

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **78**
Septiembre - Diciembre
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 nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.
Cuenta n. 7004-6798897
Banamex, suc. 241
(enviar por fax copia del depósito).
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 30, No. 78, septiembre - diciembre 2018. La Revista Bíblica Mexicana QOL es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. Dirección: General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., Tel. 5573-0600, Página web: www.pontificia.edu.mx. Correo electrónico: 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 20 de diciembre 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

En el cierre del año 2018, tan lleno de sorpresas y cambios, México se encuentra ante una nueva situación que exige, de parte de todos, una reflexión profunda sobre dos factores que son fundamentales en la construcción de un pueblo y de su estabilidad: la autoridad y el servicio. Estos son precisamente los temas que el presente número de la *Revista Bíblica Mexicana QOL* aborda, profundizando tanto en temas bíblicos como en el servicio de interpretación de la Palabra de Dios que algunos Padres de la Iglesia (Hilario de Poitiers y Orígenes), así como Tomás de Aquino, y algunos teólogos patrísticos y exégetas mexicanos actuales ofrecen para formación del Pueblo de Dios que peregrina y construye continuamente nuestra amada nación.

En la sección de **artículos exegéticos**, comenzamos ofreciendo un artículo elaborado por el Doctor en Patrística, **Jesús María Aguiñaga**, titulado «La autoridad, expresión de la verdad: en Hilario de Poitiers». El Doctor de origen jalisciense elabora un estudio sobre la exégesis que San Hilario de Poitiers realizó a los textos Mt 7,29; 9,6 y 21,23, a lo largo de su Comentario al Evangelio según san Mateo (*In Mattheum Commentarium*). Los breves pasajes mateanos versan sobre el cuestionamiento que los escribas y fariseos hacían a Jesús acerca de la autoridad con la que actuaba. La temática del comentario de San Hilario a dichas perícopas, conduce a Aguiñaga a ampliar su estudio a otra obra exegética del pictaviense, que son los *Tractatus super Psalmos*, así como a la obra *De Trinitate*, la cual es de corte dogmático. A partir de ellas, Aguiñaga aborda el concepto de *autoridad* que surge de la exégesis de San Hilario y concluye con una interesante reflexión que se sustenta en la hermenéutica bíblica del obispo de Poitiers.

El segundo artículo, de **Héctor Ubaldo González**, lleva el nombre de «Hospitalidad, autoridad y servicio», y aborda los temas de la au-

toridad y el servicio desde una reflexión sobre la hospitalidad en el evangelio de San Lucas. González muestra los puntos de contacto entre la hospitalidad y la compasión, viendo que el perdón y la comprensión son momentos donde se acoge al hombre que ha fallado. El autor señala, además, que la actitud idónea de hospitalidad ante el reino es la que notamos en un niño, que confía en sus padres. Al final, el autor recuerda que el escuchar las enseñanzas de Jesús es una forma de hospedarlo en la interioridad.

El tercer artículo es de **Tomás Montesinos**, y lleva el título de «Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve». Jesús servidor, en Lc 22,24-30». Montesinos nos muestra cómo Jesús es una figura fascinante, que desconcierta y reta. En efecto, Jesús se muestra como servidor de Dios, de su reino y del movimiento que se suscitó en torno a su él. No obstante, Montesinos considera que este es un tema que en las iglesias institucionales se ha abordado poco, por lo que en el presente artículo ofrece algunos elementos a la investigación sobre el papel de *servidor* que Jesús desempeñaba en su ministerio. Para ello, el autor se vale de estudios del Nuevo Testamento desde los enfoques de las Ciencias Sociales y de la Antropología Política.

En la sección de Hermenéutica, el especialista en Orígenes, **José Alberto Hernández**, nos ofrece un interesante artículo llamado: «Encontrarás el sentido divino. Utilidad e inspiración en la exegética Origeniana». Hernández nos va conduciendo en su estudio para que veamos cómo la exégesis origeniana constituye una propuesta de carácter sapiencial para la interpretación de la Sagrada Escritura, y que requiere de constantes revisiones y profundizaciones, pues versa en una metodología que persigue fines místico-teológicos. El autor de este artículo recalca las claves de lectura bíblica de Orígenes en el IV libro de su tratado *Sobre los Principios*, que remarcan el recurso de la utilidad y de la inspiración cristológica con el fin de dar con el sentido espiritual y divino del texto sagrado, lo cual servirá, sin dudas, al camino del perfeccionamiento moral de todo creyente, pero de manera especial, del discípulo avanzado que busca la comprensión y visión del Misterio de Dios.

El segundo artículo de esta sección ha sido elaborado por **Rubén Betancourt**, especialista tomista, quien enmarca su estudio en Tomás de Aquino. El artículo se centra en cómo, para el estudio de la Sagrada Escritura, el Aquinate investigaba cómo los Padres de la Iglesia hacían su interpretación del texto sagrado. Tomás tenía a los Padres como los máximos expositores y comentaristas de la Biblia. Betancourt analiza dos escritos de Tomás de Aquino: *El Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y la *Catena Aurea*. El autor cree conveniente traer al siglo XXI los tesoros literarios elaborados por el Aquinate para que sirvan de ayuda a todos los creyentes para la profundización de la Escritura.

En la sección de **tesis y tesisas**, ofrecemos dos textos. El primero, se **Gabriel Fierro**, que constituye la segunda parte de la síntesis de su tesis doctoral, defendida en 2018 en la Universidad Pontificia de México. La tesis se llama «*¿Me separará el Señor de su pueblo? (Is 56,3). Reacciones dentro de la asamblea de Israel ante el extranjero durante el posexilio persa en Yehud*». En la época del posexilio persa hubo una labor importante de reconfiguración de la identidad social del pueblo israelita en la provincia de Yehud (Judea). Los sectores sociales que sobrevivieron al exilio del siglo VI a.C., (tanto los deportados como los que permanecieron en Judea), se preguntaban acerca de su propia identidad, ante ellos mismos y ante los no israelitas. También se preguntaban cómo debería ser su relación para con los no israelitas que vivían entre ellos. En su tesis, Fierro intenta responder a tales preguntas a partir del análisis de relaciones entre algunos textos bíblicos.

El segundo texto contiene la primera parte de una síntesis de tesis doctoral, defendida a finales de 2018, por **Ricardo Aguilar**. La tesis se intitula «"Vendré a las visiones y revelaciones del Señor". Modelación del método exegético pragmalingüístico-icónico y su aplicación a 2 Cor 12,1-10». En este primer artículo, Aguilar ofrece una propuesta metodológica de exégesis diseñada para la interpretación de relatos bíblicos elaborados con lenguaje figurado y que refieren experiencias místicas de encuentro con Dios y/o su misterio. En el texto, el autor bosqueja los elementos de dicha metodología, que es una variación al modelo exegético pragmalingüístico. En su

tesis, el autor aplicó dicho método al estudio de la perícopa 2 Cor 12,1-10. En un segundo artículo, a publicarse en el próximo número de nuestra revista, el autor presentará una síntesis de los contenidos de su tesis doctoral.

Finalizaremos nuestra número con las sección **recensiones**, donde ofrecemos dos de algunas obras importantes. La primera es sobre un libro de historia que es importante para conocer el contexto político y cultural del siglo I. El libro es *Augusto. De revolucionario a emperador*, del Dr. Adrian Goldsworthy. El segundo libro reseñado es del Dr. Jean-Noël Aletti, llamado *Gesù, una vita da raccontare. Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca*. Este segundo libro contiene los estudios más recientes del biblista francés sobre análisis narrativo de los evangelios sinópticos, donde relaciona el género literario biográfico con el recurso de la *anagnórisis*, que es la proclamación pública el evangelio.

Esperamos que este número de la revista aporte luz para la reflexión sobre la autoridad y servicio en la Sagrada Escritura, y nos ayude a perfeccionar nuestro servicio a los demás, como miembros del pueblo de Dios.

Ricardo Aguilar Hernández

Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL.



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



LA AUTORIDAD, EXPRESIÓN DE LA VERDAD: EN HILARIO DE POITIERS

Jesús Ma. Aguiñaga Fernández¹

Resumen:

El estudio aborda la exégesis que Hilario de Poitiers realizó sobre Mt 7,29; 9,6 y 21,23 en su Comentario a Mateo (In Mattheum Commentarium) a propósito del cuestionamiento que los escribas y los fariseos hacen a Jesús sobre la autoridad con la que actúa. La temática del Comentario del obispo de Poitiers a los textos señalados, lleva al autor del artículo a extender su estudio a otra obra exegetica del pictaviense —los Tractatus super Psalmos y la obra dogmática De Trinitate; desde estas tres obras, se aborda el concepto de autoridad que emana de la exégesis hilariana, se concluye con una reflexión apoyada en su hermenéutica bíblica, la cual da nombre al título de este artículo: «La autoridad, expresión de la verdad: en Hilario de Poitiers».

Abstract:

The present study addresses Hilary's exegesis in his In Mattheum Commentarium of Mt 7,29; 9,6 and 21,23 on the question of the scribes and Pharisees about the authority with which Jesus acts. The theme of Hilary's Commentary on these texts leads the author to extend his study to other exegetical works of the Pictavian - the Tractatus super Psalmos and the dogmatic work De Trinitate. The author approaches the concept of authority that emanates from the Hilarian exegesis in these three works, and concludes with a reflection supported by biblical hermeneutics, from which comes the title of this article: «The authority, expression of the truth: in Hilario of Poitiers».

¹ El autor es Doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el Instituto *Augustinianum*. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es jesusma@libero.it.

Palabras clave: auctoritas, potestas, virtus, exégesis, verdad, lecturas literal y espiritual

Keywords: *auctoritas, potestas, virtus, exegesis, truth, literal and spiritual readings.*

La Palabra de Dios «no es vacía, terrena, ni ligera» —afirma Hilario de Poitiers (*Tr. Ps.* 118,1), el obispo la compara con el discurso del profeta y su palabra espiritual (se refiere al salmista), cuya palabra «no es ociosa», pues «no nace de motivos fútiles y vanos» «estamos atentos a escuchar a los hombres prudentes» —continúa Hilario haciendo una comparación de superioridad— «sobre todo porque si las cosas que dicen son dignas de su autoridad y doctrina, y todas sus expresiones no son improvisadas ni genéricas, sino que proceden de motivos racionales, son útiles a la expectativa de los que escuchan y coherentes con la autoridad que hablan»; luego viene el segundo término de comparación refiriéndose a la Sagrada Escritura: «cuanto más es necesario suponerlo al tratarse de palabras celestes, de tal manera que cuanto se encuentra en ellas es excelso, divino, racional, perfecto» (*Tr. Ps.* 135,1). La Palabra revelada se adapta a nuestra debilidad porque «la Escritura enseña las realidades espirituales por medio de las materiales y muestra las invisibles a través de las visibles» (*Tr. Ps.* 120,7; ver también *Tr. Ps.* 120,11). Según Hilario, el fundamento de la autoridad de esta predicación, se encuentra en la misma autoridad de Dios que habló a los profetas y posteriormente a los apóstoles: «en Él está la ciencia de una enseñanza superior y celeste» (*Instr. Ps.* 7).

El concepto autoridad (ἐξουσία) no es muy abundante en el primer Evangelio, el término ἐξουσία aparece con neta diferencia entre Jesús y los escribas y fariseos (*Mt* 7,29: «les enseñaba con autoridad»); en la historia de confrontación de Jesús con los líderes religiosos de su tiempo, él es cuestionado sobre la autoridad para perdonar los pecados (*Mt* 9,6: «el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados») y posteriormente en *Mt* 21,23.27 se vuelve a colocar en tela de juicio su autoridad: «¿con qué autoridad haces estas cosas?»; el Evangelio de Mateo en el antepenúltimo versículo vuelve a poner en

boca de Jesús el concepto: «Dios me ha dado autoridad plena sobre el cielo y tierra» (Mt 28,18).²

He querido tomar como punto de partida para este artículo sobre «la autoridad», algunos elementos de la exégesis de Hilario de Poitiers; en el basto campo exegético de la época patrística, porque él fue el primero en hacer un comentario en lengua latina al Evangelio de Mateo y a los Salmos.

Las referencias bíblicas que utilizo para este artículo son: *Mt* 7,29; 9,6 y 21,23 y los comentarios exegéticos que el obispo de Poitiers hace de ellos en su *In Mattheum Commentarium*,³ pero por la temática que emana de su comentario, considero pertinente extenderlo a los *Tractatus super Psalmos* y al *De Trinitate*.⁴ Aunado a la exégesis de esos tres pasajes bíblicos, me centro también en el uso que Hilario hace del concepto latino «auctoritas» en estas tres obras: las dos primeras exegéticas y la tercera doctrinal. *Auctoritas* es una de las formas como se traduce el concepto griego ἐξουσία, aunque también se le puede traducir como *libertas*, *potestas*, y un término griego equiparado a ἐξουσία es δύναμις.

Desde los inicios de la vida de la Iglesia, la Sagrada Escritura fue considerada un instrumento normativo para cualquier actividad, comunitaria y privada de los cristianos, asumiendo un rol excepcional para la definición y conservación del depósito de la fe. El mensaje apostólico cristalizado en los escritos del Nuevo Testamento y el Antiguo Tes-

² Cf. I. BROER, «ἐξουσία», en HORTZ BALZ – GERHARD SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 2001, 1446-1453.

³ La influencia de Hilario en occidente debió haber sido muy grande, cf. J. DOIGNON, Introducción a la edición del *In Matt.*, SCh 254, 1978, 22ss.

⁴ No abordaremos las obras polémicas de Hilario de Poitiers que *ex profeso* han sido abordadas en el estudio de A. ALBA LÓPEZ, *Autoridad y Poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca 2013; además el interés de nuestro estudio está delimitado a la exégesis de los tres textos bíblicos arriba señalados; en cambio esta obra se interesa más del aspecto político, para ello hace un análisis, interpretación, sincronización y aplicación del texto bíblico a la reflexión en torno a la autoridad, el poder y el gobernante hecha por Hilario de Poitiers que se cristalizará en una de las expresiones más originales y significativas del pensamiento político patrístico y ejercerá una notable influencia en la obra de otros pensadores cristianos que, como Ambrosio de Milán, se verán abocados al enfrentamiento con la autoridad civil por motivos religiosos. Cfr. La excelente recensión del estudio de Almudena Alba López realizada por P. DESCOURTIEUX en la revista *Augustinianum* 55,1 (2015) 243-245.

tamento —sobre todo— no presentaban una doctrina organizada, sino solamente afirmaciones esporádicas, ocasionales, y en ocasiones difícilmente organizadas entre ellas. Esto ocasionó que las primeras formulaciones doctrinales y desarrollos dogmáticos ulteriores se hayan realizado a través de discusiones y contrastes polémicos; pues todas las propuestas debían estar apoyadas en la autoridad de un paso escriturístico, otras veces el apoyo se encontraba en muchos textos; esta forma de utilizar el texto sagrado —señaló atinadamente Manlio Simonetti— fue determinando un tipo de lectura e interpretación muy específica.⁵ Si no tenemos en cuenta el perfil histórico de la exégesis patristica, naturalmente que no seremos leales a estos escritos de la Tradición cristiana.

Hilario de Potiers al comentar el Evangelio de Mateo, sobre pone al nivel de la lectura literal del texto —aunque de manera no tan sistemática—, un segundo nivel de lectura, el espiritual,⁶ que ha sido definido de varias formas: *typica ratio*, *interior ratio*, *interior significantia*, *spiritualis intelligentia*, etc. El segundo nivel de lectura tiene la intención del exégeta, es decir conducir a un progreso espiritual: «La palabra de Dios» —comenta el obispo— «es rica y está destinada a demostrar una idea, ofrece por sí misma abundantes ejemplos. Ella es indispensable para todo progreso, tanto si viene comprendida en la simplicidad, como si viene escrutada en su significado interior» (*In Matt.* 12,12); «pero en toda ocasión estamos advertidos que se necesita profundizar en el significado de las palabras» (*In Matt.* 21,4). La relación entre el primer y segundo significado de lectura está en la realidad que expresan, el primero una realidad inferior y material, el segundo una realidad superior y espiritual, el primero expresa el presente, el segundo el futuro: «A la realidad de los hechos presentes, se añade la realidad de los hechos futuros» (*In Matt.* 8,8; véase también 21,2). Además, hemos de tener en cuenta que nuestro Autor posee un *Leitmotiv* al interpretar el Evangelio de Mateo, que consiste en interpretar dichos y hechos de Jesús a la luz de las inmediatas consecuencias que derivan de éstos, por ejemplo la hostilidad de los judíos en contraste con la iglesia que

⁵ Cf. M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Sussidi patristici 1, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981, 113-127.

⁶ Ver M. SIMONETTI, «Note sul Commento a Matteo di Ilario di Poitiers», en *Vetera Christianorum* 1 (1964) 35-64.

nacía,⁷ así como el contraste de los escribas y fariseos con Jesús; la exégesis hilariana es una exégesis al estilo alejandrino, iniciada por Orígenes,⁸ el obispo consideraba que el segundo nivel de lectura no dañaba el sentido literal del texto sagrado;⁹ aunque en el comentario a Mateo casi está ausente el criterio del Adamantius de interpretar la Escritura con la Escritura.¹⁰

Los *Tractatus super Psalmos* están precedidos por una introducción o *Instructio Psalmorum* en la que Hilario explica sus principios exegéticos: los Salmos tratan de Cristo,¹¹ de su encarnación futura, de su muerte y de su resurrección, y también de nuestra salvación y glorificación futura como la de Cristo, el Obispo galo desarrolló en los comentarios, de manera abundante, estos principios cristológicos: en Cristo se cumplen todas las promesas del Antiguo Testamento, de él reciben su último sentido la ley y los profetas; a partir del cumplimiento de las promesas en Cristo se han de interpretar los salmos y todo el Antiguo Testamento. De ahí que haya que buscar a Cristo presente bajo el velo de las figuras.¹²

En el *De Trinitate*, Hilario de Poitiers aborda grandes temas teológicos, mismos que ya están presentes en *In Mattheum Commentarium*: la divinidad del Hijo, su unidad con el Padre en virtud de la naturaleza divina que de él recibe, el sufrimiento de Jesús como posible obstáculo a la fe en su divinidad;¹³ no hemos de perder de vista que el autor siempre tuvo presente la exposición de la recta fe ante la amenaza de la herejía arriana.

⁷ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la traducción castellana de la Trinidad de Hilario de Poitiers*, BAC, Madrid 1986, 22.

⁸ Hilario «hereda de Orígenes mucho de su exégesis, aunque no siempre de la teología que de ella emana; si el obispo hubiera escrito a la manera de Orígenes –sin su propia aportación–, los escritos resultarían áridos, llanos y sin novedad; de ahí la cuestión sobre la continuidad y la discontinuidad del pensamiento hilariano en relación al Adamantius». Cf. J. M. AGUIÑAGA FERNÁNDEZ, *Consummata in nos caelesti gloria (Instr. Ps. 11). Destino último del hombre y del mundo en los Tractatus super Psalmos de Hilario de Poitiers*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, 6 (tesis doctoral, c.d.p.).

⁹ Ver M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 254-259.

¹⁰ Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 260.

¹¹ Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 261-262.

¹² Cf. L. F. LADARIA, *Diccionario de San Hilario*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 10-11.

¹³ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la traducción castellana de la Trinidad...*, 22.

Cuanto hemos señalado arriba, sirva de plataforma para ubicar la exégesis y uso de la misma en la reflexión hilariana en torno a la autoridad. El estudio parte de los tres textos de Mateo y el Comentario que el autor realiza, el cual nos conectará en un segundo momento con otros textos de la misma obra; posteriormente extenderemos el estudio a las otras dos obras de Hilario: su *Comentario a los Salmos* y la *Trinidad*; desde estas tres obras es posible señalar el concepto de autoridad emanado de la exégesis, para concluir con una reflexión que surge de su hermenéutica bíblica, expresada en el título de este artículo: «La autoridad, expresión de la verdad: en Hilario de Poitiers».

Textos de Mateo utilizados por Hilario

Consummatis igitur omnibus, turbae mirabantur doctrinam eius, quia se non Scribarum et Pharisaeorum more docuisset (cf Mt 7,28-29)¹⁴

Hilario de Poitiers al comentar el Mt 7,24s.: «El que escucha mis palabras y las pone en práctica, es como aquel hombre prudente que edificó su casa sobre roca. Cayó la lluvia, vinieron las tormentas, soplaron los vientos...», hace el parangón con el hombre de fe perfecta sobreponiéndolo a los falsos profetas y a la simulación de los hipócritas. El autor entiende como *roca* al Señor fundamento de una construcción elevada; la *lluvia/viento* es interpretada en los placeres atractivos que penetran sin ser percibidos debilitando la fe y abriendo fisuras; la llegada de esas tormentas son los asaltos violentos de las pasiones (cf. *In Matt.* 6,6). El final de la comparación mateana de las dos casas —Mt 7,29: «No enseñaba como los escribas y fariseos»— se concluye con el brevísimo comentario del autor: «En la autoridad de sus palabras era medida la eficacia de su poder» (*In Matt.* 6,7: *In verborum enim virtutibus effectus potestatem metiebantur*); es posible traducir *virtus* —concepto que aquí utiliza Hilario— por «autoridad»,¹⁵ ¿quién osten-

¹⁴ Hilario no cita el pasaje bíblico, lo parafrasea con estas palabras: *Concluidos todos estos discursos, la muchedumbre quedó asombrada de su doctrina porque no enseñaba como los escribas y fariseos* (*In Matt.* 6,7).

¹⁵ Hilario comentando la expresión, «Señor, Señor, ¿acaso no profetizamos en tu nombre?») (*Mt* 7,22), dice: «Él condena el engaño de los falsos profetas y las simulaciones de los hipócritas, que presumen de traer gloria de la eficacia de las palabras (*ex verbi virtute*)». Aquí Hilario utiliza el sustantivo *virtus*, en el sentido de «poder» haciendo depender el contenido y el resultado de dichas palabras desde ellos mismos; porque ellos «no hacen la voluntad del Padre» (cf *Mt* 7,21), sino su propia voluntad.

taba la autoridad en el mundo antiguo tardío? la *auctoritas* era aquella personalidad, incluso la institución con capacidad moral para emitir una opinión cualificada sobre una decisión aunque ésta no fuera vinculante legalmente, por lo tanto no se imponía, aunque si tenía un valor de tipo moral bastante fuerte; desde este punto de vista, el concepto latino no es traducible, y la palabra castellana «autoridad» apenas es una sombra del verdadero significado de la palabra latina. De hecho, en Roma existían dos clases de hombres muy diferentes entre sí, el *vir* y el *homo*: *vir* corresponde a señor, guerrero, hombre libre, el que no es propiedad de nadie.¹⁶ Entonces el autor le está dando a *virtus* el valor semántico de *potestas*, es decir la autoridad que tenía la capacidad legal para hacer cumplir su decisión y su enseñanza (*potestatem metiebantur*: eficacia de su poder): por ello enseñaba con autoridad (cf *Mt* 7,29) y no como los maestros de la ley, por ello la invitación a cumplir sus enseñanzas y ponerlas en práctica con la seguridad de que éstas son una contrucción elevada que nos mantiene salvos (cf. *In Matt.* 6,6). La «eficacia de su poder» depende de la «autoridad de las palabras» de Jesús (*In Matt.* 6,5); previamente había comentando *Mt* 7,15: «Tengan cuidado de los falsos profetas, se les acercan disfrazados de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces», las palabras de los falsos profetas son descritas «dulces» y con «mansedumbre falsa», pero para defenderse del engaño, las palabras se han de valorar con el fruto de las obras, así es como Hilario parafrasea la expresión: «el árbol bueno da frutos buenos, el árbol malo da frutos malos» (*Mt* 7,17b). Luego añade: «es la lectura la que da la ciencia de la doctrina y el nombre de Cristo que provoca la expulsión de los demonios» (*In Matt.* 6,5), naturalmente que la doctrina se refiere a la lectura de la Escritura.

Mt 9,6: *Ut sciatis quoniam filius hominis habet potestatem in terra dimittere peccata*

Hilario está interpretando la curación del paralítico y antes de que se realice el milagro el texto bíblico menciona el poder que tiene el Hijo

¹⁶ Para un acercamiento etimológico al concepto *auctoritas* y el uso en el mundo romano y cristiano antiguo, véase: J. M. AGUIÑAGA FERNÁNDEZ, «La autoridad como dignitas, gravitas y sanctitas: prestigio personal, virtud, modelo de vida», en D. PORTILLO (Coord.), *CEPROME*, Paulinas, México 2018 (en proceso de publicación).

del hombre para otorgar el perdón de los pecados (cf *Mt* 9,6). ¿Quién este parálítico en la alegoría del obispo? Es la totalidad de los paganos que han sido presentados ante Jesús para ser curados, es Adán, el hombre caído, porque en un solo hombre —Adán— (cf. *Rm* 5,12-15) son perdonados los pecados de las gentes, es él quien es llamado hijo, es decir la primera obra de Dios (cf. *1 Cor* 15,45); este Adán es Jesucristo en el que los escribas y fariseos ven solamente a un hombre (cf. *Mt* 9,3), por ello ven en las palabras de Jesús una blasfemia (cf. *In Matt.* 8,5-6). Luego el Pictaviense se centra en el versículo: *Tolle lectum et vade in domum tuam* (*Mt* 9,6), dividimos el comentario en tres momentos: primero, en el imperativo «levántate» entiende el perdón de los pecados; segundo, en el acto de tomar la camilla interpreta el poder de la resurrección; y tercero, el ir a su casa es el tomar el camino que conduce al paraíso, en otras palabras misericordia ante el pecado, nueva vida y eternidad.

Las expresiones segunda y tercera reclaman nuestra atención; el parálítico que al levantarse toma la camilla fue visto en diversos pasajes de los Padres de la Iglesia, el gesto de la resurrección, y que ha quedado a su vez plasmado en la iconografía paleocristiana en más de algún sarcófago, por ejemplo en el *sarcófago de Martos* (siglo IV), en el que la curación del parálítico aparece juntos con otras milagros: la resurrección del hijo de la viuda de Naín, la curación del ciego, la curación de la mujer hemorroisa, la negación de San Pedro, la multiplicación de los panes y los peces y la conversión del agua en vino; o el *sarcófago de Layos*, una biblia esculplida con las representaciones de: la resurrección de Lazaro; la curación de un ciego; el pecado de Adán y Eva; la curación del parálítico; la figura femenina en actitud orante; el milagro de la multiplicación de los panes y de la conversión del agua en vino; el sacrificio de Isaac y la escena apócrifa de san Pedro haciendo brotar agua de una roca. Son escenas muy frecuentes en el repertorio iconográfico de los sarcófagos paleocristianos romanos, sobre todo de los esculpidos en la primera mitad del siglo IV; la curación del parálítico fue uno de los símbolos clásicos de la penitencia, pero también de la resurrección.

La tercera expresión, el regreso a la casa; ésta es una imagen clásica que encontramos en *Tusculanas* 118 de Cicerón,¹⁷ obra en que se aborda un tema vital, la felicidad tan anhelada por el hombre; el regreso, que Hilario la señala con la expresión *reditu in domum* (regresa a la casa) ha habido sido cristianizada por Cipriano de Cartago en su obra *De mortalitate* 26:

Hemos de pensar, hermanos amadísimos, y reflexionar sobre lo mismo: que hemos renunciado al mundo y que vivimos aquí durante la vida como huéspedes y viajeros. Abracemos el día que a cada uno señala su domicilio, que nos restituye a nuestro reino y paraíso, una vez escapados de este mundo y libres de sus lazos. ¿Quién, estando lejos, no se apresura a volver a su patria? ¿Quién, a punto de embarcarse para ir a los suyos, no desea vientos favorables para poder abrazarlos cuanto antes? Nosotros tenemos por patria el paraíso [...]

Hilario en *In Matt.* 8,8 recapitula cuanto comentado cerrando con esta frase: «El motivo de la gloria dada a Dios (*Mt* 9,8) es que por medio del Verbo concedió a los hombres el poder (*potestas*) y el camino del perdón de los pecados, la resurrección de los cuerpos y el regreso al cielo». En este comentario, Hilario utiliza el sustantivo *potestas*, es decir, la capacidad, la autoridad de Jesús para actuar, nuevamente, tan diferente a la de los maestros de la ley.

Pharisaei multa exinde viderant ingentibus magis digna miraculis, sed nunc maxime solliciti sunt et interrogant in qua haec faciat potestate (*In Matt.* 21,10).¹⁸

Hilario nuevamente hace una paráfrasis del texto bíblico y en ella cita *Mt* 21,23: «¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado esa autoridad». Hay una tensión progresiva entre Jesús y sus adversarios que Mateo señala en tres momentos: 1. la entrada de Jesús en Jerusalén (*Mt* 21,1-11), 2. la purificación del templo (*Mt*

¹⁷ Ver CICERÓN, *Disputas tusculanas* (introd., versión y notas de J. Pimentel Álvarez: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), UNAM, México 2008.

¹⁸ «Desde hace mucho tiempo los fariseos habían visto muchas cosas más dignas de grandes admiraciones, pero ahora están preocupados particularmente, y le preguntan con cuál autoridad hace estas cosas» (cf. *Mt* 21,23)

21,12-17) y 3. la higuera sin fruto (Mt 21,18-22); el cuestionamiento y confrontación de los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo contra Jesús es expresado en esas dos interrogantes (Mt 21,23) a la que Jesús responde poniéndolos en evidencia con una pregunta sobre el ministerio de Juan (Mt 21,24-27) y con tres parábolas: 1. los dos hijos (Mt 21,28-32), 2. los viñadores homicidas (Mt 21,33-46), y 3. el banquete de bodas (Mt 22,1-14).

El Obispo sigue el orden mateano de estos textos en los capítulos XXI y XXII de su *Comentario*, y entre el seguimiento que él hace a los tres momentos de adversidad entre Jesús y sus oponentes, y las tres parábolas, se encuentra la discusión sobre la autoridad de Jesús, icono y parteaguas de este análisis (Mt 21,23). Los términos latinos que Hilario utiliza son: *potestas*, *auctoritas* y *virtus*; pero ahora también aparece el sustantivo *iudicium*¹⁹; ya hemos señalado la equivalencia entre esos tres términos: *potestas* fue usada por Cicerón como expresión de una cualidad, buena salud, poder y forma de riquezas; nuestro autor la usa como poder, pero un poder no de gobierno sino de *auctoritas*, de dignidad. Volviendo al esquema mateano seguido por nuestro autor, vemos una secuencia de estos conceptos en la interpretación y comentario. Primero los tres momentos. 1. *Entrada en Jerusalén*: «¿Pero cómo es que la muchedumbre exalta a aquel que habría de crucificar y cómo es que él mereció el odio después de su favor? En realidad las palabras de la alabanza indican en él el poder (*potestatem*) de redimir [...]» (In Matt. 21,3). 2. *Purificación del templo*: «Jesús entró al templo, es decir en la Iglesia, a la cual le confió la tarea de predicarlo. Primero los despiden por un derecho ligado a su poder (*potestatis*), todo esto que está corrompido en el ministerio de los sacerdotes [...] les recuerda el reclamo con autoridad (*autoritatem*) contenido en las palabras del profeta [...]» (In Matt. 21,4). 3. *Higuera sin fruto*: «Cuando él quiso ofrecer un ejemplo de salvación procurada por él, ejerció sobre los cuerpos humanos el poder (*potestatem*) de su virtud (*virtutis*), recomendando a través de la curación de la enfermedad presente, la esperanza de los bienes presentes y la salvación del alma» (In Matt. 21,6). Enseguida viene la idea de juicio (*damnatio*) ante el asombro por parte de los

¹⁹ Seremos juzgados según nuestra fe en Jesús: «Seremos condenados o justificados en base a las palabras de nuestra confesión de fe y encontraremos en el juicio futuro una benevolencia correspondiente a la opinión que nos hagamos acerca del Señor de la gloria celeste» (In Matt. 12,19).

discípulos que ven la higuera seca: «[...] porque la realidad del hecho presente prefiguraba el futuro. Cuando, en efecto, regresará al reino de los cielos, en el momento mismo de su venida, la esterilidad de la incredulidad judía recibirá la sentencia de la condena eterna (*aeternae damnationis sententia*)» (*In Matt.* 21,7). Y aparece la confrontación que le hacen a Jesús: «El Señor responde que dirá con cual autoridad (*potestate*) hace estas cosas, sólo si ellos responden a su pregunta [...] pero se exaltan ante el peligro de la respuesta [...] por no haber creído a la autoridad de un testimonio (*caelestis testimonii auctoritate*) que venía del cielo» (*In Matt.* 21,10). Enseguida viene el comentario a las tres parábolas: 1. Los dos hijos: «El ejemplo (e.d. la parábola) ofrecido de esta manera es de reproche a la excitación de la incredulidad y al silencio inevitable que de él deriva» (*In Matt.* 21,13). 2. Los viñadores homicidas: «En verdad los agricultores son representados en los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos, a los cuales se les concedió un poder (*potestas*) sobre el pueblo para que el fuese enseñado» (*In Matt.* 22,1). 3. El banquete de bodas: «Las tropas celestes enviadas, quemarán, mediante el juicio de Dios (*iudicio Deo*) la ciudad entera y la darán a las flamas del fuego eterno, porque violando el sentimiento de humanidad (*humanitas adfectum*), se dejaron transprotar por el odio de homicidas (*homicidarum odiis*)²⁰» (*In Matt.* 22,5); «[...] porque aquel que invita tiene sentimientos humanos y buenos (*bonitas humanitas*) hacia todos sin excepción, pero entre aquellos que son invitados tiene lugar la elección en base al mérito de un juicio de honestidad (*iudicii merito probatatis electio*)» (*In Matt.* 22,7).

«¿Con qué autoridad haces estas cosas?» (*Mt* 21,23): en la pregunta que aparece entre los tres momentos y las tres parábolas, los escribas y fariseos con la voluntad de engañar (cf. *Mt* 21,24-26) dijeron la verdad sobre sí mismos, es decir «el velo estéril de sus palabras» (*In Matt.* 21,9) —señala Hilario de Poitiers— y que el obispo compara a las hojas de la higuera del relato paradisiaco; porque para Adán y Eva esas hojas sirvieron de engaño intentando cubrir su vergüenza. Hilario ve en las hojas de la higuera el ocultamiento de la verdad por parte de los escribas y fariseos, pero ante la autoridad de Jesús con sus mismas palabras «estériles, engañosas» develan la verdad sobre ellos mismos. La pregunta que Jesús devuelve a sus interlocutores —

²⁰ Antinomia entre *humanitas* y *homicida*.

condición que les presenta para responder a la causa y origen de su autoridad— es colocada en la dinámica de *iudicium*—; ²¹ él con *auctoritas* habla y actúa, con *auctoritas* cuestiona y con *auctoritas* juzga; ²² es precisamente la alusión de Hilario a las hojas de la higuera utilizadas por Adán y Eva para ocultar la verdad y que el obispo aplica a los escribas y fariseos, lo que nos lleva a la expresión que titula este estudio: «La autoridad es expresión de la verdad».

Los escribas y fariseos «están equivocados. No comprenden las Escrituras ni el poder de Dios» (*Mt* 22,29), afirmación mateana a propósito de la polémica de los saduceos sobre la resurrección de los muertos. «Una autoridad así grande la condena» (*In Matt.* 23,4)—dice Hilario, pues la autoridad es la palabra de Jesús: «están equivocados, no comprenden»; las palabras de Jesús tienen soporte en la verdad que le da autoridad para hablar, no parten de una opinión pública «publica opinio» (*In Matt.* 23,4): aquí Hilario está teniendo presente la sensibilidad de ciertas personas que alegorizan la imagen de la resurrección, como la condición del sexo femenino al resucitar, en otras palabras la condición del cuerpo resucitado; que fue un verdadero debate en la antigüedad cristiana, basta remitirnos a lo que escribieron al respecto Orígenes y su antagonista Metodio de Olimpo. ²³ Al condenar está haciendo un juicio «debe cesar el equívoco», y el juicio se hace desde la «auctoritas» (*In Matt.* 23,4). Quintiliano en su obra *Institutiones oratorias* dice, refiriéndose a las palabras de Cicerón: «Infunde tanta autoridad que da vergüenza apartarse de su opinión, y no tanto hace creer que ejerce el oficio de abogado como el de testigo o juez»; y también dice: «La defensa se hace aun con la edad, dignidad, au-

²¹ Hilario a lo largo de sus obras exegéticas y la obra Dogmática, señala en repetidas ocasiones que el juez es Cristo (ejemplos: *In Matt.* 28,1; *De Trin.* IV,25; *Tr. Ps.* LXV,19). En mi tesis doctoral se encuentra un apartado que lleva por título, «Juicio: *consummatio veritatis et revelationis*», ahí con abundancia de citaciones de la obra de Hilario hay una amplificatio de cuanto se señala en este párrafo, cf. J. M. AGUIÑAGA FERNÁNDEZ, *Consummata in nos caelesti gloria* (*Instr. Ps.* 11), 217-221.

²² Pero también juzga la fe del creyente, al comentar *Mt* 11,20-23 (Jesús maldice las ciudades que no se convirtieron): Ante la incredulidad de los judíos —que no confían en las palabras, palabras que son veraces, hechas con autoridad, que están acompañadas de signos: los ciegos ven, los cojos andan y los muertos resucitan— viene la condena. El crédulo «fe ejemplar» (*In Matt.* 11,10) con el hecho de creer condena al incrédulo; los hombres no podemos juzgar (cf. *In Matt.* 5,13), es la fe del creyente la que juzga.

²³ Ver M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 124), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011.

toridad» (11,1,3). Aún en el lenguaje de la oratoria se requiere de la autoridad, el mismo Quintiliano señala al hablar de la pronunciación del discurso: «Si la acción y el semblante no se conforman con las palabras, si decimos con alegría las cosas tristes y si afirmamos algunas cosas con ademán de negarlas, no solamente perderán su autoridad las palabras, sino que se harán increíbles» (11,3,3).

Para Hilario, los escribas y fariseos han perdido el poder de autoridad sobre el pueblo para enseñar (*In Matt.* 22,1), porque están equivocados y no han comprendido al Enviado; el obispo siguiendo con este señalamiento escribe a la luz de *Mt* 23,23 («¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagan el diezmo de la menta, del anís y del comino»), «era necesario actuar de tal manera que, ejercitando nuestro deber de hombres fieles, justos y misericordiosos, hiciéramos que nuestra conducta fuera agradable no mediante la imitación aparente de una voluntad sino a través de un modo veraz de comportarnos»; este comentario expresa como la sinceridad en nuestra vida moral es también *verdad* para Hilario.²⁴ El obispo aplica el comportamiento de los escribas y fariseos a los herejes: «Éstos [los herejes] afirman de manera mentirosa el poseer la verdad católica» (*In Matt.* 10,9).²⁵

La verdad que se cree en el corazón, debe manifestarse también en las palabras de los creyentes (*Tr. Ps.* XIV 8-9.11). Como se ve fácilmente, Hilario en su noción de verdad, se combinan tanto los aspectos objetivos de la verdad de la fe, que se apoya en la verdad que es Cristo mismo, como también los aspectos más subjetivos de la veracidad personal.

El uso de *auctoritas* en el *De Trinitate*

Hilario de Poitiers fue un enamorado de la verdad y no escatimó ningún esfuerzo para defenderla, el amor a la verdad fue su bastión para luchar de manera incansable por restablecer la unidad de la Iglesia

²⁴ Cf. L. F. LADARIA, *Diccionario de San Hilario...*, 333.

²⁵ Cf. *In Matt.* 12,18: *In bona confessione fructus aeternus sit.*

ante el grande peligro de la herejía arriana:²⁶ «He tenido un cuidado tanto más solícito por escribir cuanto más numerosos eran los que estaban envueltos en el peligro de la falsa comprensión de la fe» (*De Trin.* VI,2,3/5); y en el exordio a su obra dogmática pide a Dios: «Damos por lo tanto la precisión de los términos, la luz de la comprensión, la dignidad de las expresiones, la fe de la verdad» (*De Trin.* I,38,13).²⁷ Los escritos de Hilario de Poitiers conservan, profundizan, transforman y producen desde el «talento sintético, flexible, sutil y con un amor ardiente a la verdad» —como lo afirmó Smulders;²⁸ fue un pastor que tanto con la vida, como con sus escritos buscó de manera constante la comunión eclesial. En el año 356, precisamente por oponerse a los arrianos, recibe la sentencia del exilio por parte del emperador Constancio, destierro que vivió en Frigia, sin embargo, esto en absoluto mermó sus propósitos para defender la sana doctrina; es en este período en el que redacta *De Trinitate*, obra en la expone la doctrina de la Iglesia y refuta de manera sistemática las tesis arrianas defendiendo no sólo la divinidad del Hijo, sino también la paternidad del Padre. El acercamiento a Hilario desde el concepto de *auctoritas* —que aparece 56 veces en su obra dogmática más importante²⁹— lo hemos de visualizar desde el objetivo que el obispo pretende en este escrito y no ha de ser ajeno a quien se acerque a sus escritos la importancia teológica e histórica de su pensamiento; me limito a enumerar un solo aspecto de su vida, el Pictaviense es el único latino que comprendió con todo detalle la controversia arriana, el destierro en Frigia le fue favorable dogmáticamente, ya que como latino entró en contacto directo con el mundo oriental, donde pudo conocer el pensamiento y la *forma mentis* de los herejes. Todas las veces que el obispo usa el concepto *auctoritas* en *De Trinitate* lo hace desde la cuestión que le preocupa —la exposición de la fe verdadera amenazada por la herejía.

²⁶ «No nos hemos opuesto a la enseñanza autorizada, sino que a partir de ella hemos respondido que no se puede negar la divinidad del Hijo» (*De Trin.* V,2,16). El Obispo de Poitiers se defiende, se convierte en testigo de la verdad.

²⁷ Las dos citas nos permiten acercarnos al modo de escribir y predicar de Hilario. Para un estudio acerca del estilo literario de Hilario, cf. J. FONTAINE, «L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarques sur *In psalm.* 13, 1)», en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers*, Paris 1969, 287-305.

²⁸ P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome 1944, 295.

²⁹ Ver I. RIGOLOT, «Index théologique du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers», en *Hilaire de Poitiers. La Trinité*, SCh 462 (2001), disponible on-line desde: <https://www.sourceschretiennes.mom.fr/index-theologique-trinitate-hilaire-poitiers/a> (consultado el 6 de octubre del 2018).

¿Quién posee la *auctoritas*? La Palabra de Dios en primer lugar, presentada con diversas expresiones: apostólica, el apóstol, la doctrina apostólica, los evangelios, las palabras divinas, el profeta, los profetas y la ley de los evangelios:

1. *apostolica* (*De Trin.* I,36,9; VII,13,17; XI,41,2; VIII,15,11; VIII,25,22; XI,41,2): apostólica, del apóstol
2. *doctrina apostolica* (*De Trin.* II,22,2): la doctrina apostólica³⁰
3. *evangelica* (*De Trin.* I,36,9; II,22,2; VIII,23,5): evangélica, de los evangelios
4. *diuinorum dictorum* (*De Trin.* IV,14,22): las palabras divinas
5. *dictorum propheticorum* (*De Trin.* V,26,11): las palabras proféticas
6. *ex profeticis* (*De Trin.* I,24,13): los profetas
7. *sub profetica* (*De Trin.* XII,1,14): el profeta
8. *Legis evangeliorum* (*De Trin.* V,1,24): La Ley de los evangelios

Posee autoridad el Hijo, Hilario de Poitiers se refiere a él cuando habla de las palabras del Señor, tiene autoridad por haber nacido con el poder del Padre, cuando habla hace confesión de su autoridad, es autoridad por sí mismo pues no requiere de un modelo, sus palabras expresan autoridad, por su unidad con el Padre y para tener vida hay que confesar la fe en su autoridad:

1. *dominici* (*De Trin.* XI,10,1): se refiere a las palabras del Señor (Hijo de Dios)

³⁰ «Confirman la integridad de esta nuestra fe la autoridad de los evangelios y la doctrina de los apóstoles, y también el inútil engaño de los herejes, que por todas partes hacen ruido alrededor de nosotros. Está firme este fundamento, sólido e inamovible, contra todos los vientos, lluvias y torrentes (cf *Mt* 7,24s)». Posteriormente, Hilario habla de la fe católica a la que le podemos unir al concepto de autoridad que ha utilizado en *In Mattheum Commentarium*.

2. *per nativitatem naturam paterni in se operis esset* (*De Trin.* VII,22,16; VI,14,9): autoridad del Hijo por su nacimiento porque el poder del Padre está en Él.
3. *Domini de se professio* (*De Trin.* XI,10,1): la confesión del Señor acerca de sí mismo
4. *per Domini professionem [...] esset non incerta credendi* (*De Trin.* VII,35,27): referida a las palabras que confiesa el Hijo de Dios (*Jn* 14,7: *Si me conocieran conocerían también a mi Padre*) *non de exempli [...] gesturus est* (*De Trin.* V,1,24): el Hijo sin necesidad de modelo
5. *quod a Deo dictum sit* (*De Trin.* III,1,15): Dios [el Hijo] (cf. *Jn* 14,10: *Yo en el Padre y el Padre en mí*)
6. *ad fidem, cui venerationem profitearis ad vitam* (*De Trin.* VI,17,22): la fe que se profesa en el Hijo para tener vida (comenta *Jn* 16,28: *Salí del Padre y vine*)

También tiene autoridad el Padre, el obispo lo expresa de varias formas: por naturaleza de Padre, él es quien la otorga, da testimonio del Hijo en el Jordán, al engendrar el Hijo no pierde auctoritas —es decir, *potestas*—, por ser el que no ha nacido, la autoridad del Padre se ha de reconocer, se le confiesa, él manda, el Hijo actúa por la autoridad, mandato del Padre, es el donante, es quien glorifica al Hijo y en una ocasión expresa explícitamente la auctoritas común que existe entre el Padre y el Hijo:

1. *si paternae in se naturae* (*De Trin.* IX,45,9.12.13.16): la naturaleza del Padre
2. *paterna* (*De Trin.* VI,25,30; VI,27,8; IX,49,28): el Padre que la otorga
3. *agnosco testimonii* (*De Trin.* IX,20,26): el testimonio que el Padre hace del Hijo en el Jordán (cf. *Mt* 17,5: *Este es mi Hijo amado*)

4. *Pater* (*De Trin.* IX,27,10): el Padre sin que la elimine la generación del Hijo
5. *innascibilitatis intellegit* (*De Trin.* IV,6,8; X,8,8): el que no ha nacido, es decir el Padre
6. *confessionem paternae* (*De Trin.* XI,12,23): se ha de confesar la autoridad del Padre (cf Jn 14,28: *El Padre es mayor que yo*)
7. *paternae professio* (*De Trin.* VI,24,16): el Padre (comenta la transfiguración, cf *Mt* 17,1-9)
8. *ad mandati paterni referens* (*De Trin.* IX,12,14): el mandato del Padre
9. *ex operatus in sabbato est* (*De Trin.* IX,47,6): el Padre (cf *Jn* 5,19: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, más que lo que ha visto hacer al Padre*)
10. *donantis* (*De Trin.* IX,54,30): el Padre como donante
11. *in glorificandi* (*De Trin.* IX,54,30): el Padre que glorifica
12. *communis* (*De Trin.* IV,6,11): referida al Padre y al Hijo

Tiene autoridad Moisés que en el exodo predica la unicidad de Dios: *Moyses Deum unum praedicans [...] non auctoritati contrarium est* (*De Trin.* V,2,16; IV,15,27).

En una ocasión habla de la autoridad que posee la doctrina del obispo, haciendo alusión al texto de *Tito* 1,9: «Firmemente adherido a la palabra, tal y como ha sido enseñada para que sea capaz de exhortar según la sana doctrina y refutar a quienes la contradicen» (*De Trin.* VIII,1,13); autoridad que posee por la palabra que ha de enseñar; un texto bíblico relacionado con *Tit* 3,1 en donde el autor sagrado invita a respetar las autoridades que gobiernan; Hilario con este texto bíblico señala las condiciones del que ha de ser nombrado obispo, quien ha

de establecer con sus mandatos un modelo completamente nuevo de hombre de Iglesia.

Juan el Bautista es autoridad porque conoció la verdad en el desierto al bautizar en el Jordán al Hijo y escuchó el testimonio del Padre: «Este es mi Hijo amado, en el que me he complacido» (*Mt* 3,17); y los apóstoles por su parte han de ser testigos de la autoridad del Hijo, porque escucharon la voz del Padre durante la transfiguración: «escúchenlo» (*De Trin.* VI,27,21).

Finalmente, el Obispo de Poitiers refuta que tenga autoridad los herejes, aunque recurran a la Escritura, porque ellos niegan al Hijo de Dios y dicen que el Hijo es creatura (*De Trin.* VI,41,16; IX,2,9).

De las referencias sobre el *De Trinitate* que se han señalado, nos centraremos sólo en algunas que son significativas desde el argumento expresado en el título de este estudio.

Confirman la integridad de esta nuestra fe la autoridad de los evangelios y la doctrina de los apóstoles, y también el inútil engaño de los herejes, que por todas partes hacen ruido alrededor de nosotros. Está firme este fundamento, sólido e inamovible, contra todos los vientos, lluvias y torrentes (cf *Mt* 7,24s).

(*De Trin.* II,22,2).

Después de este texto, Hilario habla de la fe católica a la que le podemos unir al concepto de autoridad que ha utilizado en *In Mattheum Commentarium*: «En la autoridad de sus palabras era medida la eficacia de su poder» (*In Matt.* 6,7: *In verborum enim virtutibus effectus potestatem metiebantur*); en el Comentario se refiere a los escribas y fariseos, en la Trinidad lo aplica a los herejes, éstos aunque utilicen la Escritura engañan con sus palabras, si niegan al Hijo de Dios ¿cómo tendrán fundamento sus palabras, cómo tendrán autoridad ellos si mienten, si no se expresan con la verdad?³¹

³¹ «Se sirvieron de su insensata mentira, como si se hubiera de prestar fe a sus palabras hasta el punto de no tener que examinar la autoridad (*auctoritatem*) de las palabras proféticas» (*De Trin.* V,26,11).

Y haciendo alusión a la verdad y autoridad de las palabras del Hijo, no solamente por el hecho se diga que el Hijo viene de Dios, ya expresan autoridad las palabras, sino desde la comprensión del verdadero sentido de lo que dice la Escritura, el Obispo lo expresa así:

No digo esto en el sentido de que baste para la inteligibilidad de esta frase sólo aquella autoridad que le da el que haya sido dicha por Dios. Hace falta que se conozca y se entienda lo que significa: *Yo en el Padre y Él en mí (Jn 14,10)*.

(*De Trin.* II,22,2).

El uso de *auctoritas* en los *Tractatus super Psalmos*

Hilario de Poitiers en su *Instrucción* para comentar los Salmos, crítica a los escribas y fariseos por no haber recibido al Hijo de Dios, y al no recibirlo —ya que Él es la clave para interpretar los Salmos— han tirado la clave de la ciencia:

Los escribas y fariseos, no acogiendo al Hijo de Dios nacido en un cuerpo, pudieron imposibilitar a todos el acceso a la inteligencia profética, por ellos el Señor les reprocha de esa manera, con la intimidación de una pena: “Ay de ustedes, doctores de la ley, que han tirado la llave de la ciencia; ustedes no entran y no dejan entrar a aquellos que quieren entrar (*Lc* 11,52). De hecho, rechazando a Cristo cuya venida es el contenido del anuncio de los profetas, han tirado la llave de la ciencia.

(*Instr. Ps.* 5)³²

El contenido de este texto está muy cercano doctrinalmente a la temática del *De Trinitate*, y nos muestra sobre todo el sentido cristológico con el que hemos de acercarnos a los Salmos.

En los *Tractatus super Psalmos* tiene menos incidencias la palabra *auctoritas*, sin embargo el uso de ella está en sintonía tanto con *In Mattheum Commentarium* como con *De Trinitate*. La *auctoritas* la tiene el evangelio y los apóstoles (*Tr. Ps.* 2,13), la traducción bíblica de los

³² También dice en el *Tr. Ps.* 51,17 que el pueblo judío amó las palabras de ruina.

LXX (*Tr. Ps.* 131,24), el evangelio (*Tr. Ps.* 138,7), la escritura celeste (*Tr. Ps.* 91,1), los profetas (*Tr. Ps.* 138,24),³³ los apóstoles y profetas (*Tr. Ps.* 140,2) y niega la autoridad a los herejes porque adulan con sus palabras (*Tr. Ps.* 138,45).

Me detendré en la última incidencia —los herejes y la *auctoritas*— porque de las tres obras hilarianas con las que me acerco a este estudio, es precisamente esta idea, en la que más abunda, el resto de las citas del concepto latino, queda generalmente unido a los términos que hemos indicado al abordar cada una de las obras del Obispo de Poitiers; y son precisamente estos textos, los que me permiten señalar que un uso muy importante de la *auctoritas* en Hilario es para expresar la verdad. Cambia totalmente el discurso si cambiamos el orden de las palabras: la autoridad expresión de la verdad, o la verdad expresión de autoridad; en Hilario veo la primera expresión; señalo esto teniendo en mente a Hobbes que en su filosofía política posee una expresión con la que ataca la verdad revelada, porque él veía en la autoridad de la verdad la bandera que los eclesiásticos utilizaban para pretender la supremacía sobre el poder civil: «*Auctoritas non veritas facit legem*»³⁴, para él es la autoridad y no la verdad la que hace la ley.

En la literatura contemporánea encontramos variados estudios —sobre todo de contenido político, filosófico y eclesiológico— en los que relacionan los conceptos *auctoritas* y *veritas*;³⁵ lo particular de hacer referencia a Hilario, es que él escribió más de quince siglos antes del filósofo citado y monografías de nuestra época; pero sobre todo en contextos y con una intención tan distante en sus preocupaciones e intereses respecto a literatura cercana a nosotros por el tiempo.

³³ Para referirse a la autoridad de la Escritura, también utiliza el concepto *prophetica scientia* en *Tr. Ps.* 56,4; 67;29 y 125,10.

³⁴ Th. HOBBS, *Leviatán* XXVI, p. 116, disponible on line en: <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000555.PDF> (recuperado el 10 de octubre del 2018. «La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean»).

³⁵ Ver J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesial*, Sal terrae, Barcelona 1996; LUIS CARLOS SUSIN, «Relaciones entre Verdad, Autoridad, Poder y Sacralidad en la Iglesia», *Concilium* 345 (2012) 111-118; R. GUARDINI, *El Poder. Una interpretación teológica*, Cristiandad, Madrid 1981. *Fides et Ratio* afirma: «La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cfr. Ef 4, 15) tanto la teología como la filosofía» (n. 92).

El Pictaviense al referirse a los herejes los relaciona generalmente con los arrianos, aunque también se refirió a Fotino de Esmirna, a Sabelio y a los sabelianos; él entiende por herejía una falsa inteligencia de la fe que viene a tomar en consideración las palabras de la Escritura sin tener en cuenta la razón por la que fueron dichas (cf. *De Trin.* I,32); también es una impiedad que se aparta de la fe evangélica y apostólica de la Iglesia (cf. *De Trin.* VI,9.12), corrompe la verdad de lo que no puede negar (cf. *De Trin.* V,6; VIII,2.5), interpreta de manera distinta los textos bíblicos alejándose de lo que dicen (cf. *De Trin.* II,3), es una impiedad (*Tr. Ps.* 1,7; LXI,7; LXIII,5; LXVIII,7.9).³⁶ Pero un texto muy significativo lo encontramos en el *Comentario a los Salmos* 138, donde los califica de sanguinarios y aduladores, blasfemos e impíos, con una enseñanza falsa con apariencia de verdad, el único interés de ellos es el conflicto; la enseñanza de ellos es para engañar, por ello les niega toda autoridad, y la autoridad que hostentan no es autoridad:

Hombres sanguinarios —dice—aléjense de mí. Recuerdo que en Ezequiel se dice los supervisores serán culpables de la sangre, porque por su silencio complaciente muchos cayeron en la ruina. «He aquí» el hijo del hombre, te he puesto como centinela para la casa de Israel; escucharás de mi boca la palabra y la transmitirás como amonestación, pero tú no la pronunciaste y no se las has deletreado, formulándola distintamente para el hombre injusto, aquel injusto morirá por su injusticia, pero en su sangre pediré cuentas a tu mano». Porque son hombres sanguinarios esos que enseñan para adular, así también lo son los que enseñan para engañar.

(Tr. Ps. 138,44)

Más significativo es el siguiente texto del mismo *Comentario*, los tres calificativos que otorga a la enseñanza de los herejes es fuerte, pero ha de ser contextualizado en el tiempo y espacio del mismo autor: defensa heroica de la recta doctrina, búsqueda incansable de la verdad, trabajo fatigoso y son límites en búsqueda de la unidad de la Iglesia, celo sagrado por el respeto a la verdad de la Escritura que es una «enseñanza superior y celeste» (*Instr. Ps.* 7):

³⁶ Cf. L. F. LADARIA, *Diccionario de San Hilario...*,154-155.

La enseñanza de los herejes es dolorosa, es blasfema bajo el nombre de Dios, es impía bajo el pretexto de la religión, falsa bajo la apariencia de la verdad, en su ánimo y en su pensamiento persiste solamente el deseo del litigio. No hacen nada para la salvación de los hombres, no aumentan la esperanza, no piensan en la paz, y así meten toda su molestia en las disputas y meditan en las luchas. Éstos apagan las almas mal entendidas, reúnen entorno suyo a las iglesias, y las llaman ciudad de Dios según el uso de los profetas y de los evangelios, amamantándose de autoridad (*authoritatis*) numerosa y múltiple. Esto se indica con las expresiones: ¡Hombres sanguinarios, aléjense de mí!

(Tr. Ps. 138,45)

Luigi Padovese —acertadamente— describió a Hilario como un hombre partidario de la esperanza,³⁷ algo que desde el lenguaje del mismo obispo de Poitiers no se encuentra entre los herejes, quienes por el contrario han traicionado la palabra divina, y por lo tanto no la transmitieron con autoridad; se amamantan de ella pero como ya lo había escrito años antes en el *Comentario a Mateo*, sus palabras y la autoridad que creen tener se expresa en «el velo estéril de sus palabras» (*In Matt.* 21,9 —aquí siguiendo el pasaje bíblico, se refiere a los escribas y fariseos, pero lo aplica a los herejes), la verdad sobre ellos mismos sólo expresa mentira y engaño.

Si a Hilario le formulamos la pregunta ¿de dónde nace la autoridad? Cuando hablamos de autoridad es esencial la persona de quien emana la norma. La verdadera autoridad es Dios mismo, Él tiene consistencia en sí mismo y se basta a sí mismo; por ello para Hilario obedecer es un encuentro con la realidad personal de Dios. Y en cuanto encuentro personal puede darse la comunión y el amor; y al ser Dios la verdadera autoridad, ésta expresa la verdad.

³⁷ Ver L. PADOVESE, «Un assertore della “speranza christiana”: Ilario di Poitiers», en *Laurentianum* 25 (1984) 325-384.

Conclusión: actualización de *auctoritas* y *veritas* en Hilario

El hombre postmoderno no encuentra la verdad y menos aún ésta podría estar expresada en la autoridad, en la norma, en la ley, en el poder (*δύναμις*), solamente ve la utilidad si acaso la visualiza; pues el criterio que el postmoderno hace suyo para valorar la norma no viene de la verdad, sino de la utilidad. Si la autoridad no le es útil no aporta para el bienestar, no responde a sus pretensiones y, siguiendo el silogismo, simplemente se rebela.

Hilario de Poitiers considera que la verdad que se cree en el corazón debe manifestarse en las palabras de los creyentes (*Tr. Ps. XIV,8-9.11*), incluso la sinceridad en nuestra vida moral para él es «verdad» (*In Matt. XIV,24,7*: «Ejercitando nuestro deber de hombres fieles, justos y misericordiosos, hagamos que nuestra conducta sea agradable no mediante la imitación aparente de una voluntad, sino por medio de un comportamiento verdadero»), y no hemos de buscar nada más allá de la verdad evangélica (*In Matt. XVI,3*). En cambio la idea de verdad hoy está tan lejana de la autoridad y de la ley, que la unión entre autoridad/ley y verdad resulta absurda. En Hilario está ausente el concepto de *auctoritas* como expresión de fuerza de dominio, para él la *auctoritas* expresa la verdad absoluta, objetiva, que otorga plenitud (*consummatio*)³⁸ al hombre y al cosmos donde no existe el mínimo espacio para una semántica utilitarista como en la época postmoderna. El hombre «imagen y semejanza» (*Gn 2,26-27*) ha de saber usar su intelecto y voluntad acorde la designio divino renunciando la *auctoritas* en la Escritura; pero en una época que no cree en la verdad así como un creyente del porte del Obispo de Poitiers ¿cómo podrá creer en la verdad que ha de estar encarnada en la autoridad? Nuestro tiempo se ufana de no creer en la existencia de una verdad absoluta, por el contrario toda verdad es relativa, es subjetiva, hoy se habla de postverdades, se niega la existencia de la autoridad y de la verdad; se opina y hay abundantes encuestas de opinión, pero la opinión no es verdad, y la opinión resulta insuficiente para ejercer la *auctoritas*. Hoy se niega autoridad a la verdad y a las normas, a la ley; por la oposición a la verdad absoluta que para Hilario es muy claro, se encuentra

³⁸ Ver J. M. AGUIÑAGA FERNÁNDEZ, *Consummata in nos caelesti gloria* (*Instr. Ps. 11*).

representada sobre todo en Dios Padre, en Dios Hijo, en Dios Espíritu y en su Palabra; el postmoderno sólo acepta el principio de autoridad que cada quien autoatribuye a su postverdad.

Para el Pictaviense la *auctoritas* tiene su fundamento en la verdad, con expresiones desde un lenguaje nuestro, la verdad en su objetividad, en su valor absoluto, con capacidad de imponerse en nuestras confrontaciones. Cuando el Obispo utiliza *auctoritas* como sinónimo de *potestas*, no tiene la idea de fuerza física o psíquica, coherción o amenaza; sino que tiene la idea de superioridad que se impone sin violencia, sólo con la fuerza de la verdad que posee y expresa por sí misma; es la verdad que la presenta una autoridad indiscutible; entonces la autoridad en sentido propio es todo aquello que es poseedora de la verdad, y en absoluto se encuentra sujeta al poder como se entiende en nuestros días, pues para el pensamiento contemporáneo el principio de autoridad se encuentra de manera particular con la autoridad determinada por las reglas, garantizada por el poder o que se autolegitimiza a través de la fuerza material; lo cual trae como resultado que el principio de autoridad no expresa la verdad, por el contrario, sólo es expresión de una relación de poder. Para Hilario, en cambio, Dios y su Palabra es el fundamento último de la ley que emana de la autoridad y de la verdad.

Para Hilario la *auctoritas* aclara, demuestra, presenta en todo su contenido y expresión, aquello que representa: la verdad sobre sí misma, es el testimonio del Hijo de Dios, verdad del Padre, de la Palabra alimento y fundamento para cuanto obra y dice el hombre, la predicación y la enseñanza de los obispos; y si el cristiano cree y hace suya la autoridad —no así los herejes— es porque cree en la Palabra, en unidad de sustancia entre el Padre y el Hijo, en Jesús, en Moisés, los apóstoles, los profetas; el *modus vivendi* del Obispo es la expresión y la fidelidad a la verdad que es Dios.



HOSPITALIDAD: AUTORIDAD Y SERVICIO

Héctor Ubaldo González Ortega¹

Resumen:

El artículo aborda el tema de la autoridad y el servicio, tomando como eje transversal la reflexión sobre la hospitalidad en el evangelio de Lucas. Comienza al señalar la hospitalidad cultural en la entrada de Zacarías a los servicios sacerdotales y muestra que el desenlace del evangelio acontece con la acogida del mandato misionero por parte de los discípulos. Además, muestra los puntos de contacto entre la hospitalidad y la compasión, ya que el perdón y la comprensión son momentos de la auténtica acogida del que ha fallado. Así mismo, el autor señala que la actitud idónea de hospitalidad ante el reino es la de un niño, que sabe confiar plenamente en sus padres, y termina al recalcar la necesidad de saber escuchar las enseñanzas de Jesús como forma de hospedarlo en la propia persona para que acompañe el proyecto trascendental y misionero de vida.

Abstract:

This article addresses the issue of authority and service, with its point of departure the reflection on hospitality in the Gospel of Luke. The author begins by pointing out the cultural hospitality at Zachariah's entrance to the priestly services, and he shows that the outcome of the Gospel is the disciples' acceptance of the missionary mandate. In addition, he identifies the points of contact between hospitality and compassion, since forgiveness and understanding are moments of the authentic reception of those who have failed. The author also points out that the ideal attitude of hospitality in the kingdom is that of a child, who fully trusts his parents. He concludes

¹ El autor es licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es tetormexico@icloud.com.

by emphasizing the need for knowing how to listen to Jesus' teachings in order to receive him as a guest, so he can accompany our transcendental and missionary project.

Palabras clave: hospitalidad, compasión, perdón, comprensión, proyecto misionero de vida.

Keywords: *hospitality, compassion, forgiveness, comprehension, missionary project of life.*

Introducción

El tema de este volumen es reflexionar sobre la autoridad y el servicio. La cuestión es por sí misma compleja al intentar tratarlos en un mismo momento; por eso he decidido abordarlos desde la óptica de la hospitalidad. La razón de esto es que la hospitalidad no se debe entender en el aspecto material, sino desde otro horizonte; dicho tema debe abordarse desde una actitud espiritual, sin eliminar el aspecto material.

Ejercer la autoridad es una tarea demandante por las dimensiones que se deben atender en el acto mismo. Por lo cual la autoridad para llevarse a cabo debe ser precedida por la sabiduría. Lo cual nos remite a la pregunta ¿cómo adquirir sabiduría? La respuesta, a la pregunta anterior, la podemos asentar afirmando que la sabiduría se adquiere por medio de la hospitalidad. El primer acto de la hospitalidad es la visión realista y objetiva de la propia realidad, es decir de la propia casa en la que se habita. El reconocimiento de sí mismo y de las propias circunstancias es el primer paso para la hospitalidad. Lo anterior significa que, si pretendo recibir en mi persona la sabiduría, primero es necesario que observe con detenimiento como esta mi casa, es decir, mi persona, pues no se puede recibir la sabiduría si no se dan las condiciones para que ella habite en mí. Por eso, la hospitalidad comienza con la toma de conciencia del estado en que se encuentra la propia casa. No se puede dar la hospitalidad si no hay un reconocimiento de la propia realidad. Para adquirir sabiduría lo primero es reconocer que no se tiene.

En Prov 9, 1-6, se menciona que la sabiduría se ha construido una casa, y ha preparado un banquete para que asistan todos lo que estén hambrientos y sedientos de ella. Este texto menciona, la hospitalidad que ofrece la sabiduría, para que los «inexpertos» y los «insensatos» puedan «seguir el camino de la inteligencia». Quien acepta la hospitalidad de la sabiduría, se vuelve hospedero de ella. La autoridad es hospedar la sabiduría para que ella sea la que asista e ilumine en el ejercicio de una sabia y prudente autoridad.

El tema del servicio no es menos complejo que el de la autoridad. Jesús en el evangelio afirma que la prioridad de su misión es el servicio (Mt 20,28). La actitud de servicio se puede entender también desde la experiencia de la hospitalidad. El servicio es hospedar, es recibir el proyecto de otro, o de otros, no como imposición, sino como una necesidad, la cual hago mía y se ofrece la propia persona para realizarla. Por eso la voluntad hospitalaria es hacer propios los requerimientos, de quienes detentan autoridad.

De esta forma el tema de la autoridad y el servicio lo abordaremos desde la óptica de la hospitalidad en el evangelio según San Lucas.

1. Hospitalidad en el comienzo y en el final del Evangelio según San Lucas

Lc 1,9, menciona que Zacarías entró en el santuario a ejercer las labores sacerdotales. La entrada al santuario (ναός)² y el desempeñar los oficios sacerdotales se dan en un contexto cultural, el cual desempeña una función de mediación entre Dios y el pueblo. La mediación sacerdotal de Zacarías es llevada a cabo en razón de la apertura de Dios, que hace residir su gloria en el templo, y en él recibe hospitalariamente las ofrendas que el pueblo le ofrece por medio de los sacerdotes. De esta forma el evangelio de San Lucas comienza con el recibimiento hospitalario de Zacarías en el santuario. El culto no es cumplir mecánicamente un compromiso, sino que el sentido del culto es dejarse recibir por Dios en su casa,

² «... en el santuario el sacerdote se encuentra frente al Dios eternamente presente». F. BOVON, *El evangelio según san Lucas*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 1995, 81.

a la cual se ingresa con el protocolo de las oraciones y ofrendas. De la misma forma, el culto es recibir a Dios en el corazón y llevárselo como compañero en la vida cotidiana.

Si analizamos la actitud de Zacarías, cuando presenta las objeciones al ángel (1, 18), contrasta con la actitud de la virgen que muestra total disponibilidad al plan de Dios (1, 38). La actitud de Zacarías es *inhóspita*, es decir, no recibe la voluntad de Dios, pero el ángel le asegura que, a pesar de su falta de fe, el plan salvífico continúa su dinamismo. Dios como autor de dicho plan, ejercerá su *autoridad* llevando a cabo su proyecto, que entra en el momento culminante, con el anuncio del nacimiento de Juan. Podemos concluir este análisis señalando, mientras Dios es hospitalario al recibir en su casa a los sacerdotes y los actos de culto, Zacarías es poco hospitalario al no creer en la revelación que se le ha hecho saber por medio del ángel. La voluntad de Dios se impone con misericordiosa autoridad, mientras que Zacarías responde con una actitud muy pobre de fe y nula actitud de servicio.

Por otro lado, el evangelio termina aludiendo a la entrada de Jesús al cielo y afirmando la permanencia de los apóstoles en el templo (Lc 24, 50-52). Jesús entra en el reino de los Cielos para sentarse a la derecha de Dios. Esta expresión manifiesta que a Jesús se le otorga total autoridad, mientras que sus apóstoles, en la tierra, se les encomienda el servicio de ser «testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Jesús entra al reino de los cielos, su hospedaje perpetuo, y a la vez adquiere el estatus de autoridad sobre la Iglesia. En cambio, los apóstoles son testigos, hospederos de un mandato y de una verdad, lo cual los lleva a profesar una actividad apostólica de servicio, por amor al reino. La palabra «testigo» (μάρτυρ) se entiende como el que hospeda la verdad y los deseos de quien es autor (autoridad) de dicha verdad, para que la comunique en plenitud. Los apóstoles deben ser testigos de la obra de Jesús, anunciar con veracidad todo lo que él hizo y enseñó, pero también deben acoger la orden de ir a anunciar todo esto. El testigo hospeda una orden y una experiencia salvífica que debe comunicar y además orientar toda su vida.

2. La Hospitalidad implica la compasión

Otro texto que nos puede ayudar para hablar de la hospitalidad como eje transversal de la autoridad y el servicio aparece en Lucas 9,11: «Pero la multitud se enteró y lo siguió. El los ACOGIÓ y les habló del Reino de Dios. También sanó a los que necesitaban ser curados». Estamos ante un texto fundamental para hablar de la hospitalidad.

El primer dato del texto es que Lucas realiza un cambio en la expresión paralela que encontramos en Mc 6,34; y Mt 14,14; se omite la alusión a la «compasión» y lo sustituye por «acoger».³ Bovon afirma que la expresión bíblica de la compasión es sustituida por una expresión griega que alude a la hospitalidad.⁴

Mc 6,34: «Y al desembarcar, vio mucha gente, **sintió compasión** por ellos, pues estaban como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas».

Mt 14,14: «Al desembarcar, vio mucha gente, **sintió compasión** de ellos y curó a sus enfermos»

Lc 9,11: «Pero la gente lo supo y le siguieron. Él los acogía, les hablaba del Reino de Dios y curaba a los que tenían necesidad de ser curados».

Al analizar el verbo δέχομαι⁵ del texto anterior, encontramos que se puede traducir por: acoger, recibir. Este mismo verbo aparece con el sentido de la hospitalidad en Mt 10,40ss, aquí se menciona en recibir a los discípulos como representantes de Jesús. Pero en Hch 8,14; 11,1; 17,11; Stg 1,21; 1Tes 1,6; 2,13; el verbo tiene la connotación de recibir los bienes que se nos otorgan en Jesús, como son: el reino de Dios (Mc 10,15), la gracia (2Cor 6,1), o la verdad

³ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, Vol. 3, Cristiandad, Madrid 1987, 78.

⁴ Cf. F. BOVON, *El evangelio según san Lucas*, Vol.1..., 659.

⁵ G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Grand Rapids 2002, 120.

(2Tes 2,10). Esta actitud de hospitalidad es equiparable a la fe.⁶ En cambio, Bovon afirma que el verbo en Lc 9,11 tiene el sentido de referirse a la recepción que se debía brindar a un alto funcionario.⁷

La experiencia de la compasión comienza siendo una experiencia subjetiva, en la cual Jesús quiere hasta las entrañas a esa gente, enseguida realiza acciones positivas a favor de ellos; esta es la parte objetiva de la compasión. En cambio, la hospitalidad implica una actitud por encima de la compasión, pues significa dejar entrar a las personas en el corazón, acoger es la total apertura de sí mismo para que tengan conocimiento del sentimiento de compasión que se tiene por ellas. La hospitalidad es mutua, es recibir y dejarse recibir. Así pues, la actitud hospitalaria de Jesús frente a la multitud facilita que ellos reciban la enseñanza y que sean curados sus enfermos.

3. Acoger el reino de Dios como un niño

En el evangelio de Lucas encontramos un texto que alude a las características que debe tener toda persona que ejerce autoridad dentro de la comunidad cristiana. El texto en cuestión es: «El que recibe a este niño en mi nombre, me acoge a mí, y el que me acoge a mí, acoge al que me ha enviado. Por que el más pequeño de entre ustedes, éste es realmente grande» (Lc 9, 48).

En Lc 9,37-43a, se narra la curación de un joven que sufre ataques; dichos ataques se han interpretado como epilepsia.⁸ La escena que sigue a continuación se trata del segundo anuncio de la pasión (Lc 9, 43b-45) la cual fue incomprendida por parte de los discípulos, incluso se hace la puntualización del miedo que tenían de preguntar. Solo enseguida aparece el texto que ocupa nuestro análisis.

En el v. 46, Lucas señala que «una discusión» surge entre los discípulos, el tema la discusión es «¿Quién de ellos sería el más

⁶ G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Compendio del Diccionario...*, 120.

⁷ Cf. F. BOVON, *El evangelio según san Lucas, Vol. 1...*, 662.

⁸ Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas, Vol. 3...*, 146.

grande?» La pregunta por el más importante en el círculo de los seguidores de Jesús, surge debido a la afirmación del v. 43b, en el cual se manifiesta que todos están maravillados de sus milagros. La impresión que Jesús va dejando en sus discípulos, y en el pueblo en general, es la de un taumaturgo impresionante, que hace milagros evidentes, pues todos los pueden presenciar y corroborar, además sus milagros ponen de manifiesto el poder que ostenta sobre los demonios (Lc 9,42), y junto a esto, también los milagros son una ocasión para impartir una enseñanza a los discípulos (Lc 9,41), ya que ellos no han podido llevar a cabo esta curación (Lc 9, 40).

En la mente de los discípulos parece que no hay resonancia de las palabras de Jesús que anteriormente ha pronunciado (Lc 9,44). En la mente de los discípulos lo que si esta muy presente es el poder que Jesús tiene, el cual ha quedado atestiguado por las numerosas curaciones que ha realizado. En La curación de niño epiléptico, se ha hecho énfasis en la incapacidad de los mismos discípulos para llevar a cabo tal curación (Lc 9,37-43a). Este incidente presenta la ocasión para preguntarse ¿cuál de ellos debería haber intentado realizar tal curación en nombre de Jesús?, ¿Cuál de ellos debe ocuparse de los asuntos de Jesús, cuando él esta ausente, sobre todo de los que implican realizar milagros y también obtener cierto reconocimiento social?

La discusión en medio de los discípulos es legítima; pero las emociones que la motivan no lo son, pues las razones para pretender saber quien es el que ocupa el segundo lugar después de Jesús, son el protagonismo, el reconocimiento y la construcción de una figura de autoridad al interior de los discípulos. Afirma Fitzmyer:

La presencia de un niño al lado de Jesús es símbolo de la verdadera grandeza del cristiano, precisamente en cuanto que el niño es el miembro más débil y menos representativo de la sociedad. La declaración de Jesús, y su acción simbólica tienen un profundo sentido, tanto desde el punto de vista cristológico como en su aspecto eclesiológico. El propio Jesús, en ejercicio pleno de su misión y como enviado del Padre, puede identificarse con la debilidad de un niño. Para acoger y para apreciar a Dios y a su enviado hay que estar dispuesto a acoger y a apreciar incluso al más insignificante de

nuestra sociedad humana. Esa disponibilidad es la que Jesús pide a sus seguidores en el trato con sus semejantes.⁹

Jesús habla de la forma de hospedar el reino de Dios en nosotros. La humildad y la sencillez deben ser las actitudes con las que se recibe la presencia de Dios en el corazón. La soberbia y la altanería son formas de hospedar al maligno. El niño es la figura más desprotegida de la sociedad israelita, es la forma humana más frágil; sin embargo, Jesús se identifica con el niño, porque está totalmente al servicio de la voluntad de su Padre (Lc 22,42). Hospedar la voluntad de Dios es la forma de hacer presente el reino en nuestra realidad personal. Es reconocer la autoridad de Dios, que se haga su voluntad y ponernos al servicio de sus designios para la salvación del mundo. En la hospitalidad del reino se recibe la autoridad de Dios y el compromiso del servicio por el Reino de los cielos.

4. La hospitalidad de la escucha

Se trata de la hospitalidad, cuando recibimos al otro por medio de la escucha. Saber escuchar es uno de los actos fundamentales de la hospitalidad. Por medio de la narración de las historias de las personas se tiene conocimiento de sus experiencias, sentimientos, pensamientos y anhelos. La mejor forma de escuchar es con apertura de mente y corazón, para recibir al que se me entrega en sus palabras.

En Dt 6, 4, encontramos el imperativo que Dios le da al pueblo de Israel, «Escucha Israel, Yahvé es el nuestro Dios, él es el único Señor». Por eso «escuchar» y «poner en práctica» (Dt 4,1.10; 5,1; 12,28) conformarán un binomio presente en el libro del Deuteronomio, ya que, en él, se encierra el programa de vida del pueblo elegido: por un lado, estar atentos a las palabras de Dios y por otro lado esforzarse por hacerlas vida. En contraste con esto tenemos la experiencia del paraíso, donde en lugar de escuchar y obedecer el orden de Dios (Gn 2,16-17), el hombre y la mujer, deciden escuchar

⁹ J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, Vol. 3..., 164.

mejor la opinión del tentador (Gn 3, 4); ellos fueron más hospitalarios con la duda de la serpiente, que con el mandato de Dios.

En el evangelio de San Lucas, hay un estudio sobre la hospitalidad y la escucha. En los textos que analiza Isabel M. Fornari-Carbonell, en su libro *La escucha del huésped*,¹⁰ nos remiten a un análisis detallado de los banquetes en los que Jesús participa (Lc 5,27-32; 7, 36-50; 11,37-50; 14,1-6; 19,1-10) en los cuales se puede encontrar la siguiente estructura:

Venida del huésped: los textos antes señalado comienzan indicando que Jesús, como huésped «viene» para ser objeto de la hospitalidad; «Sucedió que un sábado **fue Jesús** a comer a casa de uno de los jefes de los fariseos» (Lc 14,1).

Acogida del huésped: es la forma en que se recibe a Jesús en los diferentes relatos; «Sucedió que un sábado fue Jesús a comer a **casa** de uno de los jefes de los fariseos» (Lc 14,1).

Servicios al huésped: se le ofrece a Jesús un banquete, ya que la comida es signo de comunión de vida; “Sucedió que un sábado fue Jesús **a comer** a casa de uno de los jefes de los fariseos” (Lc 14,1).

Situación creada en torno al huésped: en los relatos se presenta una situación conflictiva en torno a Jesús; que hacen discrepar entre la recepción de la persona de Jesús y la forma en que reciben sus palabras. En Lc 14,3, Jesús relativiza las leyes sobre el sábado: “¿Es lícito curar en sábado, o no?”

Objeción: No ven con buenos ojos las acciones de Jesús. Se trata de una desaprobación de sus acciones y no acogida de sus palabras. En Lc 14,1, «... ellos estaban observando...»; Lc 1,4, «Pero ellos se callaron».

¹⁰ Ver I. M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped* (Lc 10,38-42). *La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995, 65-76.

Las palabras del huésped. En Lc 14,3: «¿Es lícito curar en sábado, o no?» El centro de los relatos que habla de la hospitalidad en Lucas tiene como centro las palabras de Jesús, como huésped. Las palabras de Jesús en el marco de la hospitalidad son una prolongación de su actividad profética.¹¹

La hospitalidad es acoger las enseñanzas de Jesús, ya que en ellas se recibe al mismo Cristo. Las exigencias que conlleva dicha enseñanza se pueden comprender desde la hospitalidad, pues son exigencias que Jesús nos da con su autoridad, las cuales hay que acoger, y saber poner nuestra vida al servicio de ellas. Quien no recibe las enseñanzas de Jesús de forma adecuada cae en el autoritarismo, exigiendo más que Jesús. Quien desprecia las enseñanzas de Jesús, y nos las recibe con un espíritu hospitalario, es una rebelde, que no sabe prestar el homenaje de su obediencia. Saber obedecer y saber mandar son dos momentos de la hospitalidad a la doctrina de Jesús.

5. Hospitalidad del perdón y de la comprensión

En Lc 15, 2, leemos: «Los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Éste *acoge* a los pecadores y come con ellos». Esta frase es el presupuesto del que se parte para las llamadas parábolas de la misericordia: la oveja perdida (vv. 4-7), la moneda perdida (8-10) y el hijo perdido (11-32).

El verbo προσδέχομαι es el verbo central de todo este capítulo, pues las tres parábolas tienen el cometido de explicar en que consiste el perdón y la misericordia: en ser acogidos entrañablemente por Dios.

El pecador, es aquel que ha tomado malas decisiones y tiene conciencia de ello, por lo tanto experimenta el peso de la culpa. La actitud de Jesús es acoger a los que se encuentran en esta situación. La carga emotiva de esta acogida es muy importante, ya que libera de la carga emocional de la culpa. Ser acogido por Jesús equivale

¹¹ Cf. I. M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped...*, 80.

a sentirse aceptado. La aceptación se da con la total autoridad que brinda y permite el amor. Cuando las personas se sienten amadas, aceptadas y perdonadas se convierten en las más diligentes para el servicio.

Es interesante que, en el evangelio de Lucas, Jesús sale de este mundo acogiendo en su reino a un pecador: “Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23,43). Parece que la clave de lectura del evangelio según San Lucas es la hospitalidad, pues nadie experimenta la misericordia, si no es en primer lugar al ser acogido favorablemente. El perdón es en primer lugar ser acogido con misericordia.

La parábola del hijo prodigo tiene su punto culminante cuando el hijo perdido vuelve a la casa, y el padre lo recibe primero en el corazón por medio del perdón y luego en la casa (Lc 15,20). La parábola del buen samaritano concluye con el hospedaje que éste le brinda al herido (Lc 10,34-35), pero comienza cuando el samaritano recibe en su interior el dolor que está experimentando el hombre herido, y decide hacer suyo ese dolor y remediarlo.

6. La petición que la hacen a Jesús de quedarse.

En el episodio de los discípulos de Emaús, Jesús hace como que va más lejos (Lc 24,28), pero ellos le hacen la petición: “Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado” (Lc 24,29), esta frase «Es una reacción espontánea de hospitalidad para con un extraño».¹² Además, es «La acción es paradigmática para el discípulo cristiano, que pide al Señor que se quede con él».¹³ La petición de hospedarse la realizan los discípulos porque han encontrado en el misterioso caminante una luz para su existencia desesperanzada, pues es alguien que sabe interpretar la Sagrada Escritura en relación con el acontecimiento de Jesús de Nazaret. La interpretación eucarística del v. 30: «Sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando», es el centro del

¹² J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, Vol. 4, Cristiandad, Madrid 2005, 592.

¹³ J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas*, Vol. 4..., 592.

pasaje, donde Jesús se hace presente de forma sacramental y la presencia física del caminante desaparece. El regalo del encuentro es la presencia sacramental, la Iglesia se vuelve hospedera del resucitado, pero de forma sacramental. La eucaristía es la presencia viva de Jesús en medio de la Iglesia. Afirma Fitzmyer:

...es el modo clásico en que Lucas se refiere a la eucaristía. La enseñanza que brota de esta escena es que, de ahora en adelante, Jesús resucitado estará presente en la comunidad de sus discípulos no de manera visible (después de la ascensión), sino en la fracción del pan. Así es como podrán reconocerlo, porque así es como él estará presente entre los suyos. Esa presencia se modificará más adelante, cuando se sepa que la fracción del pan no será el único modo en el que Cristo esté presente en medio de los suyos, porque también estará con ellos en «lo que mi Padre ha prometido enviarnos» (Lc 24,49), que aquí se anuncia de manera todavía genérica, pero que se especificará plenamente en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,4-5).¹⁴

Los procesos del ser humano son procesos de crecimiento: vencer el miedo, recuperar la esperanza, etc. En todos los procesos debemos invitar a Jesús a que se quede con nosotros. Puesto que la vida es caprichosa, y no tenemos la total experiencia de haber vivido hasta la muerte, necesitamos que alguien nos comparta su experiencia para saber como enfrentarnos a los momentos difíciles y saber superarlos. Por eso el relato de los discípulos de Emaús es una muestra, que en el caminar de la vida no siempre tenemos las respuestas, por eso es necesaria una actitud hospitalaria a la Palabra de Dios y al intérprete por excelencia que nos haga ver su sentido. Así mismo, el culmen hospitalario es cuando Jesús se queda con los suyos, por medio de la eucaristía. El que primero recibe a los pecadores, ahora los pecadores en vía de conversión los reciben en su persona y en su vida. La autoridad de Jesús se vive al dejar que él y sus enseñanzas dirijan la vida de sus discípulos. Además, los fieles viven el servicio, pues han hospedado a Jesús, lo que los convierte en servidores, recordando el humilde servicio de la Virgen: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mi según tu

¹⁴ J. A. FITZMYER, *El evangelio según San Lucas* Vol 4..., 578.

palabra» (Lc1, 38). En el acoger a Jesús, en la hospitalidad se vive la autoridad y el servicio, en la vida del creyente.

Conclusión

El tema de la hospitalidad recorre todo el evangelio de San Lucas, incluso aparece íntimamente relacionado con el tema de la compasión, pues se implican mutuamente. También el tema de la hospitalidad es el eje transversal que nos ha guiado para entender la forma de acoger la autoridad y contribuir evangélicamente para el tema del servicio.

La hospitalidad es un recibir en la propia persona al otro. Ese otro es Jesús, su enseñanza, el reino de Dios, el prójimo, etc. La actitud de acogida es algo que se puede aprender en la vida, en el contexto de la construcción del reino de Dios.

El recibir al otro me compromete a actuar en consecuencia. No se puede vivir la hospitalidad y permanecer indiferente. La hospitalidad es solidaridad y compasión con la causa del otro. La autoridad es evangélicamente recibida en una actitud hospitalaria, reconociendo la presencia y la voluntad de Dios en ella. El servicio es hospedar la causa del evangelio y ponernos al servicio de sus objetivos.

La hospitalidad a la Palabra es la mejor forma de atender a la autoridad y estar disponibles para el servicio a ejemplo de la joven de Nazaret: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mi según tu palabra» (Lc1, 38).



**YO ESTOY EN MEDIO DE USTEDES COMO EL QUE SIRVE.
JESÚS SERVIDOR, EN LUCAS 22,24-30**

Tomás Montesinos González¹

*A mis profesores de la Universidad Pontificia de México
(especialmente al Dr. Francisco Nieto y
al Lic. Toribio Tapia –asesor de mi tesina–)
así como a los Doctorandos Ramón García y Ricardo Aguilar,
grandes amigos y apasionados de la Palabra y del Espíritu*

Resumen:

Jesús de Nazaret sigue siendo una figura fascinante, desconcertante y retadora. Su talante de servidor de Dios, del reino y del movimiento que generó en torno a su persona, sigue siendo un tema/dimensión de Jesús que las iglesias institucionales han abordado poco. En el presente artículo, aportaré algunos elementos a la investigación sobre un rasgo tan olvidado de Jesús: su papel de servidor. Comenzaré por la investigación científica que ya se ha realizado en estudios del Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales y de la Antropología Política.

Abstract:

Jesus of Nazareth continues to be a fascinating, disconcerting and challenging figure. His attitude of servant of God, of the kingdom and of the movement that he generated around his person, remains a theme that the institutional Churches have addressed little. In this article, I will contribute some elements to the investigation of a forgotten feature of Jesus: his role as a servant. I will begin with the

¹ El autor es Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México, en donde ha impartido algunos cursos de Diplomado (Revelación, Introducción a la Sagrada Escritura, Espiritualidad). Actualmente es profesor ordinario de Cristología Bíblica y sistemática, e Introducción al Nuevo Testamento, en el Instituto Interreligioso de México (INTER). Ha sido Profesor de Diplomado en Sagrada Escritura en el Instituto de Formación Teológica de México (IFTIM). Ha escrito algunos artículos para esta revista. Su correo electrónico es tmontesinosglz@gmail.com.

scientific research that has been carried out in New Testament studies from the Social Sciences and Political Anthropology.

Palabras clave: Servicialidad, movimiento jesuánico, actividad sanadora, Ciencias Sociales y Antropología Política.

Keywords: *Service attitude, Jesus movement, Healing activity, Social Sciences, Politics Anthropology.*

Introducción

El estado actual de la investigación sobre la cuestión del «servicio» en el evangelio de Lucas nos ha motivado a investigar brevemente en esta verdad de la persona de Jesús, es decir, sus actitudes y acciones de servicio, ante todo, a favor del reino de Dios.

Y para abordar tan acuciante tema que, ciertamente, formó parte de la misión de Jesús, lo haremos en base a la investigación científica sobre el Evangelio de Lucas, desde las Ciencias Sociales y la Antropología Política. Tan solo dos serán los análisis de que echaremos mano, por falta de mayor espacio. Tales análisis son fundamentales para comprender o introducirnos en herramienta tan valiosa y tan actual, hoy día, como es la exégesis desde las ciencias sociales, prima hermana de la exégesis desde la antropología cultural y de la exégesis socio-retórica.

Los dos análisis a los que acabamos de referirnos, son:

1. El colectivismo en la cultura mediterránea y el plural “ustedes” en Lucas 22,24-30, y

2. La actividad sanadora de Jesús, señal de su poder filial y de su misión a favor del reino de Dios y de “los infectados” en el evangelio de Lucas.

Ahora bien, retomando el subtítulo del presente artículo, hemos de acotar que abordaremos tan solo al Jesús de Lucas, no obstante que, estrictamente hablando, ningún evangelista –mucho menos

alguna fuente posterior– abarca toda la persona histórica de Jesús de forma totalmente objetiva, perfecta y acabada. En efecto, todos ellos creyeron estar mejorando al evangelista anterior.²

Es bien sabido que el autor del tercer evangelio fue un judío helenista, conocedor de la cultura greco-romana, un fino narrador de los acontecimientos en torno a Jesús, un gran escritor y un lúcido teólogo.³ Ahora bien, si a su distanciamiento cultural con respecto a la cultura judeana y galilea (del s. I d. C.), le agregamos la distancia que existe entre la predicación de Jesús (años 27-29/30, tentativamente) y la redacción de su evangelio (hacia el 85 o poco después, ¡más de 55 años de lejanía!), luego, el resultado es muy complejo, pues nos lleva a preguntarnos si, al menos en el texto que ahora nos incumbe, fue el Jesús histórico quien propina estas afirmaciones a sus discípulos, o más bien, es el autor del tercer evangelio el que está propinándole un mensaje muy puntual a las comunidades helenistas a quienes dirige su obra, hacia la mitad del 85 de nuestra era.

Y aunque es verdad que no nos será fácil responder a tan complicado cuestionamiento, sin embargo, tenemos algunos elementos que apuntan a que, ciertamente, fue el Jesús histórico, quien vivió su misión de forma totalmente entregada al anuncio del reino de Dios, que sanó a algunos enfermos y que comió con pecadores (y prostitutas) como signo de su abierto y revolucionario servicio y de su convicción de que el Dios de Israel restauraría dentro de poco a las casi desaparecidas doce tribus de Israel (desintegradas hacia el 722-21 a. C., por obra de los asirios, al invadir el reino del norte)

² Y así, Mateo pretendió mejorar la percepción que, de Jesús, presenta Marcos. Lucas quiso mejorar a Marcos y a Mateo, y Juan hizo lo mismo con respecto a los sinópticos. A. PIÑERO, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2006, 343-405.

³ Entre otros aportes, véase: H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; PH. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, New York 1987; J. B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT), Cambridge University Press, New York 1995; J. H. NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Pub., Peabody 1993; J. NÓEL-ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; Id., *Le Jesus du Luc*, Mame-Desclée, Paris 2010.

y de que el movimiento socio-profético y apocalíptico que Él había iniciado, tendría que tomar otros rumbos.⁴

El texto que analizaremos versa de esta forma:

²⁴ Luego surgió una disputa sobre quién de ellos se consideraba el más importante.²⁵ Jesús les dijo: –Los reyes de los paganos los tienen sometidos y los que imponen su autoridad se hacen llamar benefactores. ²⁶ Ustedes no sean así; al contrario, el más importante entre ustedes compórtese como si fuera el último y el que manda como el que sirve. ²⁷ ¿Quién es mayor? ¿El que está a la mesa o el que sirve? ¿No lo es, acaso, el que está a la mesa? Pero yo estoy en medio de ustedes como quien sirve. ²⁸ Ustedes son los que han permanecido conmigo en las pruebas, ²⁹ por eso les encomiendo el reino como mi Padre me lo encomendó: ³⁰ para que coman y beban, a mi mesa, en mi reino, y se sienten en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.⁵

Es obvio que, de acuerdo al estudio que aquí presentamos, el texto capital es Lc 22,27 que reza así: τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν.⁶ (NA28), en donde el participio διακονῶν tiene el signifi-

⁴ Más reinianos o reinocéntricos, más Adonaicos, restauracionistas, ético-escatológicos, igualitarios, comensales, marginalicéntricos y antropocéntricos. Ver: R. A. HORSLEY – N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005, pp. 43-64, sobre el poder curandero, sanador, liberador y revolucionario de Jesús. Así como pp. 65-86, sobre el poder y el orden público en la Judea (sobre todo Jerusalén) del s. I d.C. En donde los autores presentan a Jesús como una verdadera amenaza tanto para la elite religiosa judía, el templo de Jerusalén como el eje de toda su praxis religiosa, como para el Imperio romano encarnado en la figura del tetrarca de Judea: *Pontius Pilatus* (fallecido entre el año 36 y 39 en Galia, Francia).

⁵ Texto precedido semántica, exegética, narrativa, redaccional y teológicamente, por la escena-discusión discipular sobre en quién de ellos estaba la primacía, hecho que lleva a Jesús a ponerles como ejemplo a un niño. El texto es 9,46-48: ⁴⁶ *Surgió una discusión entre ellos sobre quién era el más grande.* ⁴⁷ *Jesús, sabiendo lo que pensaban, acercó un niño, lo colocó junto a sí* ⁴⁸ *y les dijo: –Quien recibe a este niño en mi nombre, a mí me recibe; y quien me recibe a mí recibe a lo que me envió. El más pequeño de todos ustedes, ése es el mayor.* Del v. 48 c, resaltamos *mikróteros* como palabra y proyecto jesuánico, contrapuesto a *mégas* ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῶν ὑπάρχων οὕτως ἐστὶν μέγας.

⁶ En presente de la voz activa, nominativo singular masculino, del verbo διακονέω.

cado semántico y exegético de ser esclavo (2Mac 1,27).⁷ Y en un contexto religioso, ser un servidor de Dios, servir, venerar, adorar, rendir culto (dat.) al Señor (Jue 2,7).⁸ Jesús se atribuye a sí mismo esta condición de “servidor”, de diácono, al afirmar –en el texto que nos ocupa– que Él está en medio de sus discípulos “como el que sirve” (Lc 22,27 c).

Pero, ¿Cuál es el sentido de la afirmación del Maestro de Galilea? ¿Por qué hace alusión a los reyes de las naciones gentiles (οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν) y a los bienhechores (οἱ εὐεργέται)? ¿Por qué se centra en “ser el más joven” en lugar de “ser mayor”? y ¿Por qué su insistencia en servir, en lugar de gobernar?

Muy probablemente el Jesús lucano insiste, a través de sus palabras y de sus obras, en la centralidad del reino del Padre, un reino liberador de toda opresión, dolencia y malestar⁹. Para ello, Jesús forma un movimiento de discípulos que caminen con Él por un sendero alternativo y carismático-itinerante.¹⁰

A estos y otros cuestionamientos, trataremos de responder en el presente artículo. El lector(a) dirá si cumplimos tal cometido.

El colectivismo en la cultura mediterránea y el plural “ustedes” en Lucas 22,24-30.

⁷ Es decir: servir a alguien, trabajar para él, estar a su servicio (Gen 29,15), estar sometido a la autoridad de alguien (Mal 3,17). Ver δουλεύω en A. A. GARCÍA SANTOS, *Diccionario del Griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2011.

⁸ Un verbo literaria, semántica, exegética y hermenéuticamente muy entrelazado a διακονέω, es δουλεύω (sirvo, ayudo), el cual de las catorce ocasiones en que aparece en EvLc, encuentra su epicentro teo-exegético y teo-semántico en Lc 16,13: Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ. (NA28).

⁹ Un reino en el que “los infectados”, enfermos, discapacitados y excluidos sociales, se sientan “como en su casa”. Un reino no fundamentado en el poder político, militar y económico, que produce hambre, empobrecimiento, enfermedad, injusticia, atropello al honor de las personas y muerte, sino un reino de iguales, de justos, de piadosos (*zadikim*), de orantes, de sanadores.

¹⁰ Un movimiento –el inaugurado por Jesús, que sabe a pan, a vino, a hierba, a mesa compartida y a salud integral–, profundamente alternativo con relación a los grupos sometidos por los espíritus opresores e impúdicos del poder imperial y del imperio cultural y ritualista implantado en Jerusalén.

Desde hace más de cuatro décadas, asistimos a un creciente individualismo que, hoy día, el sociólogo Gilles Lipovetsky nombra como “hiperindividualismo”.¹¹ Una persona individualista le da prioridad al hacer sobre el ser, a las acciones sobre la reflexión, a la igualdad sobre la jerarquía, a lo informal sobre lo formal. Para una persona individualista, la valía de una persona se mide por sus logros socio-económicos palpables (riqueza, títulos académicos, cargos, contactos, casas, autos, etc.), así como por su status personal.

Las personas colectivistas –en cambio– se ven principalmente como parte de un grupo. Para ellos y ellas, quien cuenta es el grupo, su cohesión, salud, crecimiento y fructificación. Cada uno de sus miembros están en función del grupo y las personas individuales le representan en todo momento, lugar y situación concreta.

Ahora bien, tanto Jesús como las personas a quienes describen los escritos del Nuevo Testamento, eran colectivistas. Ellos favorecían los grupos culturales jerárquicos. La identidad les era conferida partiendo de la familia, el lugar ancestral, el rango y la función. En otras palabras, el estilo de vida dependía del grupo al que se perteneciera. Varios líderes religiosos –escribas y fariseos, especialmente– pretenden descalificar el protagonismo social, religioso y teológico de Jesús, al situarlo en la baja Galilea, escenario despreciado por la élite judeana.¹²

¹¹ Autor francés (París, 1944), quien viene analizando la sociedad actual como una sociedad neo-individualista de tipo narcisista. Llega a hablar de una «segunda revolución individualista». Toda la obra de Lipovetsky gira en torno a la evolución y desarrollo del individualismo actual, desde una nueva categoría de pensamiento, el de la hipermodernidad, la cual viene acompañada de un hiperindividualismo y ambos se enfrentarán con la ambigua concepción de la postmodernidad. Algunos de sus más recientes libros son: *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico* (Colección Argumentos), Anagrama, Barcelona 2016²; *De la ligereza* (Colección Argumentos), Anagrama, Barcelona 2016; y el libro que, de forma más específica, aborda la cuestión del hiperindividualismo, es: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, (col. Argumentos) Anagrama, Barcelona 2000¹³ (si bien el título original, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, es de 1983).

¹² Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la Arqueología* (Ágora 5), Verbo Divino, Estella 2000; S. VIDAL, *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2011. Pero, sobre todo, H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (Ágora 18), Verbo Divino, Estella 2005, especialmente el apartado siete: *El poder del lugar*, en que el autor resalta el poder de Jesús desde el “abajo” de la marginada y criticada Galilea (233-260) y el apartado ocho: *Jesús, el grupo familiar y el reino en Galilea*, en donde Jesús enfrenta el poder de facto, como el de Herodes Antipas, y manifiesta una fuerte protestante a la

Volviendo a nuestro texto, el central v. 26: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος καὶ ὁ ἡγουόμενος ὡς ὁ διακονῶν («Pero/Al contrario, no ha de ser así/lo mismo, entre ustedes, sino que el que quiera ser el mayor entre ustedes, que sea como el más joven/muchacho, y el que quiera ser el gobernador/gobernante, como el que sirve»), está precedido, iluminado, y tensionado tanto semántica, pragmática, como hermenéutica y teológicamente por el v. 27 c: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν («Porque/pero, yo estoy en medio de ustedes, como –Yo– el que sirve»), en el que Jesús se presenta y reafirma ante su movimiento como un *Diáconos* (διακονῶν), sin mayor pretensión.

Abundando un poco más en esto, el pronombre personal de 1ª persona plural ὑμεῖς (ustedes, o vosotros), polarizado semántica y sociológicamente por el δὲ οὐχ (=pero no) que aparece 478 veces en el tercer evangelio, nos es propuesto por Lucas con un claro sentido adversativo y de evidente oposición tanto sintáctica, como semántico-pragmática y socio-antropológica al actuar, pensar e, incluso, al *modus vivendi*, de los reyes (léase “emperadores”) de los gentiles y a los opresores en cualquier lugar y pueblo.

En efecto, Jesús pretende que sus discípulos conozcan la lógica del Reino de Dios y su misión de Él de ser un adversario paradigmático y totalmente definido para con οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν (los reyes o emperadores de las naciones paganas) y con respecto a οἱ ἐξουσιάζοντες (los opresores o los que oprimen).¹³

opresión social ejercida por los poderosos, desde sus parábolas (261-286); y el otro estudio, interesante y novedoso, es el de S. FREYNE, *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús* (Ágora 22), Verbo Divino, Estella 2004. (Título original: *Jesus, a Jewish Galilean. A new Reading of the Jesus-story*). Especialmente 157-163; así como el capítulo cinco: *El enfrentamiento con las exigencias del Imperio* (pp. 165-201), y el capítulo seis: *La muerte en Jerusalén*, (pp. 203-233). A nivel histórico, véase: M. P. FERNÁNDEZ, «Jesús de Galilea», en M. SOTOMAYOR Y J. F. UBIÑA (coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid-Granada 2005².

¹³ Entre otros estudios, véase: J. D. CROSSAN, *God & Empire. Jesus against Rome, then and now*, Harper One, New York 2007, pp. 97-142; J. D. KINGSBURY, *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1992; R. A. HORSLEY – N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005.

Es decir, aunque las sociedades mediterráneas del siglo I, eran predominantemente colectivistas en su mentalidad y en su praxis cotidiana, sin embargo, existían algunos comportamientos tanto individuales como colectivos (o más bien institucionales) que eran totalmente individualistas y soberbias. El primero de estos comportamientos, era el de la élite urbana, y el segundo la vida solitaria de los más excluidos sociales del siglo primero, es decir, los “marginados” y degradados.¹⁴

No obstante, pues, su oposición a toda opresión –tanto judía como helenista– Jesús propone un reinado y un reino de Dios totalmente pacífico y liberador, suplantando con él la lógica de imposición y opresión vivida y practicada por Roma. Y no solo Roma, sino que la civilización, *per se*, puede ser el objeto de la revolución de Jesús, ya que la construcción de la civilización fue el pretexto de Roma para la agresión imperial y la violencia económica y física contra la gente común. Luchar contra Roma era una locura y algo casi utópico.¹⁵

Por ello mismo a Jesús –y a su movimiento generado por Él– podríamos, con toda razón, considerarle un personaje evolucionario, ya que el movimiento del reino de Dios, anunciado tenaz y apasionadamente por Él, tenía como objetivo liberar a las personas comunes con el recurso radical a la no-violencia, pero una no-violencia que al mismo tiempo llevaba a instaurar el reino de Dios y un auténtico, diáfano y pacífico reinado del *Abbá* de Jesús.¹⁶

¹⁴ Ver B. J. MALINA, «El colectivismo en la cultura mediterránea»..., 50-51.

¹⁵ Ver R. A. HORSLEY – N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino*, 43-86; J. D. CROSSAN, *Jesus. A revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, New York 1994, 54-122; *Id.*, *God & Empire. Jesus against Rome, then and now*, 97, 142; R. A. HORSLEY, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

¹⁶ Ver J. D. CROSSAN, *Jesus. A revolutionary Biography*. En la misma línea se encuentran: X. ALEGRE, «Violencia y Nuevo Testamento. Aporte exegético a una cuestión debatida», *Revista Latinoamericana de Teología* 23 (1991); C. J. GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, ABE 41 – ISJ, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005, especialmente “El Hijo del hombre, un marginado con plena autoridad...” (pp. 92-100), y los capítulos 3-4: “La crisis de la sociedad judía como terreno fértil para el movimiento de Jesús” y “La visión social del movimiento de Jesús. Análisis de las ideas” (pp. 131-296).

Según el parecer de D. Potter, Richard Horsley y otros especialistas, es muy probable que Jesús haya inquietado a nivel sociopolítico a Roma, e incluso, haya representado una amenaza a los representantes de Roma –en concreto, a Herodes Antipas y Poncio Pilatos–, porque su proclamación del reino del Padre era un desafío para la divinidad institucional del emperador romano, y porque Jesús proponía la paz, el servicio, la fe-confianza en el Reino inminente del Padre y la centralidad del amor, en contraposición radical con la lógica de la opresión romana y con sus violentas y destructivas conquistas por todo el mediterráneo.¹⁷

La oposición de Dios y de su reinado con relación a los imperios de este mundo, es real, dinámica y esperanzadora en una base humana empobrecida, ante la soberbia, sordera y deshumanización de la oligarquía –neoliberalista– actual.¹⁸

A modo de conclusión de este primer apartado, proponemos que es muy probable que el Jesús histórico y, en específico, el Jesús

¹⁷ Sobre la divinización del Emperador romano, véase: Cf. D. POTTER, *Emperors of Rome: The Story of Imperial Rome from Julius Caesar to the Last Emperor*, Quercus, London 2014. Autor que, entre otros abordajes, presenta la honda divinización (impuesta en muchos casos) del emperador romano en turno (era el *Imperatus, filius dei et solis romanis*). Con respecto al mar mediterráneo como testigo y escenario de toda la ambición del Imperio romano, de sus batallas y de sus muertos, véase: D. ABULAFIA, *El gran mar. Una historia humana del mediterráneo*, Crítica, Barcelona 2013. Así mismo, es interesante –por sus fragmentos de documentos y su historiografía seria y madura– la lectura de M. SOTOMAYOR - J. F. UBIÑA (coords.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid-Granada 2005².

En cuanto a que, muy probablemente, ni Jesús, ni los redactores de los Sinópticos, eran anti-romanos, entre otros, véase a: S. KIM, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008; L. HURTADO, *Destructor de Dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Sígueme, Salamanca 2017, especialmente 101-113; CH. BRYAN, *Render to Caesar Jesus: The Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford University Press, 2005; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Colección Ágora 9), Verbo Divino, Estella 2002.

¹⁸ Por todos los rincones del planeta existen grupos y pueblos enteros de gente empobrecida, saqueada, excluida y oprimida que, bañada por la justicia y la esperanza de sobrevivencia, lucha cada amanecer en contra de tanta violencia, opresión, corrupción y empobrecimiento al que se ve sometida, tanto a nivel inmediato, como a nivel estructural. Luchan por ver realizados sus sueños de tener pan, casa, tierra y agua –entre tantos otros derechos humanos que se les han negado inhumanamente–. Ver R. A. HORSLEY, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Fortress Press, Minneapolis 2002 (Traducción castellana: R. A. HORSLEY, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial* (Ágora 14), Verbo Divino, Estella 2004).

lucano, insiste en tres objetivos específicos de su misión y de la misión de sus discípulos, en relación con la vocación al servicio.

En primer lugar, formó a sus discípulos (y discípulas) en una actitud abiertamente distinta a la lógica expansionista y conquistadora del Imperio de Roma y, también, en relación con cualquier autoritarismo –judío o helenista– en la medida en que ambos (Roma y todo autoritarismo), representaban una negación de la primacía de Dios y de su Reino.

En segundo término, crea un movimiento que, aunque revolucionario en su ADN, no obstante, es profundamente no-violento.

Y, en tercer lugar, la truncada misión del Señor (por llamarle de una forma), la continuaría Pablo, y en menor medida Pedro, Juan, Santiago en condiciones opresoras, tanto de parte de Roma como de los líderes religiosos judíos de su época.¹⁹

Insistiendo un poco más, diremos que, ante la avaricia de líderes como Caifás (sumo sacerdote, a partir de la procuradoría de Valerio Grato, el año 26 d.C. Cfr. Flavio Josefo, Ant. 18,35.95), o bien, ante el soberbio y ambicioso Poncio Pilato (Quinto prefecto de Judea, designado por Tiberio, no se sabe con seguridad ni dónde nació ni cómo fue su vida antes de llegar a esta provincia romana que gobernó desde el año 26 al 36 d.C.), o más aún, ante la arrogancia de Herodes Antipas (nacido en Judea, el 20 a. C., y fallecido en Saint-Bertrand-de-Comminges, el año 39. Tetrarca de Perea y Galilea desde 4 a. C. hasta su muerte), o delante del mismo *Tiberius Caesar Augustus* (Fue el segundo emperador de Roma y perteneció a la dinastía Julio-Claudia. Era hijo de Tiberio Claudio Nerón y Livia Drusila, miembro por tanto de la *gens Claudia*. Emperador de Roma, del año 14 al 37), Jesús les propone a sus discípulos/as un

¹⁹ Amén de otros apóstoles o predicadores, como Bernabé, Apolo, Esteban, Felipe, Timoteo, y muchas mujeres como María Magdalena, Salomé, Juana, Martha y María, María –la de Cleofás–, Febe, Priscila o Prisca, Junia, etcétera, citados por los Sinópticos, Hch, Rm 16 y otras cartas de Pablo, o bien de la tradición Paulina.

camino totalmente diferente: el de un servicio sencillo y radical al Reino de Dios.²⁰

Un reino que exige todo un nuevo movimiento.²¹ Un movimiento que infunda esperanza y que prosiga la misión del maestro y profeta de Galilea.²²

Abordaremos, a continuación, el papel de Jesús como sanador o taumaturgo, al servicio del reino del *Abbá* y a favor de los oprimidos y marginados, de los empobrecidos y excluidos en una sociedad opresora y en crisis.

La actividad sanadora de Jesús como señal de su poder filial y de su misión a favor del reino de Dios y de “los infectados” en el evangelio de Lucas

Que Jesús era un taumaturgo o, en otras palabras, un sanador y curandero, procedente de la baja Galilea, generador de sanación integral, es algo aceptado por la gran mayoría de los investigadores.²³

²⁰ Un reino diáfano, incluyente, generoso, comensal, festivo, exigente, itinerante, subversivo, sanador, englobante y que ofrecía bienaventuranza y alegría, en medio de persecuciones (Mt 5-7).

²¹ El movimiento que generó Jesús en torno a su persona, y centrado en anunciar y urgir el Reino de Dios, fue un movimiento enteramente social, ético, apostólico y gozoso –en medio de incomprendiones, persecución, hambre, fatigas y, quizás, derramamiento de la propia sangre– confor mado por hombres y mujeres e, incluso, familias y pueblos enteros, bañados –a posteriori– por la sangre, las palabras y los signos del crucificado-resucitado.

²² Un movimiento que inyecte sueños en los desanimados y pusilánimes, alegría a los tristes, consuelo a los deprimidos y fuerza a los debilitados por un sistema tanto imperial como religioso-judío, pagados de sí mismos, egocéntricos y preñados de soberbia y avaricia. Ver C. J. GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, ABE 41 – ISJ, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005, 92-100 y 131-296.

²³ Por solo citar algunos títulos, de una amplísima investigación sobre este rasgo taumatúrgico de Jesús de Nazaret, he aquí los siguientes: J. B. GREEN, «Healing and Healthcare», en J. B. GREEN – L. M. McDONALD, *The world of the New Testament: Cultural, Social and Historical Contexts*, Baker Academic – Grand Rapids, Michigan 2013, pp. 330-341; J. J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?», en D. NEUFELD – R. E. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, 217-228; ÍD., «Insights and models from medical anthropology for understanding the healing activity of the Historical Jesus», *HTS* 51/2 (1995), Pretoria; ÍD., «Jesus as Healer», en R. B. KRUSHBITZ, *Healt*, (Christians Reflections. A series in Faith and Ethics), The Baylor University, Texas 2007, pp. 19-26; ÍD., *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000; ÍD., *Visions and Healing*

Ahora bien, como la sociedad teocrática en la que vivía Jesús, que era la sociedad de la Galilea, Samaria y Judea, del siglo primero, al ser una sociedad profundamente y totalizantemente religiosa, era, por ello mismo, política, es decir, una sociedad que bañaba de “religión” o de “Toráh” todos y cada uno de los ámbitos de su vida, tanto privada como social.²⁴

Y en ese contexto, los enfermos empobrecidos que sobrevivían en una sociedad así, eran desecho de la religión judía a la que pertenecía el judío Jesús. En otras palabras, la religión era la que, por ser el eje de toda la sociedad, no les tomaba en cuenta y, de esta manera, quedaban excluidos y condenados al ostracismo.²⁵

Luego entonces, las sanaciones y curaciones del profeta de Galilea eran sanaciones total y frontalmente revolucionarias, sociales, y críticas respecto de la religión y de los líderes de esta, especialmente de los sumos sacerdotes, sacerdotes, levitas, fariseos, escribas, herodianos y saduceos.

Eran curaciones que enfrentaban la ideología del sistema cultural del templo de Jerusalén y del sistema opresor que el imperio ro-

in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2004.

Véase también: J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. II/2 (los milagros)*, Verbo Divino, Estella 2000; R. AGUIRRE MONASTERIO, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002; S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 123-144; H. C. KEE, *Medicina, magia y milagro en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; A. PIÑERO (ed.), *En la frontera de lo imposible*, Córdoba-Madrid 2001; E. COTHENET, “El sentido de los milagros en el Evangelio”, en *Cuadernos Bíblicos* 8 (1978), 51-57. En cuanto al término “reiniano”: D. LANDGRAVE G., *El Samaritano Misericordioso o La Solidaridad Reiniana (Lc 10,25-37)*, UPM (col. EBM 6), México 2013.

²⁴ Por lo que, una de las diferencias abismales entre la sociedad mediterránea del siglo I y la Galilea y Judea que conoció Jesús de Nazaret, y nuestra violenta, perpleja, angustiada, plural, tecnicada y fragmentada sociedad del siglo XXI, es que, mientras que en aquella no había distinción entre religión y fe, por una parte, y política, educación, cultura, sociedad y economía, por la otra; en la nuestra, la división entre todos estos ámbitos está sumamente resaltada y practicada.

²⁵ Así como los campesinos pobres, las mujeres, los niños y los enfermos —el tema que aquí nos ocupa—, eran todos ellos, signos ineludibles de su hiper-marginalización, hiper-abandono, hiper-sufrimiento e hiper-soledad en la que mal-vivían o, mejor dicho, en la que sobrevivían, bajo la loza de un impuesto desangrante y de un imperio y una estructura cultural en torno al Templo de Jerusalén, verdaderamente empobrecedores y excluyentes. Entre otros, ver el clásico estudio de J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 2000⁴.

mano ejercía, con violencia, soberbia y derramamiento de sangre, sobre este amplio sector de gente sumamente marginado.²⁶

Las personas enferman a causa del miedo y se curan o sanan por la confianza. A nivel sociológico, las personas que tienen el poder de transmitir o infundir confianza en los demás, son personas que ayudan a que los demás sean mejores, o recuperen su salud si están enfermas. Este poder lo tenía –sin duda alguna– Jesús de Nazaret.

Desde la primera curación que el Jesús lucano realiza (Lc 4,31-37: la curación de un endemoniado), hasta la última (Lc 22,51: Jesús, «tocando la oreja –del siervo del Sumo Sacerdote– le curó»), son curaciones que resaltan –en su gran mayoría– tres aspectos fundamentales, a saber: primero, la marginalidad de los enfermos beneficiados, en segundo lugar, el poder o autoridad (ἐξουσία)²⁷ con que Jesús da órdenes a la enfermedad o espíritu impuro/inmundo

²⁶ En efecto, el Levítico (13-14) señalaba que, para que constase que un leproso hubiera sanado, debía presentarse en el templo de Jerusalén, señalar las pruebas de su curación al sumo sacerdote en turno y ofrecer –en gratitud a Dios– un sacrificio. Y, aunque Jesús es respetuoso de esta regla levítica o sacerdotal, sin embargo, al sanar a los enfermos en un ámbito totalmente secular (por así llamarlo), es decir, desde un valle, camino, montaña, junto al lago de Genesaret o, en una casa, en el marco fuertemente simbólico en Lucas de la mesa, Jesús está siendo revolucionario, y está señalando que el templo de Jerusalén ya no tiene la exclusiva de ser un espacio de sanación e integración social, sino todo lugar, testigo de la presencia diáfana de Dios. Aquí, Jesús se suma a un gran número de profetas veterotestamentarios, críticos ante la absolutización y empoderamiento del templo, como sede del poder de los hombres y de la institución sacerdotal judía. He aquí algunas palabras de Carlos Junco, entresacadas de su Tesis Doctoral: «El templo se prestó a una malinterpretación de lo que es Yahvé, y de las exigencias de su alianza; de hecho, fomentó la falsa confianza, haciendo de Dios un *Baal*, a quien pensaban agradar con un culto hipócrita e injusto. En vez de servir como lugar de encuentro con Dios, se convirtió en estorbo; por eso, fue destruido.» C. JUNCO GARZA, *La crítica profética ante el templo. Teología veterotestamentaria*, Universidad Pontificia de México (núm. 5), México 1994, p. 374; y acerca del cuerpo de Jesús, como sustituto del templo-de-piedra, véase D.H. JUNG, «Fluid Sacredness from a Newly Built Temple in Luke-Acts», *Expository Times* 128,11 (2017) 529-537.

²⁷ Que aparece 8 veces en Lucas: En 5,24 Jesús cura a un paralítico; en 7,8 sana al siervo de un Centurión romano; en 9,1 les otorga a los Doce sobre los demonios y dolencias; en 10,19 le revela a los setenta y dos discípulos que les ha dado poder para pisotear serpientes y escorpiones, y sobre la fuerza del enemigo; en 12,5 alguien tiene el poder de arrojar a los discípulos en le Gehena; en 19,17 un noble le delega poder al primero de sus siervos, para gobernar (mandar/ regir/tener poder sobre o para/tener autoridad sobre o para) diez ciudades (la parábola de las minas); y, finalmente, en Lc 20,2 los sumos sacerdotes, ancianos y escribas interrogan a Jesús sobre su autoridad con la que había echado fuera a los vendedores del templo de Jerusalén (Lc 19,45—20,8).

a salir del enfermo y, en tercer término, la confianza (como apoyo y fuerza) que les dona Jesús a “los infectados” (una forma sociológica de referirse a los enfermos), es decir, les ayuda a redescubrir su fe/confianza/esperanza en Dios, que ya existe en el interior de ellos mismos.

Pero, ¿cómo engarzar el tema de la autoridad o poder que Jesús tenía para sanar enfermos o expulsar demonios, con su actitud de servidor? ¿Autoridad y poder son contrapuestos a servicio? Este es precisamente el meollo del segundo apartado de nuestro artículo. La antropología política, rama de la antropología social y, al mismo tiempo, una subespecialidad de la sociología –en su raíz más lejana– es la responsable de estudiar los procesos relacionados con la competición por el poder y la manera como el grupo que lo alcanza lleva a cabo sus objetivos.²⁸

En otras palabras, tanto la investigación a partir de las Ciencias Sociales, como la llevada a cabo por parte de la Antropología Política, remarcan que el Israel del siglo I era el campo político en el que la salud, la enfermedad y cuestiones relacionadas con ellas, eran preocupaciones comunes, y donde diversos líderes religioso-políticos y grupos enteros, competían por el poder, por el dominio, en cada caso.²⁹ Es decir, «los símbolos de la sanación son simultáneamente símbolos de poder».³⁰ Como todos los seres humanos, Jesús tenía poder independiente, esto es, el poder de su personalidad, de su coherencia moral/ética, la fuerza de su mensaje (la centralidad del reino del Padre celestial) y de sus habilidades orales, argumentativas y retóricas (Mc 1,22.27; Mt 7,29; Lc 4,32), amén de su fuerza-energía de hombre santo (Mc 1,24). A estos poderes, habría que agregarle el poder dependiente que le había conferido el

²⁸ T. C. LEWELLEN, *Political Anthropology: An Introduction*, Bergin and Harvey, Praeger Publishers, London 2003; B. J. MALINA, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox Press, Atlanta 1986. Ambos citados en J. J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?», en D. NEUFELD – R. E. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, 219.

²⁹ Cf. J. J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?», p. 219.

³⁰ A. YOUNG, «The Anthropology of Illness and Sickness»: *Annual Review of Anthropology* 11 (1982), 257-285. Citado por J. J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?», 220.

Padre (Mt 28,18), y su evidente e histórico poder para curar y para perdonar los pecados (Mc 2,10; Mt 9,6.8; Lc 5,24).

Finalmente, Jesús, siendo consciente de la importancia de generar en torno al reino/reinado efectivo del Padre Celestial, un movimiento nuevo al interior de un Israel, fracturado y en crisis, Jesús delegó en sus discípulos (Mc 3,15; Mt 10,1; Lc 9,1 y 10,19) tal poder y autoridad, y los preparó para proseguir con su proyecto revolucionario y no-violento, el proyecto del reino de Dios.³¹

El tercer evangelio –que aquí nos ocupa– es testigo elocuente (Marcos y Mateo harán lo suyo) de todas las sanaciones que Jesús, el Galileo, les propina a tantos hiper-marginalizados por la sociedad teocrática de su tiempo.

Demos un rápido recorrido por el evangelio de Lucas, para mostrar una prueba de lo arriba afirmado. En Lc 4,31-37, Jesús libera a un “infectado” por un mal espíritu. Poco después, en 4,38-39, cura a la suegra de Pedro, escena que deja ver –en el texto griego– cómo Jesús expulsa a “doña fiebre”, la cual sale huyendo a la vista de todos, y concluye Lucas con la curación, de parte de Jesús, de muchos enfermos y endemoniados (vv. 40-41).

Más adelante, en 5,12-16, Jesús cura a un leproso, a quien le en- vía a presentarse al sacerdote, una muestra más del poder que se le había conferido al predicador de Galilea, de sanar enfermos, de forma independiente del templo y de toda la institución cultural que le rodeaba. Así mismo, en 5,17-26, sana a un paralítico, en donde Lucas afirma que «el poder del Señor le hacía obrar curaciones» (v. 17: καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν).

En Lc 6,6-11, Jesús, colocando a un hombre tullido, le ordena ponerse en medio de la sinagoga y, con admirable autoridad, le devuelve la salud a su mano, símbolo y herramienta de sobrevivencia de aquel hombre y de su familia, haciendo caso omiso a la rabia y deseos de venganza de sus adversarios, escribas y fariseos. Inclu-

³¹ Cf. J. J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?»..., 220-221.

sive sana, en Lc 7,1-10, al siervo de un centurión por el poder de su palabra y, lleno de compasión y profundamente sensible ante el sufrimiento de una viuda, en Naín, le devuelve a su hijo muerto (Lc 7,11-17).

El discurso programático que Jesús había predicado en la sinagoga de su pueblo natal (Lc 4, 16-30), en donde había afirmado, entre otras cosas, que iba a liberar a los cautivos, a darle la vista a los ciegos y a liberar a los oprimidos (vers. 18), lo retoma y reafirma en Lc 7,22.

Siguiendo con nuestro recorrido y, poco antes de que Lucas nos presente a Jesús en camino hacia Jerusalén (Lc 9,51—19,28), el tercer evangelio nos presenta la liberación-sanación de un endemoniado en la Gerasa helenista y pagana (Lc 8,26-39), escena en que, por cierto, el demonio (o demonios) le reclama en éstos términos: «¿Qué quieres de mí, Jesús, hijo de Dios Altísimo?» (v. 28). Acto seguido, en Lc 8,40-42. 49-56 Jesús reanima o revivifica a la hija de Jairo —jefe de una sinagoga— y, al mismo tiempo, en los vv. 43-48, de su cuerpo sale una fuerza curativa en favor de una mujer que no había podido ser curada por nadie (resalta el v. 43). En Lc 9,1-6, Jesús le otorga autoridad y poder a los Doce para expulsar espíritus infectados/impuros, y para curar dolencias.

El último relato de curación que nos presenta Lucas en la sección del ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4,14—9,50) es el de un niño que tenía un espíritu sucio o impuro (¿epilepsia?), literalmente πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ (v. 42), en 9,37-43. Lucas remarca cómo Jesús devuelve el niño a su padre, como ya lo había hecho con el hijo a su madre, la viuda de Naín (Lc 7,15).

Las curaciones que Jesús realiza, en el marco de su largo y, hasta cierto punto artificial y teologal, viaje a Jerusalén (Lc 9,51—19,28) son la curación de una mujer encorvada, en Lc 13,10-17, de quien afirma que, como hija de Abrahán, tenía derecho a ser liberada de su opresión o ligadura, aunque fuese en sábado (v. 16). En Lc 14,1-6, Jesús sana, en sábado también, a un hidrópico, en plena comida en casa de uno de los jefes de los fariseos.

El tercer relato de curación, en esta central sección del tercer evangelio, es el de la curación de diez leprosos, esto ocurre entre Samaría y Galilea, tal vez ya muy cerca de Jericó y, por lo tanto, de Jerusalén, en Lc 17,11-19. A esta decena de “infectados”, el Señor les envía a confrontar al templo de Jerusalén.

Y la última escena jesuánica de curación ocurre en Lc 18,35-43. Aquí Jesús sana a un ciego, en la ciudad de Jericó (Mateo menciona que eran dos los ciegos: Mt 20,29-34). De todo este nutrido recorrido presentamos dos conclusiones:

En primer lugar, es necesario distinguir entre las acciones sanadoras que realiza el Jesús histórico y las que son producto del evangelista o del redactor o redactores finales, en pro de sus lectores (hacia el año 85 d.C.).

Y, en segundo término, descubrimos cómo Jesús pone especial énfasis, en la realización de su misión, en la curación de los enfermos e “infectados” (o impuros, a los ojos de la teología judía de aquel entonces) y, cómo el maestro de Galilea les delega a sus discípulos este poder curativo e incluyente.

Es muy importante señalar cómo en Lc 9,1-6, Jesús les da poder y autoridad (*dynamis* y *exousía*) a los Doce para expulsar espíritus impuros y curar/sanar a la gente de toda dolencia (especialmente los vers. 1 y 2), y en el siguiente capítulo (Lc 10,1-20), les otorga el mismo poder a los setenta y dos discípulos (especialmente en los vv. 9 y 19).³²

Cabe señalar que, uno de los aspectos de la persona de Jesús de Nazaret, sobre el que ha faltado estudiar e investigar más a fondo, es el del poder/autoridad con que el Padre celestial le reviste, auto-

³² Lc 9,1-2 reza así: Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν ² καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι [τοὺς ἀσθενεῖς]. Mientras que Lc 10,9.19: ⁹ καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. ¹⁹ ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ. Remarcamos en ambos textos la *exousía*, la *dynamis* y el verbo *therapeuo*.

ridad y poder que, a su vez, el Señor derrama sobre los enfermos e “infectados” y sobre las multitudes, a las que percibe como ovejas sin pastor (Mc 6,30-34; Mt 9,36; Lc 9,10-17; 10,17); y lo hace con total gratuidad, personalismo, dignificación y servicialidad, pues sabe que de un momento a otro el Padre llevará el reino a su plenitud.

Por todo lo que hemos visto y analizado, sostenemos que la huella o impronta que la praxis sanadora de Jesús dejó en el corazón de sus discípulos, a la luz de la Pascua, se fue forjando y actualizando al interior de las comunidades de creyentes en Él, posteriores a su crucifixión.

El impacto que su persona y su anuncio del Reino causaron en sus discípulos/as más cercanos y en aquellos que se iban adhiriendo a su mensaje, puso en movimiento los procesos de recordar y, a la postre, escribir sus hechos y sus palabras, así como su talante de sanador/taumaturgo, es decir, reforzó la tradición oral de sus discípulos/as, después de su muerte y se imprimió en los escritos neotestamentarios.

El recuerdo de sus encuentros sanadores conecta con su papel como mediador de la salud que Dios regala, y está al servicio de la configuración de las comunidades creyentes en torno a su persona y a su mensaje salvador.³³

A modo de conclusión

Como lo vimos en el presente artículo –si bien de forma introductoria– uno de los rasgos del Jesús lucano y, en realidad también del Jesús histórico, fue su servicio sanador, desde su realidad de automarginamiento en la que Él y sus discípulos vive su ministerio. Su eminente servicio a favor de los enfermos e “infectados” –insistimos en este término y en su procedencia desde las ciencias sociales y su hermenéutica neotestamentaria– se hace más notable, precisamente porque la religión yahvista y ritualista (en torno al templo de

³³ Puede verse E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Una nueva mirada*, San Pablo – Universidad de Comillas, Madrid 2008.

Jerusalén y a las sinagogas), al parecer, tenía relegados a enfermos e “infectados”. Y era, más bien, una religión centrada en la pureza y en el signo carnal y visible de la alianza con Dios: la circuncisión.

Jesús, consciente de que su vida podría terminar como la de muchos de los antiguos profetas –Jeremías, Amós, Elías–, conforma un movimiento de discípulos/as que asimilen su proyecto reinocéntrico y Adonaico. Se dedica a formarlos en esta dinámica del Reino del Padre (*Abbá*), y les indica, con claridad, que las grandezas humanas –como las de los emperadores de Roma– no son el camino querido por Dios –máxime cuando aquel era venerado, prácticamente como “un dios” o como “el hijo de dios” – sino el del servicio humilde a Dios mismo y a favor de su reino/reinado, a la manera de los esclavos. Y, al unísono, un servicio saturado de compasión, a favor de los enfermos e “infectados” del Israel del siglo I de nuestra era.³⁴

¿Y si, al menos en esto, las iglesias institucionales, en la persona de la gran mayoría de sus líderes fuese verdadera y auténtica discípula y continuadora/actualizadora del Jesús servidor y revolucionario? Si alguien se siente muy religioso, ¿Es, a la par, seguidor e imitador auténtico y sincero del sanador y liberador de Galilea?, ¿humanizado y sanador clérigo o laico del siglo XXI?

Una iglesia católica que sigue siendo llamada a vivir de esta impronta que apasionó toda la vida de Jesús, el poeta de la misericordia de Dios –como le nombra J. A. Pagola–, el gran profeta de Galilea –como le llama J. Schlosser–, el sanador lleno del poder curativo de *Adonay*, el entusiasta y revolucionario –J. D. Crossan–, fundador de un movimiento de carismáticos itinerantes –en palabras de Gerd Theissen–, nada instalados en sus oficinas y despa-

³⁴ Un servicio que incluía a los más pobres, humildes, marginalizados, pecadores, postrados en los caminos o en las plazas, desechados (etcétera), de parte de aquella sociedad teocrática, puritana, egocéntrica y contradictoria, la sociedad judía (y helenista), junto al mediterráneo, en la primera mitad del siglo I.

chos, de pies cansados pero contentos, entregados a la causa del maestro de Galilea.³⁵

El reto que tenemos delante de nosotros es el de proseguir con ese proyecto sanador, liberador, justo, revolucionario de Jesús, el Hijo de Dios. Que nuestro empoderamiento no sea para seguir siendo una Iglesia autorreferencial –la fuerte crítica del Papa Francisco para con las estructuras de la Iglesia–, sino, como Jesús, para colaborar en la sanación de tantos enfermos empobrecidos y abandonados, de tantos niños sin padres, jóvenes golpeados por el desempleo y la miseria, hogares destruidos por los vicios, la infidelidad y la violencia.

Como Jesús, ¿Compartimos nuestra mesa con los más pobres, los enfermos, los pecadores, los marginalizados por parte de esta sociedad hiper-narcicista y miope en su solidaridad para con las víctimas (J. Sobrino)? O más bien, ¿Tu único interés es participar de las mesas sordas de los políticos corruptos o de los terratenientes e hiper-enriquecidos a costa de un México oprimido y asesinado en un sinnúmero de sus hijas e hijos?³⁶

¿Somos sordos a los gritos de los empobrecidos, son tan ignorados y acallados, como lo hicieron con el ciego de Jericó? ¿Por qué no hay sincero y radical seguimiento de Jesús, a ejemplo de varios profetas y místicos, ayer y ahora, que se han atrevido a imitarle?³⁷ ¿Por qué, clérigos y laicos no estamos imitando al Papa Francisco en su compromiso a favor de los más pobres, encarcelados o enfermos? O bien, ¿A favor de los que, en todas partes del mundo, las circunstancias les obligan a obligados a abandonar sus hogares,

³⁵ Ver J. A. PAGOLA, «Jesús. Poeta de la misericordia de Dios», en <https://web.unican.es/campuscultural/.../CursoTeologiaSedCompasivos2005-2006.pdf> [fecha de consulta 06-11-2018]; J. SCHLOSSER, *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005; J. D. CROSSAN, *Jesus. A revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, New York 1994; G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005.

³⁶ Ver J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA Editores, El Salvador 2000².

³⁷ Por solo citar a algunos: Francisco de Asís, Margarita Porete, Santa Hildegarda de Binben, Charles de Foucauld, Madeleine Delbrél, Teresa de Calcuta, Simone Weil, Dorothy Day, San Óscar Amulfo Romero, San Rafael Guízar y Valencia, Don Samuel Ruíz, Don Sergio Méndez Arceo, Thomas Merton, Simone Weil, Edith Stein, San Pío de Pietrelcina, etcétera.

como es el caso de nuestros hermanos de Honduras, de estas últimas semanas?³⁸ ¿Por qué no hay mayor interés en la misión sanadora que subyace en comunidades diocesanas, parroquiales, colegios y universidades católicas y de otras confesiones religiosas?³⁹ ¿Jesús mandó a sus discípulos/as a construir templos de piedra, o más bien a sanar enfermos y a anunciar el Reino del Padre celestial, un reino escatológicamente terreno?

Y para quienes sobrevivimos en pueblos marginados o en ciudades inseguras y complejas, que cada día ven a “doña miseria” instalarse en los rincones de muchas casas maltrechas –escenarios cotidianos de robos y de violencia– también el mensaje y ejemplo de Jesús nos desinstala y apremia. Su gran amor por los enfermos e “infectados” de la Judea del siglo primero, es un grito a nuestra pereza social, a nuestra ceguera colectiva (en palabras de José Saramago), «a nuestra idiotez consumista y a nuestra *iphone-idolatría* o *smartphone-idolatría*».⁴⁰

El rostro de nuestra sociedad actual sería muy diferente si en ella reinase la compasión hacia todos los seres vivos y una actitud consciente, tanto individual como comunitaria, de un servicio generoso y pronto en favor de todo ser vivo.⁴¹

³⁸ Empobrecidos como son, entre otros: un elevado porcentaje de campesinos, así como los indígenas, obreros, discapacitados, mujeres golpeadas, encarcelados, niños desamparados y vagabundos.

En cuanto a una necesaria conversión de la Iglesia como institución –y de las demás iglesias–, así como sobre el fuerte y profético llamado que el Papa Francisco está dando al mundo actual, véase: C. MACCISE, *En el invierno eclesial. Memorias de un carmelita profeta*, Debate, México 2015; M. DE VEDIA, *Francisco. El Papa del pueblo*, Planeta, Argentina 2013; J. C. SCANONNE S.J., *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2017; J. L. SEGOVIA BERNABÉ – L. A. ARANGUREN GONZALO, *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017.

³⁹ Ver A. A. V. V., *Misión sanante de la comunidad cristiana*, UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA - INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, Verbo Divino, Estella 2003.

⁴⁰ J. SARAGAMO, *Ensayo sobre la ceguera*, Punto de Lectura, Madrid 2006.

⁴¹ Pues, estoy convencido de que uno de los sueños de Dios y de Jesús, es que los enfermos se curen, que los pobres tengan recursos para vivir con dignidad, que los enfermos puedan tener acceso a medicamentos menos caros, que los indígenas sean respetados en su cultura, que las parejas vivan en paz y alegría, que los niños ya no lloren y queden abandonados, que las mujeres sean respetadas y ayudadas, que los migrantes ya no emigren, que los que sufren soledad se sientan acompañados y que los que tienen sed y hambre de pan y de justicia, sean saciados.

HERMENÉUTICA



ENCONTRARÁS EL SENTIDO DIVINO. UTILIDAD E INSPIRACIÓN EN LA EXEGÉTICA ORIGENIANA

José Alberto Hernández Ibáñez¹

Resumen:

La exégesis origeniana es una propuesta sapiencial para la interpretación de la Sagrada Escritura que requiere de constante revisión y profundización, ya que se trata de una metodología compleja con fines místico-teológicos. Las claves de lectura bíblica brindadas por el autor en el IV libro del tratado Sobre los Principios remarcan el recurso de la utilidad y de la inspiración cristológica para encontrar el sentido espiritual y divino del texto, especialmente para el perfeccionamiento moral del creyente, del discípulo avanzado que busca la comprensión y visión del Misterio.

Abstract:

The Origenian exegesis is a sapiential proposal for the interpretation of Sacred Scripture that requires constant revision and investigation, given that it is a complex methodology with mystical-theological purposes. The hermeneutical keys offered by the author in the IV book of the treatise Of the Principles emphasize the resource of the utility and of the Christological inspiration to uncover the spiritual and divine sense of the text, above all with a view to the moral perfection of the believer, the disciple who advances in his search to understand and envision the Mystery.

Palabras clave: Exégesis, sentidos de la Escritura, interpretación espiritual, utilidad, didascalía, inspiración.

¹ El autor es Licenciado en Patrología por el Instituto Patristico Agustiniano de Roma, miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos. Autor de *Sociedad y Cristianismo en los Padres de la Iglesia* IMDOSOC, México 2005; *Judas Tadeo. Leyenda, doctrina y espiritualidad de un santo amado y desconocido*, IPM, México 2012; *Patrología didáctica*, Verbo Divino, Estella 2018. Actualmente se desempeña como Secretario general de la UPM. Ha sido docente en diversas sedes universitarias en el área patristica. Realiza la tesis doctoral con un tema en exegesis origeniana. Cu correo electrónico es jahib65@hotmail.com.

Keywords: *Exegesis, Senses of the Scripture, spiritual interpretation, utility, didascalía, inspiration.*

La recepción cristiana del método alegórico de Filón de Alejandría depuró y aplicó las técnicas exegéticas de la Sagrada Escritura al servicio de su intrínseco fin soteriológico. Comparando la perspectiva de Filón con la de Orígenes, el primero miraba las letras reveladas con la veneración del judío piadoso pero entusiasmado por sus descubrimientos semánticos dentro del cuadro filosófico del platonismo medio, cosa que complicaba la interpretación del texto, llevándolo hacia una metafísica apofántica que no contribuía de mucho a la intelección del misterio.² La alegoría filoniana se convirtió en la nueva narrativa bíblica, una lectura no literal del texto, dentro de una propuesta filosófica que necesitaba, parafraseando el concepto filoniano, de una nueva agricultura teológica, porque el cultivador de los dones, el Padre creador,³ sólo otorga una impronta de virtud moral en quienes lo escuchan y no un acto claro de revelación,⁴ o de conocimiento divino, aunque la interpretación lo exprese con categorías espirituales. Para Orígenes, el agricultor por excelencia es Cristo, Verbo e intérprete de los misterios; camino, guía, alimento que conduce a las almas hacia el conocimiento perfecto del Padre. Jesús, según la lectura origeniana, es el verdadero ministro del agua y del trigo,⁵ el maestro interior que abre los sentidos interiores, quien enciende las cinco lámparas de las vírgenes sabias.⁶ Con estas dos figuras encontramos a un Mesías histórico, Dios encarnado que realiza una función reveladora y ministerial (*diakonía*) que prepara a la intelección de las realidades incorpóreas que sólo pueden ser captadas mediante un progreso

² Ver S. LILLA, «Platonismo e i Padri», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1983, col. 2827-2830.

³ FILÓN, *De Cherub.* 44: «¿Quién, pues, es el que siembra en ellas los bienes sino el Padre de todas las cosas, Dios, el increado y creador de todo sin excepción? Él, pues, siembra, pero el fruto que le es propio, el fruto que ha sembrado, lo concede como un don». Y en *De Agri.* 9: «He aquí el que sembró y plantó en el entendimiento dará los mejores frutos, las bellas y laudables acciones».

⁴ Cf. H. CROUZEL, «Filone d'Alessandria», en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1983, col. 1370.

⁵ Cf. M. I. DANIELI, *La sete e la fame della Parola. Le omelie X e XVI sulla Genesi di Origene*, Sal 60 (1998) 413.

⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Parola e mistero in Origene*, Jaca Book, Milano 1991, 50.

místico a través de una pedagogía paciente y metódica apoyada en los diferentes subsidios eclesiales y magisteriales.

La teoría exegética origeniana está apoyada, sobre todo, en la plataforma epistemológica de la incorporeidad de la esencia divina de la Palabra que se complementa con las representaciones de la carne de Cristo, y de su forma escrita en el texto santo, combinación que nos propone los binomios: trascendente y material, sensible e inteligible, espiritual y literal, relámpago y sombra, perfecto y simple. Estos ahora nos orientan para retomar un esquema presente también en el mismo cuadro exegético que resalta las cualidades de *utilidad e inspiración* en el texto, el cual no se refiere a un tecnicismo hermenéutico sino a una teología fundada sobre la exégesis espiritual y en una ascesis que se convierte en un método para conocer la verdad de Dios.⁷ Aprovechando la síntesis expuesta por Orígenes en el IV libro del *De Principiis*, se deducen las funciones objetivas entre la exposición y la comprensión del mensaje bíblico. El propósito primario de las Escrituras Sagradas es el de instruir a las almas para su perfección y para el conocimiento de la verdad de Dios, es decir, sobre los misterios que se refieren a Dios y a su Unigénito (*Princ.* IV,2,7); el propósito secundario, ayudar a algunos a ser capaces de aclarar esos mismos misterios inefables, primero, gracias a la sabiduría divina, y luego, sin causar daño, a quien fuera capaz de progresar en ello (*Princ.* IV,2,8).

Utilidad de la Palabra

La convicción inicial de Orígenes es el hecho de que toda la Sagrada Escritura es espiritual y es útil para el perfeccionamiento del creyente, aún cuando se deba establecer una especie de dosificación de la enseñanza de acuerdo a los conocidos grados de perfeccionamiento del alma y con referencia a la antropología tricotómica entre simples, avanzados y perfectos, lo cual apunta a la perspectiva ética o moral del desarrollo espiritual. Sin embargo, a la base de este planteamiento está la labor interpretativa del Logos,

⁷ Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*, Du Seuil, Paris 1958, 341. *Com. In Cant.* 1,3-4 *intelligendae veritatis iter.* (CN 97).

del maestro en la escuela y del discípulo, donde el ejercicio hermenéutico requiere de una gimnasia racional para enfrentar la oscuridad del misterio.⁸ Es una triple labor para un progreso gnoseológico que comienza con la fe, continúa con la gnosis y concluye con la contemplación, y que no se concentra sólo en el análisis textual como traducción o semántica sino en la asimilación de las realidades espirituales inefables eternas. El sentido espiritual es el tesoro escondido en la letra. Los misterios escondidos requieren del Logos (*Princ.* IV,3,11), solicitan la ayuda del intérprete o maestro en el sentido práctico (*ophéleia*), sin el cual no se llega a ningún punto doctrinal, así que para alcanzar la comprensión de la gnosis de Dios se requiere de la inspiración y de la instrucción del Verbo mismo (*Hom. Ex.* 2,1; *Princ.* IV,2,6.9). La utilidad, por tanto, es alcanzar un nivel ideológico, a decir, un contenido espiritual y otro cristológico; si se alcanza a Cristo el estudio de la Sagrada Escritura llega a ser útil.⁹

Pedagogía de progreso espiritual

Dos niveles de utilidad operativa enmarcan el trabajo exegético, primero la estructural que se divide en la distinción entre lo sensible y lo inteligible; literal – espiritual; *sarkikós* – *pneumatikós*; *rhetón* – *anagogé* (*Princ.* IV,2,4; 3,5; *Hom. In Gen.* 2,6). El sujeto que acoge la Palabra ingresa a una *paideusis* progresiva que está dentro de los esquemas retóricos comunes, pero que se eleva hacia la *pronoia*,¹⁰ que en el último sentido de la doctrina origeniana sería el equivalente a la intuición de un oráculo divino, pre meditado con un cuidadoso análisis de la Sagrada Escritura y con una aguda indagación (*Princ. Praef.* 3-4). Como se puede observar, la metodología deja en la base el ejercicio gramatical y da un salto cualitativo hacia la especulación filosófica, primero en contra de la interpretación gnós-

⁸ Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, (Studia Ephemeridis Augustinianum 23), Istituto Patristico Augustinianum, 83. El exegeta autorizado debe tener un entrenamiento: *gymnasiou éneken* (a causa de la gimnasia).

⁹ La crítica cristiana sobre la exégesis rabínica es que ésta no posee la clave justa por carecer del Cristo y de la fuerza del Espíritu Santo. De Lubac, Danielou, Crouzel tienden a minimizar la dependencia de Orígenes respecto a Filón. Cf. D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura patristica* (Platonismo e Filosofia Patristica), Vita e Pensiero, Milano 1999, 181.

¹⁰ Cf. H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studium über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1932.

tica que considera la revelación no como un hecho creyente sino como una apocalíptica que otorga nuevos datos a la inteligencia humana, más bien Orígenes subraya la pedagogía divina instaurada por Cristo que integra ambos Testamentos, mostrando no a un dios nuevo sino al Dios presente en Moisés, en la Ley, en los Profetas y en la creación material.¹¹ Por tanto, el progreso espiritual dependerá directamente del Logos como intermediario de la Revelación que inspira hacia la fe y hacia la visión cara a cara del misterio, no sin antes retomar la utilidad de las herramientas de los seres racionales como el investigar, escuchar, comprender, conocer, indagar la sabiduría escondida en el misterio.¹² La pedagogía exegética parte del sentido literal que es un modo de interpretación posible y real para llegar a las cosas profundas y verdaderas, en confrontación con las que no lo son. Es una base hermenéutica entre lo posible y lo imposible (*adynata – dynata*), que, gracias a la gimnasia y a las provocaciones del Logos, el intérprete se introduce en la alegoría, recurso que se constituye como un servicio diligente de clarificación y de comprensión (*Princ.* IV,3.5). En efecto, Orígenes es un teólogo y educador esotérico¹³ que orienta a sus discípulos para recorrer una pedagogía idealista, taumatúrgica, en la palestra de la verdad exigente de las conciencias.¹⁴

Didascalía

Cristo didáscalos es quien ejerce el primer servicio. A decir del mismo Orígenes: «El verbo de Dios está, y su obra actual consiste en abrir la tierra de cada una de vuestras almas, para hacer brotar

¹¹ Cf. M. HARL, *Origène et la fonction...*, 337.

¹² G. LETTIERI, «Progreso», en A. MONACI, *Diccionario de Orígenes*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 762-773.

¹³ El término esotérico/exotérico puede sonar peyorativo fuera del contexto lingüístico empleado por Orígenes, sin embargo, en la exégesis del Alejandrino se refiere al ejercicio de la interpretación espiritual del texto para descubrir los misterios. Delante de las objeciones de los críticos es una postura apologética que intenta desatar los nudos doctrinales que hacen obscura la comprensión, al grado de confundir y engañar al iniciado, dígame así del caso de Celso quien calificaba al cristianismo de una doctrina secreta, por tanto, nociva (*C. Cel.* 6,2). Cf. A. MONACI, «Esotérico/Exotérico», en *Id.*, *Diccionario de Orígenes...*, 291.

¹⁴ Véase el testimonio de Gregorio Taumaturgo a propósito de la didáctica del Adamancio, el educador que ejercita y purifica, que encanta y clarifica los enigmas. Cf. *Id.*, *Discurso de agradecimiento* VII. XV. Cf. G. LETTIERI, «Progreso», 776-783

vuestra fuente» (*Hom. In Gen.* 13,4). Pero el Logos no está presente en acto sino en los corazones preparados para escucharlo. Es en este punto que interviene, en la doctrina del Misterio, el rol capital de la subjetividad, largamente desarrollada en la admirable doctrina sobre los sentidos interiores y el discernimiento de los espíritus.¹⁵ Sin este complemento, la teología objetiva del Misterio permanecería incompleta. El hombre por sí solo no puede enseñar la teología; construirá siempre una antropología. En efecto, además de la gimnasia espiritual se requiere tener olfato, gusto y tacto espiritual, ojo y corazón espiritual como receptores de la sensibilidad divina (*Exh. Mart.* 47),¹⁶ con estas habilidades espirituales se alcanzan las posibilidades hermenéuticas. Y así como el maestro humano es un docente, un ayo,¹⁷ así también el Logos es el pedagogo, en el más nítido sentido clementino: él es la quilla de la nave, Logos consejero, consolador, sanador de las pasiones, guía celestial, protréptico, parenético, educador práctico, no teórico; primero nos exhorta; luego nos educa; finalmente, nos enseña; es semejante a Dios su Padre. (Clemente Alex. *Paed.* I-II 4.1). La didaskalía del Maestro eterno es la comunicación que presupone el concepto de los bienes del Reino, cuyas semillas el Verbo ha depositado en cada uno de nosotros. Esas son fecundadas en los sacramentos de la carne y de la sangre de Cristo (*Com. Cant. Prol.* GCS 8,74,13), y son cultivadas y llevadas a la maduración en el sacramento de la 'carne del Verbo', esto significa la asimilación de la Biblia. No todos saben extraer de la Biblia el nutrimento corroborante. Se detienen en la armonía exterior de la *psiché*, descuidan la atención en el elemento viril, el sacrificio de sí, en el espíritu de la filiación divina. Ofrecen, a decir con Orígenes, golosinas dulzonas que inflan el estómago, pero no nutren (*Frg. In Lc.* 216).¹⁸ A esto se refiere nuestro autor cuando la exégesis es simplemente un juego gramatical o retórico, por eso él atribuye la fuerza de la expresión al texto bíblico porque contiene al Verbo; elimina el ornato técnico especulativo para dar

¹⁵ Cf. K. RAHNER, «Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origène», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145.

¹⁶ Cf. H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma, 1985, 186.

¹⁷ Un cuidador y custodio en la educación de los niños.

¹⁸ Cf. G. LOMIENTO, «Cristo didaskalos dei pochi e la comunicazione ai molti secondo Origene», *Vetera Christianorum* 9 (1972) 28-29.

paso a la megalofonía del Logos, es la fuerza lectiva de la Palabra. Por analogía, y coincidiendo con Clemente, Orígenes reconoce que el catequista enseña mediante la mimesis con el Maestro.

El servicio de la Palabra está en la Iglesia, sólo ella conserva intacta la Escritura, la comprende, teniendo el Espíritu que la ha dictado. En esa Jesús busca algunos instrumentos con los cuales pueda enseñar. Los doctores son, entonces, verdaderamente los labios de Cristo, el salterio del Cristo, y la doctrina el templo del Verbo. En este templo, cada día, se renueva el milagro de la multiplicación de los panes, del Pan de las almas distribuido por las manos de los apóstoles: «a fin de que los panes queden enteros, ninguno recupera sus fuerzas, ninguno es saciado, no se ven multiplicar los panes mismos... A menos que estos panes no hayan sido rotos, a menos que no hayamos sido divididos en pedazos por los discípulos, a menos que la letra no haya sido girada y regirada, su sentido no es accesible a todos» (*Hom In Gen.* 12,5), es Cristo mismo quien da el alimento pero provoca la necesidad de seguir buscándola para tener más hambre y sed de su Palabra.¹⁹ La unidad de la Palabra está en la Iglesia católica que es su custodia.²⁰ Es a esta Iglesia a la cual Orígenes se adhiere con todas sus fuerzas, con base en ella quiere ser llamado a ejercer su servicio didascálico, la Tradición inalterable de la fe él quiere comprender. En síntesis, eso que se llama alegorismo en su pensamiento no es otra cosa que el desarrollo del dogma cristiano operado por la enseñanza de los doctores de la Iglesia, enseñanza eclesíástica que es Escritura en acto.

Inspiración divina

Las Escrituras son divinas (*Princ.* IV,1,1). Orígenes alude principalmente a las realidades eternas, por ejemplo, cuando habla del cuerpo de Cristo hace alusión al Verbo preexistente, es la *epínoia* que reconoce la hipóstasis divina del Hijo en su condición de Dios

¹⁹ Cf. M. I. DANIELI, *La sete e la fame della Parola. Le omelie X e XVI sulla Genesi di Origine*, Sal 60 (1998) 397-416.

²⁰ Orígenes pone el problema de otras iglesias o comunidades cristianas de su época interpretaban mal el texto. Ver ORIGENES, *Princ.* IV,2,1.

revelador en sentido activo,²¹ junto con el Espíritu Santo quienes comparten la acción de la paráclisis, el primero como intercesor y el segundo como consolador (*Princ.* II,7,4). La esfera hermenéutica origeniana está dominada por la idea definida de la acción trinitaria en el marco de la revelación, pero representada exclusivamente por la divinidad de Cristo: «Demostrando, de modo sumario, la divinidad de Jesús y exhibiendo las palabras proféticas acerca de él, demostramos juntamente que son divinamente inspiradas las Escrituras que lo profetizan, los textos que anuncian su venida y la enseñanza pronunciada con todo portento y autoridad, y que por esto ha conquistado a los elegidos de entre las naciones» (*Princ.* IV,1,6). Inspiración es la actividad propia del revelador, que ha quitado el velo o la sombra de aquellas escrituras que parecían sólo palabra humana. Hay una función reveladora del Verbo hecho carne porque es la preparación para el conocimiento directo de Dios, y aunque mantiene un rol intermediario él adquiere la autoridad de parte del Padre que ha tomado la iniciativa de revelar. El Padre posee la función didascálica y la ejerce por medio del ministerio del Hijo.²² Orígenes ha expresado que Cristo es el Hijo y la luz de los hombres, porque él es el Evangelio espiritual (*Com. In Iohan.* I,47).

Moisés y Cristo

La alegoría origeniana es tipología en clave espiritual, todo lo contenido en el Nuevo Testamento está representado en las figuras del Antiguo. El *typos* más relevante es la analogía entre Moisés y Cristo, en ella se dan, como en espejo, las cualidades del profeta, legislador e intérprete: «No pensemos que Moisés hizo salir de Egipto solamente a su pueblo. Hoy lo tenemos con nosotros, porque ‘tenemos a Moisés y a los profetas’» (*Hom. In Ex.* III,3). En Orígenes se da la asimilación plena de la historia con los efectos soteriológicos vigentes porque se trata de la misma autoridad revelada desde antiguo y en el hoy de Cristo: «En primer lugar, antes de abordar las Escrituras mismas y lo que expresa por sus palabras, es necesario

²¹ Cf. R. P. C. HANSON, *Allegory & Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, SCM Press LTD, London 2002, 187-209.

²² Cf. M. HARL, *Origène et la fonction...*, 341.

tratar acerca de Moisés y de Jesucristo: el legislador de los hebreos y el autor de las doctrinas salvíficas según el cristianismo» (*Princ.* IV,1,1).²³ Moisés es imagen del Cristo que revela con toda la autoridad y que manifiesta su gloria revelándola en el momento de la trasfiguración en el Tabor, así como Moisés recibió la ley en el Sinaí; Moisés recibió en la montaña santa los dones espirituales; en el monte Cristo es reivindicado por Moisés y Elías porque es el anuncio del Evangelio, el camino, la verdad y la vida; Moisés venció a Faraón y a Amalek, Jesús venció al pecado y a la muerte (*Hom. In Ex.* III). La autoridad reveladora es del Verbo porque así la recibió del Padre, ese Logos también estuvo en los antiguos: «Cristo siempre estuvo presente sustancialmente tanto en Moisés como en los profetas» (*Com. In Math.* S. 28; *Princ. Praef.* 1), por tanto, unificado el criterio intertestamentario, es una sola la autoridad divina contenida en toda la Sagrada Escritura por el mismo Dios, a través de su único Verbo, en el mismo Espíritu.

El Verbo inspirador

Como se advirtió al inicio, Orígenes habla de una vinculación hermenéutica soteriológica, él ha hecho de la exégesis un camino espiritual cuya matriz es el carisma de la inspiración sobrenatural para encontrar el sentido divino.²⁴ Esto no se logra a través de las doctrinas helenistas de restauración moral, sino a través de *au-toritas* persuasiva del Verbo que actúa con un servicio salvífico en el cosmos y en el hombre (*Princ.* IV,1,2). En el pasaje final de la *Exhortatio ad martyrum* (51), Orígenes invita a sus discípulos educados en la palestra espiritual del martirio a detectar las mociones del Verbo quien les instruye internamente: «Ahora que has merecido conocer mejor los misterios de Dios, has de tener mayor y más rico entendimiento. Que tú, realmente, halles mejor ayuda con palabras más divinas, mayor que todo humano entender por sabiduría divina», porque las palabras del maestro, la exégesis temporal es

²³ Ver ORÍGENES. *Sobre los Principios* (Fuentes Patristicas), Ciudad Nueva, Madrid, 2015. Cabe destacar la versión castellana del tratado que hemos citado, en particular en los pasajes que provienen de los fragmentos griegos conservados y que la edición bilingüe de Samuel Fernández ofrece.

²⁴ Cf. Prov 2,5; también ver ORÍGENES, *Princ.* 4,10.

insuficiente de toda eficacia redentora. Hay una relación intrínseca entre la inspiración del Verbo que habla con sus propias letras y símbolos, con la facultad racional del creyente que ahora, con la fortaleza mística (*epóptica*)²⁵ de los que han madurado, comen la carne del Verbo, porque tienen la dentadura adecuada para triturar el alimento sólido, trascendente, de la carne de Cristo, son aquellos que se dejan abrazar por la filiación adoptiva, en el dinamismo trinitario según la gracia y del espíritu de Dios que hay en el hombre.²⁶

Cristo es el inspirador, caudillo profeta (las profecías son pruebas de su divinidad). Él ha dado autoridad a los discípulos como un logro divino (*Princ.* IV,1,5), y en virtud de la demostración de la inspiración divina de las Escrituras ha ejercido un servicio autorizado a través de la *didaskalia*, con poder (*dynameos*), y con la autoridad divina propia (*exousías*) (*Princ.* IV,1,6); una demostración de espíritu y potencias supra celestiales (*C. Cel.* II 7^a, BAC 271, p. 175) que dan consistencia a la misión misma de la Iglesia a la que le otorga la autoridad para definir la canonicidad de los textos o libros bíblicos (*Princ.* IV,4,6), y en su sentido sacramental, la Iglesia, como Esposa de Cristo, lava, purifica, enseña y guía a la salvación.²⁷

«Encontrarás el sentido divino» (Prov 2,5). Las claves de lectura en la exégesis origeniana son la divinidad de la inspiración y la comprensión de la misma mediante la participación activa del agente divino; en la hermenéutica helénica la clave de lectura era el *similia similibus*; para su interpretación, la Escritura con la Escritura, el Espíritu con fuego, el Misterio con la Luz, la salvación con el Salvador; el beneficio de Cristo a las naciones con la misma estirpe divina (*Princ.* IV,2,6). El servicio divino es su propia autoridad inspiradora, misteriosa, soteriológica que invita a la óptima profundización hasta la visión superior de los hijos.

²⁵ Lo concerniente a la comprensión de los más altos grados de los misterios en los iniciados, según los misterios eleusinos, pero para Orígenes esta virtud sólo corresponde a los avanzados que han superado los enigmas y ahora ven en Idea.

²⁶ Ver J. RIUS-CAMPS, *El Dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Orientalia Christiana Analecta 188), Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1970.

²⁷ Ver ORÍGENES, *Com. Cant. Praef.*

En resumen

El trabajo exegético del Adamancio parte de la misma base gramatical, propia de la cultura del momento; sin embargo, su práctica escolar, pastoral y científica modificó las estructuras retóricas, ya que la *inventio* teológica por él acuñada no estaba apoyada en la especulación ni en las figuras estilísticas habituales de la elocuencia clásica sino en la revisión intrínseca y mística del texto, de hecho, la sinopsis origeniana realizada en las Hexaplas superó con mucho la interpretación rabínica y la recomposición sobrenatural del texto.²⁸ Orígenes ha realizado un servicio pedagógico con sus diferentes públicos, ha pasado por la crítica de sus detractores y ha sido amado y odiado por sus innovaciones hermenéuticas, sin embargo nos ha aclarado que la *lectio divina* es un dinamismo ejercido desde la sobrenaturalidad de Dios, porque se parte de un entusiasmo creyente (*en theos*), un involucramiento de la racionalidad con la divinidad, y no sólo para despejar las oscuridades textuales, sino para descubrir el sentido pleno, divino, ayudados por el Logos. Exégesis es sinónimo de contemplación, es un ejercicio espiritual porque se debe descubrir la inspiración divina con el mismo Espíritu con el que fue revelada. La hermenéutica del Logos es el servicio de sentarse a la mesa con el discípulo y explicar las Escrituras para que nos explique todo lo que se refiere a Él.²⁹

²⁸ Recuérdese el intento rabínico por sacralizar la traducción de los LXX con la leyenda milagrosa transmitida en la *Carta de Aristeo*.

²⁹ Hasta donde se sabe, Orígenes no comentó este pasaje lucano, y eso permanece como una oscura laguna para infortunio nuestro.



EL USO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA EN LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Rubén Betancourt García¹

Resumen:

El presente estudio se enmarca en el siglo XIII con uno de los más los grandes teólogos que ha dado la Iglesia: Tomás de Aquino. La temática versa sobre la Escritura y su interpretación de parte de los Padres, como los máximos expositores y comentaristas de la misma. El objeto de estudio son esencialmente dos escritos de Tomás: El Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y la Catena Aurea. El punto de partida es la importancia que en la actualidad tiene el estudio de los Padres, así como la recomendación de la Iglesia como herramientas eficaces dentro de la homilética. La aportación principal estriba en traer al siglo XXI los tesoros literarios elaborados por el Aquinate como una ayuda a la profundización de la Escritura, tanto para los pastores como para el pueblo de Dios

Abstract:

The present study is framed in the Thirteenth Century with Thomas Aquinas. The theme is the Scripture and its interpretation by the Fathers, as their main interpreters and commentators. The object of study comprehends two writings of Thomas: The Commentary to the Peter Lombard's Sententiae and the Catena Aurea. The starting point is the current importance of the study of the Fathers, as well as their recommendation by the Church as effective tools for homiletics. The main contribution is to bring to the Twenty First Century the literary treasures elaborated by the Aquinas as an aid to the deepening in Scriptures, for both pastors and the People of God.

¹ El autor es profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es betancourtgr@hotmail.com.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, Escritura, Magisterio, Tradición, exégesis, hermenéutica, Tomás de Aquino, Pedro Lombardo, Alberto Magno.

Keywords: *Fathers of the Church, Scriptures, Magisterium, Tradition, Exegesis, Hermeneutics, Thomas Aquinas, Peter Lombard, Albert the Great.*

Introducción

El interés en estudiar a los Padres desde el pensamiento de Tomás de Aquino en su interpretación de la Escritura, surgió por tres motivos: Un primer motivo fue que en el pasado Coloquio de Patrología celebrado en la sede de la Universidad Pontificia de México, intitulado: *La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia* (6-8 de noviembre de 2018), en sus temáticas no se encontraba alguna alusión a Tomás de Aquino, de ahí surgió la idea de realizar una investigación que pusiera de manifiesto la importancia de los escritos tomistas, donde hiciera uso de los Padres para interpretar la Escritura.

Un segundo motivo fue la lectura del *Directorio homilético. El Misterio de la predicación en la vida de la Iglesia*, emanado por la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos (2014), donde en el número 25 menciona que los grandes maestros de la interpretación de la Escritura son los Padres de la Iglesia, cuyos escritos con frecuencia contienen explicaciones de la Palabra de Dios ofrecidas al pueblo en el curso de la liturgia. Añade, además, que la familiaridad con los escritos de los Padres puede ayudar en gran medida al homileta a descubrir el significado espiritual de la Escritura.

A raíz de lo anterior, el Documento menciona que «la *Catena Aurea* de santo Tomás de Aquino permanece como un instrumento magnífico para acceder a las riquezas de los Padres. El Concilio Vaticano II ha reconocido con claridad que tales escritos representan un recurso valioso para el homileta» (n.25). Me sorprendió que se propusiera esta obra de Tomás como un recurso para la predi-

cación, sin embargo, habría explicar la importancia y contexto de la *Catena Aurea* y dar las razones de cómo un escrito del siglo XIII permanece vigente en nuestros días.

Una tercera razón, es la misma enseñanza de Tomás de Aquino,² al mantener que los doctores de la Escritura deben tener tres cualidades: 1. *Elevados* sobre la tierra, no precisamente por desatendidos de los bienes y los problemas del mundo, sino por la eminencia de su vida consagrada a una visión más alta y desinteresada de ello; 2. *Iluminados* y bien empapados de la verdad divina antes, con más frecuencia y aridez que nadie; 3. *Fuertes* y bien equipados como fortalezas para de defensa de la fe y de la Iglesia. Sin embargo, para conseguir lo anterior, se requiere tener como referencias a los Padres de la Iglesia.³ Estas son las razones que motivaron a escribir el presente artículo.

El artículo está estructurado de la siguiente manera. Primero, se describe la importancia del estudio de los Padres de la Iglesia para la recta interpretación de la Escritura, evidenciando la postura de Tomás de Aquino a lo largo de sus obras más importantes sobre el asunto en cuestión. En un segundo momento, se contextualiza el pensamiento tomista representando las *Sentencias* de Pedro Lombardo como base indispensable en la comprensión del uso que hace de los Padres, mediado por Alberto Magno, este último como maestro y director de su pensamiento incipiente. En tercer lugar, se analizan las dos obras más significativas en el estudio de los Padres de Tomás de Aquino: *Comentario a las Sentencias* y la *Catena Aurea*.

La tesis que se mantiene en esta investigación es la convicción de que Tomás de Aquino es un pensador siempre actual y renovador desde su interpretación que hace de la Escritura, además de ser un servicio a la pastoral de la predicación de los sacerdotes y a la devoción de los fieles.

² Cf. *Breve principium... Rigans montes*, nn. 1209-1213. TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula Theologica*, Vol. 1, Taurini, Marietti, Torino 1959.

³ Cf. A. MELCÓN, *Santo Tomás de Aquino. Personalidad y magisterio*, Legado Dominicano, México 2010, 80-81.

La importancia de los Padres en el estudio de la Escritura

Una referencia importante para el estudio de los Padres desde el pensamiento de Tomás de Aquino es Juan José De Miguel,⁴ donde explicita algunos elementos que de manera suscita se exponen a continuación, utilizando cuando sea conveniente, lo propio del Aquinate.

Para Tomás de Aquino los argumentos basados en la Escritura tienen la máxima autoridad, pues solo ella fundamenta la fe, conserva los contenidos de la Revelación y exige al creyente y al teólogo, una clara aceptación; además de constituir la herencia de la Iglesia, de la cual, no se puede prescindir.⁵ Sin embargo, las doctrinas de los Padres son argumentos contundentes para interpretar la Escritura, pues ellos iluminan la mente; de tal forma que estos argumentos pertenecen a la Iglesia que los ha acumulado a través de la historia y en circunstancias adversas. Ciertamente, hay que decir que los escritos de los Padres, aunque hayan tenido revelaciones particulares, no son infalibles ni forman parte de la Revelación, sin dejan de ser argumentos probables.⁶

Es evidente, según De Miguel, que la fuente básica y primordial para Tomás de Aquino es la Escritura, ella es la regla inmutable de la verdad divina, exenta de falsedad;⁷ de lo anterior se sigue que las explicaciones de los Padres tienen siempre un carácter limitado y relativo frente a la absoluta validez y trascendencia de la Escritura. Aun cuando las explicaciones de los Padres sean extraordinarias e inspiradas por Dios, no agotan el significado de la Palabra de divina.⁸

⁴ J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología teológica de Santo Tomás de Aquino». *Scripta Theologica* (1975) Vol 7 (1), 125-161. Recomendamos la tercera parte del artículo donde aborda el tema en específico sobre la Escritura.

⁵ Cf. *S Th*, I, q.1 a.10 c.

⁶ Cf. *De Div. Nom*, c.2, lect. 1.

⁷ Cf. J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología...», 137. Esta parte puede profundizarse en Tomás: *II Sent.*, dis. 14, q.1 a.1.

⁸ Cf. *S Th*, I, q.68, a.1 c.

De esta manera, la importancia de tener como regla la Escritura estriba en la insuficiencia de la razón para conseguir el fin sobrenatural del hombre, por el hecho de que puede caer en el error o desviarse de la verdad con falsas argumentaciones; ante esto Tomás mantiene que la Revelación tiene un carácter moralmente necesario.⁹ Por ello, la Teología no deduce sus verdades de los Padres sino de los principios revelados, así mientras las demás ciencias logran sus certezas mediante la razón humana, la teología se apoya en la luz divina, y con ello supera la propia capacidad intelectual, superando a las ciencias en cuanto su objeto y su fin.¹⁰

Tomás de Aquino en continuidad con sus predecesores acepta la autoridad de los Padres; en este punto, aclaramos que Tomás retoma los Padres desde una perspectiva teológica no canónica; segundo, que supera en el modo de argumentación a los que le preceden en el hecho de que evita el mero concordismo a la hora de resolver las cuestiones teológicas; tercero, que los Padres son autoridades para la interpretación bíblica, solo cuando no se alejan de la Revelación, de ahí que no tiene ningún temor de acusar de malas interpretaciones a quien se lo merezca.¹¹ El Aquinate desde su labor teológica, amplía su argumentación citando a los Padres cuando sea necesario, esto le permite contemplar los escritos patristicos no solo como piezas mágicas que sacan de apuros intelectuales, sino sobre todo como mediadores acertados de una recta interpretación.¹²

Ahora bien, Tomás en su reflexión teológica, evita quedarse solamente con los textos de los Padres y en lo que dicen, sino de ir más allá, para encontrar el espíritu que los animan y explican; aquí estriba a mi modo de ver, la grandeza del Aquinate al mostrar de modo indirecto la estricta armonía de afirmaciones que, a una observación insuficiente, podría resultar divergentes. Así, la autoridad de los Padres es la que de manera objetiva se afirma en el texto, pero mantenida también en otros lugares de los doctores y teólogos; en

⁹ Cf. *S Th*, I, q.1, a.1 s.c.

¹⁰ Cf. *S Th*, II-II, q.4, a.8 c.

¹¹ Cf. *Quodl*, IX, q.8 ad.2.

¹² Cf. J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología...», 140.

la Edad Media, los Padres son escritores privilegiados que, como doctores de la fe, exponen para los creyentes la doctrina tomada directamente de la Revelación, buscando la recta interpretación de la Escritura, por supuesto, todo lo anterior mediado y de acuerdo con la autoridad de la Iglesia y bajo su protección.¹³

Así pues, los Padres son testigos cualificados de la fe católica, que dan los argumentos necesarios para la interpretación de la Escritura, desde su testimonio de vida y como autoridades reconocidas por la Iglesia. En este contexto, los escritos de los Padres contienen para la fe católica, un valor necesario y propio para no equivocarse en la interpretación de la Escritura;¹⁴ por consiguiente, en sus escritos hay una continuidad homogénea con los libros sagrados y al mismo tiempo de discontinuidad, porque los Padres son exponentes de la inteligencia humana que se esfuerza por comprender por sus propios méritos. En esta lógica, los Padres no añaden nada a la Escritura, sin embargo, han contribuido eficazmente a su desarrollo y explicitación.¹⁵

Tomás de Aquino declara que los Padres enriquecen el patrimonio de la Iglesia y por ello, pueden ser llamados «causas agentes de la fe»;¹⁶ ciertamente la contribución que los Padres prestan no es una adición de tipo secundaria, sino que esta contribución debe ser conservada celosamente como el marco que guarda intacta la misma Escritura: «Es necesario preservar no solo lo que ha sido entregado en las Sagradas Escrituras, sino también lo que ha sido dicho por los Santos Doctores que han conservado la Escritura intacta».¹⁷ No obstante, aclaro que Tomás subordina de manera deliberada la autoridad de los Padres a la autoridad de la Iglesia, por el hecho de que los Padres no viven fuera de la homologación que la Iglesia realiza respecto a la doctrina de los Padres, este es un punto de vista normativo para el Aquinate.

¹³ Cf. *S Th*, II-II, q.107, a.84 c.

¹⁴ Cf. J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología...», 151.

¹⁵ Cf. *S Th*, III, q.60, a.8 ad 1.

¹⁶ Cf. *S Th*, II-II, q.1, a.7 ad3: Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicit I ad Cor. 12, 17

¹⁷ *Expos. de Div. Nom*, 2, 1.

Advirtamos que Tomás pone de relieve que, en determinados momentos en la historia, la Iglesia ha hecho suya la doctrina de algún Padre, elevándola a un rango de magisterio universal, como en el caso de san Cirilo, según lo dice el Aquinate: «Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas Cyrilli exponitur in Quinta Sinodo». ¹⁸ En otra parte se afirma también que «san Atanasio no compuso la exposición de la fe en forma de símbolo, sino en forma doctrinal, como consta por el mismo modo de hablar. Pero, como su doctrina contenía breve e íntegramente la verdad de la fe, fue aceptada por el Papa como regla de fe». ¹⁹

Los Padres son testigos autorizados para interpretar la Escritura, de tal manera que son instrumentos por los cuales el Espíritu Santo renueva la Iglesia y actualiza el mensaje de Cristo; ²⁰ el apoyo primordial y exclusivo para el estudio de la Escritura son los Padres, además, está el hecho de que en cada época surgen errores y posturas que malinterpretan el sentido auténtico de la Revelación. De hecho, para el Aquinate, el recurrir a los Padres no se trata de un criterio doctrinal autónomo o absoluto, porque los Padres no agotan o representan con exclusividad la Tradición ni la fe de la Iglesia, si no están reguladas positivamente por el Papa. ²¹

Ahora bien, ²² es cierto que la última palabra en la interpretación de la Escritura, no la tienen los Padres sino el Magisterio, esta enseñanza de Tomás de Aquino conlleva a afirmar que el Magisterio puede homologar o descalificar a un Padre, aunque el recurso a ellos de parte de los teólogos sea al habitual en su quehacer teológico. ²³ La autoridad de los Padres conlleva una implícita confianza por ser maestros de vida y testigos de la fe. ²⁴ Como se ve, la fe cristiana no se queda en el mero campo especulativo o en la aceptación de enunciados teórico-filosóficos que protegen la Revelación, si no es vida de santidad y testimonio heroico. Los Padres son transmisores

¹⁸ *S Th*, III, q.2, a.1 ad 1.

¹⁹ *S Th*, II-II, q.1, a.10 ad3.

²⁰ Cf. *S Th*, II-II, q.11, a.2 ad3.

²¹ Cf. *Quodl*, II, q.4 a.2 C.

²² Cf. J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología...», 153.

²³ Cf. *S Th*, I, q.1, a.8 ad2.

²⁴ Cf. *S Th*, II-II, q.1, a.7 ad3.

fidedignos de la tradición viva de la Iglesia; por ello, importa más su situación de testigos de santidad que su originalidad como pensadores o académicos, aunque sin menospreciar su inteligencia y sabiduría aplicada a la comprensión del dato revelado.²⁵

Tomás de Aquino considera que los Padres, como teólogos, no son infalibles, por lo cual, en ocasiones no hay ninguna obligación de seguirlos, cuando manifiestan sus solas opiniones en especulaciones que son fruto de su reflexión personal pero que no van en la dinámica de la Iglesia, o que sus enseñanzas se aplican solo para su época o en algún caso concreto: «expositores in alius quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare».²⁶ El Aquinate encuentra en algunos Padres cuestiones teológicas que no han sido todavía aclaradas por la Iglesia -como en el caso de algunos dogmas-, han expresado opiniones de manera imperfecta o de forma errónea, esto no quiere decir que sean herejes ni que dejen de ser autoridades reconocidas como doctores, porque en el fondo ellos -los Padres-, nunca quisieron contradecir o ir contra el Magisterio.²⁷

La humildad del teólogo en la interpretación de la Escritura le tiene que llevar, como es el caso de Tomás de Aquino, a enriquecer su pensamiento y su propia reflexión teológica con los escritos de los Padres, y no por eso dejar de tener un «ojo crítico» respecto a su doctrina, aunque haya autores autorizados, como san Agustín, que reviste un valor superior sobre otros autores.²⁸ En muchas ocasiones Tomás hace uso de Padres que son referencias indispensables

²⁵ Cf. R. SPIAZZI, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa, Madrid 2004, 58-59.

²⁶ *Quodl*, XII, q.17 a un.

²⁷ *S Th*, II-II, q.11, a.2 ad3: «*Si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversanti, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequáquam sunt inter haereticos deputandi: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui Doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum Doctorum suam sententiam defendit.*»

²⁸ Cf. L. DE WOHL, *La luz apacible. Novela sobre Santo Tomás de Aquino y su tiempo*, Palabra, Madrid 2009, 208-209.

para algunas áreas teológicas, pero no para la Escritura, lo más importante es la doctrina como sentencia verdadera, que el hecho de estar sustentada por un Padre o grupos de Padres.²⁹ La honradez intelectual lleva al Aquinate a presentar las opiniones dispares de los Padres en asuntos teológicos, dejando al lector la libertad de aceptar la que considera más lógica o razonable;³⁰ en el fondo se trata de reverencias a aquellos que han dedicado su vida al estudio de la Revelación desde la Escritura, tratándolos con benevolencia y respeto sincero.

En el uso que hace el Aquinate de los Padres siempre tiene en cuenta el contexto en el que vivieron y sus propias circunstancias, en ocasiones, presenta desde otra perspectiva su pensamiento, siendo bondadoso y tratando de introducir técnicas conceptuales que ayuden a interpretar el lado positivo de la doctrina de los Padres, o realizará un análisis lingüístico donde se ubique el verdadero significado de las sentencias para interpretar su verdadera sentido. La postura crítica dependerá, pues, del contexto cultural y la calidad de las controversias teológicas que estén pasando en el tiempo y en las escuelas de pensamiento del entorno de los Padres.

Otro aspecto a tener en cuenta es el apasionamiento que tienen los pensadores católicos, que de manera pastoral, escriben y se pronuncian contra las herejías nacientes a las cuales se sienten obligados a combatir. Quien se haya dado una vuelta literaria a la historia de la Iglesia, sobre todo en la elaboración de los primeros concilios ecuménicos y en la escolástica, se percatará de que a veces los Padres no utilizaban el lenguaje más idóneo o sus medios de expresión no eran muy diplomáticos que digamos, a veces porque querían de manera radical dejar clara su postura o porque con autoridad, enseñaban a sus oyentes y seguidores. Este modo de actuar asusta en la actualidad a muchos escritores, que prefieren suavizar las cosas o guardar un silencio reverencial para no causar problemáticas, cuando en realidad, dejan pasar los errores para no causar disputas o perder amigos.

²⁹ Cf. *S Th*, I-II, q.41, a.4 c.

³⁰ Cf. *S Th*, III, q.78, a.6 c.

Juan José De Miguel³¹ menciona que Tomás de Aquino establece los siguientes criterios a tener en cuenta al tratar de explicar las insuficiencias de los Padres:³² 1. Es propio de las controversias cargar el acento en un punto de doctrina al defenderse del error; 2. Una vez aclarado el tema en litigio, no es extraño que se proceda posteriormente con mayor cautela; 3. Existen, en ocasiones, diferencias terminológicas que conviene analizar y tener en cuenta; 4. El desarrollo dogmático del que los Padres son testigos no está exento de vicisitudes. De este modo, el realismo del Aquinate queda en evidencia, para la comprensión y respeto a los escritos de los Padres, además de estar convencido de que el conocimiento y la profundización de la fe crece a través del tiempo dentro de la Iglesia, de ahí que los Padres actualicen y contribuyan a que la fe sea comprendida y aplicada de la mejor manera en cada época. Ciertamente, hay que reconocer que Tomás no quiso adentrarse en el conocimiento perfecto del griego, asunto que le dificultaría de manera relativa para la comprensión más profunda de los textos patrísticos de la época antigua.³³

Tomás de Aquino se adscribe a la tradición de la Iglesia que da un gran peso a la autoridad de la enseñanza de los doctores de la Iglesia, de ahí que su teología esté atenta a las fuentes del pasado, su bagaje patrístico aumentó con el paso de los años, lo cual evolucionó en su pensamiento teológico. La *Suma Teológica* es un ejemplo de su documentación patrística, de ahí que Tomás sea el primer autor que cita literalmente los actos de los primeros concilios ecuménicos.³⁴ El Aquinate sabe que las autoridades citadas en los florilegios con frecuencia se presentan como opiniones muy ambiguas y divergentes, que no bastaba con armonizarlas sino que era necesario corregir y precisar las soluciones y afinar los términos, se trataba en el fondo de proponer unos criterios para estudiar a los Padres de la Iglesia.³⁵

³¹ Cf. J. J. DE MIGUEL, «Los padres de la iglesia en la criteriología...», 140.

³² Cf. *Super Ioannem Lectura*, n.º 174.

³³ Cf. *Contra errores graecorum*, Prólogo.

³⁴ Cf. G. CELADA LUENGO, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, San Esteban, Salamanca 1999, 134.

³⁵ Cf. E. BELLINI, *I Padri nella tradizione cristiana*, Jaca Book, Milan 1982, 54.

Las Sentencias de Pedro Lombardo

Para un pensador medieval, mantener la tradición recibida era un deber académico que se asumía como parte de la formación incipiente dentro de las aulas y, más aún, en el caso del texto de la Escritura de donde la teología tomaba su autoridad y ocupaba el primer lugar. Después de los textos sagrados, estaba la autoridad de los Padres, de tal forma que, para realizar precisiones de su doctrina, solo los profesores universitarios que tenían el grado de doctor, podían someterlos a discusión abierta. En este contexto, la autoridad de los Padres se utilizaba como argumentos dialécticos desde el ámbito retórico para interpretar la Escritura.

Después del siglo XII comienzan a redactarse los florilegios, textos en los cuales se recogían y compilaban los textos de los Padres de la Iglesia de una manera ordenada y sistemática, de acuerdo con los dogmas de la fe; esta dinámica de recopilación de textos tenía una pedagogía efectiva que propiciaba una unidad de síntesis del pensamiento de los Padres, de tal forma que evitaba la lectura de sus obras completas.

El que encabeza la lista de estos florilegios es Pedro Lombardo, no solo por la recopilación concienzuda y puntual de los textos de los Padres, sino por su magnífica habilidad de selección y la organización doctrinal que propone. La repercusión de la obra de Lombardo fue muy extensa, utilizada por Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto y Ockham, y que perdurará por muchos siglos. El florilegio de Pedro Lombardo fue utilizado en las universidades medievales como un manual para aprender teología con repercusiones filosóficas, de tal forma, que como enseña Juan Cruz Cruz, los concilios de Letrán IV y Trento, lo utilizaron como fuente para muchas aclaraciones doctrinales.³⁶

³⁶ Cf. J. CRUZ CRUZ, *Los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo y el Comentario de santo Tomás*, en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1 El misterio de la trinidad, Eunsa, Pamplona 2002, 18.

El texto de *Libri quattuor Sententiarum* publicado entre 1115 y 1118, entró en las Universidades por medio de Alejandro de Hales, fue el primero en utilizar las *Sentencias* como texto en la cátedra de teología desde 1223 a 1227. La división de la obra fue originalmente escrita en capítulos, pero Alejandro de Hales junto con algunos medievales, la organizaron según su método en distinciones, cuestiones y artículos, modalidad que perfeccionó la forma de abordar las temáticas; esta uniformidad en cada uno de los cuatro libros da cuenta de 48 distinciones para el primer libro, 44 para el segundo, 40 para el tercero y 50 para el último. De manera extraordinaria las *Sentencias* fue texto base o manual de los centros académicos de las universidades más prestigiosas de Europa, de tal forma que para 1240 ya estaba en las manos de los docentes de las facultades teológicas de la época. En cuatro volúmenes las *Sentencias* mostraban los conceptos más profundos de la teología, durante tres siglos fue el tesoro literario de la Iglesia, solo después de la Biblia fue el texto más leído en ese tiempo, ni la *Suma Teológica* de Tomás alcanzó tal proyección.³⁷

Los objetivos de la obra de Pedro Lombardo fueron dos. Primero un objetivo metódico, pues el término «sentencias» da a entender que era una compilación para facilitar el estudio de las cuestiones teológicas, de opiniones y doctrinas de los Padres de la Iglesia, tomadas primordialmente para interpretar la Escritura, por supuesto que eran sentencias bien ordenadas y asimiladas. Los medievales fueron unos genios al realizar los florilegios y las sumas, pues con ellos se podrían conservar el patrimonio de la tradición, evitando a los principiantes recurrir a todos los textos originales; además, para los académicos fueron herramientas que podían aplicarlas, según el interés teológico, a muchas facetas de pastoral, moral y espiritual.³⁸ Son más de mil sentencias de los Padres las que recoge Pedro Lombardo.

Las *Sentencias* tienen un segundo objetivo: profundizar y aplicar ese patrimonio de la tradición patristica a las situaciones actuales

³⁷ Cf. F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México 2001, 286.

³⁸ Cf. M. BEUCHOT, *Historia de la Filosofía Medieval*, FCE, México 2013, 15.

del quehacer teológico dentro de la Iglesia, además de ser un recurso para filósofos y teólogos dentro del aula, y un recurso pastoral para los ministros en la predicación homilética. Sin duda, cabe decir con verdad que lo que movió a Lombardo a realizar una labor titánica fue el amor al prójimo y la gloria de Dios, modalidad sincera de parte de los medievales, que pensaban siempre en ayudar a los demás y dejar una huella de su grandeza intelectual.³⁹

Hay que añadir que en las *Sentencias* existe una argumentación filosófica de la Revelación, esto se descubre en la lectura directa y en la fina exposición dialéctica de las sentencias; se incluyen temas con argumentación desplegada por la lógica, antropología y metafísica, como se verifica en los temas sobre la existencia de Dios, la creación del mundo, el origen divino del alma y su inmortalidad. De esta manera, Pedro Lombardo es considerado como el fundador de la teología escolástica y sus *Sentencias* como el manual por excelencia de la teología medieval, sin el cual no podríamos comprender el uso y comprensión de los Padres en Tomás de Aquino.⁴⁰ Finalmente, Lombardo recibe el título de *Magister Sententiarum*, su obra no será superada, además de ser la más comentada durante tres siglos.

El Comentario de Tomás de Aquino a *Las Sentencias*

Todo alumno que estudiaba teología en la Universidad de París tenía que familiarizarse con el texto de Lombardo, no de manera opcional sino obligatoria, y más si quería alcanzar algún grado dentro de las carreras eclesiásticas. La dinámica administrativa de las secretarías de las facultades teológicas exigía que el alumno, después de dos años de estudios, podía obtener el grado de *Bachiller bíblico*; luego, después de comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obtendría el grado de *Bachiller formado*; y por último, después de cuatro años de realizar y mantener *disputationes*, el grado de *Maestro*, todo esto antes de los 35 años. Como se ve, todo

³⁹ Cf. E. FORMENT, *Historia de la Filosofía II Medieval*, Palabra, Madrid 2004, 271-275.

⁴⁰ Cf. C. FABRO, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, en F. OCARIZ, ET AL., *Tomás de Aquino hoy*, Eunsa, Pamplona 1990, 36.

alumno de teología estaba obligado a ser un comentador de las *Sentencias* y con ellos poseía el conocimiento de los Padres de la Iglesia con una perfección tal que podía recitar y recordar las obras y lugares de memoria, aplicándolos en cada uno de los apostolados que se les encomendaban.⁴¹

El molde con el cual se reproducían buenos conocedores de los Padres fueron las *Sentencias*. Además, el profesor de teología, al utilizar este método de enseñanza, tenía la oportunidad en el aula de explayarse, lucirse y mostrar su talento, enriqueciendo por medio de sus comentarios el mismo texto de Lombardo; de ahí que no solo Tomás sino Buenaventura, Duns Escoto, Ockham, Lutero, Soto y muchos más, escribieron comentarios a las *Sentencias*. Sin embargo, serán los dominicos como Cayetano y Vitoria los que introducen la *Suma Teológica* como textos en las aulas académicas, dejando a un lado el texto de Lombardo.⁴²

Tomás de Aquino tendrá a san Alberto Magno como profesor durante tres años en París entre 1245 y 1248, después de ahí el mismo Alberto arrastra a Tomás a Colonia en el año de 1248 para que sea su ayudante y estudie en Alemania la teología en el *Studium generale* de los dominicos. El Aquinate como discípulo de Alberto completa su formación de los 23 a los 27 años de edad, después de ahí obtendrá el grado de Bachillerato, cuestión que le permitirá enseñar en calidad de teólogo. Es interesante como Tomás tiene el oficio de copista como discípulo de san Alberto, dedica largas horas a pasar en limpio sus cursos como los *Nombres divinos de Dionisio*, la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles, por dar unos ejemplos.⁴³ Tomás de Aquino comenta las *Sentencias* de 1254 a 1256 en París, pero no lo consideró como definitivo, pues en varias ocasiones lo retocó y amplió, diez años más tarde seguirá utilizándolo en sus clases como *Magister in sacra pagina*. Además, Tomás por sus estudios

⁴¹ Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía II. Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, BAC, Madrid 2005, 260-261.

⁴² Cf. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire Selecta, Barcelona 2004, 88-89.

⁴³ Cf. G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Argentina 1988, 60-61.

metafísicos, antropológicos y éticos logró superar a Pedro Lombardo, donde el texto definitivo constaba de más de cinco mil páginas.

Tomás de Aquino en plena juventud da un nuevo giro a la interpretación de las *Sentencias*, y sin miedo a la problemática en torno la doctrina aristotélica, lo cita más de dos mil veces a los cuatro libros de Lombardo, en concreto cita la *Ética* a Nicómaco unas 800 veces, la *Metafísica* 300 y la *Física* 250 veces; en esto se nota la calidad académica del Aquinate y su plena orientación aristotélica, y por supuesto, que después de Aristóteles el más citado es san Agustín, con un total de más de mil citas.⁴⁴ El Aquinate como bachiller sentenciario explicó los diversos temas del dogma apoyándose en las opiniones de los Padres y los concilios, para lo anterior comentó a Lombardo, no es tan maduro en este tiempo, pues apenas comienza a ser profesor, sin embargo ya propone tesis originales y sólidas, que serán más adelante, el esquema de la *Suma Teológica*.

La *Catena aurea*

Tomás de Aquino comenzó su docencia a la sombra de su maestro san Alberto Magno, en este tiempo apenas contaba con 30 años, era la edad requerida para comenzar a leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En París los dominicos se posesionaron de dos cátedras de teología, san Alberto promueve a Tomás para una de ellas, no solo porque lo estimaba como alumno, sino porque era el más competente y versado en la ciencia filosófica y teológica, con experiencia en investigación documental. Al regreso de Colonia, el Aquinate comienza su enseñanza como Bachiller, en 1254 comenta los dos primeros libros de las *Sentencias*, todo esto ordenado a que obtuviera el grado de licencia para poder enseñar como maestro en teología, este grado le daba la posibilidad de enseñar en cualquier centro de estudios de la cristiandad, como se mantiene en la actualidad.

⁴⁴ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002, 60.

En 1256, el canciller de la Universidad de París pide al Aquinate que prepare su lección inaugural para concederle el título de *Magister in sacra pagina*, para integrarse a la Facultad de teología, para posteriormente, obtener el título de doctor en Sagrada Escritura, ya desde aquí se patentiza el interés de Tomás por adquirir un título que le enfocara al estudio de la Escritura, asunto que no dejará durante toda su vida, de hecho su lección inaugural es un elogio a la Escritura como punto de partida para el quehacer teológico y para la perfección de la vida espiritual. Quiere ser el teólogo de la Escritura, de la doctrina de la Iglesia y de la tradición de los Padres; pero también se siente con la misión de defender la razón natural, desde aquí ya deja ver su perfil como profesor y, para ello, pondrá al servicio de la fe todos los caminos de la ciencia de su tiempo.

En la época de Tomás el libro más venerado era la Escritura. Las asignaturas de los programas escolares de las universidades medievales estaban orientadas al acercamiento directo a la Escritura, el primer ciclo lo constituía la lectura del texto (*lectio*), como Tomás estaba familiarizado con la Biblia ya comenzaba a seleccionar los textos más representativos donde se realizan comentarios por los Padres de la Iglesia. Es cierto que poseía una inteligencia prodigiosa, aprendía de memoria los textos bíblicos, como se patentiza en su comentario a los Salmos, donde procede en parte de memoria y en parte con la ayuda de algunos instrumentos como concordancias verbales y distenciones bíblicas. Frente a esto, se verifica en la actualidad, una laguna importante en el estudio de Tomás como comentador de la Escritura, como es el hecho de que no se posee una edición crítica sobre sus comentarios bíblicos.

El Aquinate es un innovador al estudiar y enseñar la Escritura, en el siglo XI debido a las controversias eucarísticas se introduce en el mundo occidental nuevos instrumentos racionales de análisis, así, surgen las colecciones de textos agrupados según diversos criterios, hasta entonces solo se conocían las categorías de Aristóteles transmitidas por Boecio, a través de esta situación el modo de estudiar la Escritura requerirá un análisis más crítico. El nuevo modo de enseñanza será el recurrir a los Padres de la Iglesia recopilando sus tesis más características, que en ocasiones presentaban una gran

variedad y disparidad. Los medievales introducían el estudio de los Padres, pero sin apartarse del mismo texto de la Escritura.

Durante el tiempo que Tomás estuvo en Orvieto se dedicó a enseñar en el convento de santo Domingo; Urbano IV lo llamó para ser lector de la Curia romana y maestro del Sacro palacio o teólogo del Papa, cargo que posteriormente ocuparán los dominicos. Urbano IV tenía un aprecio especial por el Aquinate, pues fue su consejero y amigo, posteriormente le pidió que preparará una *glosa continua* sobre los cuatro evangelios con comentarios de los Padres de la Iglesia, tanto de griegos como latinos. En esta obra *Catena aurea* (Cadena dorada) las citas patrísticas están ordenadas de acuerdo con el versículo que explican, de tal forma que pueden leerse los comentarios de los Padres después de cada versículo bíblico como si fueran de un mismo autor.⁴⁵

El Aquinate terminó el primer volumen de la *Catena Aurea* Sobre el Evangelio de san Mateo, antes de la muerte del papa Urbano IV, a quien se lo dedicó. Los otros tres volúmenes Sobre el Evangelio de Marcos, Lucas y Juan, los concluyó en Roma y los dedicó a Annibaldo de Annibaldi, su amigo, que había sido nombrado cardenal. Tomás de Aquino demuestra ser conocedor de la Patrología de una manera extraordinaria, aún cuando algunos autores cristianos eran desconocidos en la época.⁴⁶ El cuidado de Tomás en la reunión de los textos en la literatura patrística para explicar el Evangelio fue meticuloso y ordenado; enumera versículo a versículo las mismas palabras de los Padres de la Iglesia. Desde luego que no se trata de una simple transcripción de los textos, porque la selección y el encadenamiento de los textos dan a esta exposición el carácter de una obra original, donde elige lo mejor y más convincente, como si fuera una Suma de exégesis patrística, dentro de un cuadro completo de la interpretación tradicional del Evangelio.⁴⁷

⁴⁵ Cf. E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, BAC, Madrid 2009, 353-354.

⁴⁶ Cf. F. MARTÍNEZ, *Tomás de Aquino: buscador de la verdad*, Equipo PJV de la familia, Madrid 2006, 20-21.

⁴⁷ Cf. S. RAMÍREZ, «Introducción general» en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, BAC, Madrid 2010, x-xi.

Como se mencionaba, el Aquinate dedica al Papa Urbano IV el primer volumen de la *Catena* con palabras convincentes y apasionadas; en un primer momento le agradece el haberle confiado el encargo la exposición del Evangelio de san Mateo: «Cumpliendo con este encargo en la medida de mis fuerzas, he compilado, con gran diligencia, de los diversos libros de doctores una exposición seguida de dicho Evangelio, añadiendo unas pocas cosas de autores inciertos tomadas, generalmente, de las glosas y que he apuntado al frente con el título de Glosa, para que puedan distinguirse de lo dicho por esos doctores».⁴⁸ Al mismo tiempo, Tomás fue citando el nombre de cada autor y los libros donde se toma el testimonio, fuera de que no era necesario determinar particularmente los libros y la exposición sobre los lugares que se exponían.

Además, cuida de quitar las repeticiones innecesarias para evitar la prolijidad o aclarar más el sentido; otra intención del Aquinate es mostrar los textos desde su sentido literal, sino evitar opiniones vagas de algunos sacerdotes y predicadores que muestran su opinión como si fuera de la misma Iglesia, Tomás está convencido que el Evangelio se nos da la forma de la fe católica y la regla de toda la vida cristiana; además insiste que la *Catena* no es una obra difusa por el hecho que presentar continuada toda la doctrina sin reducirla, pues busca la brevedad al exponer las sentencias de los Padres.⁴⁹

El orden admirable del universo y la grandeza de la mente humana al ser iluminada por Dios encanta a Tomás, que se toma el tiempo para compilar los pensamientos de los pensadores cristianos, en la exposición de la doctrina evangélica, está convencido que la verdad es un misterio que se esconde a través de los siglos, y que se ponen de manifiesto en la sabiduría encarnada. Después de la muerte del Papa Urbano IV quedaban por exponer los tres evangelios restantes para que se completara la obra, Tomás dirigió todos sus esfuerzos y en medio de múltiples encomiendas se puso a completar lo que faltaba, guardando la misma forma de expo-

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, «Dedicatoria al Papa Urbano IV» *Catena Aurea, exposición de los cuatro Evangelios*, I San Mateo, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1948, xii.

⁴⁹ Cf. G. CELADA LUENGO, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, San Esteban, Salamanca 1999, 122.

ner la autoridad de los Padres. Pidió a sus colaboradores cercanos realizar las traducciones de los Padres griegos al latín; finalmente, Tomás manifiesta que ofrece el fruto de su trabajo a los presbíteros de la Iglesia a fin de que este instrumento les sirva para profundizar mejor en la Escritura y para explicarla mejor al Pueblo de Dios.⁵⁰

Hay que advertir que la *Catena Aurea* fue un trabajo de intensa rapidez, desde que el Papa Urbano IV le pidió esta tarea, Tomás comenzó a reunir los textos en muchas universidades, de tal forma que iba leyendo con gran diligencia los textos de los Padres, señalando los párrafos más importantes y que iban de acuerdo con la búsqueda del versículo en cuestión; le ayudó mucho el tener sobre la mesa los florilegios y glosas, y para ello se sirvió de un equipo de secretarios que le proporcionó la Orden para facilitar el trabajo. Los secretarios eran estudiantes, no tenían necesidad de saber teología, además se eligió a aquellos que fueran aptos y ágiles para apilar las torres de libros consultados, ya que Tomás de Aquino era el que al final señalaba lo que habría que copiar.

Es de opinión general que Tomás fue recopilando los textos a la par de los cuatro Evangelios con tanta rapidez -seguramente porque se lo pidió el mismo Papa- que finalizó el trabajo en 1268 antes de regresar a París, fueron tres años de intenso trabajo encerrado en las bibliotecas. Antes de Tomás ya existían trabajos similares, la originalidad de la *Catena Aurea* es que las citas de los Padres están dispuestas en una *expositio continua*, es decir versículo tras versículo, de forma que permite una lectura corrida. Fueron de mucha ayuda las homilias de san Juan Crisóstomo y los cuadros de herejías que había ya estructurados como la *Collectio Casinensis*.⁵¹

En este punto hay que añadir que el Aquinate en la introducción que hace a la *Catena* deja claro el método que utilizará, explica que el modo de cómo se ha de leer o utilizar su obra, precisa el sentido de algunos textos y porqué en ocasiones omite ciertas palabras.

⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, «Dedicatoria a Hannibaldo» *Catena Aurea, exposición de los cuatro Evangelios*, I San Mateo, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1948, xiii-xiv.

⁵¹ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 154.

Desde luego, que Tomás no acogía la autoridad de los Padres sin ejercer una crítica atenta, sino que aplicaba, como llamaríamos hoy, un método hermenéutico. En la *Catena Aurea* Tomás cita a 57 autores griegos y a 22 latinos, de los cuales, algunos como Teofilacto, eran desconocidos antes de su utilización en la *Catena*. El provecho que han sacado los cristianos a esta obra es de suma importancia, el mismo Tomás la utilizará para realizar su comentario a los Evangelios, eso habla del trabajo académico bien organizado, de partir de lo ya conocido y aprovecharlo para elaborar nuevos materiales.

La importancia de la *Catena* es relevante pues se cuenta con 73 manuscritos completos para Marcos, 82 para san Lucas, 88 para san Juan y 89 para san Mateo, con esto se evidencia el uso que hacían de la *Catena* los escritores cristianos después de la muerte de Tomás, fue una riqueza literaria o un manual para la predicación tanto para exegetas, teólogos y predicadores. Con lo anterior, se patentiza que el Aquinate no solo es un teólogo especulativo o un filósofo aristotélico, sino también fue un patrólogo serio y renovador; fue una de sus fijaciones, el recurrir a lo que han dicho hecho otros, su misma honradez académica le exigía apoyarse en los Padres para comprender mejor la Escritura.

El lugar que eligió el Aquinate como su centro de operaciones académicas fue la abadía de Montecasino, que conocía perfectamente y se sentía bien estar en ese lugar; ahí se encontraban las Actas del Concilio de Éfeso y de Calcedonia en copias fidedignas y originales y todos los florilegios de los pensadores patristicos griegos, por lo que se ve, la elección de esta abadía no fue arbitraria, sino que sabía que ahí sacaría más provecho.⁵² Tomás de Aquino consiguió que le permitieran tener acceso a los archivos de la Curia papal a partir de 1261, ahí pasó largas horas durante tres años de su corta vida para escribir la *Catena Aurea*. Había aprendido de su maestro san Alberto Magno que no hay que contentarse con repetir lo que otros dicen, sino ir directamente a las fuentes, que en este caso son los mismos Padres de la Iglesia.

⁵² Cf. R. SPIAZZI, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa, Madrid 2004, 33.

Finalmente, pensar en un Tomás que se encierra durante largas horas en una biblioteca, en ocasiones rodeado de unos cuantos alumnos por breve tiempo, puede pensar que era alguien muy retraído y perdido en los libros, como si no le importara nada más que los libros y la ciencia; sin embargo, es claro que el Aquinate aunque fue un amante de la soledad y del estudio, siempre tuvo manifestaciones de humanidad para con los que estaban a su alrededor.

Tomás conservó durante su vida grandes amistades, era querido por sus compañeros docentes y por discípulos fieles en el acompañamiento espiritual, no solo tenía amigos sino hermanos. Basta leer los testimonios que presentan sus biógrafos para caer en la cuenta del tipo de personalidad de Tomás, un ejemplo de eso es que durante su estancia en la Corte Papal se relacionó con muchas personas que le iban a consultar diversas cuestiones y acompañar en el estudio. Desde este punto de vista, se comprende cómo la vida académica, aunque es solitaria, no aleja de la convivencia de los demás, pues dedicarse a la búsqueda de la verdad engrandece al hombre, aunque quite horas de diversión y de distracción.

Es fácil criticar la vida académica y la soledad que implica, pero cuando una persona se adentra en la biblioteca o el cuarto de estudio durante largas horas, también sirve a los demás y a la Iglesia; la acción desde el escritorio también es válida y hay que decirlo, es mucho más ardua y difícil, cansada y penosa, pero muestran a la inteligencia en acción y la voluntad a prueba para colaborar y que el mundo sea mejor.

Conclusión

La Escritura está continuamente presente en la obra de Tomás de Aquino y los variados usos que de hace ella, desde los argumentos propios y decisivos hasta la flexible interpretación de una palabra, demuestran el valor y la atención que merece hacer uso de ella. Y desde luego, para el Aquinate, los Padres, son intérpretes auténticos de la Escritura, de ahí la necesidad de recurrir a ellos para situarnos dentro de la *forma mentis* de la Iglesia y de los tesoros que se han postulado a través de la historia del cristianismo.

Aunque Tomás se sitúa, en lo que a su concepción de la *auctoritas* patristica se refiere, en una cierta línea de continuidad con los autores que le han precedido, se introducen con él, sin embargo, matices e ideas que han enriquecido y purificado la noción de este *locus theologicus*.

Las exigencias para los estudios de la Escritura cada vez tiene mayores exigencias y también mayores posibilidades, después de las valiosas investigaciones históricas y exegéticas contemporáneas, se impone el deber de volver a Tomás de Aquino, que dentro de sus intuiciones y trabajo académico, nos da fecundas enseñanzas para seguir pensando, sin desperdiciar el tesoro de la herencia auténtica de los Padres de la Iglesia, que son un estímulo renovado de trabajo, modesto y abierto, pero con fidelidad firme a la verdad ya adquirida, y con el empeño de buscar para el hombre de hoy, principios para una comprensión y sentido de la existencia humana por medio de la Escritura.



TESIS Y TESINAS



¿ME SEPARARÁ EL SEÑOR DE SU PUEBLO? (IS 56,3) REACCIONES DENTRO DE LA ASAMBLEA DE ISRAEL ANTE EL EXTRANJERO DURANTE EL POSEXILIO PERSA EN YEHU

Gabriel Fierro Nuño¹

SEGUNDA PARTE DE LA SÍNTESIS

4.3. *Intertextos de 2 Crónicas 30,23-27*

El libro de las Crónicas ha sido definido como la «Biblia reescrita»,² ya que esta obra recuenta una buena parte de la literatura bíblica previa a través de numerosas técnicas literarias de relación con otros textos como la paráfrasis, elaboración, alusión, expansión, confluencia y otras más. Curiosamente, Crónicas utiliza escasamente el recurso de la citación, favoreciendo las técnicas interpretativas antes mencionadas. Tenemos entonces una obra que puede y debe ser entendida desde la intertextualidad como método más adecuada al espíritu con la cual fue redactada.

4.3.1. *La inclusión de los desfavorecidos: Deuteronomio 26,12-15*

Este intertexto contiene la prescripción de un diezmo trienal para los levitas, forasteros, huérfanos y viudas. Estamos en el contexto de las fiestas anuales de las Semanas y las Tiendas, en las cuales se podía participar solamente después de haber confesado que ya se ha compartido el diezmo con los desfavorecidos. Pero la principal relación intertextual se encuentra en la oración del intertexto, a tal punto que el texto de 2 Cro 30,27 parece una paráfrasis de Dt 26,14b-15:

¹ El presente artículo constituye la segunda parte de la síntesis de la Disertación para obtener el grado de Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México y que fue defendida en febrero de 2018. El correo electrónico del autor es gabrielfierro79@gmail.com.

² S. L. McKENZIE, *1-2 Chronicles...*, 33.

Dt 26,14b-15

2 Cro 30,27

Pueblo: «he escuchado la voz (שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל) de Yhvh»	Fue escuchada su voz (וַיִּשְׁמַע בְּקוֹלָם) [de sacerdotes y levitas]
Supervisa desde tu morada consagrada (מִמְּעוֹן קֹדֶשׁ)	Llegó su oración a su morada consagrada (לְמַעוֹן קֹדֶשׁ)
Desde el cielo (מִן־הַשָּׁמַיִם)	Al cielo (לְשָׁמַיִם)
Bendice a tu pueblo Israel (וּבֵרַךְ אֶת־עַמּוֹ)	Los sacerdotes y levitas bendijeron al pueblo (וַיְבָרְכוּ אֶת־הָעָם)

En nuestro texto base de 2 Cro 30,23-27 no encontramos la preocupación por los huérfanos y viudas, pero sí hallamos una preocupación para incluir en la celebración a los forasteros (גֵּרִים) y los levitas venidos de la tierra de Israel. En las condiciones precarias de Yehud durante el periodo persa, todo el pueblo vivía en situación de pobreza, por lo que no era necesario mencionar a viudas y huérfanos como categoría especial. En cambio, los levitas que servían en otros santuarios y los forasteros que residían en Yehud eran excluidos de las celebraciones israelitas de Jerusalén, de la asamblea “santa”.

El texto de 2 Cro 30,23-27 sigue considerando a los forasteros (גֵּרִים) como desfavorecidos, quizá no solo en sentido material, sino también como excluidos de la alianza, de la asamblea. Por eso, los forasteros que llegan de la tierra de Israel son admitidos a la gran celebración de la Pascua, la fiesta nacional. Así como la celebración de las primicias y el diezmo en Dt servían como diferenciación de los ritos cananeos, también el Cronista estaría proponiendo una vida cultural homogeneizada en la asamblea y en Jerusalén como elemento de diferenciación entre las naciones y ante el imperio.

4.3.2. La gran fiesta de la Dedicación: 1 Reyes 8

El capítulo 8 contiene la Dedicación del templo, que es el elemento central de toda la narrativa de 4,20-9,23, concerniente al templo. Las correspondencias y modificaciones del texto e intertexto que encontré son las siguientes:

Tema 1 R 8,62-66 2 Cro 30,23-27 *Relación intertextual*

Pueblo	El rey y su pueblo (הַמֶּלֶךְ וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ)	El rey (הַמֶּלֶךְ־יְהוֹדָה), los jefes (הַשָּׂרִים) a la asamblea (לְקָהֵל)	El Cronista presenta a Ezequías como un nuevo Salomón y el pueblo se convierte en la asamblea, ya no del rey, sino de Dios: los sacrificios son ofrecidos a la asamblea, no a Dios.
Sacrificios	Sacrificaron (זָבַח) holocaustos (עֹלָה), ofrendas (מִנְחָה) y sacrificios de comunión (שָׁלֵם). Sacrificaron veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas	Presentaron (הָרִים) mil novillos y diez mil ovejas. Y se consagraron muchos sacerdotes.	El texto de Crónicas no utiliza un lenguaje sacrificial, no exagera el número de los animales “presentados”. Tampoco es la asamblea la que presenta, sino solo el rey y los jefes. Se empequeñece el tema sacrificial para dar paso al otro tema significativo: el de la alegría.

<p>Regocijo</p>	<p>El pueblo se fue regocijado (שִׂמְחִים) y bueno de corazón (alegría del vino).</p>	<p>Toda la asamblea decidió celebrar con regocijo (שִׂמְחָה), se regocijó (וַיִּשְׂמְחוּ) y hubo gran regocijo (שִׂמְחָה-גְּדוֹלָה)</p>	<p>Se enfatiza en 2 Cro el tema de la alegría, pero ya no una alegría “popular”, sino una alegría litúrgica, más conforme al texto de Dt 16,15, en el contexto de una fiesta religiosa.</p>
<p>El pueblo</p>	<p>- El rey y <i>todo</i> el pueblo (v. 62) - El rey y <i>todos</i> los israelitas (63) <i>Todo</i> Israel, asamblea grande (65)</p>	<p>- <i>Toda</i> la asamblea (23) - <i>Toda</i> la asamblea de Judá (25a) - <i>Toda</i> la asamblea de Israel (25b)</p>	<p>El texto respeta el llamado a “todo” el pueblo a celebrar la fiesta, se mantiene esa insistencia, pero se cambia al pueblo por la asamblea, como una comunidad litúrgica.</p>
<p>Sacerdotes</p>	<p>No aparecen en este intertexto. El rey actúa como sacerdote, sacrifica (וַיִּזְבֵּחַ), bendice (וַיְבָרֵךְ) y consagra (קָדַשׁ). También el pueblo bendice a Salomón.</p>	<p>El rey solamente presenta, no sacrifica. Son los sacerdotes y levitas los que bendicen (וַיְבָרֵךְ) y se consagran (וַיִּתְקַדְּשׁוּ). El pueblo es bendecido por los sacerdotes.</p>	<p>Para el Cronista, el protagonismo no lo tiene ya el rey, sino los sacerdotes y levitas. El pueblo participa en la celebración de la fiesta, pero reciben la bendición, no la imparten.</p>

De lo anteriormente expuesto se desprende que el Cronista convierte una fiesta popular como la de Dt 8,62-66 en una fiesta litúrgica. En Dt se habla de dos fiestas: Dedicación y Tiendas, que duran en total catorce días (שְׁבַעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים) mientras que en 2 Cro es la Pascua la fiesta principal que se prolonga por siete días más (שְׁבַעַת יָמִים וְיַעֲשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים), es decir, también catorce días. El protagonismo del rey Salomón es asumido por los sacerdotes y los levitas, al mismo tiempo que el pueblo es definido como la asamblea. Finalmente, el predominio del aspecto sacrificial de la celebración es opacado por el énfasis en el regocijo litúrgico.

5. Los textos en relación con sus paratextos

En este siguiente aparatado nos propusimos abordar la paratextualidad, en una doble vertiente: a) la que se refiere al estudio de la relación intratextual de los tres textos principales con el resto de su co-texto, es decir, con el resto de la obra literaria completa,³ y b) la que se aplica a la relación intertextual entre los textos básicos y los textos que abordan el mismo tema y que surgieron en el mismo espacio geográfico –Yehud–, durante el mismo periodo de tiempo –época persa tardía (ss. V-IV a.C.)⁴ Por cuestión de brevedad, pasaré directamente a la paratextualidad.

5.1. Relaciones paratextuales próximas

En una época donde las fronteras geográficas, culturales y religiosas no estaban del todo bien definidas, la consideración de la propia identidad como pueblo constituía un proceso dinámico de autoafirmación frente a los que consideraban como los “otros”, los que

³ En un sentido amplio, la intratextualidad «se produce cuando el proceso intertextual opera sobre textos del mismo autor, dando así continuidad textual a la obra y coherencia al conjunto textual», J. CAMARERO, *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*, Anthropos, Barcelona 2008, 41. En nuestro caso, los textos a los que nos referimos son: Esdras-Nehemías; Isaías 56-66; 1-2 Crónicas.

⁴ El vocablo “para-textualidad” contiene la preposición griega “pará” (παρά) que indica principalmente: “al lado de”; “junto con”. De ahí que yo tomo el término para aplicarlo a los textos que surgieron “al lado de” los tres fundamentales, en espacio y tiempo; haciendo referencia a la «conexión del texto con el entorno textual», F. ÁLAMO FELICES, «Paratextualidad y novela: partes del texto o el diseño editorial», en *Dicenda* 31 (2013) 8. En la actualidad, la paratextualidad también suele entenderse como la labor editorial de un libro (cubierta, título, ilustraciones, prólogo, etc.).

no son parte de los nuestros, los extranjeros.⁵ Diversas posturas surgieron entonces para esgrimir los elementos esenciales constitutivos de identidad y, por ende, la manera en que se debía considerar y tratar a esos extranjeros. Algunos puntos de coincidencia hicieron que los diversos intragrupos fueran considerados parte integrante de la religión judía, pero otros tópicos de divergencia posibilitaron la coexistencia de escuelas teológicas en una pluralidad enriquecedora. Veamos entonces los elementos de coincidencia y discrepancia:

	<i>Ne 13,1-3</i>	<i>Is 56,1-8</i>	<i>2 Cro 30,23-27</i>
<i>Jerusalén</i>	Ciudad santa, terrenal y separada	Ciudad santa, celestial y abierta	Ciudad santa, ideal e incluyente*
<i>Santidad</i>	Se entiende como separación (בדל) o expulsión (הוציא)	Se entiende como práctica de justicia (משפט) y derecho (הקדש)	Se entiende como ministerio (משרת) y oración (תפלה)
<i>Alianza</i>	Se enfatiza la alianza de Abraham: circuncisión como signo del pueblo	Se enfatiza la alianza de Moisés: el sábado como signo del pueblo	Se enfatiza la alianza de David: el culto como el signo del pueblo
<i>Ley</i>	Interpretación radical de la Toráh	Interpretación libre de la Toráh	La interpretación moderada de la Toráh
<i>Templo</i>	Un templo santo: solo para la Goláh	Un templo santo: abierto a extranjeros	Un templo santo: incluyente con los forasteros
<i>Identidad</i>	Raza (עַרְוֹ) santa: pueblo separado	Pueblo (עַם) condicionado a la práctica de la justicia	Asamblea (קָהָל) santa, separada por el culto, pero abierta a forasteros

⁵ La identidad etnocultural de un grupo se construye a través de lo que identifica al propio intragrupo y de lo que lo distingue de los otros grupos, caracterizándolos como "otros" en su mundo conceptual, cf. E. BEN ZVI, «Othering, Selfing, 'Boundaryng' and 'Cross-Boundaryng' as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observations», en E. BEN ZVI – D. V. EDELMAN (eds.), *Imagining the Other...*, 32-33.

<i>Extranjeros</i>	Los que se han mezclado (ערב) con los de otras naciones	Los de otras naciones dispuestos a adherirse (לדה) a Yhvh y vivir su justicia	Los de otras naciones residentes (גור) en Israel, deseos de incluirse en la asamblea cultual
<i>Trato a extranjeros</i>	Acciones simbólicas de reprensión para inhibir el mestizaje	Invitación para acudir a Jerusalén y adherirse al pueblo de Israel	Apertura cautelosa para que adopten los requisitos
<i>Inclusión a extranjeros</i>	Pueden ser admitidos al resto (הגוֹלֵת), cuando se han separado del Pueblo de la tierra	Pueden ser admitidos al pueblo (הָעָם), cuando han cumplido el sábado y la justicia	Pueden ser admitidos a la asamblea (הַקָּהָל), cuando han renunciado a otros dioses y a los santuarios
<i>Naciones extranjeras</i>	Persia es instrumento de Dios, pero las demás naciones son una amenaza	Las naciones amables son bienvenidas, pero otras belicosas son juzgadas con severidad	No hay mucha atención a las naciones, pero algunas son reprobadas**

* No concuerdo con la interpretación de que la hija del faraón fue sacada de Jerusalén por la oposición entre "mujer" y "santo" (2 Cro 8,11), como un argumento teológico y cúlctico, cf. S. JAPHET, «The prohibition of the Habitation of Women: The Temple Scroll's Attitude toward Sexual Impurity and Its Biblical Precedents» en ID., From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah. Collected Studies on the Restoration Period, Eisenbrauns, Winona Lake 2006, 284. Considero, de mejor manera, que fue excluida por su condición de extranjera no-forastera, es decir, sin deseo de integrarse a la asamblea. Otro estudio ha demostrado que las mujeres de familias levíticas tomaron parte en el ministerio musical del templo y otros ministerios, cf. M. T. WACKER, «Books of Chronicles: In the Vestibule of Woman», en L. SCHOTTROFF – M. T. WACKER (eds.), Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible Related Literature, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 187.

** Los libros de las Crónicas, de manera especial, sostienen una controversia sobre la elección y derecho de posesión de la tierra del pueblo judío en contra del pueblo edomita que, en tiempos del exilio, comenzó una lenta colonización del territorio de Judá y continuó hasta el tiempo de Yehud, cf. E. Assis, «From Adam to Esau and Israel: An Anti-Edomite Ideology in 1 Chronicles 1», en Vetus Testamentum 56 (2006) 287-302.

Los tres textos fundamentales consideran dos tipos de extranjeros: los que viven entre ellos y los que habitan en otras tierras. Para Esdras-Nehemías, el extranjero, definido como 'ereb (ערב), es el descendiente de Judá que se ha mezclado por el matrimonio, por el comercio, por la aculturación, o por el sincretismo religioso, con los

descendientes de las tribus del norte o con miembros de naciones circunvecinas, es decir, el Pueblo de la tierra. Para el tercer Isaías, el extranjero es nombrado *ben nekor* (בְּנוֹ-נֶקֶר) y es el descendiente de otras naciones que muestra un interés por la adhesión al pueblo de Israel, incluso cuando no pueda cumplir con la circuncisión –eunuco–. En Crónicas, el extranjero se especifica como *ger* (גֵּר), el descendiente de otras naciones que vive entre los yehuditas y desea participar de la asamblea que adora y da culto a Yhvh en Jerusalén. En los tres casos, se ofrece a estos extranjeros cercanos una posibilidad para formar parte del intragrupo, aduciendo cada uno sus propias exigencias.

5.2. Rut: la extranjera venida de los campos

Después de un análisis narrativo del pequeño libro de Rut, llegué a la conclusión de que Noemí es una extranjera (עֵרַב)⁶ que se ha “mezclado” con los de Moab, con el Pueblo de la tierra, como lo denunciaba Nehemías 13. En una comunidad israelita yehudita donde un grupo sacerdotal sadoquita se pronunciaba por la cerrazón y la exclusión de los extranjeros (עֵרַב) en Nehemías 13,⁷ y donde solamente los *hombres* forasteros (גֵּרִים) podían ser considerados desprotegidos y necesitados de inclusión en 2 Cro 30, Rut y Noemí –la extranjera étnica (נִכְרִיָּה) y la extranjera paisana (מְרֵא)– se presentan como un desafío a tales restricciones y expande la invitación profética de Isaías 56 para que la categoría de hijos de extranjeros -en hebreo (בְּנֵי הַנִּכְרִי)– incluya también a las hijas de extranjeros.

⁶ Así lo piensa también Michael Moore en su artículo, cf M. MOORE «Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners», en *The Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998) 212. Ella ha cambiado su nombre –Mara–; ha vuelto con otro estatus –viuda sin hijos–; sus mismos paisanos no la reconocen –¿es esta Noemí? (1,19)–.

⁷ Recordemos que Ne 13 se pronuncia en contra de los matrimonios con mujeres asdoeas, amonitas y moabitas (v. 23) por razón de la pérdida del idioma hebreo (v. 24). Sin embargo, un estudio lingüístico del libro de Rut sostiene que Rut hablaba el hebreo como segunda lengua, cf. T. H. LIM, «How Dood Was Ruth's Hebrew? Ethnic and Linguistic Otherness in the Book of Ruth», en D. C. HARLOW ET AL. (eds.), *The "Other" in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2011, 112. Por tanto, el autor o autora de Rut parece descalificar el argumento de Ne 13,24 como criterio excluyente.

5.3. Jonás: la paloma enviada a los extranjeros

A lo largo de dos encuentros de Jonás con grupos de extranjeros –marineros y ninivitas–, nos queda la impresión de que Jonás, el hebreo que dice “saber” quién es él y quién es su Dios, parece más extranjero que ellos. Los marineros, los ninivitas, e incluso el gran pez, permanecen extranjeros, pero no representan una amenaza a la identidad hebrea; Jonás, en cambio, es caracterizado como un extranjero que amenaza a los marineros⁸ y a los ninivitas. Jonás sabe (יָדַע), pero no cree (אָמַן); los ninivitas no saben (לֹא יָדְעוּ), pero creen (וַיִּאֱמְנוּ). Jonás tiene su raza –hebreo– y su religión –adora a Yhvh–, pero en cierta manera Yhvh es un extranjero para Jonás.⁹

Quizá el libro de Jonás no aborda directamente la posibilidad de la inclusión y/o asimilación de los considerados extranjeros –otras razas, mestizos, expulsados, discriminados–, pero sí abona para que el fundamento ideológico y teológico de los que negaban tal inclusión pudieran matizar sus posturas; después de todo, el extranjero puede provenir del mismo grupo judeo y el otro puede actuar de manera más israelita que un profeta hebreo.

6. Los textos en relación con sus hipertextos

Nuestros tres textos principales, junto con sus intratextos y paratextos, influyeron de manera diversa en la gestión de nuevos textos, considerados hipertextos, tanto en la etapa helenista como en la época romana. El pueblo judío nunca dejó de convivir con extranjeros, tanto en su propia tierra como en sus alrededores. Las posturas del tercer-Isaías, de Nehemías y del Cronista sirvieron como base para nuevas maneras de lidiar con el desafío de los otros, desde una autodefinición siempre activa y cambiante. Nos proponemos, por lo tanto, acercarnos a los hipertextos surgidos en Judea para descubrir en ellos la posible influencia de los textos fundamentales.

⁸ El capitán de los marineros cuestiona la identidad de Jonás: «¿Quién es este extranjero y por qué surgió una amenaza de tal grado?», K. SCHAEFER, *Doce profetas y Daniel*, Verbo Divino, Estella 2014, 115.

⁹ Cf. S. GILLMAYR-BUCHER, «Jonah and the Other: A Discourse on Interpretative Competence», en E. BEN ZVI – D. V. EDELMAN (eds.), *Imagining the Other...*, 216.

6.1. Vendedores y ladrones o la doble exclusión: Marcos 11,15-19

El episodio de la acción simbólica de Jesús en el templo con la expulsión de los vendedores y cambistas es narrado por los cuatro evangelistas; los sinópticos lo colocan al final del ministerio público de Jesús, mientras que Juan prefiere ubicarlo al inicio de su trama narrativa. De los cuatro relatos, el de Marcos es el más extenso en palabras y el que contiene la cita de Isaías 56,7 de manera más literal y más amplia. Por esta razón, consideré el relato marcano como el mejor representante de hipertexto para los tres textos principales.

Este primer hipertexto del Nuevo Testamento utiliza el texto de Is 56,1-8 a manera de citación literal, encontrando en una de sus frases y en su mensaje amplio la razón para el juicio de Jesús contra los administradores del templo, que han hecho de un lugar abierto e incluyente un lugar cerrado y excluyente. Juntamente con Jr 7,4-11, Jesús opta por un templo que sea santuario de protección e inclusión de los más débiles, incluido el forastero (גֵרִי), a quien se debe recibir dentro de la asamblea, como lo pregonaba el texto de 2 Cro 30,25. Además, se trata de un hipertexto que se manifiesta abiertamente crítico contra el poder sacerdotal saduceo que se había apoderado del templo y lo había convertido en un negocio lucrativo pero injusto. Esta postura parece contravenir su intertexto de Esdras-Nehemías que propugnaba por la superioridad de la raza santa, los descendientes del exilio, sacerdotes sadoquitas que, por genealogía y la exclusión del pueblo mestizo, se habían hecho del poder sobre el templo y sobre Jerusalén.

6.2. Mujer y cananea o la doble frontera: Mateo 15,21-28

La mujer cananea en este hipertexto hace una exigencia, se posttra y demanda una respuesta: «Señor, ayúdame», pero solo consigue una nueva negativa con otra frase todavía más inverosímil en labios de Jesús: «No es bueno tomar el pan de los niños y echarlo a los perritos». Aunque se ha tratado de suavizar el talante racista de

esta expresión,¹⁰ todo parece indicar que algunos judíos se referían a los gentiles de manera despectiva como “perros”.¹¹ De nuevo, la mujer extranjera confronta a Jesús, de igual a igual: «Sí señor, pero también los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores».

En esta réplica, la mujer no se está identificando con un perrito, simplemente ella dice: «Sí Señor, estoy de acuerdo que es absurdo echar el pan de los niños a los perritos». Pero si incluso los perritos pueden comer de ese pan, con mucha mayor razón puede ella, hija también, comer de ese pan de los niños.¹² Ella está demandando ser considerada como otra, con igual dignidad que los discípulos. La mujer extranjera, con su doble situación de frontera, pide y exige ser tratada con el mismo respeto y dignidad que un hombre judío.

El intertexto más próximo a este segundo hipertexto es sin duda la obra de Esdras-Nehemías. Los discípulos de Jesús, de manera más evidente, representan esta tendencia de Nehemías y Esdras, para quienes las mujeres extranjeras –definidas como cananeas por Esdras– deben ser despedidas. Ellas representan algo negativo para el intragrupo, son las “otras” que simbolizan el pecado, la impureza y lo extranjero amenazante.

A pesar de esto, la mujer cananea que se ha convertido en un símbolo de frontera persevera en su requerimiento de reivindicación de *otra*, con la misma dignidad que los demás. Las mujeres de Esdras 9-10 y de Nehemías 13 no hablan, no hacen, ni deciden; son pasivas y víctimas de las decisiones de los hombres judíos. En este sentido, la mujer cananea simboliza a todas esas mujeres extran-

¹⁰ Este fue el intento de Ulrich Luz al señalar que *κυνόπιον* «no designa al cachorro, sino al perro doméstico... El símil no es despectivo porque los perros fueran unos animales desgraciados, sino porque compara a la mujer pagana con un hijo de la casa», U. Luz, *El evangelio según san Mateo II* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 103), Sígueme, Salamanca 2001, 572-573. Sin embargo, este intento de salida parece poco convincente.

¹¹ Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel according to Matthew. An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1994, 247.

¹² Cf. L. GUARDIOLA-SÁENZ, «Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28», en *Semeia* 78 (1997) 78.

teras y sus hijos que fueron despedidas y que ahora se presentan tenaces, confrontativas y protagonistas en el evangelio, lo que terminará por producir un efecto positivo en Jesús y, posteriormente, en los discípulos.

6.3. Eunuco y etíope o la doble extranjería: Hechos 8,26-40

El hipertexto que yo he elegido corresponde al segundo relato de los “Hechos de Felipe” (Hec 8). Para su construcción, Lucas realizó un magnífico trabajo de intertextualidad, con una cita del profeta Isaías, alusiones a otros intertextos del AT, referencia a su intratexto del episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), y ecos del personaje del profeta Elías. Lucas presenta a Felipe con una doble extranjería: es etíope y eunuco.

La caracterización como etíope (Αἰθίοψ: de cara quemada) no coincide necesariamente con alguien originario de la Etiopía actual, sino con una región más extensa en África, que incluía el sur de Egipto, Sudán y Nubia. Él era ministro de Candace, la reina de los etíopes. Aquí, Candace «no es el nombre de la reina, sino el título real, equivalente a lo que podía ser el término “faraón” en Egipto».¹³

Más ambiguo es el uso de eunuco (εὐνοῦχος). El término podía ser aplicado de manera literal a un hombre de alto rango en el gobierno que habría sido castrado para evitar acercamientos al harem del rey o, en este caso, por ser un alto dignatario de una reina; o bien, podía ser utilizado por antonomasia a un funcionario de la corte sin que necesariamente estuviera castrado.¹⁴ Tampoco está claro si este hombre era un gentil, un judío prosélito o un temeroso de Dios.¹⁵ Por el cuidado itinerario misionero que propone Lucas en

¹³ F. RAMIS, *Hechos de los apóstoles* (Guías de lectura del Nuevo Testamento 5), Verbo Divino, Estella 2009, 145.

¹⁴ Cf. J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles I. Traducción, introducción y comentario* (1,1-8,40) (Biblioteca de Estudios Bíblicos 112), Sígueme, Salamanca 2003, 563. El autor sostiene que la palabra griega *eunuco* puede significar simplemente “chambelán”.

¹⁵ El “temeroso de Dios” era un simpatizante del judaísmo que, sin haber realizado el rito propio de conversión al judaísmo como la circuncisión y el baño ritual, practicaba algunas de las prescripciones de la Toráh y leía los profetas como fuente de espiritualidad, incluso participaba de peregrinaciones a Jerusalén.

los Hechos, es difícil considerar al etíope como un gentil, pues la apertura del Evangelio a los gentiles tendrá lugar después en la narración, sobre todo con la figura de Pablo. Considero entonces que se trataba de un temeroso de Dios o probablemente un prosélito.¹⁶

El intertexto más evidente es el de Is 56,1-8, en que se habla de la adhesión (*πρόσκειμαι*) de los extranjeros (*ἀλλογενής*) y eunucos (*εὐνοῦχο*) a Yhvh y a su ministerio, siendo atraídos a su monte santo. También el intertexto de 2 Cro 30,23-27 narra la llegada de los forasteros (*προσήλυτος*) venidos del norte para integrarse a la asamblea (*ἐκκλησία*) de Israel, lo que había producido un regocijo grande (*εὐφραίνω*) en Jerusalén. Finalmente, el intertexto de Ne 13,1-3 es más radical respecto a la inclusión de los extranjeros que ya pertenecen a la asamblea pero que tienen un origen racial mestizo (*ἐπίμικτος*).

7. Conclusión

Todo el recorrido de las relaciones intertextuales me llevó al final a concluir que esa diversidad de textos sobre el tema de los extranjeros atestigua una pluralidad de autodefiniciones de identidad variadas y, como consecuencia, maneras diversas de englobar dentro de la categoría de extranjeros a los *otros*, de relacionarse con ellos y de crear mecanismos de adhesión, asimilación o exclusión.

Los elementos comunes que permitieron la cohabitación de esos grupos diferentes y, en ocasiones, antagónicos, fue la idea teológica de que todos pertenecían al pueblo de Dios, que Jerusalén era una ciudad santa, que todos habían vivido una experiencia de extranjería en tierra extraña, y que eran herederos de una tradición patriarcal y profética común. Precisamente considero un valor que dentro de la Biblia podamos encontrar respuestas diversas a un problema común, y que todas estas respuestas textuales, que nos descubren posturas teológicas, pudieron coexistir, y han llegado

¹⁶ Esta es también la opinión de J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* I..., 561. No obstante, aceptar la opción de que este hombre fuera un prosélito judío implicaría que es un eunuco en sentido figurado, pues de otro modo no podría haberse realizado la circuncisión.

hasta nosotros como parte de la riqueza literaria, cultural y teológica de la Escritura, en un ejemplo de respeto por la otredad, que no se elimina ni se subvalora, sino que se presenta con su dignidad y valor.

Los textos nos enseñan que la identidad comunitaria no es nunca un estatus determinado, sino que siempre se encuentra en continuo cambio, especialmente por el diálogo y la confrontación con los de fuera. Asimismo, la categorización del *extranjero* será siempre algo modificable, y quizá hasta individualizado. Como no lo hicieron los textos bíblicos, tampoco nosotros podemos encasillar a grupos o individuos como extranjeros, sino que a través de la interacción podemos y debemos estar abiertos a sus aportaciones. Después de todo, mi propio ser y misión se van construyendo en la medida que percibo mis propios elementos identitarios en relación con el *otro*.

El otro, el extranjero, cuando irrumpe en nuestras vidas, es siempre una interpelación directa a nuestra seguridad, mueve nuestros prejuicios y tambalea nuestras presuntas firmezas. Ante ello, el riesgo es siempre cerrarse, ver en el otro únicamente la amenaza, el distinto que nos incomoda. La cerrazón es la primera respuesta instintiva; no dejarlo entrar, no permitirle interactuar, considerarlo el impuro, el hereje, el criminal, el extranjero. Se puede preferir por ignorar su presencia, el rostro que nos mira de frente y nos demanda una reacción, como si no existiera, al fin es de otra raza, de otro pueblo, de otra cultura, de otra creencia. Ese extraño es dejado de largo, ignorado, excluido.

Nosotros mismos estamos expuestos a ser valorados en distintos ambientes y lugares como extranjeros. Para algunas élites, seremos siempre pueblo de la tierra; para ciertos grupos, seremos migrantes incómodos; para algunos iluminados, seremos los herejes rebeldes. Desde la teología del extranjero en Israel, se nos invita a mirar con esperanza el proyecto de Dios, donde no hay extranjeros sino hermanos, donde no hay exclusión sino inclusión, donde no existen jerarquías sino fraternidad. En ese proyecto todos cabemos; después de todo, Dios se encarnó en una virgen migrante del norte de Israel, nació como extranjero en Belén, vivió como pueblo de la

tierra en Galilea, le fue negada la entrada al templo de Jerusalén como forastero-impuro, y murió crucificado como bandido expulsado de la ciudad. A ese Hijo de Dios hecho migrante le encomendamos nuestras exclusiones, nuestras discriminaciones, nuestras expulsiones y nuestro caminar errante.

De esta misma manera termino yo esta tesis doctoral, esperando suscitar preguntas más que respuestas, inquietudes más que seguridades, deseos de investigar más que certezas. Que Dios nos permita vivir en esta vida como extranjeros y forasteros, a pesar de las adversidades, los autoritarismos y las exclusiones, en búsqueda perpetua de la verdad, de la belleza y del amor.



EL MÉTODO PRAGMALINGÜÍSTICO-ICÓNICO MODELACIÓN Y APLICACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández¹

Resumen:

El presente artículo contiene una nueva propuesta metodológica de exégesis diseñada para la interpretación de los relatos bíblicos elaborados con lenguaje figurado y que refieren experiencias místicas de encuentro con Dios y/o su misterio. El autor nos ofrece los elementos fundamentales de dicha metodología, la cual constituye una variación pertinente al modelo exegético pragmalingüístico. Este método ha sido presentado como parte de la disertación doctoral ofrecida por el autor. En dicho trabajo, la aplica al estudio de la perícopa 2 Cor 12,1-10. En un segundo artículo, a publicarse próximamente en esta revista, el autor presentará una síntesis de su tesis doctoral.

Abstract:

The present article contains a new methodological proposal of exegesis designed for the interpretation of biblical texts elaborated with figurative language related to mystical experiences of encounter with God and/or His mystery. The author offers the fundamental elements of this methodology, which is a variation of the pragmalinguistic exegetical model. This methodology has been presented as an element of the doctoral dissertation offered by the author. In his thesis he applies this method to the study of the pericope 2 Cor 12:1-10. In a second article, yet to be published in this review, the author will offer a synthesis of his doctoral dissertation.

Palabras clave: Método pragmalingüístico, Exégesis, Iconicidad,

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México, donde es ahora profesor de tiempo completo en el área de Teología Bíblica y es director de la Revista Bíblica Mexicana QOL. El presente artículo se basa en los elementos metodológicos de su tesis doctoral, defendida en diciembre de 2018. Su correo electrónico es ricah_2004@hotmail.com.

lenguaje figurado, textos místicos, encuentros con Dios y su misterio.

Keywords: *Pragmalinguistic Method, Exegesis, Iconicity, Figurative Language, Mystical Texts, Encounters with God and his Mystery.*

Introducción

Existen diversos relatos en la Sagrada Escritura que describen encuentros que un personaje humano tiene con Dios y/o su misterio. Tales encuentros se suelen describir mediante recursos literarios propios de la época del hagiógrafo. Sin embargo, varios pasajes contienen elementos que parecen subrayar el carácter testimonial del texto. Aunque se describen empleando modos de expresión ya conocidos por los destinatarios del texto, cada relato parece aludir a eventos que ocurrieron de manera extraordinaria, dentro de un trance místico.²

La obra paulina auténtica evidencia la importancia que Pablo dio a ciertos acontecimientos de su vida que él catalogó como «visiones y revelaciones del Señor» (2 Cor 12,1). El modo como él interpretó tales eventos definió el camino de su actividad ministerial al servicio de la evangelización de los gentiles. Aun cuando tales eventos no constituyeron parte central de su predicación, ni los usó para legitimar su ministerio, fueron vinculantes para él, pues a partir de ellos se consideró elegido por Dios en Cristo para realizar tal misión y transformaron su vida.

El Apóstol construyó la categoría «visiones y revelaciones del Señor» (2 Cor 12,1) para agrupar diversos modos como Dios se le manifestó en Cristo, y la aplicó no a algunos acontecimientos

² Aunque *lo místico* no es una categoría bíblica, no por eso ha de tomarse como un fenómeno carismático posterior a la época bíblica. Más bien hace referencia a un fenómeno humano. Nosotros entendemos básicamente el concepto *experiencia mística* como *experiencia de encuentro con Dios o con su misterio*, o bien, como una experiencia en la que Dios se manifiesta a una persona dentro de una situación de trance. Por otro lado, en la presente investigación usaremos el adjetivo *místico* en relación con una persona, para referirnos a aquel que vive en unión con el misterio de Dios, pero cuyo estilo de vida comenzó tras haber tenido al menos una experiencia mística. No consideraremos *místico* a quien solo en una ocasión fortuita tuvo una experiencia mística, y no asumió una vida de respuesta al misterio de Dios.

mencionados en la perícopa 2 Cor 12,1-10 y a otros narrados, descritos o solo brevemente mencionados en otras cartas auténticas. Sin embargo, este tipo de relatos aparecen en otros textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Para comprender este tipo de narraciones creemos conveniente aplicar una metodología exegética pertinente, debido a que tales relatos contienen no solo un lenguaje simbólico y polisémico, sino también ciertas coordenadas contextuales -tanto lingüísticas como situacionales- que resulta necesario conocer. Estos pasajes no pueden ser interpretados como simple aplicación de formas literarias preexistentes -como las formas de *relato de arrebató* o *relato de ascensión*, propias de la literatura judía o grecorromana, ni como mera invención retórica para enfrentar opositores, sino que refieren a eventos que llevaron a los hagiógrafos a tomar decisiones críticas en su vida y dedicarse al anuncio de la Palabra de Dios.

En diversas épocas registradas en los libros bíblicos varios predicadores justificaron su ministerio, aludiendo a visiones y revelaciones que habían recibido de Dios. Ellos se basaron en una idea, comúnmente aceptada: que Dios elegía a sus mensajeros y misioneros mediante teofanías extraordinarias. Así, por ejemplo, parece que los opositores de Pablo en Corinto presentaban este tipo de argumentos para pretender legitimarse como misioneros de Cristo, y desprestigiaban al Apóstol de los gentiles, diciendo que era de presencia débil y poco hábil en las artes retóricas. También es notorio que muchos miembros de la iglesia en Corinto, influenciados por esos misioneros, minimizaban la importancia que se le debía dar a Pablo y a su misión en la ciudad. De allí que él consideró necesario redactar el llamado *discurso del insensato* (2 Cor 11,1-12,10), dentro del cual se encuentra una perícopa donde el apóstol, usando un lenguaje figurado, refiere una serie de experiencias místicas o sobrenaturales recibidas del Señor y que no han sido fáciles de interpretar en la historia de la exégesis. No basta reducir su naturaleza alegando que pertenece a un discurso irónico, sino que exige mayor seriedad y profundización.

El interés por las revelaciones que Pablo recibió, que dieron forma e impulsaron su ministerio contribuyó a que varios especialistas analizaran el pasaje desde diversas perspectivas. A nuestro juicio, tales esfuerzos no responden a la necesidad de una interpretación equilibrada del pasaje, pues descuidan sea el “sentido” o la “referencia” de su contenido, sea su naturaleza o su carácter testimonial descrito desde un enfoque de fe. Por esto, es necesaria una exégesis con firmes fundamentos hermenéuticos, lingüísticos y teológicos, que facilite la existencia de un margen de posibles interpretaciones pertinentes del pasaje, aunque dentro de las cuales pueda proponerse una como la *interpretación más pertinente*.

Mencionamos a continuación una serie de pasos que permiten comprender la justificación y necesidad de un modelo pragmalingüístico que ayude a interpretar textos de la índole citada, pero también para explicar la naturaleza del método exegético que proponemos, así como sus fundamentos, su configuración y aplicación pertinente.

1. Estudio del estado de la cuestión

Antes de pretender realizar una exégesis de un texto de esta naturaleza, conviene realizar un estado de la cuestión sobre estudios exegéticos que recientemente se han aplicado al fragmento o relato que nos ocupa. En este artículo usamos como ejemplo la perícopa 2 Cor 12,1-10. En el estado de la cuestión se sintetiza bajo qué perspectivas se han estudiado los textos relativos a encuentros con Dios y/o su misterio, y a qué conclusiones han llegado los investigadores que las proponen. En nuestro ejemplo, de tal estudio se deduce cómo varios especialistas han llegado a pensar que la perícopa es quizá una mera aplicación de una forma literaria, sea *de ascensión* o *de arrebató al cielo*, con fines apologéticos, o sea un relato inventado para justificar la autoridad apostólica de Pablo.

El estado de la cuestión evidenciará que se requiere una interpretación pertinente del texto místico, sobre todo cuando se presenta como reporte de eventos sobrenaturales, tales como visiones y revelaciones atribuidas a Dios. Una propuesta hermenéutica y exegé-

tica adecuada para estudiar este tipo de textos permitiría obtener elementos para desarrollar una teología bíblica de experiencias místicas o de revelación, significativa para el actual hombre de fe.

2. Perfil del tipo de método que proponemos

La interpretación de este tipo de textos exige sutileza y fundamentos sólidos. Al tratarse de una actividad de orden cognoscitivo, una variación al modelo exegético pragmalingüístico requiere bases tanto epistemológicas como lingüísticas de línea pragmática, pero también requiere bases de tipo teológico para que sea una metodología verdaderamente exegética. El objetivo no solo es interpretar un texto, sino abrir camino para desarrollar aportaciones teológicas y enriquecer la teología bíblica relativa a las experiencias de encuentros con Dios o con su misterio.

3. Naturaleza de la metodología pragmalingüístico-icónica

La metodología que proponemos aquí constituye una variante del método exegético pragmalingüístico, desarrollado principalmente en la Europa continental desde las últimas décadas del siglo XX hasta el presente. El método Pragmalingüístico-icónico enriquece la pragmalingüística mediante la incorporación de la hermenéutica analógico-icónica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, quien, a su vez, parte de diversas aportaciones de varios filósofos y semiólogos. Además, se enriquece con el estudio de los contextos lingüísticos y situacionales, así como del análisis crítico de discurso y de la valoración de la iconicidad peirceana-beuchotiana en el ámbito de la exégesis de textos polisémicos.

Nuestro modelo de exégesis toma la pragmática como *espacio de convergencia interdisciplinar*. En efecto, en el ámbito de la pragmática tienen encuentro e interacción otras metodologías, las cuales realizan sinergia para brindar no solo un margen de posibles interpretaciones pertinentes para un texto místico referente a este tipo de experiencias, sino una propuesta que tienda a ser la más equilibrada para los lectores actuales.

Los resultados de la exégesis pragmlingüístico-icónica brindarán algunas aportaciones teológicas que podrán enriquecer la teología bíblica de los relatos de experiencias de encuentro con Dios o con su misterio, en el marco de la lectura creyente de la Sagrada Escritura.

4. Límites de la aplicación del método pragmlingüístico-icónico

Ninguna interpretación pragmlingüística pretende dar la última palabra sobre una perícopa, ni busca proporcionar su última interpretación posible. Esto se debe a que el lenguaje plasmado en los textos místicos es figurado y, por tanto, polisémico. Es necesario admitir que deben existir siempre diversas interpretaciones posibles para cada relato o reporte de experiencias de encuentros con Dios y/o su misterio. Aunque se pueda ofrecer una interpretación lo más equilibrada posible, no puede ser la única.

Por otro lado, la Pragmática, como disciplina lingüística, interpreta sincrónicamente un pasaje; es decir, lo estudia en su estado final, ya que no busca explicar las etapas de redacción del texto, aunque la investigación sí toma en cuenta los contextos extralingüísticos o situacionales que influyeron en su redacción y también considera las modalidades de influencia que el autor pretendió desarrollar sobre sus destinatarios.

Además, una investigación pragmlingüística-icónica no pretende dar la última palabra sobre los relatos de experiencias místicas o de encuentros con Dios o con su misterio en la Sagrada Escritura. En nuestro artículo, nos centramos en el pasaje 2 Cor 12,1-10 para ejemplificar nuestra propuesta de método exegético, pero puede ser aplicada a otros pasajes bíblicos, sean del Antiguo como del Nuevo Testamento. Consideramos que conviene aplicar este método en textos de carácter testimonial y no tanto en relatos elaborados por hagiógrafos que no vivieron en primera persona esos encuentros

con Dios y/o su misterio.³ Como en nuestro ejemplo procuramos abordar expresiones de carácter testimonial escritas de Pablo, no abordamos los relatos que aluden al encuentro de Cristo resucitado con Pablo en el camino de Damasco, por haber sido elaborados por Lucas, autor de Hechos de los Apóstoles. Él no vivió esa experiencia y su relato tiene claramente un sesgo distinto al que Pablo le dio.

5. Planteamiento de una hipótesis abductiva

En la aplicación de nuestro método a todo texto de carácter místico que contenga al menos un reporte de encuentro con Dios y/o con su misterio, se requiere plantear una *hipótesis abductiva*,⁴ que rijan la investigación. En el caso de la perícopa 2 Cor 12,1-10 la *hipótesis abductiva* plantea que el texto contiene reportes de auténticas experiencias que Pablo tuvo de Dios o de su misterio. Tales experiencias le motivaron a seguir dedicando su vida a la evangelización de los gentiles, aunque él no las usó para legitimar su misión.

La comprensión correcta de estos textos se fundamenta en una *interpretación icónica* del pasaje estudiado. En nuestro ejemplo, esta interpretación implica, por un lado, *la comprensión del lenguaje figurado* usado por el Apóstol, y *la comprensión del texto como un ícono de sus experiencias*. La comprensión icónica del pasaje procura un doble efecto en un lector de fe: 1) la decisión de vivir en actitud teologal ante el misterio del Dios revelado en Cristo, y 2) la determinación de optar por la vida eterna a la que invita la Palabra de Dios, contenida en el texto.

6. Configuración del método pragmalingüístico-icónico

³ Por ello, un límite al modelo es que no se puede aplicar a los relatos de experiencias místicas de Pablo reportados en *Hechos de los Apóstoles*, ya que están confeccionados según el proyecto teológico de Lucas, y según una teología en la que Pablo se identifica con la vida, misión y las vicisitudes de Jesucristo.

⁴ La abducción busca explicar un hecho sorprendente y no ordinario. Un investigador propone una *hipótesis abductiva* cuando indentifica algunos elementos como *efectos* producidos por una *causa*, por lo que busca explicarla o comprenderla. En efecto, la concepción de un objeto como causa solo se fundamenta en la concepción de sus efectos.

Después de presentar la *hipótesis abductiva*, se configuran los componentes del método operativo exegético. Para explicar dicha configuración de este modelo de exégesis nos valemos de la metáfora de una construcción: Nuestro método exegético se basa en el cimientado de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, luego se levanta por medio de siete pilares, y se concluye con un remate. Los pilares son: 1) los principios de la tradición cristiana para interpretar un texto de la Sagrada Escritura, 2) la filosofía del lenguaje de Harald Weinrich, 3) la pragmática, 4) las estrategias empleadas por el autor y su relación con la pragmática, 5) la fenomenología del lenguaje de los místicos, 6) diversos estudios contextuales, y 7) el *análisis crítico del discurso*, en la línea del lingüista holandés Teun van Dijk. El remate es la relación entre iconicidad y pragmática en la exégesis. Esto lo explicamos a continuación.

El cimiento es la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.⁵ Para configurarla, el filósofo mexicano se valió de elementos provenientes de estudios de diversos filósofos metafísicos y hermeneutas, así como de los obtenidos de la semiótica de Charles Sanders Peirce.

El primer pilar para nuestro método exegético lo constituyen los principios de la tradición cristiana. Esto se debe a que una auténtica exégesis bíblica debe tener carácter teológico y no solo técnico. Los principios de la tradición cristiana que debe considerar el exégeta están sintetizados en la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, aunque esta toma aportaciones de varias encíclicas y diversos documentos magisteriales previos. Según estos, una exégesis debe tomar en cuenta tanto los métodos histórico-críticos como el método teológico.⁶ Aunque nuestro método no es propiamente diacrónico, sí toma en consideración básica el método de la *crítica textual*, para establecer el texto en el que se ha de trabajar. Después, se complementa con elementos de la exégesis pragmlingüística y de la teología bíblica.

⁵ Ver M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México 2015⁵.

⁶ Ver BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, nn. 34-36.

El segundo pilar del modelo exegético lo constituyen algunos elementos de la filosofía del lenguaje de Harald Weinrich (su propuesta de *lingüística textual* mencionados en la obra *Estructura y Función de los tiempos en el lenguaje*).⁷ Allí, Weinrich explica el manejo de los *tiempos contado* y *contante*, las *actitudes lingüísticas*, las *perspectivas lingüísticas* y los *relieves narrativos*. Con la lingüística textual aunada a otras perspectivas dentro de la pragmática se pueden identificar los significados de los enunciados, también se pueden ver cómo estos se interrelacionan, y se puede explicar el modo en que se construye la *integración de sentido* de toda la perícope dentro del discurso o narración que se aborda. Estas perspectivas ayudarán a identificar la cohesión y coherencia del texto. Así, la filosofía del lenguaje sirve para captar la *estrategia formal* que se descubre por la urdimbre sintáctica de los elementos textuales.

El tercer pilar del método exegético es la pragmática, que ha sido una disciplina lingüística aplicada desde hace décadas en la exégesis bíblica. Existen diversos enfoques desde la pragmática pero nos centramos, sobre todo, en la lingüística pragmática originada en ámbito europeo continental, teniendo entre sus principales impulsores actuales los italianos Massimo Grilli, Maurizio Guidi, así como los alemanes Rainer Dillmann y Detlev Dormeyer, entre otros.⁸ La pragmalingüística es fruto de la interacción interdisciplinaria donde diversas perspectivas pragmáticas y de análisis de discurso se han conjuntado. Los principios y fundamentos de tales perspectivas han contribuido a la conformación de un método sincrónico de gran alcance y que permite revalorar diversos rasgos teológicos de los textos bíblicos. Aunque para la modelación de nuestro método exegético pragmalingüístico-icónico nos hemos basado en el paradigma del método de exégesis pragmalingüística, lo hemos enriquecido

⁷ La obra es H. WEINRICH, *Estructura y Función de los tiempos en el lenguaje* (Biblioteca Románica-Hispánica. Estudios y ensayos 115), Gredos, Madrid 1974.

⁸ Las obras principales sobre los fundamentos y aplicación de este método exegético son: M. GRILLI – D. DORMEYER, *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa* (Monografías 2), Verbo Divino, Estella 1994. C. MORA PAZ - M. GRILLI - R. DILLMANN, *Lectura pragmalingüística de la Biblia. Teoría y Aplicación* (Monografías 1), Verbo Divino, Estella 1999; M. GRILLI – M. GUIDI – E. M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Milano 2016.

con aportaciones desde la hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot, así como de otras disciplinas, como las siguientes.

El cuarto pilar para edificar el método exegético pragmlingüístico-icónico surge de los estudios sobre *estrategias narrativas y discursivas* (como las estrategias de *autor modelo* y *lector modelo*, siguiendo a Umberto Eco,⁹ y la estrategia de intertextualidad). Las primeras dos estrategias se identifican en los textos, pues surgen de ellos. El intérprete las identifica para comprender la construcción de la narración o discurso que analiza. Además, si el intérprete quiere llegar a ser un *lector competente* del texto, habrá de asumir los valores, perspectivas y expectativas del *lector modelo*. Por otro lado, se ha de estudiar las estrategias de intertextualidad usadas por el autor, ya que revelan la conexión entre textos. En efecto, el estudio de la intertextualidad permite identificar elementos literarios, estructuras y estilística, alusiones, citas y ecos, que una obra hace de otra. El intérprete identifica esas estrategias textuales para discernir las operaciones que deben realizar emisor y receptor en el acto comunicativo.

El quinto pilar que sustenta el método exegético es la fenomenología del lenguaje de los místicos, que es una aportación del filósofo español Juan Martín Velasco.¹⁰ Este autor ha realizado estudios detallados de los rasgos de ese tipo de lenguaje. Su investigación considera el lenguaje místico como un fenómeno humano, ya que se usa incluso en ambientes profanos; sin embargo, él lo analiza desde una perspectiva religiosa. En sus términos, el lenguaje místico se fundamenta en experiencias de eventos supraordinarios y se vale de formas simbólicas que implican una *transgresividad semántica* del lenguaje. J. Martín Velasco propone contextualizar los textos místicos con un modelo cimentado en elementos cognitivos y no solo lingüísticos o socioculturales. Su aportación facilita el ca-

⁹ Ver U. Eco, *Los Límites de la Interpretación*, Lumen, México 1992; *Id.*, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona 1993³.

¹⁰ Ver su obra principal J. MARTÍN VELASCO, *El Fenómeno Místico. Estudio comparado* (Estructuras y Procesos. Serie Religión), Trotta, Madrid 1999. También, *Id.*, *La Experiencia Cristiana de Dios* (Estructuras y Procesos. Serie Religión), Trotta, Madrid 1996.

mino para que identifiquemos el *carácter icónico* del lenguaje de los reportes de experiencias místicas.

El sexto pilar para edificar el método exegético es el uso de estudios contextuales, tales como antropología cultural, historia de las religiones e historia de las ideas y motivos. Los primeros dos métodos son de enfoque contextual social, y el último es de tipo literario. Estos estudios sirven para tener un conocimiento bastante aproximado de los ámbitos sociales que influyeron indirectamente en la producción de un texto. Los estudios sobre la historia de las ideas y motivos sirven para que el intérprete identifique cómo el lenguaje usado por un autor tiene conexión con otras obras literarias previas, de las que toma ideas, motivos y posiblemente un imaginario. Recordemos que el método pragmalingüístico-icónico se emplea para interpretar textos elaborados con lenguaje figurado en eventos comunicativos específicos. Sin embargo, no basta identificar tales conexiones, sino ver qué diferencias sustanciales se perciben en el texto investigado con respecto a esas otras obras, y en qué se fundamentan sus diferencias. Si el resultado del estudio comparado pone en evidencia que un texto se fundamenta en una experiencia vivida por el autor, no se podrá concluir que se está ante una mera aplicación de ideas y motivos ajenos, ni ante una simple adaptación de formas o géneros literarios usados previamente por otros autores.

El séptimo pilar para construir el modelo exegético es la perspectiva del *Análisis Crítico de Discurso* (ACD) propuesto por el lingüista holandés Teun van Dijk.¹¹ El ACD es una variante del *Análisis de discursos*, que los estudia dentro de *contextos de conflicto*, donde el emisor pretende persuadir o disuadir a un auditorio concreto dentro de coordenadas culturales, lingüísticas y sociales determinadas. El tipo de discurso que aborda esta perspectiva suele tener carácter político, con tintes propositivos o quizá apoloéticos. Este tipo de situación la tenemos en los capítulos 10-13 de la Segunda Carta a

¹¹ Ver T. VAN DIJK, *Some Aspects of Text Grammar. A Study of Theoretical Linguistics and Poetics*, De Gruyter Mouton, Paris 1972, pero sobre todo, sus obras *Discurso y Contexto*, Gedisa, Barcelona 2012, así como *Id.*, *Sociedad y Discurso*, Gedisa, Barcelona 2011.

los Corintios. Por tanto, esta perspectiva resulta útil para hacernos una idea del modo como los lectores y oyentes originarios de la carta pudieron haber procesado su comprensión.

El ACD de T. van Dijk interpreta el contexto extralingüístico del discurso en términos de *modelos mentales* o *contextos mentales* de los usuarios del lenguaje, quienes son los interlocutores del evento comunicativo “discurso”.

Los *modelos* o *contextos mentales* funcionan para producir e interpretar un discurso, ya que parten de las experiencias de vida diaria de los interlocutores del evento comunicativo e incluyen categorías como *el escenario*, *los participantes*, las *actividades en curso* y las *cogniciones relevantes de los participantes* (conocimientos, creencias y objetivos que configuran la base común compartida), así como *categorías culturales* (roles y relaciones relevantes entre los participantes). Los modelos o contextos mentales crean una *interfaz* que conecta discurso, cognición y sociedad. Conviene tenerlos en cuenta si pretendemos conocer la intención comunicativa del emisor (Pablo) y los efectos que esperaba suscitar en sus interlocutores. En nuestra investigación de tesis doctoral aplicamos este estudio en el discurso de la perícopa 2 Cor 12,1-10. Además, para tener una mejor aproximación de tal efecto, los aportes del ACD se deben complementar con los rasgos que se identifican en el *lector modelo*.

Finalmente, **el remate** de la construcción del método exegético que proponemos queda conformado por la relación entre *iconicidad* y *pragmática* en la exégesis. Aquí aplicamos el *signo icónico* estudiado por la hermenéutica analógica de Beuchot al campo de la exégesis pragmalingüística. Como las aportaciones teológicas de nuestro trabajo surgen de la *interpretación icónica* de la perícopa 2 Cor 12,1-10, consideramos la hermenéutica analógica nuestro cimiento, y la iconicidad peirceana-beuchotiana el elemento que finaliza la edificación del método.

Después de presentar la construcción del método exegético, éste se ensambla y se hace operativo mediante ciertos pasos. El ensam-

blaje se da por los ejes temáticos, las metodologías y los puntos de llegada que se pretenden. Estos elementos son ensamblados de manera orgánica. Los pasos de la aplicación del método se desarrollan en dos grandes partes: la *subtilitas implicandi*, que es el estudio de la cohesión y coherencia del texto, y la *subtilitas explicandi* (semántica textual) relacionada con la *subtilitas applicandi* (pragmática), que se determina por los contextos lingüísticos y situacionales, y que se estudian de manera conjunta.

Como vemos, el cimiento, los pilares y el remate que fundamentan el modelo exegético se ensamblan para producir sinergia dentro del campo de la pragmática, la cual funge como espacio de convergencia interdisciplinar. Este modelo exegético permite una *interpretación icónica* del relato o discurso relativo a experiencias de encuentro con Dios y/o su misterio. Tal interpretación considera la cohesión y coherencia del texto, su sentido y referencia, y los contextos lingüísticos y situacionales, pero, además, identifica el *carácter perlocutivo* de la perícopa, es decir, su capacidad de suscitar efectos en el lector. De este modo, se pretenderá confirmar la *hipótesis abductiva* que oriente una investigación de esta índole. Para precisar algunos elementos en el ejercicio operativo del método, ofrecemos las siguientes especificaciones que pueden ser de utilidad:

7. Algunas concreciones: La *Subtilitas Implicandi*: Estudio sintáctico y de la cohesión y coherencia del texto.

Antes de abordar el estudio de la cohesión y coherencia del texto a analizar, se sugiere partir de un estado de la cuestión donde se presente en manera sintética los resultados de estudios que otros investigadores han elaborado sobre el pasaje de estudio desde métodos histórico-críticos, narrativos y retóricos, según sea el caso. En el estudio de nuestro pasaje, notamos que 2 Cor 12,1-10 forma parte de un discurso de autodefensa que Pablo presenta ante los corintios y que cubre los capítulos 10-13. Se analiza el texto dentro de tal contexto discursivo.

En el segundo momento se valoran estudios de varios exégetas que comparan la perícopa con otros textos con que comparte elementos de género literario. En nuestro caso, estudiamos el pasaje en comparación con otros *relatos de ascensión al cielo*. La pertinencia de indagar en estas investigaciones realizadas por otros especialistas se descubre por la finalidad que buscamos: identificar el imaginario (conjunto de imágenes de lenguaje figurado que refieren a ideas y experiencias compartidas por grupos sociales) subyacente a esos textos, con el fin de comprender, en un grado aproximado, las motivaciones por las que el autor de nuestra perícopa empleó un lenguaje figurado específico para comunicar la esencia de sus experiencias y el significado que les dio. El estado de la cuestión evidencia que, previo a nuestra investigación, no se han realizado otras que partan del enfoque de la pragmalingüística y que le añadan el enfoque de la iconicidad del lenguaje figurado usado en el texto, ni expliquen la comprensión icónica del pasaje como estrategia que permita al lector creyente entrar en un contacto análogo con las realidades allí reportadas, y que le impulsen a modelar su vida según el mensaje divino contenido en el texto, por ser este un pasaje perteneciente a la Sagrada Escritura.

Posteriormente, se ha de procurar establecer el texto mediante principios de crítica textual. Esto permite especificar con qué variante del texto se realizará el resto de la investigación. Después, se ha de delimitar dicho texto, tomando en cuenta los criterios pertinentes de las *marcas de discurso* o *marcas narrativas* presentes en el pasaje en cuestión y que lo diferencian de las partes precedentes y consecuentes.

Después, se realiza la interpretación sutil de la sintáctica, que llamamos, dentro de la tradición del estudio de los procesos semióticos, la *subtilitas implicandi*, es decir, el estudio de la sintaxis del texto, para la comprensión de la cohesión y coherencia del texto de la perícopa, considerándola como evento comunicativo. Se estudian sus elementos cohesivos, tales como composición, estructura, las partes que lo conforman, sus marcas textuales, que son índices de cambios en la dinámica del pasaje, donde hay transiciones de discurso a narración y viceversa, y se evidencian los cambios temá-

ticos, así como de tono y de estilo. También se han de estudiar el manejo que el autor hace de los *tiempos contado* y *contante*, el uso de las formas verbales, tanto en el discurso como en los relatos que contenga la perícopa; evidenciando los ejes de comunicación (actitud lingüística, perspectiva lingüística y relieve narrativo), y otras estrategias para generar la cohesión de la perícopa, como son los usos de unidades sintácticas verbales, de sustantivo, por juegos de adverbios, partículas y conjunciones.

Después, se analiza la coherencia del texto, la cual está lograda por el manejo de contrastes y elementos consecuentes, así como por recursos de estilística, tales como recursos de construcción, figuras retóricas y de pensamiento, campos semánticos, énfasis lograda mediante paralelismos, uso de posibles paréntesis explicativos, figuras de lenguaje (tropos como la metonimia y la metáfora), uso contrastante de expresiones y otros rasgos que contribuyen a identificar la coherencia del texto.

La cohesión del texto a nivel sintáctico de decodificación proporciona pautas a nivel semántico, que constituyen un *patrón abstracto de significado*.¹² El estudio establece las relaciones estructurales de los diferentes constituyentes de las unidades sintácticas de la perícopa, pero tal estudio se debe complementar con un posterior análisis de los contextos lingüísticos y situacionales. Estos últimos contribuyen al estudio pragmático del texto y, en conjunción con los contextos lingüísticos, permiten identificar el sentido y la referen-

¹² El concepto del *patrón abstracto de significado* es propuesto por la tesis de la *infradeterminación semántica*, cf. M. V. ESCANDELL VIDAL, *La Comunicación. Lengua, cognición y sociedad* (Akal Lingüística), Akal, Madrid 2017, 125-127. Para profundizar en las investigaciones concernientes a esta tesis o teoría, ver D. SPERBER – D. WILSON, *Relevance. Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford 1995²; R. CARSTON, *Thoughts and Utterances: The Pragmatics of Explicit Communication*, Blackwell, Oxford 2002, S. FRISSON – M. J. PICKERING, «Figurative Language Processing in the Underspecification Model», *Metaphor and Symbol* 16, 3-4 (2001) 149-171; S. FRISSON, «Semantic Underspecification in Language Processing», *Language and Linguistic Compass* 3 (2009) 111-127; M. EGG, «Semantic underspecification», *Language and Linguistics Compass* 4 (2012) 166-181; y la obra F. RECANATI, *Mental Files*, Oxford University Press, Oxford 2012. Dicha teoría demuestra cómo los estudios sintácticos-semánticos especifican el significado de discursos complejos (como los elaborados con lenguaje figurado o que apelan a elementos culturales que son parte de la base común cognitiva de los interlocutores) al margen de la contextualización que se logra solamente mediante estudios pragmáticos, porque estos últimos exigen análisis estructurales más amplios.

cia de la perícopa para no caer en reduccionismos univocistas ni equivocistas.

8. Algunas concreciones: La *Subtilitas explicandi* y la *Subtilitas applicandi* - Estudio de los contextos lingüístico y situacionales

Tras la comprensión de la cohesión y coherencia del texto, se desarrolla lo que llamamos *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*. La primera versa en el estudio del *contexto lingüístico*, el cual permite comprender la función que tiene la perícopa dentro de su obra o macrotexto, y después, dentro del marco general de relatos de experiencias afines mencionadas o narradas por el mismo hagiógrafo.¹³ La finalidad de este estudio es descubrir la función discursiva o narrativa de la perícopa dentro del conjunto de textos de un mismo autor. En nuestra investigación, estudiamos el lugar y función que cumple la perícopa 2 Cor 12,1-10 dentro de su contexto inmediato, que es el *Discurso del Insensato* (2 Cor 11,1-12,10), el cual, a su vez, pertenece a la sección de los capítulos 10-13, que es un discurso periautológico. De allí comprendemos el rol que juega la perícopa dentro de estas secciones y subsecciones y de allí proponemos unas primeras conclusiones sobre la importancia de la perícopa dentro del proyecto de la carta 2 Cor. En un segundo paso, analizamos la función discursiva que tiene 2 Cor 12,1-10 en relación con los demás pasajes de experiencias sobrenaturales de Dios que Pablo ha recibido y que menciona en su obra auténtica. Al terminar, ofrecemos entonces unas segundas conclusiones, donde proponemos lo específico de la perícopa respecto a los demás textos afines, pero desde una perspectiva pragmática.

¹³ Por lo que en nuestra investigación no hemos abordado los relatos del encuentro con Jesús resucitado en el camino a Damasco, reportados por Lucas, autor de Hechos de los Apóstoles.

Después, se estudian los contextos situacionales relativos a la perícopa, por los que se pueden llegar a conclusiones de carácter icónico. En nuestra tesis, confirmamos la hipótesis abductiva sobre si el pasaje 2 Cor 12,1-10 puede comprenderse como un *ícono de experiencias*, no solo en sentido de un signo peirceano, sino también como objeto de una *interpretación icónica*, según los fundamentos de la hermenéutica analógica de Beuchot.

Los rasgos propios de una interpretación icónica comprenden: 1) la identificación de una relación entre los contenidos del texto con un referente extralingüístico (que en nuestro caso es la revelación del misterio de Dios a Pablo); 2) un significado subyacente en dichos contenidos. En nuestro estudio se trata de que las experiencias místicas no tienen como función legitimar la autoridad apostólica de Pablo, sino que son signos del amor gratuito de Dios a él y que le llama a ser su testigo; 3) este tipo de interpretación resalta cómo el contenido del texto incluye una parte natural (como lo es una experiencia mística como fundamento primario) y otra cultural o convencional (el lenguaje usado por la persona que reporta su experiencia, en cuanto que incluye expresiones lingüísticas tomadas en préstamo de otros textos literarios comúnmente conocidos por el emisor y los destinatarios); finalmente, 4) el efecto que el autor pretende suscitar en el lector mediante el texto. Esto significa el carácter perlocutivo del texto. Este punto es resaltado por Beuchot cuando habla de la interpretación icónica de un texto, y se logra cuando el lector crea una conexión de comprensibilidad entre los contenidos del pasaje y sus propias vivencias como lector, por lo cual el texto no solo “le dice algo”, sino que lo hace sentirse identificado con sus contenidos y le impulsa a actuar en consecuencia. En nuestro estudio, notamos que, en nuestra perícopa, Pablo habla de “encuentros” con el Señor o con su misterio, y llama «tercer cielo» o «paraíso» al ámbito divino. La mención de «palabras inefables» que dice haber escuchado en ese ambiente nos remiten a experiencias o vivencias más que a una forma literaria aplicada. Creemos que, aunque Pablo usó un lenguaje conocido por sus lectores, estos se debieron haber sentido interpelados por lo reportado por el

Apóstol¹⁴ y motivados a contemplar la acción de Dios a través de la debilidad de su enviado.

En resumen, nuestra exégesis pretenderá explicar, dentro del marco de la fe de la Iglesia, el *sentido* y la *referencia* de los contenidos de la perícopa 2 Cor 12,1-10, valorando su cohesión interna, su coherencia, los rasgos lingüísticos que la caracterizan, sus funciones literaria y teológica en el *Corpus Paulinum*, sus contextos situacionales o extralingüísticos, y proporciona, al final del último capítulo, una serie de aportaciones teológicas con el fin de enriquecer los estudios de teología bíblica de los relatos bíblicos de encuentros con Dios o con su misterio. Por esto, en nuestra investigación no solo hemos aportado una variante metodológica a un tipo de exégesis sincrónica, sino que hemos propuesto una interpretación pertinente de la perícopa 2 Cor 12,1-10; una interpretación que ofrece elementos de desarrollo para las ciencias de investigación bíblica.

Continuará...

¹⁴ De hecho, Paulo Nogueira considera que la experiencia visionaria solo puede legitimarse cuando hace referencia a formas de expresión del grupo al que el autor pertenece. Ver P. NOGUEIRA, «Visionary Experience in Early Christianity: spontaneous or culturally oriented?», *Estudos de Religião*, XXI 33 (2007) 180-188, esp. 180.



RECENSIONES



RECENSIONES

Ricardo Aguilar Hernández

GOLDSWORTHY, Adrian, *Augusto. De revolucionario a emperador*, La esfera de los libros, Madrid 2014, 627 pp. Idioma original: inglés.

En el estudio de los orígenes del cristianismo es imprescindible conocer los contextos socioculturales, económicos, políticos y hasta miliares de los tiempos de Jesús. La obra del Doctor en Historia Adrian Goldsworthy, egresado del St. John's College de Oxford y actual profesor visitante en la Universidad de Newcastle, sirve a este propósito, aun cuando concentra resultados de investigación histórica no dependiente de una perspectiva de fe cristiana. El texto ayuda a tener una mejor comprensión de dichos contextos, ya que expone, con rigor académico, las diversas etapas de quien llegaría a ser César Augusto, el emperador romano que gobernó durante cuarenta y cuatro años y en cuyo tiempo nació Jesucristo. La política de Augusto marcaría la vida del imperio durante doscientos cincuenta años. El libro no se centra solo en la figura histórica de Augusto, sino en las actividades que este desempeñó dentro de la política romana. De particular interés para los estudios del Nuevo Testamento resulta lo concerniente a la deificación de la figura del César y la consecuente construcción de una Teología Imperial, la cual llegó a ser el telón social de fondo durante el surgimiento del movimiento de Jesús y del cristianismo del siglo I.

Goldsworthy divide su libro en cinco partes, tituladas según los nombres que el futuro Augusto fue tomando a lo largo de su vida: 1) Cayo Octavio (Turino) 63-44 a.C.; 2) Cayo Julio César (Octaviano) 44-38 a.C.; 3) Emperador César, Divi Filius 38-27 a.C.; 4) Emperador César Augusto, Divi Filius 27-2 a.C.; 5) Emperador César Augusto, Divi Filius, Pater Patriae 2 a.C. - 14 d.C. Al final del libro, el autor desarrolla una conclusión y ofrece dos apéndices, donde el segundo es sobre el año del nacimiento de Jesús; agrega un glosario de términos, una lista comentada de nombres de personajes

clave para comprender la vida de Augusto y de su gobierno, árboles genealógicos precisos y jamás antes publicados, abreviaturas, una nutrida bibliografía, notas que conforman el aparato crítico y un índice onomástico y temático bastante detallado. Además, el libro contiene 13 mapas relativos al territorio imperial romano, de zonas de batallas, y barrios, así como sitios fundamentales de la Roma imperial durante su principado. Sobresalen en el libro las explicaciones que el autor ofrece sobre el estilo de vida de los diversos grupos sociales de la Roma republicana y la imperial: usos, costumbres, vida cotidiana, creencias, normas sociales, tipos de actividades que comúnmente realizaba cada miembro del entramado político de entonces, etc.

De particular interés es el proceso de deificación de Augusto, en que el autor es muy cauteloso. A lo largo del libro, Goldsworthy va explicando cómo la idea de la deificación de un César en vida no era del parecer de Augusto. Él mismo honraba como *dios* a su tío abuelo Julio César, quien ya había muerto años atrás. Cuando Augusto detentaba el nombre de Emperador César *Divi Filius*, derrotó a Cleopatra y a Marco Antonio, estableciendo así la paz en el Mediterráneo (30 a.C.) Comenzó entonces a suceder que en varias provincias y ciudades le empezaron a rendir honores como a una deidad. Sobresalen los casos de las ciudades de Éfeso y Nicea, donde se permitió a la población erigir templos en honor de Julio César y de la diosa Roma y, aunque a los ciudadanos romanos se les había restringido la adoración solo a esos dioses, a los provinciales sí se les concedió el permiso de rendir honores divinos a César. Posteriormente, cuando el ahora llamado Emperador César Augusto, *Divi Filius* volvía de Hispania (24 a.C.), Agripa había construido en Campo de Marte la Saeptha Julia y el Panteón. En este segundo templo, Agripa quiso colocar la estatua de Augusto entre estatuas de dioses y diosas, y llamar al edificio *Augusteo*, pero el mismo Augusto rechazó tales ideas porque no pretendía ser deificado. Finalmente, en el interior del edificio se colocó la estatua del divino Julio César, y las imágenes de Augusto y del mismo Agripa adornaron solo el porche de entrada, a una distancia “respetuosa” de las estatuas de los dioses. Al parecer de Goldsworthy, Augusto nunca aceptó ser adorado en vida, a pesar de que había diversos altares “*augusteos*”

por todo el Imperio y se adoraba su nombre. Finalmente, apenas habiendo pasado un mes de su fallecimiento, el Senado lo deificó el 23 de septiembre del 14 d.C., pero de ello obtuvo gran ventaja Tiberio, su hijastro, quien le sucedió en el trono, aunque ya gozaba de diversos poderes de *princeps* antes de que Augusto muriera. De Tiberio en adelante, los césares fueron oficialmente deificados en vida, lo que generó serias dificultades para las comunidades judía y cristiana de los siglos subsiguientes.

En cuanto al segundo apéndice del libro, el autor presenta resultados importantes de investigaciones en torno a la situación geopolítica de Judea. Goldsworthy muestra claridad sobre el hecho de que los Evangelios no pretenden transmitir historia de la época, sino un mensaje teológico y que fueron redactados para comunicar a los lectores información que los autores consideraron importante. Lo más sobresaliente de dicho apéndice es que el autor considera verosímiles algunos datos relativos a información reportada en los evangelios de la infancia en Mateo y Lucas. Si partimos de que ambos escritos son de finales del siglo I, es completamente verosímil que ambos autores hayan obtenido información imprecisa sobre acontecimientos que tenían casi un siglo de ocurridos y que hayan confundido las fechas concretas y circunstancias específicas en que tales eventos se dieron. Por ejemplo, aunque no existe documento alguno fuera del Evangelio de Lucas que reporte el censo universal decretado por Augusto, sí es cierto que Herodes pudo haber hecho un censo en Judea por esas fechas y que la gente considerase que tal censo se diese por orden imperial. Además, es verosímil que José y María hayan tenido que trasladarse a Belén para dicho censo porque afectaba directamente a la familia de José. Luego, al ser depuesto Arquelao el año 6 d.C., Quirinio, legado de Siria, tomó control sobre Judea y realizó allí un censo que sí está reportado por historiadores. Con el tiempo, quizá el censo de Quirinio fue confundido con algún censo organizado por Herodes el Grande y, tras muchas décadas, Lucas recibió dicha información ya entremezclada. Para el grueso de la población todo censo era vinculado a los intereses del Imperio, de modo que de allí se puede comprender que se pensara que el censo mencionado en Lucas 2,1-2 había sido decretado por Augusto.

En resumen, el libro está lleno de información que no toma de historiadores anteriores, a pesar de que Goldsworthy les reconoce su importancia. El autor inglés ofrece muchos datos que otros pasaban por alto, como la serie de actividades que César llevaría a cabo en la región de Italia durante el período del “segundo triunvirato”, y que con el tiempo le otorgaron una influencia sin precedentes en el Senado, mucho antes de la batalla de Accio en contra de Marco Antonio. César, posteriormente llamado Augusto, llegó a ser el político más hábil del siglo I a.C., y logró ostentar el poder supremo, con la aprobación del Senado y del Pueblo de Roma, cosa que su tío Julio César nunca logró.

La edición de esta es excelente; se caracteriza por su alta precisión en la información que contiene. Cuenta, además, con un aparato crítico cuidadosamente cuidado y colocado después de la bibliografía final. Sin duda, Goldsworthy presenta el estudio más logrado y equilibrado sobre la vida de Augusto, el primer emperador romano, cuyo sistema político condicionó la vida de los territorios donde después se habría de extender el cristianismo en sus orígenes.

Ricardo Aguilar Hernández

ALETTI, Jean-Noël, *Gesù una vita da raccontare. Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca* (Lectio 11), Gregorian & Biblical Press – San Paolo, Milano 2017. Idioma original: francés.

En esta interesante obra, el especialista francés ofrece un ensayo que comprende los resultados de las investigaciones que ha hecho en el análisis narrativo de los evangelios sinópticos a lo largo de las últimas décadas, tomando en consideración diversos estudios elaborados por otros especialistas en todo el mundo. Aletti reconoce que, si bien los evangelios se escribieron con propósitos litúrgicos y catequéticos, incorporan el género literario de *biografía*, comúnmente conocido en la cultura greco romana. Lo característico de

esta obra es que interrelaciona la biografía con la *anagnórisis* (proclamación pública).

El libro está dividido del siguiente modo: Introducción, 1) *Las biografías en los tiempos de los Evangelios: géneros y elementos constitutivos*, donde Aletti explica los rasgos del género literario biográfico divulgado en la cultura greco romana, y ejemplifica algunas biografías de entonces. Al final, describe una primera confrontación literaria con los evangelios. 2) *Cómo se ha llegado a redigir las Vidas de Jesús*, donde el biblista francés expone cómo el evangelio de Marcos sigue los rasgos de una biografía, y presenta las condiciones para identificar una biografía de Jesús. El capítulo finaliza explicando para qué tipo de lectores fue escrito el evangelio de Marcos. 3) *El Evangelio de Mateo y las biografías*, donde el autor expone, tras una breve introducción, la narrativa del evangelio de la infancia narrado en Mateo 1-2, y luego expone el modelo de la narrativa mateana de la pasión. Al final, ofrece unas breves conclusiones. 4) *El relato lucano y las biografías griegas*, donde Aletti explica el prólogo lucano y las motivaciones que reflejan el proyecto que desarrolla el narrador del tercer evangelio; luego hace una introducción al evangelio de la infancia en Lucas 1-2, después habla del modo como Lucas desarrolla el tema del reconocimiento final de Jesús (Lc 22-24) y finaliza con unas conclusiones. 5) *Géneros biográficos y tipología del Tercer Evangelio*, donde el autor explica lo que entiende por el concepto *anagnórisis* y presenta cuatro tipologías empleadas por Lucas: la tipología profética en Lc 4,16-30, la tipología del narrador en el mismo texto y la tipología de Jesús después de dicho relato y sus motivaciones (reconocimiento y tipología profética, repudio y tipología profética, y motivación de la tipología lucana), finalizando con una tipología de los relatos de la pasión del Señor y una conclusión; 6) *El Jesús de los Sinópticos y los personajes de las biografías de entonces*, donde Aletti habla del género literario y su relación con la investigación histórica, y luego habla de Jesús en contraste con los héroes griegos y romanos. El capítulo concluye con una mención de la relación entre los relatos populares y la literatura propiamente dicha. Este último capítulo ha sido presentado como una recapitulación temática y de los motivos

del libro. Después, Aletti ofrece siglas, abreviaturas, la bibliografía final y el índice de nombres usados en su obra.

En cuanto a los resultados logrados por el autor, Aletti considera que fue mediante el evangelio de Marcos que las primeras comunidades cristianas accedieron al género literario biográfico. El exégeta francés ha logrado poner en relación dicho género con el motivo de la proclamación pública de Jesús (llamada *anagnórisis*). Aletti reconoce que ha pretendido también poner en relación con el género biográfico los influjos que la *anagnórisis* debió ejercer sobre la elección de los episodios evangélicos reportados por los evangelistas, así como su dispositivo interna basada en modelos veterotestamentarios empleados por ellos para relatar la pasión y muerte de Jesús. Al final, el autor resume brevemente tres puntos que considera esenciales en su obra: 1) la relación entre género literario e investigación histórica, 2) el contraste entre Jesús y los héroes griegos y romanos, y 3) la pregunta sobre si los evangelios son relatos populares o literarios. Aletti reconoce que es necesario profundizar en posteriores investigaciones la relación entre biografía y *anagnórisis*, ya que en este ensayo él ha pretendido poner en evidencia dicha relación, pero de modo básico. Aletti cree que solo ahondando en dicha relación se puede comprender la composición de una biografía de Jesús como la que tenemos en los Evangelios. Debido a que los evangelistas no hacen referencia a obras griegas ni romanas a lo largo de sus Evangelios, renunciaron a hacer de ellos *literatura* en sentido propio, según los estándares de entonces. Por detalles como estos, los Evangelios no fueron tomados con inmediatez como literatura por los autores paganos del siglo II. No obstante, Aletti cree que los Evangelios son documentos que implican y provocan una renovación del género biográfico y de la veracidad que habrá de reconocerse a este tipo de relatos. Los evangelios hicieron surgir un nuevo tipo de hermenéutica, que es la que integra la *tipología* como estrategia exegética en la elaboración de una biografía.

La edición del libro es de buena calidad en su impresión, formato pasta blanda, y excelente en su contenido, que se lleva según una secuencia lógica en la que hemos de realzar su habilidad pedagó-

gica no solo para secuenciar los capítulos de la obra, sino para el uso del lenguaje, de ejemplos y desenvolvimiento de la temática. Toda esta labor editorial sirve eficazmente a subrayar la finalidad de la obra: comprender los evangelios sinópticos como biografías en las que el uso de la *anagnórisis* abrió las puertas a una nueva hermenéutica para lograr una mejor comprensión de Jesús, de su obra y de la proclamación de su mensaje salvífico, en conexión con el Antiguo Testamento. Consideramos que la obra de Aletti es oportuna para el actual desarrollo de estudios de análisis narrativo de los Evangelios y recomendamos ampliamente su lectura.

Ricardo Aguilar Hernández

Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	295
La autoridad, expresión de la verdad: en Hilario de Poitiers	
<i>Jesús María Aguiñaga Fernández</i>	301
Hospitalidad: Autoridad y Servicio	
<i>Héctor Ubaldo González Ortega</i>	325
<i>Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve.</i> Jesús Servidor en Lucas 22,24-30	
<i>Tomás Montesinos González</i>	339
<i>Encontrarás el sentido divino.</i> Utilidad e inspiración en la exegética origeniana	
<i>José Alberto Hernández Ibáñez</i>	363
El uso de los Padres de la Iglesia en la Interpretación de la Biblia según Tomás de Aquino	
<i>Rubén Betancourt García</i>	375
¿Me separará el Señor de su pueblo? (Is 56,3). Reacciones dentro de la asamblea de Israel ante el extranjero durante el posexilio persa en Yehud. Primera Parte de la síntesis de la Disertación para obtener el grado de Doctor en Teología Bíblica.	
<i>Gabriel Fierro Nuño</i>	399
El método pragmalingüístico-icónico. Modelación y aplicación	
<i>Ricardo Aguilar Henández</i>	415
Recensiones	
<i>Ricardo Aguilar Henández</i>	435