁹ En Roma, por ejemplo, las autoridades imperiales suprimieron algunas devociones al Dioniso griego, el Baco romano y a la diosa Cibeles, la Magna Mater. Estos datos nos muestran cómo el imperio controlaba las expresiones de culto. Las respetaba, siempre y cuando no plantearan un peligro a la gobernabilidad. Cf. J. D. CROSSAN J. L. REED, *En busca de Pablo...*, 304.

2.1 Escenario de lectura autóctono de relación Patrón – Cliente

Uno de los escenarios de lectura que proponemos es el de la relación Patrón – Cliente, basado en los fenómenos de patronazgo y sistema clientelar romanos, los cuales nos permiten categorizar los datos obtenidos de los estudios socio-culturales, para que comprendamos lo mejor posible cómo estos valores regían la sociedad grecorromana del siglo I, concretamente en las ciudades de Tesalónica y Corinto, y dieron ocasión a Pablo para configurar una predicación basada en esos valores, pero redimensionados en la relación Dios Padre – Jesucristo – Comunidad eclesial. El redimensionar relaciones fue uno de los principales recursos empleados por Pablo y servía para dar una identidad social a sus lectores y oyentes, porque, a diferencia de Crossan y Reed que, prácticamente, consideran que Pablo hizo una mera transposición de categorías romanas dentro de su predicación, nosotros consideramos, más bien, que Pablo redimensionó, resignificó y dio un nuevo alcance a esas categorías socio-culturales con el fin de suscitar una identidad propia, de carácter teológico, en sus comunidades. Incluso, dicho carácter teológico puede ser apreciado, desde un enfoque antropológico, como un marco de *creencias de grupo*.²⁰

Dios Padre (patrón supremo)

Es Dios Padre y no el emperador el patrón supremo del sistema clientelar cristiano, propuesto por Pablo a las comunidades de trasfondo cultural grecorromano. Pablo construyó su visión del nuevo sistema clientelar a partir de las relaciones entre patrones y clientes de la sociedad grecorromana, pero resignificó los personajes relacionados diádicamente.

²⁰ En este sentido, las creencias de grupo para suscitar una identidad social, es una de las características más estudiadas por Gerd Theissen cuando analiza el perfil de los redactores de los evangelios. Para profundizar en estos puntos, ver G. THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, (Agora 11), Verbo Divino, Estella 2002; para estudios más recientes y significativos relativos a la misión de Pablo: J. B. TUCKER, *You Belong to Christ. Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1-4*, Pickwick Publications, Eugene 2010; (Ib.), *“Remain in your Calling”. Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*, Pickwick Publications, Eugene 2011; K. Y. LIM, *Metaphors and Social Identity Formation in Paul’s Letters to the Corinthians*, Pickwick Publications, Eugene 2017.

Si bien, en la predicación Pablo enfatizaba que no había ya divisiones entre creyentes bautizados, que conformaban un solo cuerpo, por lo que ya no había distinción entre judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres, no obstante, todos los creyentes quedaban ligados a un solo Espíritu (1Cor 12,13) y estaban bajo un solo Dios (único patrón). La igualdad entre creyentes (clientes) tenía como fundamento la participación en la *kénosis* o rebajamiento de Cristo, -el mediador del patrón respecto a los clientes- (como Pablo expresó en Flp 2,6-11). Por ende, la base de este nuevo tipo de relación es la renuncia al propio estatus originario, tanto en Cristo como en los bautizados. A esa virtud de renuncia al propio estatus se le conoce ahora como *humildad*, y forma parte del *ethos* que Pablo inculcaba en sus comunidades. Así, las comunidades o sociedades cristianas se habrían de caracterizar por su vivencia de la renuncia al propio estatus (*sociedad kenótica*) a diferencia de la sociedad grecorromana, caracterizada por su orden social jerárquico, que expresaba la supuesta voluntad de sus dioses (*sociedad de patronazgo y competencia*).

Jesucristo – Único Salvador (único mediador del Patrón ante sus clientes)

Pablo afirma que, a través de Jesús, único salvador, Dios realiza su proyecto, ideado desde antes de la creación del mundo. Por tanto, Jesucristo funge como mediador del Patrón (Dios) ante los clientes (creyentes y humanidad entera). Jesús realiza su actividad mediadora mediante su muerte y resurrección. Así, todos los dones y dádivas celestes que Dios concede a los creyentes, los hace llegar por medio de Jesucristo, único mediador, mesías, Señor y Salvador. Por tanto, no es el emperador Augusto ni sucesor alguno suyo quien funge como mediador auténtico entre la esfera divina y la terrestre. Por tanto, partiendo de estos elementos, vemos cómo Pablo no transpuso categorías romanas a su predicación, sino que redimensionó los personajes en juego en las relaciones del sistema clientelar. Si Pablo empleó estos recursos retóricos fue para que sus lectores y oyentes de entonces comprendieran (como lectores modelo y no solo como destinatarios) las connotaciones de su discurso, pero no por ello éste pierde significatividad a los oídos de los

hombres de hoy. En efecto, para abordar la misión de Jesús de cara a los creyentes, el lenguaje paulino es el más adecuado dentro de los marcos del contexto socio-cultural que imbuía a sus destinatarios en Tesalónica y Corinto, así como en las demás comunidades evangelizadas por él.

Deberes de los creyentes (clientes) ante Dios y Cristo (Patrón y Mediador)

Como lo reconoce el sistema clientelar, los clientes reciben los bienes otorgados por su patrón, a través de su mediador; y, a cambio, le agradecen y rinden pleitesía. Además, procuran vivir según el *modelo de acción* del Patrón, con el fin de honrarlo en el modo adecuado. Cristo vino al mundo a realizar una obra salvífica, pues esa era su misión y la voluntad de su Padre. Cristo obedeció a su Padre y le honró en el modo debido, ajustando su vida a las expectativas del Padre, por el bien de los hombres. Estos, por ende, habrán de corresponder debidamente a su patrón (el Padre), mediante la aceptación de los bienes salvíficos que el mediador (Cristo) les proporcionó. El agradecimiento es la actitud adecuada y justa que se ha de tener para con Dios, como respuesta a sus múltiples dones por el bien de la comunidad.

Así pues, las comunidades cristianas de Pablo habrían de asumir una actitud reverente y justa con respecto a Dios y a su Cristo, amoldando su vida conforme a las enseñanzas del Salvador, e imitando su tenor de vida, el cual fue de índole kenótica (de rebajamiento) y de caridad evangélica (de amor solidario y desinteresado a favor de los más necesitados). Esta virtud de caridad solidaria es el segundo elemento fundamental del *ethos* que Pablo inculcó en sus comunidades. En efecto, no basta creer en Dios o en la Ley de Moisés o en Cristo para anhelar la salvación, sino que es necesario expresar la elección por Cristo mediante una vida comprometida con la fe. De allí que Pablo insistiera a los corintios a ser generosos en la colecta por los hermanos de Jerusalén, y a vivir desarrollando la multiforme gracia de Dios expresada en los dones que el Espíritu ha dado a los creyentes para el servicio y edificación de la comunidad (1Cor 2-4).

De todo lo dicho, podemos ofrecer el siguiente cuadro explicativo para resumir el modo como Pablo empleó categorías que, por una parte, los romanos relacionaban a sus emperadores, y los cristianos, por otro lado, relacionaban a Dios, a Cristo y las acciones salvíficas dentro de un marco teológico surgido del Judaísmo de tiempos del Segundo Templo.

Categoría	En relación a Augusto y sus sucesores en los Cultos Imperiales de Roma	En relación a Dios o a Cristo, en la predicación de Pablo y el naciente Culto Cristiano
Dios	“ <i>Divus</i> ”, título otorgado a humanos deificados. A Augusto se le llegó a aplicar incluso el de <i>theos Sebastos</i> (dios Augusto, es decir, dios venerable).	Título asignado principalmente al Padre de Jesucristo, quien Pablo identifica con el Dios del pueblo de Israel.
Salvador	Título otorgado al César Augusto por haber logrado la paz en el imperio, mediante la victoria y conquista militares.	Título dado a Cristo por haber consumado la obra de la redención (esperada desde tiempos antiguos) mediante su propia entrega a la muerte y tras haber sido resucitado por el Padre.
Señor (Kyrios)	Título de reconocimiento de un señorío o soberanía al emperador sobre la tierra y la historia. Originalmente, atribuido a Augusto.	Título con que el Padre constituye a su hijo al resucitarlo de entre los muertos. Pablo aplica el título <i>Kyrios</i> a Jesús para reconocer su señorío o soberanía sobre la tierra y la historia. La resurrección lleva a cumplimiento las promesas de Dios a Israel.

<p>Evangelios</p>	<p>Nombre asignado a las buenas noticias sobre el nacimiento de emperadores y las sucesiones imperiales, así como relacionadas con los triunfos militares de una autoridad romana, sobre todo, las del mismo emperador.</p>	<p>Nombre asignado a las buenas noticias del anuncio del Reino de Dios, así como de la predicación en torno a Jesús y su mensaje salvífico. La palabra “evangelios” ya aparece en la LXX.</p>
<p>Parousía</p>	<p>Nombre asignado a la visita o llegada de una autoridad romana para inspeccionar una ciudad o aldea. La población solía recibirle con entusiasmo (apán-tesis)</p>	<p>Nombre asignado a la llegada definitiva de Jesucristo, el cual estará rodeado de sus ángeles para instaurar el Reino eterno para los redimidos. Estos le recibirán con entusiasmo y gozarán eternamente de su reino.</p>

Este cuadro resume algunos términos fundamentales o categorías que los romanos empleaban de un modo más bien antropológico y cultural, mientras que Pablo los empleó con otros significados, ya se basó en una matriz contextual distinta, que es el judaísmo de tiempos del Segundo Templo. En efecto, desde el momento en que Pablo toma por divinidad al Padre de Jesucristo y lo reconoce como el Dios de Israel, ya cambia completamente el marco semántico de su discurso, pues todos los demás términos se derivan del concepto de Dios que Pablo maneja. Además, términos como “Señor” y “evangelios” tienen su raíz en las tradiciones hebreas de diversos siglos, que encontramos en el Antiguo Testamento.

El término “*parousía*” (del verbo *pareimi*) es empleado por Pablo en sentido de “acción y presencia” definitivas de Dios en la historia, para poner fin al mal en el mundo. Por tanto, el valor semántico o significado de este término tiene más que ver con tradiciones apocalípticas judías (surgidas en torno al 160 a.C.), que con las visitas de inspección realizadas por autoridades romanas.

Gracias a este cuadro podemos superar la tentación de creer que Pablo simplemente aplicó terminología cultural romana para ex-

plicar algunos títulos y misterios relacionados con las acciones de Cristo y de Dios. El Apóstol se basó en otros campos semánticos, dentro de un marco judío de creencias.²¹

2.2 Escenario de lectura autóctono de Relación Honor y Vergüenza

En diversas culturas bajo dominio romano durante el siglo I, el honor era el valor principal. Este se podía poseer por dos posibles vías. Una, llamada honorabilidad adscrita, que se obtenía por el hecho de pertenecer a una familia de reputación o a un grupo social estimado; la otra vía era la honorabilidad adquirida, que se obtenía como resultado de haber conquistado un objetivo importante en el ámbito social, o cuando se defendía con integridad la propia dignidad ante un reto. Por otro lado, la vergüenza era una situación de deshonor cuando alguien perdía su dignidad, ya sea por haber enfrentado un reto, o porque se traicionaba los valores en los que había sido educado. Una persona digna tenía derecho de recibir signos de reconocimiento, aprecio y estima. Quienes tributaban tal reconocimiento, rendían honor a alguien. En la vida pública, rendir honor a una personalidad ilustre podía ser signo no solo de reconocimiento, aprecio o estima, sino de lealtad a sus condiciones o al ordenamiento introducido por tal personaje.

Hemos visto cómo Tesalónica y Corinto tenían espacios dedicados a los cultos imperiales, donde rendían honor a los emperadores deificados, y les suplicaban protección (junto con las peticiones dirigidas a dioses inmortales) y pedían por la permanencia de la paz social que los emperadores habían brindado a la población, mediante la guerra y la conquista. Los emperadores eran tenidos como personas de estatus sobrenatural. Augusto, por ejemplo, fue considerado divino por dos vías, ya citadas anteriormente, que le hacían gozar de una honorabilidad adscrita, ya que, supuestamente, era hijo de Venus, pero también hijo adoptivo de Julio César. Sin embargo, también le fue reconocida su divinidad por los resultados

²¹ De hecho, la semántica se liga a la pragmática, pues el uso que se le da a las palabras, dentro de un contexto determinado, es lo que define su significado.

de su actividad, así que gozó también de una honorabilidad adquirida: edificó la paz para la República tras derrotar a Marco Antonio y Cleopatra, y recibió del Senado el título de “dios”, por sus habilidades políticas y militares, demostradas ante las situaciones de adversidad que enfrentó el imperio.

Las ciudades grecorromanas rendían honor a los Césares deificados mediante acuñación de monedas, arquitectura, escultura, otorgamiento de títulos, dedicación de fiestas, celebraciones y juegos, así como la realización de ritos culturales, que incluían comidas públicas. Dichas ciudades tributaban honor y pleitesía a los emperadores cuando éstos o sus emisarios visitaban alguna ciudad o aldea (*parousía*) con el fin de hacer alguna inspección y la gente los recibía (*apantésis*) con entusiasmo. Todos estos eran modos de rendir pleitesía a los emperadores (como patronos), que eran los principales proveedores de bienes y servicios para todos los habitantes del imperio (clientes).

Los cristianos formados por Pablo rendían honor a Jesús y al Padre, mediante la imitación de las acciones divinas a favor de la salvación de los hombres. Renunciar al propio estatus (dimensión kenótica) y amar al prójimo (dimensión caritativa y solidaria) se convirtieron en virtudes que distinguían a los cristianos de los demás grupos sociales en todo el imperio. Hacían todo esto imitando a Jesucristo, quien renunció a su condición divina para asumir la pobreza de la condición humana, con el fin de enriquecer a los hombres con su pobreza (2Cor 8,9); es decir, para integrarlos en la salvación, que es la vida de comunión con Dios. También tomaron de Jesús el ejemplo de su dedicación a los necesitados y, por ello, asumieron la solidaridad (amor al prójimo) como un imperativo. Amando a los demás, los cristianos honraban a Jesús, pues vivían los valores que él mismo asumió.

Pablo no aplicó categorías grecorromanas en su predicación cristiana, sino categorías que tenían otro significado, comprensible a la luz de un marco de creencias que tiene el núcleo de su fe en Cristo muerto y resucitado -en la que él fue formado («Tradición de Jesús»)- y en la teología judía de tiempos del Segundo Templo. Por

esto, es necesario complementar las aportaciones antropológico-culturales con una perspectiva de fe, basada en el marco contextual de la religión de origen de Pablo y de muchos cristianos de las primeras generaciones: el judaísmo de tiempos del Segundo Templo.

2.3 Escenarios para un Modelo Transcultural de Comprensión

Para una mejor comprensión actual de las categorías empleadas por Pablo es recomendable estructurar un modelo transcultural o de comprensión. Este modelo tiene una naturaleza explicativa dentro de los parámetros y paradigmas comúnmente empleados en nuestra sociedad occidental, industrializada y posmoderna.²²

Un modelo transcultural o de comprensión explica, en categorías actuales y abstractas -aunque también en un sentido simplificado-, las interacciones complejas que encontramos en el mundo actual. Se trata de la configuración de algunas pautas comprensibles para abordar ciertos fenómenos culturales. Este modelo sirve, por ejemplo, para explicar al hombre de hoy los reconocimientos atribuidos por Pablo a Jesucristo y a Dios, más allá de la cosmovisión grecorromana de su tiempo, y para entender por qué los cristianos formados por Pablo hicieron tanto de la renuncia al propio estatus como de la asunción de la caridad a los necesitados sus distintivos sociales.

En la sociedad occidental, industrializada y posmoderna que vivimos en zonas urbanas de México, es altamente significativo el mundo de las relaciones interpersonales, pues todo ser humano tiene necesidad de un sentido de pertenencia a un grupo social que le brinde seguridad, confort y acompañamiento durante su ciclo de vida. Pero, además, en el contexto actual de México, tan marcado por la inseguridad y la violencia, se hace más necesario que nunca el fomentar relaciones significativas a nivel de círculos íntimos: familia, amistades, fraternidades, redes sociales, grupos de amigos,

²² Sobre la naturaleza y rasgos de un modelo explicativo, ver S. GUIJARRO OPORTO, "Relatos de sanación y antropología médica. Una lectura de Mc 10,46-52" en R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, (Asociación Bíblica Española 39), Instituto San Jerónimo – Verbo Divino, Estella 2002, 254-258.

etc., donde se goce de una interacción social prometedora. Así, partiendo de estos rasgos que dan sentido de vida, seguridad, confort y desarrollo al hombre posmoderno de occidente, es importante ofrecer un modelo explicativo de la esencia del reconocimiento de Dios y de Cristo, de su evangelio y de su venida gloriosa, que resulte significativo al hombre de hoy.

Por un lado, los títulos de Dios como *Padre de Jesús* y *Dios todopoderoso* se pueden comprender en la actualidad en un sentido de relación más cercana, como el *Padre de los hombres*, que les ofrece *pertenecer para siempre a su familia*. Por otro lado, Jesús como *Señor y Salvador* es comprensible actualmente en categorías más cercanas, de orden relacional, tales como “*Amigo fiel, que siempre acompaña*” a los hombres, que son sus *amigos y hermanos*.

Los *evangelios* como buena noticia relacionada al nacimiento de Jesús, su actividad ministerial, así como su muerte sacrificial por nosotros y su resurrección, podrían hacerse entender a los posmodernos en categorías relacionales más íntimas, como la *participación y compromiso de Dios por hacer que sus hijos sean felices en plenitud*. Un Dios mostrado no tanto en categorías de omnipotencia, sino de *compañía*, de *comprensión* de nuestra condición débil, humana; en categorías de su *in-sistencia*, es decir, de que él vive dentro de nosotros en cuanto bautizados y dinamiza las acciones de caridad y servicio (un discurso sobre *Dios* como *acontecimiento*, más que un Dios encerrado en conceptos metafísicos, aun cuando se respeten siempre los fundamentos de la Teodicea y de una Teología de la Revelación); de que él se vale de nosotros para hacer presente su lealtad a los necesitados, mediante acciones de servicio, de atención, etc. También, presentar a Dios como aquel *Padre que levanta a sus hijos en las caídas*, mientras aprendemos a caminar (es decir, a vivir correctamente).²³

²³ Esta perspectiva ayudaría a superar posiciones moralistas que asumen muchos cristianos conservadores, que hacen sentir culpables a quienes sufren por no poder superar fácilmente viejos esquemas y hábitos de comportamiento. Una presentación de Dios a los posmodernos, desde categorías más vivenciales que metafísicas no debe ir en detrimento de una filosofía perenne, la cual siempre asiste a la teología sistemática para una formulación conceptual, lo más acertada posible, de la revelación y su transmisión en la historia. Hay diversos tipos de lenguaje,

La “*parousía*” del Señor puede ser resignificada como la *presencia leal del Amigo y hermano*, que siempre quiere estar a tu lado. Recordemos que una de las acepciones de la palabra griega *parousía* es la de “presencia”. Cuando una persona enfrenta dificultades en su vida, lo que más anhela es estar acompañado, requiere de la presencia de sus seres queridos. Ésta proporciona alivio en medio de la adversidad, aun cuando la presencia de los demás no necesariamente solucione un pesar, como cuando hay una pérdida de un ser querido. Así, la *parousía* podría ser presentada al hombre de hoy como ese arribo anhelado del Amigo que nos envuelve en un clima de confort permanente, o como la llegada de nuestros familiares para vivir con nosotros. Sin dejar de lado el valor de lo escatológico relativo al concepto *parousía*, conviene al hombre de hoy, tan necesitado de relaciones estables, redimensionar y resignificar términos teológicos, pero que les son difíciles de comprender.

Este tipo de categorías son más significativas al hombre de hoy, tan ávido de relaciones estables que le brinden seguridad y susciten un sentido de pertenencia. Estas categorías relacionales surgen de las realidades hodiernas, pero reciben una ampliación o redimensión semántica y, por tanto, adquieren un nuevo significado dentro del marco de relaciones interpersonales. No obstante, un modelo transcultural o de comprensión -o modelo explicativo- no es un modelo teológico, sino sociocultural, adaptado a los contextos y valores que se manejan en una sociedad actual, con el fin de presentar en modo significativo elementos de sociedades antiguas y sistemas de creencias de un origen remoto.

El modelo transcultural o de comprensión sigue siendo un modelo aproximativo, no teológico, por lo que debe ser complementado con una perspectiva más acorde a la naturaleza de los textos.

y el lenguaje teológico sistemático ha de emplearse dentro de su ámbito, mientras que el lenguaje pastoral y el catequético, deben tener el respectivo propio.

Parte 2: Construcción de la identidad social de las comunidades paulinas

Para abordar los elementos teológicos y categorías judías empleadas por Pablo en sus cartas *Primera a los Tesalonicenses* y *1-2 Corintios*, conviene tener primero una visión general de la matriz contextual teológica de Pablo y de los primeros movimientos de seguidores de Jesús, muchas veces influenciados por movimientos de corte apocalíptico judío, así como de perspectivas proféticas y sapienciales.

1. Elementos de la matriz contextual teológica de Pablo

Consideramos que, entre los elementos más significativos y evidentes del contexto teológico del judaísmo de tiempos del Segundo Templo, hay dos tipos de pensamientos, a saber, el apocalíptico y el profético. Los dos elementos confluyeron en el naciente pensamiento de los seguidores de Jesús, sobre todo en la región de Judea y, con el tiempo, contribuyeron a la configuración de un pensamiento cristiano, el cual también tomó aportaciones provenientes de seguidores de Jesús en las regiones de la diáspora. Las aportaciones de los seguidores de Jesús de la diáspora y de Judea hicieron posible la configuración de un pensamiento cristiano, más o menos homogéneo, que dio un significado no solo sacrificial, sino salvífico a la muerte de Jesús, y esto por las relecturas que los cristianos dieron a las Escrituras Sagradas hebreas.

1.1 Pensamiento apocalíptico

La apocalíptica cristiana naciente de mediados del siglo I tomó diversos elementos de la apocalíptica judía, la cual estaba diversificada. Ben C. Blackwell, John K. Goodrich y Jason Maston, presentaron en 2014, durante la asamblea de la Sociedad de Literatura Bíblica, una interesante síntesis que dibuja el panorama de la apo-

calíptica dentro del cristianismo en sus orígenes, según dos perspectivas manejadas por grandes grupos de especialistas.²⁴

La diversidad de perspectivas se debe a que la apocalíptica cristiana de mediados del siglo I no era todavía homogénea, ni está del todo clara para nosotros hoy. Sin embargo, podemos catalogar a los dos grupos de investigadores según sus perspectivas fundamentales. Por un lado, están quienes ofrecen modelos explicativos donde se enfatiza la idea de una *invasión escatológica* de Dios, mediante la irrupción de Cristo y del Espíritu Santo en la historia. Los otros, consideran que la acción de Dios en la historia, se da mediante Cristo muerto y resucitado, y dicha acción reviste un carácter de *cumplimiento develado* de las promesas que Dios había hecho a Israel. Al tener en cuenta esta diferencia de modelos explicativos, podremos ver que hay algunos puntos de contacto y otros de complementación y, en su conjunto, podrán ayudarnos a comprender el rol de la apocalíptica en la configuración de la teología paulina.²⁵

Con el objeto de ser breves en esta exposición, ofrecemos, a modo de cuadro, los ejes espacial, temporal y epistemológico de cada una de las citadas perspectivas e indicaremos algunos aspectos que influyeron en Pablo:²⁶

Modelo de Invasión Escatológica:

Eje espacial	Hay un combate cosmológico entre las fuerzas del bien y del mal. Estas últimas pretenden suplantar el papel de Dios en el mundo, quien necesita recuperar su control sobre tal escenario, de modo que irrumpe por medio de Cristo y del Espíritu Santo.
--------------	---

²⁴ Se puede ver la aportación de los tres autores en la introducción de la obra B. C. BLACKWELL – J. K. GOODRICH – J. MASTON (eds.), *Paul and the Apocalyptic Imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2016, 3-21. Aquí sintetizamos varios elementos principales de su escrito.

²⁵ Cabe mencionar que Käsemann, una vez que se distanció de la postura de su maestro Rudolph Bultmann, creyó que la apocalíptica judía había sido la madre de toda la teología cristiana. Cf. E. KÄSEMANN, "The Beginnings of Christian Theology", en *New Testament Questions of Today*, Fortress Press, Philadelphia 1969, 102.

²⁶ En los contenidos sintéticos de estos cuadros, seguimos un artículo nuestro. Cf. R. AGUILAR HERNÁNDEZ, "San Pablo: Entre la apocalíptica y la testimonialidad", en A. CEPEDA SALAZAR – J. B. RIVERA OJEDA – R. LUGO RODRÍGUEZ (eds.), *La Apocalíptica y el Apocalipsis* (Asociación de Biblistas de México 2017), México 2017.

Eje temporal	El evento Cristo determina el pensamiento paulino sobre la historia. Dios actúa mediante la irrupción de Cristo en el tiempo, marcando la división entre dos eones. Surge una nueva era signada por la Vida y el Espíritu, superando la era antigua, marcada por el pecado y la muerte. Aun cuando los cristianos padezcan males en esta vida, comparten la muerte del Mesías Crucificado.
Eje epistemológico	El pensamiento paulino comprende la historia previa a Jesús desde un parámetro que llamamos "evento Cristo". Se trata de una epistemología retrospectiva. Solo viendo a Jesucristo como solución al mal en el mundo se puede comprender la situación previa de la humanidad.

Modelo de Cumplimiento develado:

Eje espacial	Cielo y tierra están separados y ello permite a Dios y a otros agentes espirituales involucrarse en la creación. Dios actúa por medio de su Mesías para derrotar a los poderes del mal e introducir la era del Espíritu: esta acción cumple las antiguas promesas de Dios a Israel. De este modo, Dios revela su justicia. Los actores humanos y los espirituales interactúan, lo cual denota que el cielo está "abierto".
Eje temporal	Hay un progreso en la acción de Dios en el mundo, en un marco narrativo de creación y re-creación, Dios lleva a cabo la Alianza, la restauración y el cumplimiento de sus promesas al pueblo de Israel, por medio de Jesús, quien es el climax de tal cumplimiento. No obstante, este cumplimiento era inesperado por los hombres; se trata de una resolución sorpresiva ejecutada por Dios, y así él retoma el control de la historia. Hay una continuidad temporal entre las promesas de la Alianza y su cumplimiento.
Eje epistemológico	Pablo ve la actividad divina como un proceso de cumplimiento de las promesas a Israel. Su teología se fundamenta en una historia que comenzó tiempo antes de Cristo, pero se cumple en él. Hay un marco histórico prospectivo, del judaísmo al cristianismo; de una situación a una solución. La narrativa apocalíptica judía se deriva de textos del Judaísmo del Antiguo Testamento y la apocalíptica cristiana viene de la apocalíptica judía de tiempos del Segundo Templo. Hay continuidad temporal con el Judaísmo, lo que asienta los fundamentos estructurales de este modelo. Los fundamentos del Judaísmo serán rediseñados por los cristianos, a la luz de Cristo y del Espíritu Santo.

El empleo de ambos modelos constituye el trasfondo de los diversos estudios que relacionan la apocalíptica judía y la teología de Pablo. Ciertamente, hay influencia de los movimientos apocalípticos judíos en el pensamiento paulino, pero ello no significa que todo el pensamiento paulino sea de talante apocalíptico, como juzgaba Käsemann. También hay en el pensamiento paulino elementos intertextuales que tienen origen en el pensamiento profético, e incluso, influencia del pensamiento estoico, propio de su formación helénica.

1.2 Pensamiento profético

Varios estudios de estilística han valorado la escritura de Pablo y han notado, entre sus diversos matices, algunos de origen semítico.

Nigel Turner considera que las partes “literarias” de las cartas de Pablo deben su estilo principalmente, a la Biblia Hebrea o a la LXX.²⁷ Además, Lund cree que Pablo debió llevar formación rabínica en su educación judía, de modo que conocía sus métodos de argumentación, sabía hacer citas del Antiguo Testamento, aprendió así a usar la alegoría y la metáfora en sus textos y aprendió un estilo litúrgico.²⁸ De tener razón Lund, se podría comprender que quizá la homilía contenida en 1Cor 1-3 tiene un tema que no es una digresión sin sentido, sino una discusión de orden halákico. Pero, lo que más interesa en este punto es que, si se aplica la metodología de la historia de las formas literarias a las cartas de Pablo, podríamos ver que hay formas proféticas tomadas de los profetas pre-exílicos del Antiguo Testamento; solo que Pablo las modificó con el fin de advertir y amonestar a los cristianos en diversas situaciones.²⁹

Para ver la influencia del pensamiento profético en las cartas 1Ts y 1-2 Cor en relación a los títulos de «Señor» y «Salvador», así como los conceptos de «evangelio» y «parusía», o «venida del Se-

²⁷ N. TURNER, *Style*, (A Grammar of New Testament Greek, v. 4), T & T Clark, Edinburgh 1976, 86.

²⁸ LUND, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, N. Carolina 1942 139, citado en N. TURNER, *Style*, (A Grammar of New Testament Greek, v. 4), T & T Clark, Edinburgh 1976, 87.

²⁹ Un estudio interesante del carácter intertextual de Pablo, basándose en los profetas pre-exílicos, es C. J. ROETZEL, “The Judgment Form in Paul’s Letters” en *JBL* 88 (1969) 305-312.

ñor» o «Día del Señor» y otros elementos propios de la predicación profética, podemos notar las siguientes correlaciones intertextuales. Será muy notorio el hecho de que, al estudiar las formas expresión asumidas por los cristianos del siglo I, estos tuvieron que tomar elementos de lo que consideraban era su religión de origen. En el caso de los paganos, a quienes evangelizaba Pablo, es de esperar que también fueran introducidos en el uso de ciertos términos de matriz contextual judía.

TEXTOS DE PROFETAS	INFLUENCIA EN 1Ts Y 1-2 Cor
<p>«Señor», título aplicado a Dios en todos los profetas. También sobresalen los salmos 2,2.6.7.9 y 110,1s, que los judíos atribuíana David, el cual es tenido por profeta.</p> <p>Jr 9,22 Gloriarse en el Señor.</p>	<p>Título aplicado a Cristo en todas las cartas paulinas (127 veces). Al menos, 24 veces en 1Ts. Sobresalen también 1Cor 5,4; 12,3 y 2Cor 4,5, por su énfasis. El título hace pensar en la conquista de un poder (1Cor 6,14; 2Cor 13,4). En la enseñanza paulina, a Jesús se le llama «Señor» a partir de la Resurrección, pero Pablo parece creer conveniente llamarle así incluso en su vida mortal (1Ts 1,6; 2,15 y 4,15). Además, 1Cor 15 relaciona directamente la Resurrección con el Salmo 110. 1Cor 1,31; 2Cor 10,17.</p>
<p>«Hijo de Dios»: Dn 7,13 no como título, sino como imagen alusiva de una entronización de un hijo de hombre y que recibe todos los poderes.</p>	<p>1Ts 1,10; 1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,9.19. Pablo alude al carácter filial único y eterno que tiene Jesús respecto a Dios, quien es su Padre.</p>
<p>«Salvador», aplicado a Dios Hab 3,18.</p>	<p>No en 1Ts, ni 1-2Cor pero sí en Rom 1,4. No obstante, se reconoce que la salvación la obtuvo Cristo, mediante su muerte (1Ts 5,8.9).</p>

«evangelio» Is 52,7.	No aparece alusión directa en 1Ts ni en 1-2 Cor, pero sí en Rom 10,15.
«Día del Señor» en sentido de una venida (parusía) o intervención definitiva de Dios en la historia. Is 25,6-10 Dios prepara el festín para todos los pueblos sobre su monte santo. También ver en la LXX: Neh 2,6; Jud 10,18; 2Mac 8,12 y 15,21, donde la palabra “Parusi” se entiende como lelgada o venida.	1Ts 4,13-18 Descripción de la parusía 1Cor 15,25 Cristo entregará el Reino a su Padre.
OTROS ELEMENTOS	OTRAS CARTAS PAULINAS AUTÉNTICAS
Llamado a la misión profética: Jr 1,4-5. Is 40,13 «¿Quién conoce la mente del Señor?» Is 45,23 con 49,18. Jl 3,5: «Todo aquel que invocará el nombre del Señor se salvará».	En Gal 1,15-16 Pablo emplea una alusión tomada de Jeremías y se identifica con la misión de los profetas del Israel antiguo. Con ello, Pablo se refiere a la vocación profética que recibió cuando Cristo le fue revelado. Rom 11,34 «¿Quién entendió la mente del Señor?» Rom 14,11 Toda lengua confesará al Señor. Rm 10,12 Uno solo es «Señor» de todos.

En este cuadro se sintetiza cómo asumió Pablo algunos términos, expresiones y perspectivas de varios profetas del Antiguo Testamento. Teniendo en cuenta su formación rabínica de corte farisaico, se comprende que su contexto teológico de origen fue el judaísmo de tiempos del Segundo Templo y no la teología imperial de la sociedad greco-romana del siglo I.

El judaísmo del siglo I era muy variado. Como hemos visto, encontramos en Pablo los matices teológicos provenientes del pensamiento apocalíptico, así como del pensamiento profético. Los títulos “Señor”, “Hijo de Dios” y “Salvador”, como los usa Pablo,

tienen raíces judías y no romanas. El término “evangelio”, proviene de una traducción al griego de un texto de Isaías, y el concepto de la parusía tiene fuertes connotaciones provenientes de la profecía israelita relativa al Día de Yahvé y la palabra no era desconocida en la traducción de otros libros del Antiguo Testamento en su versión LXX. Por tanto, aunque la palabra “parusía” haya sido empleada por los romanos, el vocablo usado por Pablo no era extraño a los judíos que vivían en Alejandría mucho antes de que los emperadores romanos surgieran.

2. Síntesis del pensamiento paulino en relación a los títulos «Señor» y «Salvador» en 1Ts y 1-2Cor

De los datos que hemos visto, consideramos que Pablo forjó su pensamiento a partir de una matriz contextual teológica, que es la del judaísmo de tiempos del Segundo Templo. Sin embargo, también es necesario reconocer el rol que jugaron, por un lado, la experiencia de su llamado a servir, que comportó un encuentro con Jesucristo resucitado en el camino a Damasco, y, por otro lado, la formación que Pablo recibió sobre la «Tradición de Jesús».

El encuentro con Jesucristo resucitado en la vía hacia Damasco es, sin duda, la experiencia fundante del Apóstol. En ella, él tuvo acceso al misterio del Hijo de Dios, que le fue revelado (Gal 1,15-16) y que le hizo sentirse amado. Allí comprendió en qué sentido Jesús era «Señor del cielo y de la tierra, de la vida y de la muerte», «Señor de la historia y de la eternidad». Sin embargo, los detalles de la experiencia quedarán para siempre reservados en su memoria personal. Aunque Lucas nos lo relate en tres modos distintos en Hechos de los Apóstoles, es Pablo quien tendrá la facultad de decir, con todo detalle, cómo fue su encuentro con el Señor; sin embargo, él mismo evita hacerlo para no suscitar demasiadas expectativas sobre él, como enviado de Jesucristo (lo mismo afirma después de haber recibido diversas revelaciones y visiones de parte del Señor en 2Cor 12,6).

La «Tradición de Jesús»³⁰ daba cuenta de varios detalles de la vida de Cristo, como el hecho de hacerse hombre y nacer de una mujer judía, referido por Pablo en Gal 4,1-4. Además, el hecho de que Jesús asumió la pobreza, referido en 2 Cor 8,9. También el hecho que Jesús se hizo cercano a los necesitados y realizó para su bien algunos signos que mostraban la llegada del Reino de Dios (como sanaciones, exorcismos y comidas con los pecadores, referidos en los cuatro evangelios).³¹ Las acciones de Jesús a favor de los necesitados subrayan sus actitudes habituales: la renuncia temporal a su condición divina y la solidaridad para con los pobres y necesitados. Pablo predicó con ahínco la vida de Jesús (Hch 28,23.30) y propuso las actitudes del Señor como virtudes necesarias para sus comunidades; por eso les exigió vivirlas como fruto de su vida unida a Cristo, el Señor. A continuación, ofrecemos una síntesis de tales enseñanzas encaminadas a forjar una identidad social y de un *ethos cristiano* y su relación con el reconocimiento del señorío de Jesús.

3. Las virtudes que configuran el *ethos cristiano* inculcado por Pablo³²

Como mencionamos antes, los cristianos de las comunidades paulinas debían vivir las virtudes a modo de distintivos sociales. Éstas eran resultado de una nueva comprensión de la existencia y del mundo, a la luz de su vida unida a Cristo, el Señor y Salvador. Después, configuraron la esencia de su praxis cristiana, aprendiéndolo del mismo Pablo.

³⁰ Esta tradición surgió del testimonio de quienes conocieron a Jesús y de los primeros evangelizados después de la resurrección, y versaba en detalles de su vida y de su actividad ministerial.

³¹ Además de lo mencionado, la *Tradición de Jesús* incluía relatos sobre la Última Cena, la pasión, muerte y resurrección de Jesús, así como de las apariciones del resucitado a sus discípulos. Pablo menciona elementos de la *Tradición de Jesús* con expresiones como «les transmití lo que, a mi vez, he recibido...» (1Cor 11,23) y «les he enseñado lo que asimismo recibí...» (1Cor 15,3a).

³² Sobre este punto, nos basamos en un artículo que recientemente hemos publicado, cf. R. AGUILAR, «Del respeto al compromiso social. Una perspectiva paulina», en T. TAPIA BAHENA (Coord.), *Discernimiento y participación política. Reflexiones interdisciplinarias*, Buena Prensa-UPM, México 2018, 53-70.

3.1 La humildad como renuncia voluntaria al propio estatus y a las seguridades personales.

Para tener autoridad moral de cara a sus comunidades y poder exigirles la conformación de un *ethos cristiano*, Pablo asumió las mencionadas virtudes como esenciales en la vida cristiana. Por un lado, Pablo renunció a su propio estatus, abandonando sus propias seguridades y rechazando varios beneficios que pudo haber recibido. En la *Primera Carta a los Corintios*, Pablo afirma que su palabra y predicación las fundamentó en la sabiduría del Espíritu Santo y su poder (1Cor 2,1-5.13) y no en la sabiduría humana (su habilidad retórica). Así, mostraba que su eficacia apostólica era obra del Espíritu Santo en él.³³ Además, Pablo no quiso ser mantenido por la comunidad, ni tener una compañera de viaje (1Cor 9, 4-7.12-18), aun cuando tenía derecho a ello. Esto se debía no solo a un problema que había tenido con ciertos integrantes de la comunidad de Corinto, sino que tomó sus decisiones como renunciaciones a lo que cualquiera hubiera considerado necesario en su misión de apostolado.

Pablo renunció también a la seguridad que le daba la Ley de Moisés, como lo afirma en la *Carta a los Gálatas* (Gal 2,15-21), aunque nunca renunció a su condición de judío. Al relativizar la Ley, abandonó su *estatus de fiel cumplidor* de la misma. El Apóstol dio un nuevo sentido a la Ley de Moisés para sí mismo, viéndola ahora como pedagoga (Gal 3,24) hacia la fe en Cristo, que es la única que justifica a los hombres. Con estas renunciaciones, Pablo se hizo dócil al Espíritu Santo y se pudo configurar a Cristo, según su expresión «ya no vivo yo, sino Cristo es quien vive en mí» (Gal 2,20). Pablo sugirió a sus oyentes: «sean imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1Cor 11,1). Los cristianos de Corinto comprendieron que debían renunciar a sus seguridades para disponerse a la acción del Espíritu Santo en ellos.

³³ Por su parte, Pablo solo tendría que disponerse al Espíritu Santo, quitando los obstáculos para lograr tales efectos; entre esos obstáculos estaba su engrimiento por su formación en el cumplimiento de la Ley, y por la instrucción en retórica helénica que seguramente llevó en Tarso.

También encontramos, dentro de la renuncia al propio estatus, la renuncia al deseo de venganza. En la *Primera Carta a los Tesalonicenses*, Pablo pide a sus lectores que soporten las aflicciones (1Ts 3,3b-4a), aun cuando vengan de parte de otros tesalonicenses (1Ts 1,6; 2,14 y 3,4b). Los cristianos tendrían que mantenerse «firmes en el Señor» (1Ts 3,6-8), viviendo con santidad y caridad (1Ts 4,1-12). Estas enseñanzas surgían de la creencia en el retorno del Señor (1Ts 4,13 – 5,11). Los cristianos de Tesalónica habrían de procurar hacer el bien a todos, incluso a aquellos que los calumniaban y perseguían (1Ts 2,4; 5,15).

Como vemos, en estos textos sobresale la plena conciencia de que Jesucristo es el Señor, único salvador, Señor de la resurrección y del tiempo, y tal perspectiva nada tiene que ver con categorías grecorromanas. Vivir en caridad y santidad significa honrar a Jesús como Señor, Hijo de Dios y Salvador. Los cristianos expresaban así su unión con Cristo. De allí que Pablo empleara en ocasiones el término “hombre en Cristo” (como en 2Cor 12,1-4) para referirse a un cristiano, es decir, un hombre creyente en Cristo. El que el bautizado viviera *en Cristo*, significaba que reconocía el Señorío de Jesús, tanto a nivel temporal como escatológico. Toda comunidad auténticamente cristiana debía ser kenótica, a ejemplo de su Señor. Esta perspectiva no tiene nada que ver con la visión anabática o ascensional con que las autoridades romanas veían al emperador Augusto y a sus sucesores. La teología imperial romana enfatizaba cómo el joven Cayo Octavio, a través de sus logros, conquistas militares y habilidad política, llegó a convertirse en el *dios e hijo de dios*, *Divus Augustus, theos sebastos*. Las matrices contextuales de la teología imperial romana y de la teología paulina son completamente diferentes y ajenas entre sí.

3.2 La solidaridad como amor al prójimo.

En la *Primera Carta a los Corintios*, Pablo muestra que la única jerarquía que él acepta es la de quienes aman y comparten los bienes recibidos de Dios, con el fin de edificar a la comunidad (1Cor 13,1-8) y expresar su unión con Cristo, su salvador. Es menester renunciar a uno mismo para entregarse a la caridad y al servicio de

los necesitados. Esto es contrario a los deseos de reconocimiento, de admiración y de poder, que eran propios de los que pensaban según las categorías del mundo, como lo hacían los poderosos y los gobernantes romanos.

Pablo invitó a sus lectores a que asumieran la vida cristiana, liberada de categorías mundanas. Las apariencias rigen para quienes solo piensan según el mundo, mientras que el amor al prójimo, expresado en la caridad y el servicio a los necesitados, es un valor distintivo del cristiano. La exigencia en la caridad se expresaba, por ejemplo, en las colectas para las comunidades necesitadas (1 Cor 16, 1-3; 2 Cor 8-9), en soportar dificultades por servir al Evangelio, como las que padeció él: traiciones, abandonos, desplantes, etc., (2 Cor 11,23-29) y en el cuidar de los desamparados, como, por ejemplo, de los niños que eran abandonados fuera de las ciudades y aldeas si habían nacido con algún defecto físico o mental.³⁴

La solidaridad de Jesús para con el prójimo no es un tema en la predicación paulina, pero sí lo fue en su formación a partir de la «Tradicón de Jesús». Si Pablo enfatizaba más la dimensión sobrenatural del Cristo Resucitado por sobre las acciones del Jesús histórico, se debe, tal vez, a que el pensamiento paulino hundi6 sus raíces en su experiencia de encuentro con Cristo Resucitado, en el camino hacia Damasco.

Conclusiones

De lo visto en el presente estudio, podemos concluir que Pablo tuvo una perspectiva concreta desde la cual vio a Jesucristo como Señor e Hijo de Dios. Tal punto de vista provino principalmente de la matriz contextual del Judaísmo de tiempos del Segundo Templo, y no de la cultura grecorromana, la cual divinizaba a sus emperadores.

³⁴ Larry Hurtado, especialista en orígenes del Cristianismo, tiene un interesante estudio sobre cómo los cristianos del siglo I rescataban niños recién nacidos que habían sido abandonados por paganos en campo abierto porque habían nacido con alguna malformación o enfermedad mental. Ver L. W. Hurtado, *El destructor de dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca, Sigueme 2017,

La teología imperial romana, a partir de César Augusto, construyó un sistema de culto idolátrico en torno a las figuras de los Césares, no como único culto permitido, sino dentro de un amplio margen de opciones, donde la población podía rendir culto a cualquier deidad que no impulsara ideas contrarias a los intereses de Roma. En tal contexto, los títulos de *Señor* e *Hijo de Dios*, atribuidos por los romanos a César Augusto, reflejan una ideología centrada en el emperador como garante del orden de la sociedad romana, mientras que los mismos títulos, atribuidos por los cristianos a Jesús de Nazaret, reflejan el reconocimiento del cumplimiento de las promesas de Dios al pueblo de Israel. Pablo identificó a Jesús con el cumplimiento de esas promesas divinas dirigidas a los patriarcas de Israel. Por lo tanto, la matriz contextual desde la que Pablo interpreta a Jesús es aquella de la teología judía de tiempos del Segundo Templo. Pablo no realizó una resignificación de títulos paganos para confrontar a la teología imperial romana, aunque era consciente de que los reconocimientos a Jesús implicaban un conflicto con el Imperio.

Todo exégeta, al analizar pasajes bíblicos dentro de marcos sociales concretos, debe reconocer la necesidad de complementar metodologías de investigación, de manera adecuada y conveniente. Esto sirve para acercarse lo mejor posible al sentido literal querido por los hagiógrafos. Sin embargo, también es necesario al exégeta tomar conciencia de que detrás de una postura hermenéutica puede haber un interés ideológico que condicione su perspectiva. La principal tentación de quien aplica aproximaciones a textos bíblicos desde las Ciencias Sociales es creer en la soberanía de un solo método, sea desde la sociología o desde la historia, desligando los textos de una matriz contextual, que es más bien de carácter teológico y que está presente en todo texto del Nuevo Testamento. Nuestro artículo ha planteado la necesidad de complementación metodológica con el fin de lograr interpretaciones más equilibradas.



HERMENÉUTICA



EL PASTOR COMO HERMENEUTA DE LA COMUNIDAD

Francisco Merlos Arroyo¹

Abstract:

La hermenéutica en cuanto experiencia, filosofía, arte, ciencia y método, es determinante en la creación del saber actual; posee, además, una variedad de aplicaciones en múltiples ámbitos de la existencia humana; asume, finalmente, una función primordial en el Ministerio pastoral de la Iglesia, donde el pastor ejerce una cualificada diaconía interpretativa, que lo sitúa entre el proyecto de Dios que se revela y la comunidad creyente que lo acoge cordialmente.

The Hermeneutics, as experience, philosophy, art, science and method, is essential in creating the current knowledge; besides, it contains a variety of applications in several realms of human existence; it finally assumes the principal function in the ecclesial pastoral ministry, where the pastor develops a highly qualified interpretive service, which sets Hermeneutics between the project o God and the believing community that daily receives it.

Palabras clave: Propuesta, Mediación, Significados, Comunidad, Vínculos, Proyecto.

Keywords: Proposal, Mediation, Meanings, Community, Links, Project.

Preliminares

La función interpretativa/hermenéutica es tan antigua como la humanidad. El ser humano, al enfrentarse a realidades cósmicas, históricas, socioculturales y trascendentes, desencadena de inmediato

¹ El autor es profesor en el área de Teología Pastoral en la Universidad Pontificia de México. Ha recibido el Doctorado *Honoris Causa* en dicha institución.

una intensa búsqueda de significados, no sólo para incorporarlos en su universo individual, sino sobre todo para determinar su postura existencial en el mundo. Vivir es interpretar. “*Ser hombre significa comprender*” como forma innata de penetrar, escudriñar, poseer y explicar el sentido profundo de toda porción vinculada a la existencia humana.

En la actualidad, la hermenéutica ha hecho su irrupción y su itinerario en etapas perfectamente definidas: de *espontáneo ejercicio cotidiano* que nace con la persona, ha transitado hacia la condición de *problema técnico y metodológico*, pasando a ser *discurso filosófico*, convirtiéndose después en una *ciencia con autonomía propia*, hasta constituirse por último en *norma*, que regula prácticamente el quehacer investigativo de la mayoría de las ciencias humanas. Asumida en las dimensiones aquí señaladas, la hermenéutica se ha erigido progresivamente en clave insustituible para asegurar los procesos epistemológicos de la investigación científica. En efecto, las disciplinas humanas, después de la presencia de la hermenéutica ya no son las mismas. Se benefician todos los días de sus aportes maduros, recibidos de las diversas corrientes que la inspiran. Gracias a los grandes maestros contemporáneos de la interpretación, su influencia se deja sentir cada vez con mayor fuerza en todos los ámbitos académicos consagrados a la creación del saber. Tan imprescindible ha llegado a ser que muchos otros espacios de la actividad humana, también se nutren de ella para realizar su cometido: la filología, la semántica, la simbólica, la música, la poética, la dramaturgia, la pintura, el arte de traducir textos, etc.²

Esta verificación general del papel relevante de la hermenéutica en la época actual, nos permite indagar en una serie de consideraciones hermenéutico-pastorales: 1) Determinar los constitutivos de la hermenéutica contemporánea, como matriz originaria del saber;

² Cf. E. CORETH, «Historia de la Hermenéutica» en *Diccionario de Hermenéutica*, A. ORTIZ-OSÉS - P. LANCEROS (Dirs.), Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 296-312; V. MANUCCI, «El problema hermenéutico en la época moderna» en *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée, Bilbao 1985, 271-297; J. L. MEZA RUEDA (Dir.), Introducción en *El arte de interpretar en teología*, Javeriana, Bogotá 2017, 13-32. Schleiermacher, padre de la hermenéutica moderna (1769-1834), unido a otros ilustres nombres (Dilthey, Heidegger, Vattimo, Gadamer, Ricoeur), han dado a la hermenéutica una carta de ciudadanía irreversible.

2) diseñar la Pastoral de la Iglesia, como lugar donde se ejerce una diaconía fundamentalmente hermenéutica; 3) plantear un perfil de pastor, cuya identidad teológica puede verse desde su carisma de intérprete nato de la Fe en la comunidad.

1. La hermenéutica matriz originaria del saber

A partir del Renacimiento, en que se sustituyeron los términos latinos “*interpretatio*” y “*regulae interpretandi*” para descifrar textos clásicos, bíblicos y jurídicos, por la categoría griega *hermeneutiké téxne*, el quehacer hermenéutico inició su senda hacia la madurez científica, constituyéndose en imperativo imprescindible, en orden a la certeza en la comprensión auténtica de la persona y de su entorno. Los grandes pioneros y pensadores emprendieron una aventura que los condujo, por diferentes caminos y matices, a situar la hermenéutica en una esfera de rango filosófico, como clave mayor para descifrar las expresiones más relevantes del devenir humano: literarias, científicas, culturales, estéticas, espirituales, éticas, religiosas, sociales.³

Vinculada inicialmente a la interpretación teológica de textos bíblicos u otros textos religiosos,⁴ la hermenéutica en cuanto arte, método y ciencia de la interpretación universal, fue progresando paulatinamente hasta crear la convicción irreversible de que su tarea era absolutamente indispensable, en la búsqueda de sentidos, contenidos y significados subyacentes o implícitos, que sólo serían comprensibles si se regían por un procedimiento y unas leyes, reveladoras de intencionalidades inherentes a la realidad interpretable.

Nos aproximaremos de varias formas a la hermenéutica.

A) **La Semántica.** El verbo interpretar es rico y tiene que ver con las acciones afines de penetrar, dilucidar, escudriñar, aclarar, descifrar, leer, traducir, escrutar, desentrañar, comprender y expresar

³ Cf. J. L. MEZA RUEDA (Dir.), Introducción en *El arte de interpretar...*, 13-32.

⁴ Cf. V. MANUCCI, «El problema hermenéutico en la época moderna» en *La Biblia como...*, 259-270.

realidades de toda índole, las cuales exigen una explicitación veraz y confiable. El acto hermenéutico permite que entidades oscuras, ambigüas, dudosas, imprecisas, polisémicas o inaccesibles, se vuelvan comprensibles y significativas, tengan sentido, y por consiguiente, se tornen manifiestas, accesibles, familiares y reguladoras de la conducta de los interlocutores y beneficiarios.⁵

B) **Los Constitutivos.** La hermenéutica tiene unos elementos esenciales, que juegan el papel de condiciones que la hacen viable:

1) *Los sujetos en relación vital*, dotados de sus propios contextos y condicionamientos ideológicos, históricos, culturales y sicosociales. Ellos son los protagonistas que construyen el proceso interpretativo, generador de vínculos, reacciones y actitudes de toda índole ante la propuesta antes inaccesible que se vuelve comprensible por la recepción, empatía, cuestionamiento, afecto, credibilidad, confiabilidad, comunión, etc.

2) *El objeto o realidad interpretable -texto, revelación, voluntad divina, acontecimiento, símbolos, mensaje-* dotado intrínsecamente de una doble fuerza: centrípeta que seduce y centrífuga que proyecta. El objeto tiene la virtud de hacer converger al autor y el receptor, presagiando una eventual cohesión que compromete el futuro de ambos. El objeto interpretado suele ser recíprocamente vinculante.

3) *El acto de interpretar* desvela el misterio y lo hace patente y comprensible, a fin de asumirlo e incorporarlo al universo de la existencia personal o comunitaria. Es en el acto de interpretar donde el receptor pone en juego la apertura de sus potencialidades humanas para encontrarse con el misterio; el mediador por su parte entrega de la mejor forma posible la realidad misteriosa, propiciando el uso correcto de las reglas de una sana interpretación por parte del receptor. La estructura, el contexto y el género de lenguaje es

⁵ Esta era precisamente la función mediadora de Hermes, divinidad de la mitología griega, de donde deriva Hermenéutica: su tarea era revelar lo oculto, acercar lo distante, hacer comprensibles los arcanos, esclarecer el sentido del misterio, revestir de immanencia la trascendencia.

fundamental en el acto de interpretar, pues de allí dependerá la comprensibilidad de los interlocutores.

4) *El significado descubierto* que puede ser inherente o adherente, según sea consubstancial o atribuible al objeto revelado, con lo cual culmina el proceso interpretativo. El encuentro con el significado creíble, confiable y deseable abre otras perspectivas para edificar el futuro desde otras bases.

C) **Mirada complexiva de la hermenéutica.** Es posible intentar una **descripción del conjunto de la hermenéutica**, habida cuenta que ella está en continuo perfeccionamiento, pues además de incorporar sin cesar elementos inéditos, es punto de referencia en el cual se profundiza dondequiera que se haga presente.⁶ A continuación una descripción, que intenta proponer una visión integradora.

- La hermenéutica es una dimensión y actividad al mismo tiempo innata, metodológica y científica del espíritu humano...
- ...que se ejerce en toda realidad interpretable de la existencia...
- ...cuyo propósito fundamental reside en descubrir, descifrar, crear, revelar, comprender, atribuir y expresar significados de aquella realidad...
- ...mediante el ejercicio de una función mediadora de alguien que se sitúa entre el misterio oculto y la comunidad histórica...
- ...expresándose en lenguajes verbales y no verbales, simbólicos y racionales, ordinarios o extraordinarios, naturales o convencionales, immanentes o trascendentes...

⁶ «Definir la hermenéutica es una cuestión debatida, pero cualquiera que sea su definición exacta, se puede afirmar razonablemente, al menos en una primera aproximación, *que abarca todos los elementos, que es necesario tener en cuenta, cuando se trata de interpretar un texto (...una realidad) de manera adecuada*». W. R. FORMER, *Comentario bíblico internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 10-11.

- ...para obtener la aceptación creíble y confiable de un receptor...
- ...que asume su condición de interlocutor, protagonista y sujeto que, con la recepción de nuevos significados, se ubica, piensa, siente y actúa de otro modo, en la realización de su vocación y su destino en el mundo y en la historia, donde ha de proyectar los nuevos sentidos adquiridos.

Con estos presupuestos podemos incursionar ahora en el ámbito específico de la Pastoral, donde el quehacer hermenéutico juega un papel determinante; en efecto, allí encontramos muchas realidades portadoras de significado salvífico, pero no siempre evidentes y ni totalmente comprensibles en orden a la plenitud de vida inspirada en la Fe. Requieren, por tanto, una permanente interpretación en la propuesta a la comunidad.

2. La pastoral de la Iglesia, una diaconía eminentemente hermenéutica

Afirma el teólogo E. Schillebeeckx: *«El cristianismo es una interpretación creyente de la realidad y de la historia»*. Eso significa varias: a) situarla en la triple dimensión de la temporalidad: pasado, presente y porvenir, porque la interpretación es algo propio de los seres humanos, inmersos en el devenir histórico, como memoria ante el pasado, desafío ante el presente y proyecto ante el futuro; b) tal intuición nos remite a las fuentes fundantes de la Revelación y de la Fe, que exigen una interpretación (Historia, Palabra de Dios, Escritura, Tradición, Patrística, Magisterio...) a fin de actualizar y releer en todo tiempo el pensamiento original de Dios; c) evoca las expresiones mayores de la Iglesia, nacidas de aquellas fuentes interpretadas y con las cuales realiza su Misión universal (teología, liturgia, lectio divina, predicación, espiritualidad, ética cristiana, pastoral, catequesis, testimonio, ministerios...); d) Por último la afirmación del teólogo holandés, incide en la cotidianidad de la experiencia creyente del Pueblo de Dios, que ungido por el Espíritu, recibe una peculiar sensibilidad para interpretar certeramente

su Fe, a través del “*sensus fidelium Ecclesiae*”, el cual incluso se asume como criterio normativo de verdad revelada.⁷

En tal contexto es saludable hacer una *lectura interpretativa de la significación teológica de la Pastoral de la Iglesia*: lo que es y lo que está llamada a ser en toda circunstancia. La acción pastoral tiene una identidad eclesial propia, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista teológico y práctico. Constituye, en efecto, la columna vertebral de la Misión.

La Pastoral podría describirse así: *Es una realidad compleja y amplia, vivida y regulada por las leyes de lo humano; que incluye básicamente el proyecto salvífico del Padre, revelado en Jesús con el poder del Espíritu y proclamado por el multiforme ministerio de la Iglesia; la cual se proclama a sí misma como sacramento de salvación universal al servicio del Reino de Dios, presente en el mundo, en la historia y en el corazón de cada hombre y de cada mujer; propuesto a través de la Palabra, la celebración, el testimonio y el servicio; y todo en orden a la conversión de la persona y a la transformación de su entorno, según el Plan de Dios.*

Intentando explicitar lo anterior: La acción pastoral es la Iglesia en acto histórico de salvación como sujeto colectivo del Ministerio pastoral aquí y ahora; es un estilo de presencia en el mundo fundada en la Palabra de Dios y en su Espíritu como soportes de la experiencia de Dios y de la vida teologal; es la propuesta concreta y encarnada de los valores esenciales del Evangelio, que convocan a la conversión para edificar la vida desde otras bases; es praxis diaconal de compromiso, de testimonio y autodonación a la comunidad cristiana a la manera de Jesús, principio, centro, paradigma y término de toda Pastoral; es diaconía eclesial que busca realizar un proyecto de hombre, de Iglesia y de sociedad inspirado en el Evangelio y en el aporte de las ciencias humanas; es un conjunto

⁷ No olvidar que los métodos modernos de exégesis (rescate del sentido original de los textos y de las fuentes), van de la mano de la hermenéutica, pues la búsqueda del sentido auténtico facilita traspasar la distancia cronológica que existe entre un AYER en que se produjo el texto y un HOY que requiere relectura, reinterpretación y actualizarlo en el contexto de la realidad compleja, cambiante, contradictoria y desafiante donde el creyente ha de realizar su camino de Fe.

de vínculos vitales que, por motivos evangélicos, se establecen con el entorno cósmico, histórico, social y trascendente donde vive la comunidad creyente.⁸

Tres consideraciones pastorales surgen desde la hermenéutica:

1) Asumir esta concepción del Ministerio pastoral de la Iglesia (u otra similar), genera de inmediato un **principio hermenéutico** para determinar el significado teológico de los componentes esenciales que lo configuran (Palabra de Dios, visión del hombre en su realidad histórica y sociocultural, visión de Cristo, de la Iglesia, de los sacramentos, los ministerios, las instituciones); de allí dependerá la autenticidad del contenido y la validez del enfoque, con el cual se quiere responder adecuadamente a las condiciones actuales del mundo y de la Iglesia. *No cualquier interpretación es válida*. Tampoco existe una interpretación universal para toda época y situación. A cada generación le compete su propia interpretación.

2) Por otro lado, es necesario interpretar cuidadosamente, con las ciencias humanas, **los contextos históricos** donde la misión pastoral de la Iglesia despliega su potencial salvífico; tales contextos juegan el papel de grandes interlocutores (el mundo, la cultura, la sociedad, la familia, el trabajo, la ciencia, el arte, etc.), con los cuales ha de entablarse un diálogo de salvación; pero tienen también la función de criterios hermenéuticos, que hacen posible una interpretación contextualizada de la oferta que se hace para ser acogida como nuevo soporte de la existencia humana.

3) Finalmente, la Pastoral de la Iglesia, como diaconía de hermenéutica cristiana, tendrá la tarea de establecer con toda claridad los **criterios básicos de interpretación en la praxis pastoral**, si desea realizar un servicio realmente evangélico a la comunidad creyente de su tiempo.

⁸ F. MERLOS, *Teología contemporánea del Ministerio pastoral*, Palabra ediciones, México 2017⁴, 421-422. El conjunto de la Pastoral pide una interpretación, pero también cada una de las dimensiones implícitas en su descripción, a saber, antropológica, histórica, bíblica, trinitaria, cristológica, pneumatológica, eclesial, reinocéntrica, misionera, ministerial, transformadora.

He aquí los más los más importantes.

- Análisis interpretativo de los contextos que nutren y configuran la vida de los receptores. La sensibilidad, la observación y el auxilio de las ciencias humanas serán factores inapreciables para la objetividad de la interpretación.
- Sana interpretación de la Palabra de Dios, especialmente consignada en la Escritura, siendo un profundo conocedor de la misma (no necesariamente un rabino). Una de sus tareas primordiales consiste en saber descifrar la substancia del Mensaje cristiano y sus convergencias entre el ayer y el hoy, valiéndose de los antiguos y modernos recursos, que proporcionan las ciencias hermenéuticas y exegéticas.⁹
- Respetar lenguajes teológicos antiguos y construir lenguajes nuevos, que establezcan un diálogo permanente de la experiencia cristiana, que ha sido interpretada por muchas generaciones. De allí saber reconocer la existencia histórica del pluralismo teológico.¹⁰
- Desentrañar las intencionalidades y los alcances del Mensaje en nuestros días. La conexión existencial del pasado con el presente a través del Mensaje, hace de él un hilo conductor dotado de permanente novedad.
- Hacer una propuesta pastoral creíble que afecte simultáneamente tres dimensiones esenciales de la persona humana: **emotiva** por la cual se generan sentimientos, afectos, deseos,

⁹ Para una interpretación más cuidadosa, amplia, científica y pastoral de la Escritura, los estudiosos tienen la oportunidad de continuar profundizando en los recursos que ofrece el Magisterio. El aún reciente y conocido documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril 1993)*, ha intentado compendiar las principales corrientes hermenéuticas que circulan fuera y dentro de la Iglesia. Según el documento, todas ellas ofrecen aportes significativos para comprender mejor la Escritura y hacerla presente en el hoy de la Iglesia. Cf. C. MESTERS, «Criterios para una lectura cristiana de la Biblia. Interpretación y fidelidad» en *La Biblia en la Nueva Evangelización*, Dabar, México 1992, 39-56. L. MOSCONI, *Hacia una lectura fiel de la Biblia*, DABAR, México 1995, 155-167.

¹⁰ Cf. J. L. ILLANES – J. I. WARANYANA, *Historia de la teología*, BAC, Madrid 1996, E. VILANOVA, *Para comprender la teología*, Verbo Divino, Estella 1992.

sensibilidades y actitudes nuevas; **cognoscitiva** mediante la cual se adquieren nuevos conocimientos, cosmovisiones y formas de interpretar la existencia; **persuasiva**, que invita a la acción, al compromiso, a vivir una ética nueva.

- Dejar las puertas abiertas a las incidencias espirituales, éticas y sociales que derivan de la aceptación libre de la propuesta proclamada e interpretada.

La acción pastoral en su conjunto no se entendería en la Iglesia sino como “producción de sentido” de las realidades que se anuncian como salvíficas, pero que requieren ser continuamente interpretadas para descubrir los implícitos de toda índole que derivan de la oferta de Dios. *Por eso la Pastoral puede considerarse como una vertiente eclesial eminentemente hermenéutica.*¹¹

3. El pastor-hermeneuta en la comunidad creyente

En la Escritura el Pastoreo se concibe como un oficio esencialmente hermenéutico de interpretación fiel y de convocatoria incesante para secundar el Plan de Dios. En sus orígenes, el pastoreo es *realidad cultural* (experiencia pastoril y agrícola de Israel); después se transforma en *analogía social* (el pastoreo se atribuye a los guías y dirigentes comunitarios del pueblo: reyes, sacerdotes, profetas, sabios...); por último se convierte en *alegoría teológica* (cuando fallan todos los pastores, Israel profesa su fe proclamando: «El Señor es mi Pastor»; así expresará las relaciones vitales de Dios con su pueblo). Los llamados por Dios han sido constituidos para ejercer una tarea mediadora de interpretación.¹²

¹¹ Cf. S. CROATTO, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 2000. Los planteamientos de este autor son curiosamente válidos al considerar la acción pastoral de la Iglesia como una diaconía hermenéutica.

¹² El pastoreo constituye la dimensión central de la existencia del presbítero. Es la alegoría más usada en la Escritura para expresar las relaciones de Dios con su pueblo. Los siguientes textos clásicos hablan del pastoreo de Dios, de Jesús y de las comunidades primeras (Dt 26,1-11; Jer 23; Ez 34; Is 40,9-11; Sal 23; Jn 10,1-16; Mt 18,12-14 y 25, 31-46; 1Pt 5, 2-4; I Tim 6, 3-21; Tito 1, 5-16; Heb 4, 14-16-5, 1-10.).

Jesús, como buen Hijo de su pueblo y mediador paradigmático en el proyecto de Dios (Heb 1,1ss), ejerce un Ministerio hermenéutico por el cual las intenciones del Padre se hacen comprensibles y cercanas. Hace entender, con el sello de la Buena Nueva, el significado de la Torá, de los hechos pasados, de las tradiciones vigentes, de los acontecimientos, de la utopía del Reino, del sentido último de toda realidad en el Designio de Dios. Cada Evangelio nos propone a menudo un perfil de Jesús como intérprete magistral de la voluntad salvífica del Padre y de la Palabra de Dios donde ella se contiene.

Los pastores de las primeras comunidades cristianas continúan con la tradición de descifrar la historia a la luz del Misterio pascual de Jesús; desde allí proclaman el anuncio kerigmático y misionero, que será clave en la presencia de la Iglesia y del Evangelio en toda cultura. El libro de los Hechos y los demás escritos apostólicos son reveladores de esta continuidad hermenéutica practicada en la Historia de salvación.¹³

Por su parte, la era patrística compendia una copiosa actividad de interpretaciones del Mensaje cristiano, contextualizadas culturalmente; a través de ellas, aquellos maestros de la interpretación de los siete primeros siglos del cristianismo, nos han dejado un criterio, una práctica y un legado, que siguen inspirando la evolución y el progreso de la fe hasta nuestros días.¹⁴

En esta milenaria tradición hermenéutica de la Iglesia tienen su sitio los pastores de los tiempos posteriores; desde el instante en que son elegidos, se constituyen en mediadores e intérpretes de “los misterios de Dios” y de las intenciones auténticas de su proyecto en el mundo, en las culturas y en el devenir histórico de cada generación de creyentes. Su carisma de intérpretes, los pastores lo despliegan en la ambigüedad de la existencia de la mano de la Palabra

¹³ Cf. P. RICHARD, *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Sal Terrae, Santander 2000. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*. Verbo Divino, Estella 1999.

¹⁴ Los Padres de la Iglesia son vistos como pioneros de la exégesis y de la hermenéutica en la historia del encuentro del Evangelio con las culturas. Cf. A. – G., HAMMAN, *Para leer los Padres de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 2009; R. TREVIANO, *Patrología*, BAC, Madrid 2004; L. PADOVESE, *Introducción a la teología patrística*, Verbo Divino, Estella 1996.

de Dios, cuyo juicio certero es incuestionable, para escudriñar los signos auténticos del Señor de la historia.¹⁵ *Los pastores revelan el proyecto esencial de Jesús, fundado en valores irrenunciables; interpretan los modos y las condiciones para seguir a Cristo; abren espacios para que los ministerios eclesiales sean ejercidos en justicia y comunión; discernen las estrategias pastorales adecuadas para que el anuncio del Evangelio no se interrumpa y la misión original vaya de la mano con la universalidad.*

Numerosos espacios concretos se ofrecen cada día a los pastores; incontables oportunidades tienen para realizar esta imprescindible función hermenéutica de su pastoreo en la comunidad: el estudio de las Escrituras y de la teología para educar la Fe del pueblo, la predicación y la homilía, la formación de agentes, el acompañamiento espiritual, la catequesis, la celebración litúrgica, la interpretación del Magisterio, la historia de la Iglesia, la vida de los testigos insignes de la fe, las leyes canónicas, las corrientes humanistas y culturales, las ideologías, los acontecimientos intra y extraeclesiales, las instituciones y estructuras de la Iglesia, los conflictos de la comunidad, los desafíos del cambio de época, el diálogo ecuménico, los fenómenos culturales que piden una interpretación desde la Fe (secularización, cuidado de la vida, los conflictos, la no creencia, la ausencia de los jóvenes, la crisis de la familia, la primacía de las ciencias humanas y de la tecnología, el pluralismo social, el fenómeno urbano, las expresiones de la Religiosidad popular...) Prácticamente no existe espacio ni momento pastoral ajeno a la tarea hermenéutica.

¹⁵ **Los signos de los tiempos** como categoría bíblico-teológica, abarca realidades o situaciones históricas, fundadas en hechos generalizados, afines y frecuentes; los cuales reflejan mentalidades, aspiraciones profundas, consensos y conciencia solidaria, donde se descubren significaciones e interpelaciones, que piden una respuesta inaplazable y congruente para ser constructores de la historia. Los cristianos, además, reconocemos en ellos las interpelaciones de Dios que nos revela sus designios y nos convoca a asociarnos a su plan en nombre de la Fe. Un signo de los tiempos puede ser ambigüo, de allí la necesidad de saber interpretarlo correctamente. (Ejemplos: Los anhelos de participación y democracia, luchas por la justicia, promoción de la mujer, ecología, pluralismo cultural, sectas religiosas, fundamentalismos, tecnología, mundo digital, migraciones, globalización...). Cf. AZCUY – SCHICKNDANTZ – SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2013.

En definitiva, todo pastor en la Iglesia sólo podría ejercer con calidad su Ministerio si coloca la diaconía hermenéutica en el núcleo de su quehacer. Es inagotable su oficio de intérprete de la Fe y de la realidad donde ella se expresa y toma cuerpo. Pero, ¿cómo dar respuesta a este imperativo del Ministerio pastoral, cuando no se tiene ni la sensibilidad, ni la formación o se ignoran las más elementales reglas de una sana y justa interpretación? La superficialidad y la mediocridad son trampas frecuentes en las que suele caer el pastor, cuando no es consciente de su vocación para ser en todo momento un hermeneuta y mediador cualificado de las expresiones de la Fe. Los profetas, Jesús, los apóstoles, los padres de la Iglesia y todos los testigos que descifraron con sabiduría los caminos del Dios vivo, seguirán siendo el paradigma de la propuesta del Evangelio a toda cultura y generación de creyentes.

Palabras conclusivas

La relevancia de la hermenéutica en la existencia humana, no sólo como hecho cotidiano, filosofía o ciencia, sino también como arte, método y praxis para crear saberes, significados y contenidos comprensibles, permite trazar un perfil del pastor-hermeneuta en la comunidad. Señalo algunos rasgos que hacen posible un Ministerio pastoral en cuanto carisma substancialmente hermenéutico de todo pastor.

1) El pastor hermeneuta de la Fe en la comunidad está atento, es sensible, observador y solidario con las situaciones donde los creyentes viven su experiencia de Fe.

2) Sabe escuchar los clamores y los silencios del pueblo, cuyos significados solo se perciben por la sintonía con las corrientes profundas de su vida, analizadas desde las ciencias humanas.

3) Se nutre del Evangelio, en cuya escuela aprende a interpretar lo esencial de la propuesta de Jesús, para confrontarlo con la actualidad, aceptando su sabiduría como “arte de vivir en la rectitud del corazón, haciendo lo que es grato a los ojos de Dios”.

4) Es puntual a las citas de Dios en las experiencias, las situaciones y acontecimientos, donde está llamado a ser obediente al Espíritu, Maestro de toda interpretación, que da “ojos para ver y oídos para entender”, cómo transmitir los mensajes de la presencia misteriosa y oculta del Señor.

5) Es honesto intelectualmente para no distorsionar la realidad que interpreta; por el contrario, la aborda con respeto, la acoge con humildad y sin prejuicios, dejándose educar por ella.

6) Cultiva la paciencia histórica que no quema etapas con impaciencia, sino que avanza con pequeños progresos, ajustándose al ritmo de Dios, que es quien siempre lo marca.

7) Es creativo y tolerante consigo mismo y con los demás, pues reconoce que no siempre se acierta a la primera tentativa; lo intenta una y otra vez, volviendo a comenzar hasta acertar con lo que Dios ofrece para descubrirlo y compartirlo a los demás.

Grave responsabilidad tiene el pastor que no quiere, no intenta o no se profesionaliza para interpretar con sabiduría aquello que le ha confiado el Señor para nutrir a su comunidad. En efecto, de una correcta y sana interpretación se pueden desencadenar conductas creíbles y fidelidades consistentes. En cambio, de una irresponsable y mediocre interpretación, no sólo se mutila la sustancia de la fe, sino que además se induce a los creyentes a vivirla de manera distorsionada. No existe más que esta doble alternativa.

TESIS Y TESISNAS



ENTRE EL ASOMBRO Y LA ALEGRÍA

Análisis retórico bíblico de Jn 3,1-36: Síntesis de Tesis Doctoral

Carlos Alberto Santos García¹

1. Planteamientos iniciales y estado de la cuestión

Durante el s. XX los estudios sobre el EvJn han sido una encrucijada de métodos y perspectivas exegéticas. Desde el abandono de la visión del EvJn como complemento final de los sinópticos, hasta las propuestas radicales que situaban su origen en ambientes proto-grnósticos, lejanos a la tradición sinóptica; y más todavía al Antiguo Testamento y la tradición de Israel. En este ámbito de discusión el método histórico crítico fue, sin duda, el método dominante, por no decir, que el único.

Ha sido la constitución dogmática *Dei Verbum* (1965) la que, en el ámbito de la exégesis católica, abrió definitivamente un camino a la comprensión del NT en íntima relación con la tradición de Israel; no sólo histórica y teológicamente; también a nivel literario. La atención al “estilo hebreo de redacción” – fórmula empleada en el documento de la PCB: *La interpretación de la biblia en la Iglesia* (1993) – es el fundamento que explica y sostiene el análisis retórico bíblico. Este documento, además de presentar y justificar el necesario equilibrio que debe existir entre diacronía y sincronía, subraya el valor insustituible que tiene el *texto final*, incluso para las hipótesis diacrónicas. En el texto final no sólo se constatan las eventuales tensiones del texto; también es el lugar en que puede descubrirse su belleza y armonía; la disposición de términos y frases, mediante la repetición, crean paralelismo y oposición, semejanza o contraste.

Con la retórica bíblica, la exégesis joánica se abre a un horizonte diverso de comprensión, ya que, poniendo en suspenso las explica-

¹ Este artículo es una presentación, necesariamente sintética, de la Tesis Doctoral del mismo título, defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana el 12 de Mayo de 2017, para obtener el grado de Doctor en Teología con especialidad en Teología Bíblica. El autor es presbítero de la Arquidiócesis de Monterrey. Su correo electrónico es casaga93@gmail.com.

ciones comunes de duplicados, desplazamientos, interpolaciones, etc., se pregunta por *el texto final como unidad de sentido* en su disposición actual. Asumir un reto de este tipo puede ser sencillo en textos que tradicionalmente son vistos como unidades coherentes, pero parece algo aventurado en aquellos que habitualmente son vistos como una *amalgama de tradiciones textuales*, o a decir de un estudioso del EvJn, como un “zurcido de textos”.² Tal es el caso de Jn 3,1-36.

Los análisis exegéticos, detallados y a profundidad, sobre Jn 3,1-36 considerado como unidad teológico-literaria no son abundantes.³ Esto contrasta con la gran cantidad de notas en comentarios al EvJn y artículos exegéticos dedicados a la historia de su redacción.⁴ Desde la mitad del siglo pasado se fue imponiendo la idea que Jn 3,1-36 era un texto marcado por *quiebres y desplazamientos* que, en opinión generalizada, daban testimonio fundamentalmente de la presencia de una unidad literaria de tono catequético-kerygmático dividida en dos partes: 13-21 y 31-36, que habría sido insertada a los diálogos (cf. 1-12; 22-30) en una etapa posterior.

No obstante esta tendencia generalizada, existieron voces que sostenían la integridad del texto y observaban un cierto *paralelismo* entre el diálogo de Jesús con Nicodemo (1-21), y el de Juan el

² J.-O. TUÑI VANCELLS, *El evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Verbo Divino, Estella 2010, 20 (n. 5).

³ Pueden enlistarse cuatro: P. LÉTOURNEAU, *Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu. Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Montreal 1992; M. SCHMIDL, *Jesus und Nikodemus: Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht*, Regensburg 1998; las tesis doctorales de: T. POPP, *Gramatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, Leipzig 2001 (dirigida por U. Schnelle); y de: P. JULIAN, *Jesus and Nicodemus. A literary and Narrative Exegesis of Jn. 2,23-3,36*, Frankfurt am Main 2000. El estudio de G. GAETA, *Il dialogo con Nicodemo: per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni*, Brescia 1974; aunque tiene una visión unitaria, se limita a 3,1-21.

⁴ Cf. J. GOURBILLON, «La parabole du serpent d'airain et la “lacune” du ch. III de l'évangile selon s. Jean», *Vivre et Penser* 2 (1942), 213-226; C.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, 305-312; Id., *La Tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978, 283-290; el estudio clásico y de gran influencia: R. SCHNACKENBURG, «Die „situationsgelösten“ Redestücke in Joh 3», *ZNW* 49 (1958), 88-99; J. WILSON, «The Integrity of John 3:22-36», *JSNT* 10 (1981), 34-41; W. KLAIBER, «Der irdische und der himmlische Zeuge. Eine Auslegung von Joh 3.22-36», *NTS* 36 (1990) 205-233; W. MARINELLI, «Gv 3,31-36: verso la ricerca di un soggetto verbale: L'intreccio Storia-Redazione», *RivBib* 47 (1999), 401-420; T. NICKLAS, «Literarkritik und Leserrezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Joh 3,22-4,3», *Biblica* 83 (2002) 175-192.

Bautista, con sus discípulos (22-36).⁵ Así, la cercanía en vocabulario, estilo y teología no indicaban una unidad primitiva, dividida y desplazada (el llamado discurso catequético-kerygmático), sino un diseño particular del evangelista que habría querido presentar en paralelo los testimonios, de Jesús y de Juan, el Bautista. En años recientes J. Frey ha subrayado la coherencia e integridad de Jn 3,1-36, atendiendo particularmente a los enunciados *soteriológicos* y *escatológicos* (3.5.17.36) que recorren el texto dándole unidad y sentido.⁶

2. Objetivo y metodología

El objetivo de la investigación fue ofrecer un análisis exegético detallado de Jn 3,1-36 como unidad teológico-literaria empleando los principios y operaciones propios de la *retórica bíblica*.⁷ A pesar de que autores como Popp y Julian han realizado un estudio desde la misma perspectiva unitaria, su metodología ha sido diferente a la usada en mi investigación. Aunque en el caso de Popp, algunos de sus criterios son cercanos a la retórica bíblica; por ejemplo, la atención que dedica a las *repeticiones* y *variaciones*, falta el criterio rector de *la forma como puerta para el sentido*.⁸

Para alcanzar el objetivo es justo señalar que no se parte de cero, ya que desde la perspectiva retórico bíblica se cuenta con lo realizado por J.M. Cabrera,⁹ su estudio fue para la investigación un punto de partida que proveyó la delimitación y las coordenadas fun-

⁵ Por ejemplo, a propósito de 3,31-36 y su relación con el diálogo con Nicodemo: «ita ut duae istae pericopae in redactione actuali inter se connectantur et *functionem parallelam habeant*». I. DE LA POTTERIE, «Ad dialogum Jesu cum Nicodemo (2,23,3,21)», VD 47 (1969), 146. Véase también: G. MLAKUZHYL, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*, (AnBib 117), Rome 2016², 439-440.

⁶ Cf. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie, Band III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, (WUNT 117), Tübingen 2000, 242-248.

⁷ Tal como está sistematizada en: R. MEYNET, *Trattato di Retorica Biblica*, Dehoniane, Bologna 2008.

⁸ «La forme est la porte du sens». P. BEAUCHAMP, «Préface», en R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989, 8.

⁹ J.M. CABRERA, «The Third Day. From the beginning of Jesus signs in Galilee to the announcement of his definitive sign in Jerusalem (John 2,1-25)», en R. MEYNET – J. ONISZCZUK, eds., *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric*, (ReBibSem 2), Rome 2013, 147-167.

damentales para situar Jn 3,1-36 como secuencia conclusiva de la sección inicial del EvJn (1,19-3,36).¹⁰

El corazón de la propuesta exegética contenida en la tesis es el *análisis de la composición*. Esta operación está precedida de las rúbricas indispensables para un trabajo exegético: crítica textual, análisis de cuestiones gramaticales, sintácticas y lexicográficas. Las rúbricas llamadas, *contexto bíblico* e *interpretación*, cierran cada capítulo; la primera sitúa al texto en la tradición bíblica presentando algunos ecos, semejanzas y/o contrastes que aporten luz a su comprensión; la segunda toma las características fundamentales de la composición y aplica las cinco reglas hermenéuticas de la retórica bíblica.¹¹

3. Desarrollo de la tesis

La tesis consta de siete capítulos organizados de acuerdo a los diferentes niveles de composición ubicados en el texto: *pasaje* (I: 1-13, II: 14-21, IV: 22-30, V: 31-36), *sub-secuencia* (III: 1-21, VI: 22-36) y *secuencia* (VII: 1-36). Como se puede observar, la tesis avanza gradualmente hasta llegar a ofrecer una visión global y coherente de Jn 3,1-36 como unidad teológico-literaria. Es importante señalar que la extensión de los capítulos varía, no sólo por la cantidad de versículos que se analiza, sino por el número de operaciones realizadas.¹² Para mejor comprensión del lector de este artículo presento un esquema de la composición de cada unidad, sus características y sus consecuencias hermenéuticas.

¹⁰ Se reconoce que la visión ampliamente difundida es aquella que sitúa la *sección inicial* tomando 4,54 como límite. Aunque antes lo habían señalado Brown y de La Potterie, véase el estudio de F.J. MOLONEY, «From Cana to Cana and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith», *Salesianum* 40 (1978) 817-843. Sin embargo, esta investigación, en coherencia con su metodología, atiende a otros *signos de composición* para delimitar la *sección inicial* en 1,19-3,36 (cf. JBaut: 1,20; 3,28). Cabe señalar que, con otras metodologías y algunas diferencias, varios autores también marcan un límite en 3,36, véase: J. STALEY, «The Structure of John's Prologue», *CBQ* 48 (1986), 241-263; F. SEGOVIA, «The Journey(s) of the Word», *Semeia* 53 (1991), 23-54; R.A. CULPEPPER, «The Plot of John's Story», *Interpretation* 49 (1995), 347-358; C.G. MÜLLER, «Der Zeuge und das Licht», *Biblica* 84 (2003), 479-509.

¹¹ Véase: R. MEYNET, *Trattato*, 547-586.

¹² Sólo a nivel del *pasaje* se realiza la crítica textual, el análisis gramatical-sintáctico y lexicográfico.

Primer capítulo (1-13), esquema de la composición del pasaje:

Nicodemo, un hombre, de los fariseos, principal de los judíos	1
Nicodemo considera que Jesús debe venir de Dios como Maestro, pues ninguno puede hacer estas señales y se pregunta: <i>¿Cómo puede NACER un hombre anciano?</i>	2-4
El necesario NACIMIENTO de lo alto y el camino del Espíritu	5-8
Nicodemo se pregunta: <i>¿Cómo pueden suceder estas cosas?</i> Ninguno ha subido al cielo, el Hijo del hombre baja del cielo	9-13

El pasaje consta de tres partes que forman una figura concéntrica ABA'. Las partes al extremo se distinguen por su tono interrogativo (4.9.10.11), donde quien empieza cuestionando (4) termina cuestionado (11). El centro se distingue por carecer de preguntas, por lo mismo es lógico y plausible encontrar ahí respuestas, esto lo confirma la presencia abundante del «Espíritu» (5.6.8), que rodea al «nacimiento de lo alto» ahora descrito como «necesidad» (7: *δεῖ*). Un imperativo dirigido por Jesús a Nicodemo: «no te asombres» (7), es el *centro del centro*, esto es significativo ya que implica una apelación directa, dirigida no sólo a Nicodemo, sino también el lector ha de sentirse interpelado. La composición ayuda a descubrir la coherencia del intercambio entre Jesús y Nicodemo al poner en evidencia un *fenómeno de clausura*, cuando mediante una inversión sintáctica,¹³ Jesús descarta cualquier acceso a las realidades celestes (12-13) e introduce a cambio una novedad: «el descenso del Hijo del hombre» (13). Así, el «nacimiento de lo alto» (3) encuentra una respuesta preliminar en el «descenso del Hijo del hombre» (13).

El análisis del *contexto bíblico* recorre algunos textos del AT para mostrar que la acción del «agua y el espíritu» formaba parte de la esperanza del pueblo de Israel en una renovación-salvación escatológica (cf. Is 44,1-3; Ez 36,24-28; Jl 3,1-2; Zc 12,10; 13,1). Y, si bien no existe paralelo bíblico exacto para la expresión «nacer del agua y del espíritu»,¹⁴ esto no quiere decir que la noción de un «nacimiento», como imagen de la salvación realizada por Dios, fuera desconocida para Israel. El ciclo profético de Is 40-66 es un

¹³ Véase: R. MEYNET, *Trattato*, 636-637.

¹⁴ El más cercano es Tt 3,5; véase también: 1Pe 1,3.23.

intertexto privilegiado en este sentido. Otra característica del contexto bíblico de este pasaje son las *alusiones mosaicas* que se encuentran en los extremos del pasaje (2.13). La valoración de Jesús como «enviado de Dios» a partir de las «señales» y la dinámica de «ascender-descender» se iluminan a partir de algunos textos del Pentateuco (cf. Ex 4,1-8; 19,10-25; Dt 30, 11-14; 34,10-12).

La *interpretación* muestra que, en este primer momento del diálogo (1-13), Jesús hace transitar a Nicodemo de la eventualidad a la excepcionalidad. El diálogo comienza con un razonamiento basado en el reconocimiento de Jesús como *enviado de Dios* por medio de las «señales» (2), Jesús en cambio, dirige a Nicodemo hacia la revelación del «Hijo del hombre» que «ha bajado del cielo» (13). La relación de Jesús con el ámbito divino es de una naturaleza diversa a la que Nicodemo percibe. En este marco de *movimiento-procedencia* se sitúa la propuesta del «nacimiento de lo alto» (3.7): el camino al «Reino de Dios» no se encuentra en la ascendencia o el antepasado (4; cf. 8,33.37-40), sino en acoger, mediante la fe, a aquel que viene «del cielo» (cf. 2.13). La respuesta al «¿cómo?» del hombre anciano (4) se encuentra en el *centro* (5-8), es el «Espíritu», cuyo movimiento el hombre percibe, pero no puede dominar. Y es que no es lo mismo «poder» que «creer» (4.12), para hacer el tránsito de uno a otro horizonte es necesario superar un «asombro» (7) que impide «creer» y «acoger» al que «baja del cielo» (cf. 7,15; 9,30-33). Al final, Nicodemo empieza a comprender que no se trata de lo que el hombre «puede» o no hacer (cf. 4), pues las cosas tienen que «suceder» (9). La respuesta al «¿cómo?» de este *nacimiento-comunicación* de vida se encontrará en el «Hijo del hombre» (13; cf. 14-15).

El segundo capítulo (14-21) comienza con el análisis de una construcción insólita: πιστεύειν + ἐν; siendo lo habitual: πιστεύειν + εἰς. El apoyo textual de la primera, y el hecho que la primera es una *lectio difficilior*, siendo más plausible el intento de armonizar con la fórmula joánica tradicional, lleva elegir la fórmula πιστεύειν + ἐν.

El uso del verbo δεῖ + ὑψωθῆναι (pasivo: «ser levantado») es una cuestión gramatical significativa en este pasaje por dos motivos: el

verbo δεῖ indica una «necesidad» que remite al designio divino, y segundo, el pasivo ὑψωθῆναι puede ser clasificado como pasivo divino. Por lo tanto, el «levantamiento del Hijo del hombre» se entiende desde el horizonte del proyecto de salvación realizado por Dios. El adverbio οὕτως (14.16) cumple una función gramatical y retórica importante en la primera parte del pasaje. En el v 15 complementa a καθώς («como») para expresar el *modo-manera* en que será levantado el Hijo del hombre: «como la serpiente en el desierto» (cf. Nm 21,4-9); en el versículo siguiente οὕτως cumpliendo nuevamente una función de modo, no de gradación, presenta la manera en que Dios ha amado al mundo: «ha dado a su Hijo» (16).

Entre las cuestiones lexicográficas, la más significativa de este pasaje es el uso del verbo ὑψώω, éste puede implicar tanto una «exaltación» (cf. Hch 5,31), como un «levantamiento» en sentido físico. El EvJn refleja este sentido cuando describe la crucifixión de Jesús (cf. 12,32-33: ὑψόω - σημαίνω). El caso de la «serpiente» aludido en 3,14-15 evidentemente indica el sentido físico (cf. Nm 21,4-9 LXX: «mástil - señal»). Otros términos comentados en este apartado son: κρίνω, privilegiando el sentido de «juicio» y no de «condenación», esto en coherencia con la decisión a la que se ve enfrentado el hombre (cf. 18); el verbo ἀπόλλυμι, que en el EvJn tiene un sentido fuerte de «perdición», como no *salvación* (cf. 12,25), y no simplemente un «extravío» (cf. Lc. 15,4). Finalmente se comenta el término «vida eterna», que es la categoría salvífica por excelencia en este evangelio (cf. 1,4; 20,30-31).

Este es el esquema de la *composición*:

Dios, AMANDO, ha dado a su Unigénito para tener <i>vida en Él</i> por la fe porque Dios lo envió al mundo para salvar, no a juzgar	14-17
La fe en el Nombre del Hijo Unigénito de Dios evita el juicio	18
La <i>luz ha venido al mundo</i> , el juicio consiste en <i>no ir hacia la luz</i> se AMA las tinieblas para no ser expuesto, se va a la luz para manifestarse <i>en Dios</i>	19-21

El pasaje está formado por tres partes que crean una figura ABA' (14-17; 18; 19-21). Las partes al extremo (AA') presentan el mismo tenor sintáctico: oraciones finales (15.16.17.20.21) y explicativas (γάρ: 16.17.19.20), estas dejan en claro la intencionalidad salvífica de Dios (A), pero al mismo tiempo existe una finalidad en el hombre (A'). Esta finalidad se revela en el doble movimiento que el hombre puede realizar: *encuentro* o *repliegue*, «ir a luz que viene» o sustraerse de ella (20.21). El centro (18) sostiene todo el pasaje; el verbo *κρίνω*, funcionando como *termino medio* entre todas las partes, hace inteligible una paradoja: de Dios que no pretende «juzgar» (A: 17), a un «juicio» que sin embargo existe (A': 19). Como sucede en la retórica bíblica “*la respuesta está en el centro*” (B: 18): el «juicio» existe como opción del hombre, su respuesta puede ser fe o incredulidad en «el Nombre del Hijo Unigénito de Dios».

El contexto bíblico de este pasaje presenta dos alusiones a textos-eventos de la historia de Israel. El primero es la alusión directa a Nm 21,4-9, un texto con amplia posteridad en la literatura targúmica y rabínica. La alusión joánica pone énfasis en la relación «levantamiento» y «vida». El segundo texto-evento es Gn 22,1-19: en el «Padre que da a su Unigénito» (16) resuena la comparación de «Jesús» con «Isaac», ambos *unigénitos amados* (cf. Gn 22,2 LXX; Jn 3,35). Aquí sobresale el amor de Dios por el mundo (!). La «luz que viene al mundo» (20) es una categoría-imagen que expresa bien la acción salvífica de Dios en favor de su pueblo (cf. Is 60,1-2); y «hacer la verdad» es una forma de describir al hombre que practica la justicia y la misericordia inscrita en la Ley (cf. Tb 4,1-8), como Nicodemo lo hará hacia el final del EvJn (cf. Jn 19,40).

La interpretación fija la atención en el contraste de las partes al extremo (AA'): el movimiento de Dios hacia el mundo es un movimiento de amor y donación, que se traduce en un «envío» (16.17). Dios sale fuera de sí y viene al encuentro de los hombres como «luz» (cf. 20). De los hombres se espera que de la misma manera respondan a Dios poniéndose en movimiento (cf. 19-21), pues la salvación no es una obligación, sino un encuentro entre Dios y el hombre. Este movimiento, descrito simbólicamente con el marco de la «luz», se verifica en un territorio ético: las obras (20.21), estas

manifiestan la opción que el hombre toma delante de Dios que viene a su encuentro «amando y dando». Aquí cobra relevancia el uso de la preposición **ἐν** (15.21): «en el Hijo del hombre» levantado se encuentra la vida y «en Dios» se hace la verdad. El centro del pasaje (B) explica e ilumina esta *doble incorporación*: Jesús es el Hijo Unigénito de Dios, «creer en su nombre» (18) significa reconocer su *relación única* con Dios. «En el Hijo», el hombre tiene vida eterna y al ir hacia la luz está obrando «en Dios», esto lo hace posible la «fe» entendida como un «ir hacia Dios» que «ha venido» a nosotros en su Unigénito.

En el tercer capítulo (1-21) el punto de partida es la *composición*:

Nicodemo viene hacia un Maestro venido de Dios , él es el Hijo del hombre las <i>señales</i> que hace muestran que Dios está con él 1-13 ES NECESARIO <i>nacer de lo alto</i> para ver el Reino de Dios

ES NECESARIO <i>el levantamiento</i> del Hijo del Hombre para tener vida eterna EL QUE CREE viene a la luz que ha venido al mundo, 14-21 manifiesta que <i>las obras</i> que hace están hechas en Dios

La sub-secuencia está formada por dos pasajes paralelos (AA'), su lógica se puede explicar a partir de tres datos. El primero, hay un lenguaje que atraviesa toda la sub-secuencia y remite a la comunicación de la «vida» (3.4.5.7.8.15.16), ésta se asocia a una noción de «altura» (3.7.14.15). Segundo, en relación directa con lo anterior, el verbo **δοῦναι**, *término central* del primer pasaje (7), y *término inicial* del segundo (14), muestra que tanto el «nacimiento de lo alto», como el «levantamiento» del Hijo del hombre, poseen un matiz de «necesidad». La lógica de ambas necesidades puede describirse como *causa-efecto*: el nacimiento es el comienzo de la «vida», pues bien, la comunicación de la «vida» ocurre por el levantamiento. Tercero, la función del título cristológico «Hijo del hombre» como *término medio* (13.14), muestra que la cuestión de la identidad (cristología) se desdobra en una misión (soteriología): Nicodemo empezó trazando la identidad de Jesús en términos de «Maestro» autorizado por Dios (2), por su parte Jesús reposicionó el diálogo, presentándose como portador de un mensaje celeste (12), como el «Hijo del hombre»

que baja de cielo (13). Ahora, en la segunda parte, Jesús amplía su identidad partir de este título: él no es sólo un revelador autorizado (A), él es en quien se puede encontrar la «vida eterna» (A').

El contexto bíblico de la sub-secuencia subraya la relación paterno-filial de Dios con su pueblo a partir de algunos textos del profeta Isaías, estos señalan un aspecto relevante: Dios se revela como Padre, salvando a su pueblo (cf. Is 51,1-6; 63,15-16). En relación con la misión del «Hijo del hombre» (13.14-15), el texto de Dt 30,11-12.16-18 muestra que el «hacer del hombre» (cf. 21) es posible gracias a la cercanía de Dios con su pueblo, al grado que no se necesita alguno que «ascienda al cielo» (cf. 13). Dios, en su Hijo, ha puesto a nuestro alcance la «vida» y evitar la «perdición» (cf. Dt 30,16-18 LXX; Jn 3,16). Por último, el marco simbólico que rodea las descripciones con las cuales Job recuerda su «nacimiento» (cf. Jb 3,1-16; 10,18-22), ayuda a comprender el paso «de las tinieblas a la luz» como una experiencia de vida, como un «nacimiento» (cf. Jn 3,19-21).

La interpretación brota de la manera en que se yuxtaponen los dos pasajes, que a mi entender constituyen *dos momentos* de un diálogo que va *in-crescendo* hacia dos direcciones. Primero, desdoblado la identidad y misión salvífica de Jesús, hasta llegar a la declaración solemne al centro del segundo pasaje: «la fe en el Hijo Unigénito de Dios» (18). Segundo, este desarrollo cristológico-soteriológico va unido, ya desde el primer pasaje, a una cuestión antropológica: «nacimiento-vida» (3.4.5.6.7.8.15.16.17). Si se entienden a profundidad la identidad y misión (cristología-soteriología), se comprenderán las consecuencias que Su presencia tiene para el hombre (antropología). Él no es un simple «maestro» (2), es el «Hijo Unigénito de Dios», no ha descendido sólo para «revelar», sino para «salvar» (17.18). Y su descenso está unido a un levantamiento; más aún, el primero lleva al segundo. Ya que él desciende hasta la muerte para «dar vida» (cf. 12,24).

Este capítulo concluye con un breve **ex-cursus** que busca arrojar algo de luz sobre Nicodemo, a partir de la expresión final de la sub-secuencia: «el que hace la verdad viene hacia la luz» (21).

Nicodemo ha venido hacia Jesús (2) y, cuando re-aparezca al final será precisamente para acoger al «levantado» y «hacer con él la verdad», antes que el sol se empiece a ocultar y caiga la noche (cf. Gn 47,29-30; Tb 4,3,6; Jn 19,40).

En el cuarto capítulo (22-30) el texto griego no presenta grandes dificultades de crítica textual. La lectura «con un judío» (25) es la mejor apoyada y, además, es una *lectio difficilior*. En las cuestiones gramaticales se subraya el uso adversativo de la conjunción **ἄλλ** («en cambio»), que abre y cierra el pasaje (23.30). Otra peculiaridad gramatical, que es un signo de composición, es el uso del “dativo de ventaja” (26.28). El tono hipotético-condicional (cf. 2.3.5) reaparece en este pasaje, llamativamente al centro (27). El uso indeterminado de *ἄνθρωπος* en la cláusula contribuye a enfatizar el enigma de este versículo. Finalmente, mediante una expresión de influencia semítica, el Bautista expresa la intensidad de su alegría por la «voz» de Jesús (29; cf. 8).

En las cuestiones lexicográficas, debido a su posición estratégica en el pasaje, tiene relevancia el análisis del verbo *λαμβάνω* (27), debido al contraste que adquiere con el verbo *δίδωμι*; fundamentado en las opiniones de algunos autores,¹⁵ se opta por un matiz dinámico («acoger-tomar»), evitando un sentido pasivo («aceptar»)¹⁶. Esto tendrá trascendencia en la visión global de la sub-secuencia (22-36). Otras cuestiones lexicográficas importantes del pasaje son: el contenido discipular implícito en el sustantivo *φίλος* («amigo») y las notas de vida y fecundidad que evoca el verbo *αὐξάνω* («ser fecundo»; cf. Gn 1,28; 41,52; 49,22).

Este es el esquema de la *composición del pasaje*:

¹⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, 204-206.345-346.

¹⁶ Véase la siguiente traducción de Jn 3,27: «Nadie puede arrogarse nada si no se lo concede Dios». L. ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino*, III, 239.

<i>JESÚS</i> va a la región de Judea	con sus discípulos y bautiza	22
Juan todavía no es arrojado a la prisión,	la gente se presenta y se bautiza	23-24

Juan testificó a favor de <i>JESÚS</i> ,	<i>ÉL</i> bautiza y « todos van hacia <i>ÉL</i> »	25-26
--	--	-------

<i>Un hombre</i> no puede tomar nada si no es dado a <i>él</i> del cielo	27
---	----

Testimonio a favor de Juan, él dijo: Yo no soy <i>el Cristo</i> ;	« <i>ÉL</i> debe crecer»	28-30
---	--------------------------	-------

Las tres partes que lo componen están organizadas de forma concéntrica (ABA'). Las partes al extremo son *paralelas* y *complementarias* al mismo tiempo, principalmente por el uso del “dativo de ventaja” (26.28). En la primera parte se dice que el testimonio de Juan fue a favor de Jesús (26); en la tercera parte, no obstante que gramaticalmente el testimonio es a favor de Juan (28), a la luz del contenido del testimonio, se descubre que en realidad es a favor de Jesús: «él es el Cristo, yo no lo soy» (cf. 1,20; 3,28). El testimonio *a favor* de Juan es, en realidad, un testimonio *a favor* de Jesús (!). Otro signo de la correspondencia de las partes al extremo es la complementariedad entre la nota de cantidad (26) y la de crecimiento (30). El Bautista revela como «necesario» aquello que sus discípulos contemplan. Es precisamente, la nota de cantidad la que cumple la función de *término medio* entre la primera parte y el centro: «todo» y «nada» son complementarios, a la radicalidad del «todos van», el Bautista responde aclarando que «todo es don del cielo» (cf. 26.27). Así, el Bautista coloca en un horizonte vertical lo que sucede en la «tierra de Judea» (22).

Por mucho, el contexto bíblico más llamativo y sugestivo de este pasaje es el evocado en el v 29. Para una exposición ordenada y sistemática se abordan las expresiones por separado: primero el «amigo del novio»; luego, la «voz del novio». De la primera se analizan las competencias y restricciones del «amigo especial» del novio en el contexto de la boda (cf. Jc 14,10-11.20; 15,1-3.6), tratando con esto de iluminar la relación entre el Bautista y Jesús. Sin embargo, hay que recordar que, en el EvJn, «amigo» es un calificativo discipular (cf. 15,12-15). Respecto a la «voz del novio», algunos *intertextos* muestran que ésta es una expresión simbólica para ilus-

trar la alegría de la salvación (cf. Jr 33,10-11), o en su ausencia, la desgracia (cf. Ap 18,23). Pero como en el caso del «amigo», la «voz de Jesús» en el cuarto evangelio remite también a una relación discipular (cf. 10,3-5; 20,16). Otros *intertextos* relevantes para este capítulo son las indicaciones de movimiento hacia Jesús (cf. 10,41; 12,19).

El centro del pasaje brinda la clave para la interpretación: lo que acontece en la «tierra de Judea» (22) y es contemplado por los discípulos de Juan (26) debe ser colocado en un horizonte vertical (cf. 27). A este principio vertical sirve la *analogía nupcial* que expresa la mutua estancia-pertenencia del «novio» y la «novia» (29). Es Dios quien declara su desposorio con Israel en justicia y fidelidad (cf. Os 2,21-22), el don y la elección «proviene de Dios», de Él es el deseo y la voluntad de hacer alianza con su pueblo (cf. Ez 16,6-14). Así, también desde el horizonte de Dios debe discernirse a todo el que «va hacia el Hijo» (cf. 6,37-38.44), es el Padre quien ha dado al Hijo una comunidad discipular, pues Él se los «ha dado» (3,27; cf. 17,2.6.9.24). Lo que sucede en la «tierra de Judea» (22) no ha de leerse en simple clave de competencia o rivalidad, sino como una gracia del cielo. Con esta reimpostación de los acontecimientos, el Bautista invita a sus discípulos a «testimoniar», no sólo a favor de él (28), sino fundamentalmente a favor del encuentro entre el «novio y la novia» (29). Era muy limitado decir que Jesús era uno que «estaba con Juan» (26); no, él es el «Mesías-Novio» y «la novia está con él» (cf. 29).

El quinto capítulo (31-36) presenta el pasaje más breve de la secuencia. Las principales cuestiones de crítica textual y análisis gramatical se concentran en el v 34. En el proceso de transmisión algunos copistas quisieron especificar-clarificar quién era el sujeto del «don del Espíritu», esto, y el apoyo de los testigos de mayor calidad (P^{66.75}), llevan a optar por la lectura breve. También en este versículo, atendiendo al valor coordinativo de la conjunción γάρ, se sostiene que el «enviado que habla palabras de Dios» es el sujeto del «don del Espíritu». Esto es coherente con el pensamiento joánico, que vincula «palabras-espíritu-vida» (cf. 6,63). El análisis lexicográfico pone en evidencia el uso de un lenguaje peculiar: «certifi-

car», usado solamente en 3,33 y 6,27; «desobedecer» e «ira», que solo aparecen aquí. El verbo «certificar» (σφραγιζω), ya desde el AT, posee una carga jurídico-legal que apunta hacia la convalidación de un hecho o acontecimiento. En cuanto al sustantivo «ira» (ὀργή) se reconoce su asociación a la predicación sinóptica del Bautista (cf. Mt 3,7; Lc 3,7), pero debido a que concurre con la «desobediencia» (ἀπειθέω) se opta por concentrar la atención en las tradiciones del éxodo (cf. Hb 3,17-19; 4,2-3).

El que <i>viene</i> del CIELO, tomar o no tomar su testimonio el que lo toma <i>certifica</i> la veracidad de DIOS	31-33
---	-------

El Hijo amado <i>enviado</i> por Dios, habla las palabras de DIOS el que cree en el Hijo <i>posee</i> la vida eterna, desobediencia e IRA DE DIOS	34 – 36
---	---------

La relación que se establece en las dos partes del pasaje es de continuidad y complemento (AA'). El sustantivo «Dios» tiene la función de *término medio* entre las partes (33.34); es también *término extremo* en la segunda (34.36). Véase que, en la primera parte, la relación de «el que viene» con el ámbito divino es expresada indirectamente con los términos «de lo alto» y «cielo» (31); en cambio, en la segunda parte este personaje gana sustancialmente en explicitación y profundidad: es «enviado de Dios» (34), más aún, es el «Hijo amado del Padre» (35). El aspecto comunicativo también crece en claridad: en la primera parte había un contraste con el «hablar de la tierra» (31) y se aludía a un «testimonio» basado en lo «visto y oído» (32); en la segunda parte este aspecto comunicativo – unido a la identidad del «venido-enviado» – se presenta claramente con la expresión «habla las palabras de Dios» (34). La correspondencia entre las partes también puede observarse a través de los términos «certificar» (33) y «poseer» (36). Asumiendo el trasfondo jurídico-legal de los términos, el pasaje ilustra la lógica de una *certificación* que conduce a la *posesión* de la «vida». Así se muestra que la opción positiva ante el Hijo no sólo convalida la «veracidad de Dios» (33), sino que esta opción tiene, además, un efecto salvífico sobre el hombre (cf. 36).

Algunos *intertextos* joánicos muestran que las expresiones «ver y escuchar» describen la relación de Jesús con el Padre (cf. 5,19-20; 6,46; 8,38.40; 15,15). Esto brinda una profundidad peculiar a su «testimonio»; ciertamente el Bautista había «visto» (cf. 1,33), pero en Jesús el uso de estos verbos, como sustento de un «testimonio», va más allá, pues están arraigados en su identidad de «Hijo». Otros *intertextos* muestran que también la expresión «dar en la mano» (35) describe una relación peculiar de poder-autoridad que Jesús ha recibido del Padre (cf. 10,27-29; 13,3). En cuanto a la cuestión de la «veracidad», se podrá descubrir que es un concepto vinculado a la relación de Jesús con el Padre en términos de «enviante-enviado» (cf. Jn 8,26-27; 1Jn 5,9-10), con lo cual se ilumina el hecho de que, al «acoger» el testimonio de Jesús, sea certificada la veracidad de Dios-Padre (cf. 33).

La interpretación desarrolla dos vertientes que corresponden a los fragmentos que forman cada parte: cristológica (31.34-35) y soteriológica (32-33.36). El primero muestra una identificación progresiva de Jesús bajo la clave de origen: del «cielo» y la «altura» (31) el pasaje transcurre hacia la revelación del «Hijo amado del Padre» (35). Esto especifica con mayor claridad del objeto de la fe (cf. 36). En este sentido, ya no se trata en términos generales de «tomar un testimonio» (32-33), sino de «creer-obedecer» al «Hijo amado» (36). La segunda vertiente es soteriológica, y muestra que lo que está de por medio para el hombre es la «vida eterna» (36). Lo que comunica este «venido-enviado» (cf. 31.34) no es simplemente un mensaje; él da el «Espíritu» que es la «vida» de los hombres, la «vida» que el Padre tiene en sí mismo, y que ha dado a su «Hijo» para poder comunicarla (cf. 5,21.26).

En el sexto capítulo (22-36) el punto de partida es la composición:

Una DOBLE actividad bautismal,	Jesús y Juan	22-24
El testimonio de Juan, NADA se toma sino como <i>don del cielo</i> , el que <i>tiene</i> a la novia es el Novio, el debe ser fecundo		25-30
Tomar o no tomar el testimonio del que viene <i>del cielo</i> , el Padre <i>ha dado</i> TODO al Hijo, en él <i>se tiene</i> la vida		31-36

La sub-secuencia está formada por una introducción narrativa y dos pasajes paralelos. Algunos términos claves del primero se repiten en el segundo, pero ampliando su contenido y aplicación (cf. «tomar», «dar», «testimonio»). Esto produce un efecto de continuidad y desarrollo entre ambos (AA'); su elemento unificador será la cuestión del «testimonio» (26.28.32.33). El primer pasaje gira en torno al «testimonio de Juan» a favor de Jesús; en el segundo, la atención se centra en el «testimonio del que viene de lo alto-cielo» (cf. 31-33), con la particularidad de que el segundo pasaje profundiza en las actitudes frente al «testimonio» (cf. 32.33.36). Esta es su peculiaridad y diferencia fundamental. Así, la sub-secuencia, al mismo tiempo que evoca y confirma el «testimonio de Juan» (A: 26.28), presenta y anuncia el «testimonio de Jesús», el «Hijo amado del Padre» (A': 32.33) y, sobre todo, sus implicaciones soteriológicas (34.36).

El contexto bíblico de la sub-secuencia, contra lo que otras perspectivas exegéticas podrían considerar, presenta una coherencia peculiar. Tomando el mensaje profético de Jeremías como *intertexto*, se pueden ubicar algunos motivos e imágenes que evocan el tiempo de la «nueva alianza» (32,40): la «purificación» (33,8), el fin de la «ira de Dios» (33,5), la «voz del novio» (33,11) y la esperanza mesiánica (33,15). Llamativamente todos estos elementos están presentes en la sub-secuencia (25.28.29.36), como parte de un mensaje de salvación que anuncia al hombre la posibilidad de entrar en posesión de la vida (36; cf. Jr 33,6.16). Otros *intertextos joánicos* muestran como el «testimonio» del Bautista se orienta fundamentalmente a la «fe» en Jesús (cf. 1,7; 10,42), esto lo confirma claramente la sub-secuencia que concluye con un llamado a «creer» (36).

El enigma en el centro del primer pasaje (27) brinda la pauta para una interpretación en dos direcciones: cristológica y antropológica. La repetición de los verbos «tomar» y «dar» apuntan en primer lugar al «Hijo», a quien el Padre «ha dado todo» (35). Así, el segundo pasaje confirma la lectura cristológica del v 27: Jesús recibe a los que «van hacia él» (26), como «don del Padre» (35). No obstante, la repetición del verbo «tomar» orienta en la dirección antropológica-

ca: «el que toma su testimonio certifica la veracidad de Dios» (33). Los que «van hacia Jesús» (26) no lo hacen unilateralmente, como quien decide por su cuenta “cambiar de *Maestro-Rabbi*”; al contrario, al «acoger-tomar» a Jesús, se reconoce el «don del cielo» (27); el que «acoge-toma» certifica la «veracidad» del Padre, que ha enviado a su Hijo (33.34; cf. 8,26-27). Pues, no nos sería posible «acoger-crear» en Jesús, si el Padre no nos lo hubiera «dado» (cf. 3,16). Otra vertiente hermenéutica de esta *doble direccionalidad* (cristológica-antropológica) se refleja en el paso de la estancia-pertenencia de la «novia» con el «Novio» (29), a la posesión de la «vida eterna» para todo aquel que cree (36). El novio es fecundo porque «ir a él» (26) y «estar con él» desemboca en «tener vida» (36; cf. 5,40); ser «amigo-discípulo» de Jesús (29; 15,14-15) implica algo más que simplemente un cambio de «maestro-rabbi» (cf. 25-26), implica «vivir» por Él (cf. 15,4).

El séptimo capítulo (1-36) es el punto de llegada de toda la investigación, aquí se presenta una visión global y detallada de la composición de Jn 3,1-36 vista como unidad teológico-literaria. El siguiente esquema de la composición retoma literalmente algunos conceptos fundamentales que muestran su cohesión, y enuncia la lógica de cada unidad, poniendo especial énfasis en las correspondencias entre los *pasajes*.

Testimonio de Jesús: el necesario nacimiento <i>de lo alto</i> y el Reino de Dios, <i>el asombro ante la voz del Espíritu</i>	1-13
EL AMOR DE DIOS AL MUNDO y la vida eterna en el Hijo, el hombre frente al juicio	14-21
Testimonio de Juan: el don <i>del cielo</i> y la necesaria fecundidad del Mesías, <i>la alegría ante la voz del Novio</i>	22-30
EL AMOR DEL PADRE AL HIJO y la vida eterna, el hombre frente a la ira de Dios	31-36

La secuencia está formada por cuatro pasajes (ABA'B'), agrupados a su vez en dos sub-secuencias (1-21; 22-36). El primer pasaje en ambas presenta un diálogo de contenido testimonial: entre Jesús y un «principal de los judíos» (A: 1-13); entre Juan, sus discípulos y un «judío» (A': 22-30). El segundo pasaje tiene un tono discursivo

(B: 14-21; B': 31-36), y se presenta cada uno como una ampliación del diálogo inicial. Los vínculos entre estos pasajes no son sólo formales o estilísticos – yuxtaposición diálogo y discurso – hay también razones de contenido que muestran una proximidad más profunda entre ellos.¹⁷ «Ver el Reino de Dios» (3) y «ver la vida» (36) forman una gran inclusión que muestra la *orientación soteriológica de la secuencia*.

El elemento más significativo, que distingue y al mismo tiempo vincula los pasajes entre sí, es la dinámica interna de cada uno. En B (14-21) y B' (31-36) el hombre se ve enfrentado a un doble camino: «fe» (15.16.36), o «incredulidad» (18) y «desobediencia» (36). A través de estas dos categorías se conciben el «juicio» (18) y la «ira divina» (36), o la posesión de la «vida eterna» (15.16.36). En cambio, el doble testimonio de A (1-13) y A' (22-30) apela al reconocimiento del origen divino de Jesús (2.13.27), a «lo alto» y el «cielo» como fundamento de las posibilidades de «un hombre» (3.7.27). Frente esta radical verticalidad, que implica tanto al «enviado» (2.13.31.34), como a los «hombres» (3.7.27), dos personajes escuchan una «voz» (8.29), uno se «asombra» (7), el otro se «alegra» (29).

El contexto bíblico es profundamente coherente con lo que anuncia la secuencia paralela (cf. 1,19-51): «como dice el profeta Isaías...aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y los profetas» (cf. 1,23.45). La referencia explícita a la serpiente levantada, las señales, el ascenso y descenso, la tensión entre obediencia-desobediencia, incluso el encuentro entre el «novio y la novia» (cf. Os 2,16), remiten a la experiencia fundante del pueblo de Israel «en el desierto», al tiempo de la Alianza. También el mensaje-lenguaje simbólico de los profetas se descubre en la secuencia (cf. Jr 32,37-33,16; Ez 36,24-28; 37,13-14), de modo particular la salvación escatológica descrita por el profeta Isaías como fecundidad restaurada y nupcialidad recreada (cf. 49,18-21; 54,1-8; 61,8-62,5;

¹⁷ Las tradiciones del desierto (14-15.36), la relación Padre-Hijo (16.17.18; 35), el «amor» de Dios (16.35), la «vida eterna» (vv 15.16), el contraste-tensión entre «Reino de Dios» e «ira de Dios» (3.5.36), el valor comunicativo-revelatorio de una «voz» (8.29) y la dimensión de encuentro impresa en el «ir - venir» (2.4.5.19.20.21.26.31).

66,5-13), como el tiempo en que mediante el don del «agua y el espíritu», Dios renovará a su pueblo (44,1-3) y como «luz» vendrá a su encuentro (60,1.19). Por último, cabe reconocer las insinuaciones sapienciales implícitas en el lenguaje del «descenso»,¹⁸ y algunas expresiones tomadas casi a la letra del libro de la Sabiduría.¹⁹ No obstante, la identidad cristiana de Jn 3,1-36 no se diluye en las tradiciones de Israel, su mensaje, vocabulario e imágenes forman parte del anuncio de la salvación realizado por Cristo (cf. Ef 5,1-27).

En síntesis, Jn 3,1-36 es una secuencia eminentemente soteriológica – a diferencia de su paralela (1,19-51)²⁰ – y presenta además una de las notas fundamentales del relato joánico: el llamado a realizar una opción de fe en Jesús que conduzca a la «vida» (cf. 20,30-31). Por esto puede decirse que el hombre se encuentra «entre el Reino de Dios y la ira de Dios»; «entre», porque se abre delante de él una disyuntiva que es posible sólo porque es libre y capaz de elegir. Aunque es necesario que el hombre resuelva la disyunción, se debe reconocer que la iniciativa se encuentra en Dios, la primacía del «don de lo alto» indica que la salvación acontece como gracia divina, porque el «Hijo Unigénito» – fuente de la vida – nos ha sido entregado como «don», y éste en el EvJn se entiende sólo por el «amor» (cf. 3,16.35; 15,13). Por eso todo aquel que responde positivamente al Hijo se encuentra ya dentro del movimiento de Dios que, *amando*, *ha dado* a su Unigénito. Por lo cual me atrevo a afirmar que el EvJn no sólo pretende conducir a la «fe que nos hace hijos de Dios» (cf. 1,12-13), también quiere indicar que la identidad-misión del discípulo se ha de vivir como «amistad» (cf. 21,15-19). Los espectadores se *asombran*; en cambio, los amigos – que se saben amados y aman – tienen la capacidad de *alegrarse*. Nicodemo

¹⁸ Incluso su vínculo con el «Hijo del hombre», cf. R. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, (ed. F.J. MOLONEY), Doubleday, New York 2003, 258-259; no se diga los ecos sapienciales del Prólogo (cf. 1,14).

¹⁹ Cf. Sab 10,10; 16,5-7; 18,20-21 (cf. Jn 3,3.14-15.36). La evocación de la «noche de la salvación» en Sab 18 muestra una gran cantidad de términos y motivos en común con Jn 3,1-36: realeza divina, noche, luz, mundo, tinieblas, filiación divina, fe-incredulidad, juicio-exposición, salvación y perdición, dinámica cielo-tierra, voz y palabra, la «ira que permanece».

²⁰ Cf. J.M. CABRERA, «The Third Day», 147-167; J. ONISZCZUK, «“Tu chi sei?”. Análisis retórica bíblica di Gv 1,19-51», en R. MEYNET – J. ONISZCZUK eds., *Studi del Quinto Convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric*, Peeters, Leuven 2017, 121-144.

y Juan, el Bautista nos presentan así en la entrada del evangelio, dos horizontes de la única relación con Jesús el Hijo de Dios.

4. Alcance y límites de la investigación

El ejercicio exegético realizado en la investigación consigue presentar un análisis detallado del texto griego de Jn 3,1-36 desde los niveles inferiores a los superiores. Sin pasar por alto los problemas textuales, gramaticales y sintácticos que algunas veces problematizan su interpretación. De la misma manera, ofrece un espacio para *escuchar los ecos* de la tradición de Israel (*intertextualidad*) en su vocabulario y expresiones. Esta es una riqueza peculiar de la investigación frente a otros análisis realizados sobre este texto joánico. Las intuiciones e hipótesis de algunos autores que observaban un *paralelismo* en el «doble testimonio» de Jesús y Juan (1-21; 22-36), se profundizan gracias a la aportación del análisis retórico bíblico, que contribuye a poner en evidencia la afinidad sintáctica, rítmica y teológica de Jn 3,1-36, desde sus unidades más pequeñas, hasta la secuencia en su totalidad.

Algunos límites de la investigación pueden ubicarse a partir de algunas preguntas *diacrónicas* que surgen después del análisis realizado. Por ejemplo: ¿cuáles fueron las circunstancias históricas y la finalidad de este *paralelismo testimonial*? ¿La acentuación de la función testimonial del Bautista respondía a un rasgo de la comunidad joánica o de su historia, o a un proyecto teológico? Los interlocutores u oyentes de este doble testimonio, Nicodemo, los discípulos del Bautista y el judío anónimo (cf. 3,1-2.25), ¿cumplen alguna función representativa en esta *secuencia*, que fundamentalmente invita a «la fe en Jesús, el Hijo de Dios» (3,14-18.36)? Dadas algunas semejanzas notables con Jn 3,1-36, y al vínculo de la tradición joánica con Efeso: ¿es posible afirmar una tradición efesina común en torno a Cristo Luz (20-21) y Cristo Esposo (29)?²¹

²¹ Véase los términos en común con Ef 5,1-27: *luz-iluminación, filiación, Reino de Dios, ira de Dios, desobediencia, oscuridad, obras expuestas, nupcialidad, purificación.*

Desde el punto de vista *sincrónico*, concretamente del análisis retórico bíblico, quedan también algunas preguntas para profundizar. Por ejemplo: vista la gran cercanía entre los pasajes finales de ambas sub-secuencias (B: 14-21; B': 31-36) y el final de la secuencia central del EvJn (cf. 12,44-50), junto la presencia de Isaías (cf. 1,23; 12,38.39.41): ¿tiene el final de esta sección (1,19-3,36) un valor programático respecto al ministerio público de Jesús? También, dada la centralidad del tema de la *filiación divina* en el Prólogo (cf. 1,12-23) y en la secuencia central del EvJn (cf. 11,47-57):²² ¿la yuxtaposición de filiación y nupcialidad en 3,1-36, puede considerarse como un programa cristológico-soteriológico que se despliega a lo largo del EvJn? Otro ejemplo, vistos los puntos de contacto, literarios y teológicos de la secuencia con el relato de la pasión (cf. 3,3.5.14-15; 18,19), junto al fruto pascual de la «alegría» (cf. 3,29; 16,20-22; 20,20): ¿existe una lógica de continuidad-realización entre la filiación-nupcialidad presente en esta secuencia, y los ecos filiales-nupciales de Jn 18-20?

La comprensión de la secuencia 3,1-36 como unidad teológico-literaria se sustenta de manera sólida y coherente en la investigación. Queda una síntesis por realizar con los aportes de otras perspectivas exegéticas, y un desarrollo que se completará con el análisis retórico del evangelio en su totalidad. Pero sin duda, hay ya una base sólida que permite afirmar que la estrategia persuasiva del EvJn, en orden a la «fe» (cf. 1,7; 20,30-31) tiene en esta secuencia inicial un punto estratégico de arranque. Ya que pone al lector, no sólo delante de la riqueza y profundidad de la identidad y misión de Jesús, el «Hijo Unigénito de Dios» (1,18; 3,18.35), también le anuncia que el «don de la vida» está de por medio (cf. 3,3.5.15.16.17.30.36), un «don» que tiene al «amor» como antecedente y motivación (cf. 3,16.35). Por esto, el encuentro con Jesús conduce a un fruto salvífico peculiar: la «alegría», signo de los que «aman», signo de los «amigos» (cf. 3,16.19.29.35; 15,9-14; 16,22;

²² Cf. R. MEYNET, «Analyse Rhétorique du Prologue», *Revue Biblique* 96 (1989), 481-510; J. ONISZCZUK, «Testimonianza come principio compositazionale del vangelo di Giovanni», *Studia Missionalia* 61 (2012), 37-64.

17,13.26; 20,20; 21,15-17). En este evangelio, la «fe» y el «discipulado» (cf. 1,37-39.43; 2,11-12.23-25; 21,19) implican algo más.



RECENSIONES



RECENSIONES

Ricardo Aguilar Hernández

Las siguientes obras reseñadas han sido elegidas por su valiosa aportación para la investigación científica de la Sagrada Escritura - tanto en su contenido y como en su forma. Consideramos que estos libros son instrumentos valiosos que ofrecen un servicio de clarificación de metodologías y de profundización temática.

Nuestra modalidad de presentación de las recensiones no se limita a los contenidos y estructura de cada obra en sí, sino que damos información valiosa sobre sus autores o editores, con el fin de que los lectores tengan un panorama aproximado de quiénes están detrás de estas importantes obras. Al final, ofrecemos también una valoración sobre la accesibilidad del lenguaje usado y la habilidad pedagógica usada por los autores, en atención a los lectores de QOL que no tengan profundos estudios en temas bíblicos (literatura, teología y exégesis).

SOBRE MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN BÍBLICA NUEVO TESTAMENTO

OROPEZA, B. J. - MOYISE, Steve (eds.), *Exploring Intertextuality. Diverse Strategies form the New Testament Interpretation of Texts*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2016, 325 pp. Precio aproximado en texto impreso: Pasta blanda \$728 pesos mexicanos, pasta dura \$ 1,260 pesos mexicanos. Precio aproximado en formato digital Kindle y eBook \$150 pesos. Idioma original: Inglés.

Los editores, Oropeza y Moyise, han sido autores de importantes libros sobre Intertextualidad. B. J. Oropeza (Ph.D., por la Universidad de Durham) es Profesor de Estudios Bíblicos y Religiosos en la Universidad del Pacífico Azusa (en Azusa, California). Ha escrito varias publicaciones sobre estudios paulinos y la correspondencia corintia, así como de crítica retórica, escatología, cultura popular y

tiene un estudio de tres volúmenes sobre la Apostasía en las Comunidades del Nuevo Testamento. Es fundador de *Intertextuality in the New Testament sessions of the Society of Biblical Literature* (SBL) y es miembro de *Rhetoric of Religious Antiquity*, que es un grupo especializado en la analítica de la socio-retórica de la interpretación bíblica. Por su parte, Steve Moyise (PhD, por la Universidad de Birmingham) es autor de varios libros sobre el uso de textos del Antiguo Testamento en el Nuevo. Es especialista en el uso de la Escritura Hebrea en el Libro del Apocalipsis. Ha dirigido tesis doctorales en *St Albans and Oxford Ministry Course* y ha sido Jefe del Departamento de Teología y Religión en la Universidad de Chichester. Ha sido Profesor Visitante en Pretoria, Sudáfrica y en Michigan, y ha dirigido el Seminario Anual del Estudio del Antiguo Testamento en el Nuevo, del 2000 al 2013.

Oropeza y Moyise presentan un libro que introduce al lector en diversas metodologías de investigación intertextual en el estudio del Nuevo Testamento. La idea rectora del libro es la evidencia de que cualquier texto tener vínculos con otros. La intertextualidad indaga el modo como se dan tales vinculaciones. Esta obra versa sobre textos del Nuevo Testamento en su relación con otros libros, sea del Nuevo como del Antiguo Testamento, e incluso con algunos libros o escritos breves provenientes de la literatura pagana.

El libro en cuestión comienza presentando brevemente a los colaboradores o coautores del mismo. Después, ofrece una serie de abreviaciones que se utilizan en toda la obra, seguidas de una introducción sobre el concepto de *estrategias para la interpretación intertextual* y que se aplican en el estudio del Nuevo Testamento. Posteriormente, el libro se divide en dos grandes partes. La primera contiene nueve estrategias concretas de investigación intertextual, analizadas en capítulos independientes. La segunda parte contiene, también en capítulos independientes, ocho estrategias tanto eclécticas como de carácter innovador. Al final, el libro ofrece una bibliografía extensa, un índice de autores, un índice bíblico y de literatura antigua, y un índice temático.

Las estrategias concretas de investigación intertextual que se desarrollan en la primera parte del libro son: 1) Intertextualidad dialógica, 2) Hipertextualidad, 3) Metalepsis, 4) Retórica de citas, 5) Midrásh, 6) Sombras y realidades, 7) Mímesis, 8) Intertextualidad Postestructuralista, y 9) Intertextualidad basada en Semiótica Cate-gorial. En la segunda parte del libro, las estrategias eclécticas y las de innovación que se abordan son: 1) Intertextura Socio-retórica, 2) Transformación narrativa,, 3) Oralidad e Intertextualidad, 4) Enun-ciación, Personificación e Intertextualidad, 5) Teoría de Relevancia e Intertextualidad, 6) Intertextualidad Multidimensional, 7) Alusiones de Referencia-con-orientación-al-lector, y 8) Probabilidad de Prés-tamo intertextual.

El libro tiene una gran calidad pedagógica y es fundamental para todo aquel que quiera adentrarse en el estudio sistemático de la in-tertextualidad en el Nuevo Testamento. La obra es altamente reco-mendable, no solo por la temática, sino por su forma. Es de lenguaje accesible y los coautores son de renombre internacional, expertos en cada una de las estrategias de investigación intertextual que el libro ofrece. Además, en atención a la rigurosidad de los métodos mostrados, ningún capítulo tiene un sesgo confesional.

El estudio intertextual va más allá de lo que comúnmente se men-ciona como “el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo”, y de esto son conscientes los editores. En efecto, la investigación intertextual exige la comprensión de los contextos, temas, tradiciones e ideolo-gías que subyacen al empleo de citas, alusiones y otros tipos de referencias entre textos. Quizá lo más interesante de cada expo-sición a lo largo del libro, es que los coautores añaden bibliografía actualizada que recomiendan abiertamente a los lectores para que se vayan perfeccionando en la investigación de todo lo relacionado a las estrategias intertextuales.

Ricardo Aguilar Hernández

GREEN, Joel B. (ed.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2010². 432 pp. Precio aproximado en texto impreso: Pasta blanda \$350 pesos mexicanos, pasta dura \$ 500 pesos mexicanos. No hay edición ePub ni Kindle. Idioma original: Inglés.

El editor, Joel B. Green, es Profesor de Interpretación del Nuevo Testamento. Desde 2007 es Decano Asociado del Centro de Estudios Teológicos Avanzados, del Seminario Teológico *Fuller*. Antes había sido Profesor de Interpretación del Nuevo Testamento en el Seminario Teológico de Asbury, en Wilmore, Kentucky (1997-2007), donde también fue Decano de la Escuela de Teología y luego Vice Presidente de Asuntos Académicos. Ha colaborado en el Seminario Bautista de América de la *West and Graduate Theological Union*, y en el *New College Berkeley*, en Berkeley, California. Es editor del *New International Commentary on the New Testament*, a su vez, es coeditor del *Two Horizons New Testament Commentary*, y editor del *Journal of Theological Interpretation*. El Dr. Green ha realizado servicios pastorales en Escocia, Texas y California. Actualmente, funge como *Teaching Pastor* de la Iglesia Metodista Unida "La Canada", en California.

Green ha publicado en 2010 esta segunda edición de una obra, originalmente publicada en 1995, agregando algunos capítulos y actualizando tanto contenidos como referencias bibliográficas. Se trata de un libro con diversos autores, quienes abordan quince métodos exegéticos y tres perspectivas teológicas y literarias a lo largo de los capítulos que componen el libro.

La obra comienza con una serie de abreviaciones que se emplean a lo largo de la misma, seguida de una breve presentación de los colaboradores del libro. Todos ellos, especialistas de talla internacional en su respectiva metodología o especialidad temática. Los capítulos son los siguientes: 1) El Reto de la Escucha del Nuevo Testamento, 2) Crítica Textual del Nuevo Testamento, 3) Crítica Histórica y Perspectivas Socio-Científicas en el Estudio del Nuevo Testamento, 4) La Relevancia de los Textos Judíos Extracanonicos para el Estudio del Nuevo Testamento, 5) La Relevancia de la Li-

teratura Greco-Romana y de la Cultura para el Estudio del Nuevo Testamento, 6) Crítica Tradicional-Histórica , 7) El Uso del Antiguo Testamento por Autores del Nuevo Testamento, 8) Análisis de Géneros, 9) Crítica Retórica, 10) Lingüística Moderna y Estudio de las Palabras en el Nuevo Testamento, 11) Análisis del Discurso e Interpretación del Nuevo Testamento, 12) Crítica Narrativa, 13) El Lector en la Interpretación del Nuevo Testamento, 14) Crítica Feminista, 15) Crítica Afroamericana, 16) Hermenéutica Latinoamericana, 17) Lectura del Nuevo Testamento en Contexto Canónico, y 18) El Nuevo Testamento, Teología y Ética.

El libro está escrito con lenguaje accesible y es básico para todo estudiante que desea tener un conocimiento competente de los fundamentos de diversas metodologías exegéticas empleadas en tiempos recientes. La obra no se limita a perspectivas anglosajonas aún cuando está publicada en inglés, sino que abre puertas de enriquecimiento multicultural, desde enfoques latinoamericanos y africanos. En un mundo globalizado, este libro se presenta como una síntesis de metodologías mutuamente enriquecedoras. Es altamente recomendable para el conocimiento de diversos métodos exegéticos.

Al final de cada capítulo, los autores ofrecen una bibliografía razonada que consideran esencial para que los lectores conozcan los diversos matices que configuran cada metodología expuesta en la obra. Las publicaciones a las que hacen alusión son presentadas por niveles de profundización (desde los más básicos hasta los de mayor exigencia académica), subrayando las bondades y límites de cada texto.

Ricardo Aguilar Hernández

LIM, Kar Yong, *Metaphors and Social Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2017, 245 pp. Precio aproximado en texto impreso: Pasta blanda \$600 pesos mexicanos, pasta dura \$ 1040 pesos mexicanos. Pre-

cop aproximado en edición electrónica: formato Kindle \$ 150 pesos mexicanos; ePub \$330 pesos mexicanos. Idioma original: Inglés.

El autor del libro, Kar Yong Lim (PhD en Nuevo Testamento por la Universidad de Gales) es un exégeta nacido en Malasia. Participó en la *Graduates Christian Fellowship* (que es parte de la Asociación Internacional del Movimiento de Estudiantes Evangélicos). Su tesis doctoral fue sobre los Sufrimientos de Pablo en la Segunda Carta a los Corintios. Ha sido pastor en la Iglesia Evangélica en Malasia. Es miembro del Comité de Dirección de la Asociación de Estudiantes Evangélicos de Malasia y de la *World Vision* de Malasia. El autor es especialista en la aplicación de criterios de identificación de la Identidad Social de las antiguas comunidades cristianas del siglo I. El libro en cuestión es de vital importancia para el conocimiento de la situación social de la comunidad cristiana que Pablo evangelizó en Corinto.

La obra comienza con una lista de las tablas que autor emplea a lo largo del texto. Posteriormente, evidencia los permisos que ha recibido para usar algunas fuentes de fundamental importancia para el desarrollo del argumento del libro. Luego, tras presentar una serie de reconocimientos a quienes han hecho posible la publicación de la obra, ofrece las abreviaciones que emplea a lo largo de la publicación y una introducción donde expone sus objetivos, justificación y metodología. A continuación, el libro se divide en tres partes. La primera, versa sobre el uso que Pablo hizo de metáforas conceptuales en las Cartas a los Corintios y presenta una lectura de las metáforas paulinas a través de la Teoría de la Identidad Social. En la segunda parte, en cuatro capítulos, el autor habla de diversos tipos de metáforas usadas por Pablo en las dos cartas que dirige a los cristianos de Corinto: el uso de las expresiones de “hermanos y hermanas”, las metáforas familiares, la metáfora del Templo aplicado al cuerpo humano, y la metáfora del Cuerpo para referirse a la Iglesia o comunidad de creyentes, unidos por el mismo bautismo. En la tercera parte del libro, el autor dedica un capítulo a un estudio sistemático sobre el modo como Pablo empleó las metáforas conceptuales para formar la identidad social de los corintios, en medio de la cultura greco-romana.

La idea rectora de todo el libro es que Pablo hizo uso de las metáforas conceptuales para persuadir, educar, corregir y dar forma al pensamiento y a las conductas de su auditorio corintio, y ayudarles 'así, a comprender el evangelio. Para lograr tal propósito, Pablo se valió de estrategias retóricas que apelan a las emociones humanas, y con ese fin también se vale de referencias a las Escrituras hebreas. Pablo usa metáforas que se refieren a diferentes aspectos de la vida humana y de la experiencia, tales como las de edificación de construcciones, el cuerpo humano y relaciones humanas de intimidad (vida familiar).

Entre las motivaciones de las que el autor se vale para escribir esta obra están: 1) el ver cómo Pablo introduce en un ambiente pagano un anuncio que hunde sus raíces culturales en el Judaísmo de tiempos del Segundo Templo; 2) el conocer la manera en que Pablo dio forma a los seguidores de Jesús en una comunidad con un *ethos* distintivo y una identidad social dentro del marco social del Imperio Romano; 3) el comprender cómo la labor pastoral de Pablo cimentó las enseñanzas, creencias y las bases para las estructuras eclesiales que ganaron miles de seguidores de Cristo en toda Europa y Asia Menor, quienes, con el tiempo, lograrían el crecimiento de una religión diferenciada e institucional; 4) el estudiar el uso del lenguaje como medio de comunicación eficaz de la obra de la evangelización en Corinto. No basta estudiar las cartas paulinas como actos de comunicación, sino ver cómo Pablo usó técnicas retóricas de su tiempo y cultura (como la ironía, tipologías, apelaciones basadas en *ethos*, *pathos* y *logos*) para impactar a su audiencia. Pero, de manera especial, el autor se concentra en el estudio del uso de metáforas como elemento poderoso en la lingüística y la retórica antiguas. En efecto, las metáforas no solo sirven para dar color a un discurso o poema, sino que pueden servir para moldear el pensamiento y la conducta de los oyentes. Cuando esto sucede, estamos ante *metáforas conceptuales*, que ya habían sido estudiadas por George Lakoff y Mark Johnson en su obra conjunta *Metaphors We live by*. Lo más importante de la obra de Lim es que describe cómo Pablo hizo de esas metáforas auténticas herramientas para configurar una identidad social de los cristianos de Corinto.

El libro es de lenguaje accesible, y el autor muestra gran habilidad pedagógica. Es fácil de asimilar y abre horizontes para una investigación que integre Pragmalingüística con Sociolingüística en ámbitos multiculturales.

Ricardo Aguilar Hernández

Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	3-6
Realeza humana y divina en el Salterio: La aurora del Nuevo Testamento	
<i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i>	9-28
El Dios creador recrea la justicia. La adición himnica y la imagen de Dios en Am 5,1-17	
<i>Juventino Bravo Rojas</i>	29-57
Señor y Salvador. Jesucristo y César Augusto	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	59-91
El pastor como hermeneuta de la comunidad	
<i>Francisco Merlos Arroyo</i>	95-108
Entre el asombro y la alegría. Análisis retórico bíblico de Jn 3,1-36: Síntesis de Tesis Doctoral	
<i>Carlos Alberto Santos García</i>	111-132
Recensiones	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	135-142

