

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **81**
Septiembre-Diciembre
2019

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **81**
Septiembre - Diciembre
2019

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 31, No. 81, septiembre-diciembre 2019. 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, alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5573-0600. Página web: www.pontificia.edu.mx. Correo electrónico: qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Francisco Nieto Rentería. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: 2594-2417. 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 15 de diciembre de 2019 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

La caridad es una virtud teologal en la fe cristiana. Su relación íntima con las otras dos virtudes teologales (fe y esperanza) ha sido comprendida desde tiempos antiquísimos en la literatura bíblica. El presente número de la Revista Bíblica Mexicana QOL, que es el último del año 2019, se centra en esta virtud fundamental. Los artículos aquí presentados no se limitan a una visión cristiana del amor o caridad, sino que parten de las raíces hebreas de este don maravilloso que Dios da a los creyentes.

En la **Sección de Artículos exegéticos** comenzamos con el artículo de Gabriel Fierro Nuño, llamado «Los buenos samaritanos: Caridad fraterna en 2 Crónicas 28,5-15». Fierro analiza un relato propio de la historia cronista, donde aparecen un profeta, los jefes y todo el pueblo samaritano ayudando a prisioneros judíos que eran parte de un botín de guerra. Realizando por pasos el estudio intertextual (contexto, texto e intertexto), el autor muestra el desarrollo histórico de las relaciones entre los samaritanos y los judíos hasta la época posterior al exilio, que es justamente cuando se redacta la obra cronista. Luego, analiza con criterios literarios el relato 2 Crónicas 28,5 cuyo tema es la hermandad. Al final, el autor concluye el modo como la *parábola del buen samaritano* en Lucas 10,25-37 tiene ecos intertextuales del texto cronista. Comprender esta relación entre textos, ayuda a la mejor comprensión de la caridad cristiana.

El segundo artículo exegético, llamado «Cantar de los Cantares: La retórica del amor», nos lo comparte Konrad Schaefer, O. S. B., quien identifica algunas de las imágenes del libro *Cantar de los Cantares*, estudiando las alusiones que el hagiógrafo ha hecho mientras comentaba la complejidad del amor humano en las facetas física, emocional y teologal. En efecto, el autor sagrado se ha valido de una transformación del lenguaje relativo al cuerpo humano. Schae-

fer estudia varios poemas del libro que tienen cierta ambigüedad, pues contienen diversos símbolos. Al parecer, de este modo, el poeta comunica mucho más de lo que se podría decir con un lenguaje recto. El estudio intertextual de los pasajes en el Cantar muestra que las alusiones, las resonancias y la parábola del enamoramiento y matrimonio, usados ya en la literatura profética, reaparecen en obras del Nuevo Testamento. Esto abre el camino del intérprete cristiano para que realice posteriores relecturas y la actualizaciones de los textos antiguos. El estudio de la intertextualidad que conecta obras poéticas del Antiguo Testamento con obras del Nuevo es una tarea sumamente importante, pues, por ejemplo, en el Antiguo Testamento solemos ver que la comunidad de fieles viene representada por su ciudad capital, la cual recibe una significación de esposa, mientras que Dios recibe un significado de esposo, y dicha perspectiva es típica no solo en la obra neotestamentaria, sino en la comprensión que la Iglesia tiene de sí. El amor es, por tanto, clave de lectura para comprender la identidad de ésta.

El tercer artículo es de Tomás Montesinos González, y se intitula «“Profundamente conmovido... lo abrazó y lo cubrió de besos”. El amor festivo de un padre en Lc 15,11-32». En su estudio, Montesinos nos habla del amor de un padre que festeja el retorno del hijo perdido. A pesar de ser un pasaje bíblico enormemente comentado en la historia de la exégesis, el autor mexicano estudia dicha narración desde dos metodologías cohesionadas: el acercamiento desde la Antropología Cultural y la Psicología. Así, el autor nos comparte sus conclusiones, que nos ayudan a tener una nueva perspectiva del amor del Padre celestial hacia la humanidad.

El cuarto artículo exegético es de Juan López Vergara, y lleva el título de «¡Miren cómo lo amaba! (Jn 11,1-44)». En este artículo el autor resalta un gran signo del amor de Jesús hacia su amigo Lázaro. Se trata de un signo que da unidad a la obra del Señor en el evangelio de Juan. El relato constituye un prelude al relato de la Pasión. En el texto notamos que el narrador prepara a la comunidad lectora para que entienda que el camino de Jesús conduce, a través de la muerte, hacia la resurrección y la vida. López Vergara considera que el evangelista se ha valido de una interpretación que

él hace de la tradición. El objetivo de Juan López es identificar la finalidad que el hagiógrafo se ha planteado al construir este pasaje: ofrecer elementos para una Cristología centrada en la persona de Jesús.

En la **Sección de Tesis y Tesinas** ofrecemos la última entrega de la síntesis de la tesis doctoral de Javier Quezada del Río, llamada «Análisis de los textos de Qohélet en que los Setenta y la Peshitta coinciden en una lectura diferente del texto masorético». En esta ocasión, Quezada se centra en las características propias de las traducciones griegas y de la Peshitta, las resume evidenciando sus semejanzas y diferencias, pero advierte también la homogeneidad entre los documentos S, B y A. Entre sus conclusiones, Quezada considera que no es posible identificar una tendencia estilística o teológica que conduzca o condicione a las traducciones estudiadas aquí.

Esperamos que este número con que cerramos el año 2019 sirva para iluminar la vida de fe de nuestros lectores y sigamos caminando juntos en la vivencia de la caridad, edificando juntos y extendiendo el Reino de Dios, y fortaleciendo nuestros lazos de fraternidad en el seno de la Iglesia.

Dr. Ricardo Aguilar Hernández
Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL.



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



LOS BUENOS SAMARITANOS: CARIDAD FRATERNA EN 2 CRÓNICAS 28,5-15

Gabriel Fierro Nuño¹

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar un relato propio de la historia cronista en el cual un profeta, los jefes y todo el pueblo samaritano ayudan a prisioneros judíos que habían sido tomados como esclavos en el botín de guerra. A través de los tres pasos básicos de la intertextualidad -contexto, texto e intertexto-, se hace un breve recuento histórico de las relaciones entre los samaritanos y los judíos hasta llegar al periodo posexilico persa, contexto en que se redactó la obra cronista. Después se analiza literariamente el episodio narrado en el capítulo 28 del segundo libro de Crónicas donde el tema de la hermandad es esencial. Se concluye con los ecos intertextuales que pueden ser encontrados en la parábola del Buen Samaritano en Lucas 10,25-37 para el mejor entendimiento de la caridad cristiana.

Abstract:

The goal of this article is to analyze an account of the chronicle history in which a prophet, the chiefs and the entire Samaritan people help Judean prisoners who had been taken as slaves in the spoils of war. Through the three basic steps of intertextuality -context, text and intertext- a brief historical account is made about the relations between the Samaritans and the Judeans until they both reach the Persian post-exile period, context in which the chronicle text was written. Then the episode narrated in chapter 28 of the second book of Chronicles is analyzed literarily where the theme of brotherhood is essential. It concludes with the intertextual echoes that can be

¹El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Es experto en investigación de intertextualidad y en tradiciones del Antiguo Testamento. Su correo electrónico es gabrielfierro79@gmail.com.

found in the parable of the Good Samaritan in Luke 10:25-37 for a better understanding of Christian charity.

Palabras Clave: Caridad, fraternidad, samaritanos, 2 Crónicas, intertextualidad.

Keywords: *Charity, brotherhood, samaritans, 2 Chronicles, intertextuality.*

Introducción

Comencemos por plantear una escena bíblica: un samaritano está ante un judío herido, lo viste, le proporciona calzado, le unge las heridas, le da de comer y beber, y lo lleva a Jericó para ser atendido. Sin duda, la mayoría de los lectores pensarán en una parábola de Jesús contenida en el evangelio de San Lucas. Pero unos siglos antes de que esa parábola fuera narrada, los libros de Crónicas en el Antiguo Testamento contaron ese episodio de la historia del pueblo de Israel.

Los “buenos samaritanos” son en la actualidad un signo de caridad, de ayuda desinteresada hacia otras personas. Con la parábola evangélica del samaritano ayudando a un judío herido en el camino a Jericó se ha suscitado una metonimia tal que a cualquier persona que se muestra caritativa con otra se le considera un buen samaritano. Pero pocas personas, e incluso pocos creyentes lectores de la Biblia, tienen en consideración el relato veterotestamentario que sirvió de inspiración a Jesús para crear su famosa parábola.

La intención de este artículo es, a través de los tres pasos sencillos de la intertextualidad -contexto, texto e intertexto- poder analizar la razón fundamental por la que los samaritanos debían comportarse de manera caritativa con los judíos; entender de mejor manera quiénes eran los samaritanos en el tiempo en que se redactó la obra de las Crónicas -considerando aquí ambos libros (1-2 Cro) como un solo texto-; y captar la influencia que el relato histórico pudo haber tenido en la parábola lucana.

Contexto: Samaritanos y judíos en el período posexilico

Cuando se comenta la parábola del buen samaritano en el evangelio de Lucas nunca falta algún apartado sobre la relación difícil que tenían los judíos con los samaritanos. Pero no se suele profundizar sobre el origen de esa conflictividad, como si hubiera surgido por generación espontánea tal relación de rivalidad. Cuando mucho, se trata de contextualizar el origen del sentimiento de rencor en la época helenista, cuando en el siglo II a.C. el gobernante judío Juan Hicarno, en una campaña militar expansionista, marchó contra Samaría y destruyó el templo de los samaritanos que se encontraba edificado sobre el monte Garizim.²

Sin duda este episodio fue un hito importante en la historia de enemistad entre los judíos y los samaritanos, pero no fue el origen de su confrontación ni mucho menos explica el origen del pueblo samaritano que, aunque parezca sorprendente, no eran paganos, sino israelitas creyentes en el Dios Yahvé y seguidores de las enseñanzas de la Ley de Moisés. ¿Cuáles son entonces las diferencias entre los samaritanos y los judíos? ¿Cuál era su relación en el tiempo posexilico persa, cuando fueron redactados los libros de Crónicas?

Hace más de un siglo, el profesor John R. Sampey escribió la siguiente sentencia: «El origen del pueblo conocido en los tiempos de Nuevo Testamento como los Samaritanos está envuelto en cierta oscuridad».³ Algo de razón tenía sin duda Sampey, pero precisamente la función del exégeta es tratar de traer un poco de luz a esa oscuridad. Lo primero que debemos decir es que los samaritanos eran parte de las tribus israelitas del norte, correspondientes a las de Efraín y Manasés. Ambas tribus estaban más relacionadas con las tradiciones patriarcales de José (Gn 46,20) que del propio Jacob. Nada tiene de raro, entonces, que la cristología del evangelio

² Esto es lo que escribió Flavio Josefo al respecto: "Hicarno tomó el monte Garizim destruyendo allí el templo, y luego marchó contra las ciudades de Samaria", F. JOSEFO, *Las obras esenciales*, ed. por Paul Maier, Editorial Portavoz, Grand Rapids, 1994, 223.

³ J. R. SAMPEY, «The Samaritans», *The Biblical World* 14,3 (1899), 188.

de San Juan, muy relacionado en su origen con una comunidad samaritana⁴ presente a Jesús con características intertextuales con el patriarca José.⁵

La división del reino davídico en Judá (sur) e Israel (norte) después de la muerte del rey Salomón (siglo IX a.C.) no se debió a un problema de religión, pues las doce tribus seguían siendo yahvistas, sino a un problema político de recaudación de impuestos y, desde la perspectiva deuteronomista, a una tontada de jóvenes pendencieros que no supieron resolver sus problemas personales.⁶ Entonces, los miembros de las tribus del norte, incluyendo las de Efraín y Manasés, seguían siendo hermanos de cultura y de religión con las tribus sureñas de Judá y Benjamín. La diferencia estaba únicamente en el lugar de culto a Yahvé: el templo de Jerusalén para los del sur; el templo de Garizim para los de Samaría (Dt 11,29).

Un siglo después vino la hecatombe de las dos tribus samaritanas. Como respuesta a una alianza de Siria y Efraín para rebelarse contra el yugo de Asiria, el emperador asirio arrasó el territorio samaritano, exilió a algunos de sus habitantes y trajo a extranjeros a residir entre los que fueron dejados en la tierra samaritana. Así lo narra la historia deuteronomista: «El rey de Asiria hizo venir gentes de Babilonia, de Cutá, de Avá, de Jamat y de Sefarvái, y los estableció en las poblaciones de Samaría en lugar de los israelitas; ellos tomaron posesión de Samaría y habitaron en sus ciudades» (2 Re 17,24). Para la escuela deuteronomista, esos nuevos pobladores trajeron sus deidades con ellos y les rendían culto en los santuarios

⁴ Puede consultarse el siguiente ensayo para ahondar más en la característica samaritana de la primera etapa redaccional del evangelio de San Juan, patente sobre todo en el cuarto capítulo: R. LUGO, “La autora del Cuarto Evangelio. Una opinión crítica”, en R. LÓPEZ (Ed.), *Comer, Beber y alegrarse* (Estudios Bíblicos Mexicanos No. 1), UPM, México 2004, 307-326.

⁵ Solo como ejemplo, puede citarse el versículo de Jn 19,23, cuando se menciona la túnica sin costura de Jesús, que no solo alude a la túnica de la vestidura del sumo sacerdote, sino también a la túnica de manga larga (hebreo מִיִּצְפָּן o de colores (griego ποικίλος) del patriarca José (Gn 37,3).

⁶ Más que en la edad, la juventud de los amigos del rey estriba en su respuesta pueril a la consulta del rey. De manera vulgar, contestan al rey Roboán: «Mi dedo pequeño (קָטָן) es más grueso que los lomos (מִצְנֵי) de mi padre» (v. 10). Literalmente, el dedo pequeño es la “cosa pequeña” y los lomos sugieren una referencia fálica. Si Israel se sentía “violado” por Salomón, Roboán planea hacerles lo mismo, cf. P. J. LEIHART, *I & 2 Kings*, Brazos Press, Grand Rapids 2006, 155.

de las cimas de los cerros construidos anteriormente por los samaritanos (2 Re 17,29).

Es difícil saber si este acontecimiento significó el origen de los samaritanos como un pueblo distinto al judío o si solamente se trató de una “secta” dentro del judaísmo, resultado del cambio político por la deportación de israelitas efraimitas y el establecimiento de pobladores extranjeros en este territorio.⁷ Lo cierto es que comenzó una religión samaritana con especificaciones propias: consideraban como inspirada la Toráh de Moisés (también conocida como Pentateuco samaritano); desconocían las tradiciones davídicas; e incorporaron ciertas prácticas religiosas foráneas y las integraron a su propia religión yahvista, en un sincretismo samaritano.

Sin embargo, la historiografía samaritana se distancia de esa apreciación deuteronomista que los consideraba sincretistas para autoafirmarse como los verdaderos “custodios” de la tradición israelita. En todo el Antiguo Testamento, solo en una ocasión se menciona por gentilicio de los samaritanos, esto es, en el versículo de 2 Re 17,29. Este gentilicio de *shomeróni* (שְׁמֶרֹנִי) tiene una clara derivación del verbo hebreo *shamar* (שָׁמַר) que puede traducirse como guardar o custodiar. En la hipótesis de Paolo Sacchi, el nombre de los samaritanos tiene relación directa con el participio de ese verbo “guardar”, por lo que, en su propia crónica, se dicen guardianes de las tradiciones de Moisés y José, y cuyo culto en Garizim se remontaría hasta el sacerdote Elí,⁸ por lo tanto, anterior al de Sadoc en Jerusalén.

Esta autorreferencia de los samaritanos como los “custodios” de la tradición y el culto israelita se reforzó cuando los líderes gobernantes, sacerdotales y empresariales de sus vecinos sureños en Judá fueron llevados al destierro en Babilonia en el siglo VI a.C. Así, mientras los judíos fueron conducidos al exilio por su infidelidad,

⁷ I. HJELM, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 14.

⁸ P. SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004, 167-174. Solo con la relación que hizo el judaísmo de los “*shomerim*/custodios” (שְׁמֶרִים) con la ciudad de *Shomrón*/Samaria (שְׁמֶרֹן) se habría llegado, por asimilación, a los Samaritanos/*Shomeranim* (שְׁמֶרָנִים).

ellos, los samaritanos, “guardaron” su tierra, su tradición y su culto. Y una vez que la élite sacerdotal sadoquita regresó de Babilonia con la intención de reconstruir el templo de Jerusalén, justo al mismo tiempo que los samaritanos reconstruían el suyo sobre el monte Garizim, que había sido destruido por los asirios dos siglos antes,⁹ se exacerbó la rivalidad entre samaritanos y judíos por el lugar “correcto” del templo donde se debía dar culto a Yahvé.

Es así que, en el tiempo en que el Cronista escribió su obra, los samaritanos tenían una confrontación, sobre todo, de tipo político y cultural con los judíos. Aunque la destrucción del templo de Garizim por parte del gobernante judío Juan Hicarno fue la gota que derramó el vaso en esta espiral de confrontación, en el siglo VI a.C. cada provincia, la samaritana y la judía, tenían su propia y relativa autonomía política, bajo el dominio hegemónico del imperio persa. Pero más determinante aun, cada pueblo, aunque creyendo en el mismo Dios y teniendo a la Toráh como su norma de vida, diferían en el sacerdocio, en el culto y en el templo. Sin embargo, las descalificaciones mutuas no faltaban, la rivalidad política y religiosa crecía y, con seguridad, la animadversión se presentaba latente por ambos lados.

Texto: Samaritanos caritativos

En este contexto de confrontación de dos comunidades de un solo pueblo, surge la escuela del Cronista, autora del libro de las Crónicas, constituida principalmente por levitas-cantores que poco a poco eran incluidos en servicios culturales en el templo de Jerusalén, pero asumiendo de manera protagónica la enseñanza de la Toráh en el pueblo de Israel.¹⁰ Junto con la Toráh, las profecías

⁹ L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period 1*, T & T Clark International, New York 2004, 32.

¹⁰ «El ambiente que se respira en el libro de las Crónicas es el de los levitas del Segundo templo», P. ABADIE, *El libro de las Crónicas* (Cuadernos Bíblicos 87), Verbo Divino, Estella 1995, 5. Habría que matizar este enunciado, ya que para esta época no existía un grupo homogéneo de levitas, pues también existían levitas en otros grupos deuteronomistas, proféticos, sapienciales y quizá apocalípticos. Incluso en la época preexílica existía una distinción en las ideas y grupos de levitas, lo que se acentuó entre los levitas del posexilío, tanto en los que fueron exiliados, como en los que permanecieron en Judá, cf. M. LEUCHTER, «Coming to Terms with Ezra's Many Identities in Ezra-Nehemiah», en L. C. JONKER (ed.), *Historiography and Identity Reformulation in Second*

aparecen de manera no solo recurrente, sino importante a lo largo de toda la trama narrativa de 1-2 Crónicas.¹¹

El texto que estoy analizando está ubicado en un tiempo narrativo dentro del periodo de un rey impío: Ajaz. La presentación de Ajaz como un mal rey sirve de preámbulo para la narración de un gran rey: su hijo Ezequías. El capítulo 28 del segundo libro de Crónicas exagera la maldad del rey, subrayándola sobre su fuente, el relato de 2 Re 16. Conforme a la doctrina de la compensación tan esencial en la obra del Cronista, la consecuencia de la impiedad de Ajaz (28,1-4) es el castigo divino consistente en la invasión de Judá por parte de los asirios y posteriormente de los israelitas del norte, incluyendo los samaritanos (28,5-8). En esa coyuntura, interviene un profeta de Yahvé que lleva por nombre Oded (28,9-15).¹² El profeta se dirige en un primer momento al ejército samaritano que regresaba de haber derrotado a los judíos y les habla en nombre de Yahvé.

La primera parte de su discurso (vv. 9-11) recalca de manera retórica que son ellos, los samaritanos, los que necesitan escuchar la Palabra de Yahvé. Su victoria sobre los judíos no es debida a su capacidad militar, sino a que fueron instrumento de castigo de Yahvé a un rey que se ha comportado de manera indebida. A través del uso del sufijo de la segunda persona del plural (אַתֶּם: de/a ustedes) y del pronombre personal (אַתֶּם: ustedes) se intenta interpelar al auditorio que escucha su mensaje:

He aquí que la ira de Yahvé, Dios de *sus* padres sobre Judá, los entregó en manos de *ustedes* y *ustedes* los asesinaron con saña, hasta haber alcanzado el cielo. Y ahora, a los hijos de Judá y de Jerusalén *ustedes* andan diciendo que reducirán como esclavos y

Temple Historiographical Literature (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 534), Bloomsbury, New York 2012, 50.

¹¹ De hecho, todo el libro de las Crónicas es presentado por su autor como una obra profética, ya que propone una interpretación profética de la historia del pueblo, además de asignar un rol crucial al ministerio de los profetas en toda la obra, cf. S. W. HAHN, *The Kingdom of God as Liturgical Empire. A Theological Commentary on 1-2 Chronicles*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, 142.

¹² Esta intervención profética es la única pausa en una espiral de derrotas provenientes del norte, tanto de Siria como de Israel, G. KNOPPERS, *Jews and Samaritans: the origins and history of their early relations*, Oxford University Press, New York 2013, 76.

esclavas para *ustedes*. ¿Acaso solamente *ustedes* y las culpas de *ustedes* llegan a Yahvé, Dios de *ustedes*? Ahora, escúchenme y devuelvan a los cautivos que tomaron prisioneros de entre los hermanos de *ustedes*, porque el enojo de la ira de Yahvé está sobre *ustedes* (vv. 9-11) [Traducción personal].

El efecto retórico con la repetición de “ustedes” es que el mensaje se presente como ineludible, no existe manera de ignorar que son ellos, los samaritanos, los destinatarios. Además, se usa un campo semántico relativo al ámbito de lo familiar:

- Dios es el *padre* de ustedes
- *Hijos* de Judá y Jerusalén
- *Hermanos* de ustedes

La conclusión que se impone es reveladora: Si Dios es el padre tanto de judíos como de samaritanos, entonces judíos y samaritanos son hermanos, pese a las diferencia políticas y culturales. Esta idea es reforzada por un juego fonético de palabras en hebreo, muy del estilo de los profetas:

שְׁמַעוּנִי וְהָשִׁיבוּ הַשְּׂבִיָּה אֲשֶׁר שְׁבִיתֶם (Shema‘uni hashibeyah ‘asher shebitem)

El profeta Oded no solo utiliza el recurso poético de la aliteración con la repetición del sonido de la “ש” (sh), sino que habla de los judíos cautivos (שְׂבִיָּה), la misma palabra que en el v. 5 indicaba el destierro de judíos a Damasco. Tanto el sustantivo (שְׂבִיָּה) como el verbo (שָׁבַה) empleados por el profeta Oded tienen una estrecha relación con el tema de la deportación, justamente lo que los israelitas de Samaría habían de padecer por ese mismo tiempo narrativo: “El rey de Asiria conquistó Samaría y deportó (גָּזַח) a los israelitas a Asiria” (2 Re 17,6).

La consecuencia de esta reflexión profética parece ser la siguiente: ustedes han tomado deportados y los han sometido a esclavitud, aun cuando ustedes están por padecer el mismo destino. A sus propios hermanos, a los que creen en el mismo Dios que ustedes, están tratando como si fueran enemigos, de la misma forma que los asirios tratarán a ustedes dentro de poco tiempo.

El discurso contundente del profeta Oded tuvo una reacción positiva por parte de los samaritanos, cuyos líderes dirigieron a su vez un discurso a sus hermanos samaritanos (hijos de Efraín), donde el pronombre que sobresale es, en esta ocasión, el de primera persona del plural (nosotros):

No traigan a los cautivos aquí, porque la culpa de Yahvé sobre *nosotros* aumentará con lo que ustedes andan diciendo: “[caiga] sobre *nuestros* pecados y sobre *nuestras* culpas”, porque es mucha la culpa de *nosotros* y el enojo de la ira de Yahvé¹³ sobre Israel (v. 13) [Traducción personal].

Nuevamente la hermandad es el eje conductor de la reflexión de los jefes samaritanos. La ira de Yahvé es grande cuando la culpa de “nosotros” se incrementa por la afrenta a un pueblo hermano. Por eso, del discurso se pasó a la acción, y los samaritanos no solo liberaron (עָזַב) a los judíos cautivos, sino que se hicieron cargo de *ellos*, pronombre que ahora es el más recurrente:

Vistieron a los desnudos, vistieron [con ropa] del botín a *ellos*,¹⁴ dieron de comer a *ellos*, dieron de beber a *ellos*, ungieron a *ellos*, condujeron en asnos a todos los cansados llevaron a *ellos* a Jericó, ciudad de las palmeras al lado de los hermanos de *ellos* (v. 15) [Traducción personal].

Los samaritanos “designados” (נִקְבָּוִי) por nombre actuaron con caridad respecto a los judíos cautivos no por un sentimiento espontáneo, sino por la intervención de un profeta de Yahvé que les recordó el origen histórico de hermandad de ambos pueblos, no solo porque como descendientes de tribus tienen a un mismo patriarca como padre sino, sobre todo, porque como asambleas litúrgicas que adoran a un mismo Dios tienen a Yahvé como padre de todos.

¹³ Aunque el texto masorético habla solamente de “la ira”, traduzco con algunos manuscritos hebreos, con la versión de los LXX y con la Vulgata: “la ira de Yahvé”.

¹⁴ La acción de vestir a los desnudos es la única en ser repetida, lo cual ejemplifica su importancia. La desnudez (נִעְרִים) está relacionada en varios textos del Antiguo Testamento con la vergüenza de la deportación (Is 20,4; Mi 1,11), por lo que el vestir al desnudo de la ropa del botín indicaría no solo el renunciar al botín ganado “legítimamente” en la guerra, sino también el revestimiento de respeto del hermano judío, es decir, cambiar su vergüenza por su respeto, S. JAPHET, *I & II Chronicles. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1993, 904.

Intertexto: Crónicas y el buen samaritano

No hace falta un análisis demasiado profundo para apreciar la semejanza del relato de 2 Crónicas 28, 5-15, especialmente el v. 15, y la parábola conocida como el Buen Samaritano en Lc 10,25-37. Los comentarios bíblicos simplemente expresan la similitud entre ambos relatos, pero no se detienen a considerar la intención del evangelista al usar como intertexto el relato del Cronista.

El estudio más completo sobre esta relación intertextual la publicó el profesor bautista, especialista en obra Lucana, F. Scott Spencer, en el año de 1984. El autor hace una comparación entre las convergencias y divergencias de ambos textos, por ejemplo, el rol de los levitas y sacerdotes en cada uno de esos relatos.¹⁵ **Más interesante todavía es la relación intertextual que el autor establece con dos versículos del libro del Levítico, en su versión griega,** donde se pide cumplir los mandamientos de Yahvé (18,5), entre los cuales sobresale no ser vengativos ni guardar rencor para con los “hijos de tu pueblo” y «amar a tu prójimo (ἠγάπησον) como a ti mismo» (19,18). Esta es justamente la pregunta que hace el maestro de ley a Jesús -¿Quién es mi prójimo (ἠγάπησον)?- y que propicia como respuesta la parábola del buen samaritano. Para Scott, el servicio de los israelitas-samaritanos a los judíos cautivos es simplemente la obediencia directa a la palabra de Dios revelada a Moisés y recordada por los profetas.¹⁶

Pero quizá faltó al profesor Spencer llegar a la última conclusión de relación intertextual: el prójimo es el hermano. Para el Cronista, el deber de ser caritativo para con el “adversario” estriba en la hermandad de origen cultural y religiosa entre los samaritanos y los judíos, más allá de sus múltiples diferencias y desencuentros que he mencionado en la primera parte de este artículo. Para el evangelista

¹⁵ En el libro de Crónicas, el profeta y los líderes de los samaritanos responde con una actitud favorable a las víctimas -entre las cuales estaban los levitas y sacerdotes de Judá-, mientras que en la parábola lucana los sacerdotes y levitas responden con indiferencia pasiva al cautivo de los ladrones, F. S. SPENCER, «2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan», *Westminster Theological Journal* 46 (1984), 322-323.

¹⁶ Cf. S. SPENCER, «2 Chronicles 28:5-15», 334.

San Lucas, hay un deber caritativo para con cualquier víctima por el hecho de que cada persona es un hermano/hermana.

El contexto literario inmediato es iluminador respecto a este planteamiento que estoy proponiendo. La sección literaria comienza con el firme deseo de Jesús para subir a Jerusalén y la negativa de los samaritanos por recibirlo durante su camino, lo cual suscitó la reacción intempestiva de sus discípulos: «¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?» (Lc 9,51-56). Ante esta mala experiencia, comienza la enseñanza de Jesús: los envía de dos en dos a todas las ciudades a donde deseaba ir -debemos incluir aquí ciudades samaritanas sin duda- (10,1-16); se alegra Jesús por la buena acogida a sus discípulos y da gracias a su Padre (10,17-24); y a continuación relata la parábola del Buen Samaritano (10,25-37); se encuentra en casa con las dos hermanas (10,38-42); para concluir la sección con la enseñanza de la oración del Padre nuestro (11,1-4). De manera esquemática, tenemos el mismo campo semántico familiar que el intertexto de 2 Crónicas 28:

- Los malos *hermanos*: samaritanos y discípulos (Lc 9,51-56)
- Los buenos *hermanos*: discípulos y samaritanos (10,1-16)
- Agradecimiento al *Padre* de los discípulos (10,17-24)
- Buenos y malos *hermanos*: el samaritano y los sacerdotes/levitas judíos (10,25-37)
- Buenas y malas *hermanas*: María y Marta -una escucha, otra da órdenes- (10,38-42)
- Oración al *Padre* de todos (11,1-4)

Según este esquema y el intertexto de 2 Crónicas 28,5-15, el motivo del actuar caritativo del Buen Samaritano en la parábola no es un simple sentimiento, sino la “hermandad” que existe entre cada ser humano desde que Jesús les ha revelado a un Dios Padre de todos. Más allá de las diferencias de cultura, de raza o de religión, la hermandad de la humanidad a la que ha venido a salvar Jesús, descendiente de Adán (Lc 3,38), existe un deber primordial: amar al prójimo/hermano como a uno mismo; en eso se funda la caridad cristiana.

Conclusión

La bibliografía sobre la parábola del buen samaritano en el evangelio de San Lucas es abundante, abordando el texto desde distintos enfoques, métodos y acercamientos. Sin embargo, ninguno de esos estudios toma en serio la influencia del intertexto de 2 Crónicas 28 en el mensaje de la parábola; cuando mucho, se limitan a resaltar la similitud en las acciones de los samaritanos en favor de los heridos.

La negación de esta relación intertextual en el análisis textual de la parábola o la ignorancia de la historia de las relaciones entre los pueblos samaritano y judío puede conducir a ciertos errores de interpretación. No han faltado autores que parte de la idea errónea que considera a ambos pueblos como “enemigos”,¹⁷ cuando el contexto histórico y el texto de Crónicas nos incitan a considerarlos como pueblos hermanos. Como suele suceder en las familias, los hermanos se pelean, se enojan, dejan de hablarse... pero siguen siendo hermanos; no son enemigos.

Mi propuesta de interpretación intertextual no intenta sustituir a las diversas y numerosas interpretaciones que han sido publicadas sobre la caridad en la parábola del buen pastor, sino aportar un criterio más de análisis que enriquezca el mejor entendimiento de esta actitud cristiana. Antes del buen samaritano, existieron los buenos samaritanos que, atendiendo a la Palabra de Dios, vistieron, ungieron, alimentaron, cuidaron y transportaron a judíos heridos. A pesar de una historia de divergencias entre ambos pueblos, un profeta intervino para recordar a unos y otros que por su origen tribal fraterno y por su adoración al mismo Dios Padre, son hermanos.

¹⁷ Solo como ejemplo, el artículo de Jesús Peláez parte de la solidaridad -palabra en boga en la década de los noventa a nivel mundial, pero ausente en la parábola- como actitud fundamental a la que invita la parábola: dar y darse en el caso límite hasta quedarse son nada; practicar el amor al prójimo, incluso cuando es “enemigo”, J. PELÁEZ, «La propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret: El Buen Samaritano», *Revista electrónica latinoamericana de teología* 297 (1997), en línea.



CANTAR DE LOS CANTARES: LA RETÓRICA DEL AMOR

Konrad Schaefer, O.S.B.¹

Resumen:

En una presentación de las imágenes en el Cantar revisamos unas alusiones a la complejidad del amor en sus facetas físicas, emocionales y teologales. El uso de las imágenes descubre el cuerpo humano mientras lo transforma. La interpretación literal no satisface al intérprete, quien siente el tirón de lo alegórico, que tampoco convence por completo. Esta antología de poemas atrae al lector por su ambigüedad, por su sugestión; se abre al mundo de símbolos, y deja la impresión que el poeta comunica mucho más de lo que se dice en discurso directo. El estudio de la intertextualidad muestra que las alusiones, las resonancias y la parábola del enamoramiento y matrimonio, ya presentes en los profetas, mismas que reaparecen en el Nuevo Testamento, dan la pauta para la relectura y la actualización del texto. El esquema recurrente en el Antiguo Testamento presenta a la comunidad, representada por su ciudad capital, como esposa, y a Dios como esposo.

Abstract:

In a presentation of the images in the Song we review allusions to the complexity of love in its physical, emotional and theological dimensions. The use of images uncovers the human body, even while it transforms it. The literal interpretation does not satisfy the interpreter who feels the tug of the allegorical, and neither of the two is convincing. This anthology of poems attracts the reader because of its ambiguity, its underlying meanings, and thus it opens to the world of symbols, and leaves the impression that the poet communicates

¹ El autor es Doctor en Sagrada Escritura por L'École Biblique de Jerusalén. Actualmente es Coordinador del área de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Correo electrónico: konrad@mtangel.edu.

more than what is said in direct speech. The study of intertextuality shows that the allusions, the resonances and the parable of falling in love and marriage, already present in the prophets and reappearing in the New Testament, set the tone for rereading and actualizing the text. A recurring scheme in the Old Testament presents the community, represented by its capital city, as a wife and God as husband.

Palabras clave: *Cantar de los cantares, Erotismo, Interpretación literal, Alegoría, Intertextualidad.*

Keywords: *Song of Songs, Eroticism, Literal interpretation, Allegory, Intertextuality.*

El Cantar de los Cantares —expresión superlativa en hebreo que significa «El Cantar por excelencia»— es un texto erótico que, por su calidad alusiva e indirecta, se presta a distintas interpretaciones, desde lo sensual hasta lo místico, sin una clara demarcación entre las dos. Tal vez, más que un juicio entre interpretaciones encontradas, el lector esté ante la descripción de dos momentos distintos de amor. Es evidente el significado sensual de la relación entre dos personas; pero existe otro significado no evidente que expresa la trascendencia del texto.

En la poesía se trata de asombrar al lector, impulsarlo a encontrar algo de la vida —real, imaginada, anhelada—y dejarlo reflexionar, llevado por la belleza y la extrañeza de la imagen, la originalidad de su puesta en escena, su vitalidad amorosa, la frescura del diálogo entre amantes —tanto que despiertan en la imaginación nuevos sentimientos y pensamientos—. La poesía es enérgica, adornada de animales y plantas, de olores y flores; presenta una visita al jardín edénico antes de que el pudor y la vergüenza tergiversaran el amor; expresa el deseo universal de los amantes, pero luego busca lo más íntimo del jardín del que nadie más que el lector observa las caricias y escucha los piropos, y él solo al grado que se deja llevar por las imágenes y la provocación del texto.

El primer verso impacta al lector con su imperativo audaz: «Bésame con los besos de tu boca»; pero luego, el poeta disimula las

intenciones eróticas en la lírica, con la líquida ambigüedad de las imágenes, mientras registra el pulso del amor hasta que llega al imperativo final (8,6):

Grábame como sello en tu corazón,
grábame como sello en tu brazo,
porque es fuerte el amor como la muerte,
es cruel la pasión como el abismo,
sus dardos son dardos de fuego, llamaradas divinas.²

En el lenguaje del Cantar se intuye un doble erotismo, directo y codificado; en la descripción de la relación —las caricias, besos y abrazos— el trato interpersonal es más abierto, y el poeta³ no se detiene ante la mención de las partes del cuerpo como los pechos de la amada, su cabeza, el cuello, la boca, los ojos y los pies. Aunque no son explícitas las partes más íntimas de la mujer o del hombre, las alusiones las trae a la mente. La posesión física de su amor es evocada pero nublada detrás de figuras imaginativas. Sin embargo, el lector, por su familiaridad con la poesía del Cantar y otros textos de la Biblia, sospecha que algo se le escapa en el poemario.⁴ En general, respecto a la panoplia de los símbolos, concluimos que no existe un techo interpretativo para los poemas, compuestos en una cultura lejana de la nuestra, sino que la misma lírica se comunica elocuentemente con los lectores de diversas culturas de todo tiempo.

En una primera parte me enfoco en el uso de la imagen y reviso algunas alusiones del texto para que el lector disfrute de la lectura, al tiempo que respeto el misterio del contenido amoroso y la complejidad del amor en sus facetas físicas, emocionales y teologales. Advierto cierta dificultad para el lector contemporáneo en su acerca-

² En las citas del texto bíblico, adoptamos la versión de la Conferencia Episcopal Española [CEE], *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 2010; en ciertos casos habrá pequeñas variantes, por fidelidad al texto original o preferencia al oído latinoamericano.

³ Hago referencia al «poeta» del Cantar, a saber, que en toda probabilidad se trata de poemas compuestos por varios poetas y recopilados en una antología.

⁴ Cf. Capítulo «Granadas y azucenas: eros codificado», en V. MORLA, *La Biblia por fuera y por dentro. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2003, 200.

miento a esta poesía que tiene raíces en otra cultura y época. En la actualidad se ha creado una predisposición hacia la interpretación sensual y sensacional, con cierta reserva hacia interpretaciones trascendentes con el resultado de que la tendencia hacia la interpretación literal dificulta descubrir el sentido teológico de los poemas y empobrece el valor de la poesía.

Un hermoso poema erótico y sugestivo

Para ilustrar la polivalencia del lenguaje, cito un hermoso poema erótico, pero velado; la lírica sugiere, mientras disimula al mismo tiempo, un cuerpo cubierto con un vestido ligero y bien ajustado que muestra las curvas y contornos del cuerpo sensual. Es la amada, acostada en su cama, quien describe la visita de su amado (5,2-7):

Yo dormía, pero mi corazón velaba.
¡Un rumor...! Mi amado llama:
«Ábreme, hermana mía, amada mía, mi paloma sin tacha;
que mi cabeza está cubierta de rocío,
mis rizos del rocío de la noche».
Me he quitado la túnica, ¿cómo vestirme otra vez?;
me he lavado los pies, ¿cómo mancharlos de nuevo?
Mi amado introdujo su mano por la abertura,
y mis entrañas se estremecieron por él.
Me levanté para abrir a mi amado, y mis manos destilaban mirra;
mis dedos goteaban mirra, en el pasador de la cerradura.
Abrí yo misma a mi amado, pero mi amado ya se había marchado.
¡El alma se me fue tras él!

El poeta narra el encuentro con la imprecisión de un sueño, y la misma descripción sostiene el suspenso: en su recámara la amada acostada —¿medio dormida, soñando?— con la puerta cerrada; el amado llega, la llama, forcejea con la cerradura; después de que ella se ha levantado para abrir, el amado se había ido.

Las expresiones son francamente ambiguas y en una serie de imágenes se intuye la sensualidad. Ella acostada, desnuda; él lle-

ga de noche y le pide que le abra. El eufemismo de «lavarse los pies» connota relaciones sexuales;⁵ el término hebreo traducido por «mano» en determinados contextos se refiere al pene (por ejemplo, Is 57,8; Jr 50,15); aquí se narra que el «amado introdujo su mano por la abertura»; y, ¿qué decir de las *manos* de la amada cuyos «dedos goteaban mirra, en el pasador de la cerradura»? La palabra hebrea traducida por «entrañas» (v. 4, *me'im*) es idéntica a la que utiliza el poeta en otro poema con referencia al «vientre» del amado cubierto de zafiros (cf. 5,14), con sugestión a su parte íntima. La descripción de sus dedos goteando mirra eleva el erotismo, y no resulta dificultosa la alusión al clímax sexual: «Mi amado introdujo su mano por el postigo, y mis entrañas se estremecieron por él».⁶ Pero la interpretación literal se queda en el ámbito de la sugestión, porque, cuando la amada se levanta para abrir a su amado, el «ya se había marchado». La impresión que deja este poema es que inquieta al lector, quien sospecha que hay otra vertiente de interpretación más allá de la sensual.

A continuación, identifico algunos matices en la retórica del Cantar para exponer lo evocativo y polivalente del poema.

Descripción de la anatomía, las partes del cuerpo ⁷

En el Cantar hay tres descripciones del cuerpo de la amada (4,1-5; 6,5-7; 7,2-6) y una del amado (5,10-16). El vector descriptivo va de la cabeza a los pies (4,1-5; 5,10-16; 6,5-7) o viceversa (7,2-6). El poeta describe todo el cuerpo (5,10-16), el busto o sólo la cabeza (4,1-5; 6,5-7).⁸ Por la exuberancia de símiles, los retratos resultan divertidos. En la descripción de la cabeza (5,11; 7,6), los ojos (4,1; 5,12; 6,5; 7,5), la boca (5,16), los dientes (4,2; 6,6), los labios (4,3; 5,13), la nariz (7,5), las mejillas (5,13), el cuello (4,4; 7,5), los brazos (5,14), los pechos (4,5; 7,4), el vientre (7,3), las caderas (7,2), las

⁵ Así, en 2 Sm 11,8 (texto hebreo), aclarado en 11,11.

⁶ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 217.

⁷ Para otra consideración de la descripción del cuerpo, cf. K. SCHAEFER, *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*, BBB 10; Verbo Divino, Estella 2006, 271-274.

⁸ Además, presenta miradas fugaces en 1,10.15; 7,8-10.

piernas (5,15) y los pies (7,2), se proyectan fauna, flora, minerales, arquitectura, topografía y geografía: la cabellera «como un rebaño de cabras que se ondula» (4,1; 6,5), el cuello como la «torre de David» (4,4) o la nariz como «la torre del Líbano» (7,5) —el mismo referente lejano impide captar la realidad—. La identidad de los dientes como ovejas que suben del baño (4,2), los ojos como dos palomas que «se bañan en leche» (5,12) y los pechos, «dos crías mellizas de gacela» (7,4), sitúa el poema en un ambiente pastoril o campestre, mientras evoca lo reposado o bien lo agitado, dependiendo de si las gacelas o las palomas están en movimiento o quietas.

El poeta no nombra las partes íntimas del cuerpo para que las asociaciones retengan la fuerza de su ambigüedad. Al complejo llamativo del vientre de la mujercita como «un montoncito [...] de azucenas» (7,3) se le une el *plus* del trigo, símbolo de fecundidad.⁹

Dos descripciones de los cuerpos refuerzan este detalle. El joven no está presente (5,10-16), mientras la amada retrata la cabeza, los rizos, los ojos, las mejillas, los labios, y desciende a los brazos o manos, el «vientre», sus piernas. Describe (v. 14): «Sus manos, cofres de oro, llenos de gemas. Su vientre, disco de marfil, cubierto de zafiros», una referencia disimulada, concentrada en la pelvis. En otro poema, la descripción del danzante cuerpo femenino discurre de abajo a arriba (7,2-6): pies, caderas, ombligo, seno, pechos, cuello, cabeza, ojos, nariz, cabellos, trenzas. ¿Qué decir del «ombligo», alineado entre las caderas y el seno o «vientre»?

¡Qué bellos son tus pies con sandalias, hija de príncipe!
La juntura de tus caderas es un collar, obra artesana de orfebre;
tu ombligo, un ánfora redonda, ¡que nunca le falte el vino
mezclado!;
tu seno un montoncito de trigo, un recinto de azucenas;¹⁰
tus dos pechos, dos crías mellizas de gacela [...]

⁹ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 202.

¹⁰ El vocablo que la CEE traduce «rosas» (2,1.2.16; 4,5; 5,13; 6,2.3; 7,3); la traducción preferida en español es «azucenas» o bien «lírios».

Cuando sube a la parte íntima, el detalle no sigue la sucesión normal. El vocablo traducido «ombligo» (hebreo, *šor*) es escaso e inexacto. ¿Cuál es la relación del ombligo con una copa rebosante de licor? Por un lado, se asocia con otras efusiones del cuerpo: «Tus amores son más dulces que el vino» (1,2); «Néctar destilan tus labios, esposa mía, miel y leche bajo tu lengua» (4,11). Pero más contundente, evoca el flujo de sus partes íntimas (4,12.15): «Eres huerto cerrado, hermana mía, esposa; manantial cerrado, fuente sellada [...] ¡Fuente de los jardines, manantial de aguas vivas, que fluyen del Líbano!», discurso que culmina en la exclamación del amado (5,1): «He entrado en mi jardín, hermana mía, esposa; he recogido mi mirra y mi bálsamo, he comido mi néctar con mi miel, he bebido mi vino con mi leche». Si su cuerpo es un jardín, el lenguaje recuerda el «pozo de agua» y la «copa rebosante de licor».¹¹ Las caricias conducen al abrazo, y los besos al inicio y al final tiñen el poemario con el deseo de la unión de los dos:

«¡Bésame con los besos de tu boca!» (1,2).

«Al encontrarte en la calle, te besaría
sin que nadie me despreciara» (8,1).

Dos abrazos (2,6; 8,3) se describen con tanta delicadeza que el lector queda en suspenso de lo erótico. También es el efecto de la descripción de la amada después de interrogar a los centinelas (3,4):

«Apenas me aparté de ellos, encontré al amor de mi alma.
Lo abracé y no lo solté, hasta meterlo en mi casa materna,
en la alcoba de la que me concibió».

La indicación «mi casa materna» y «la alcoba de la que me concibió» refuerzan su ilusión, y no queda tan lejos del recuerdo del amado (8,2.5):

¹¹ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 203-204.

«Te llevaría, te metería en la casa de mi madre,
allí me enseñarías.
Te daría a beber vino aromado, el licor de mis granadas».
[...]
«Te desperté bajo el manzano,¹²
allí donde te concibió tu madre donde tu progenitora te dio a luz».

La polivalencia de la expresión es obvia, y habla a la vez de un lugar y de la fecundidad de un encuentro íntimo.¹³

Eros bajo el velo

Las imágenes tienden un antifaz sobre el amor. Mientras el poeta nombra una realidad, oculta otra; desvía la atención al señalar otra, y de este modo deja abierta la interpretación a diversas posibilidades. Disfraza con imágenes las partes íntimas y el abrazo, mientras descubre la alianza de amor entre Dios y su pueblo.

El jardín o huerto y la viña. En un poema (4,12-5,1) el amado proyecta a la amada como un jardín y alude a las partes del cuerpo o características que captan el interés, como los «frutos» exquisitos y aromas finos. Ella lo invita a que entre en su jardín y guste de sus frutos; él se envuelve en perfumes finos y degusta miel y «vino con mi leche» (5,1; cf. 4,11).¹⁴ En otro poema el tema del «jardín/huerto» reaparece, con idéntico valor sugestivo, cuando dice la mujer: «Mi amado ha bajado a su jardín [...] a deleitarse en el jardín, a recoger sus azucenas», y tanto el valor evocativo del jardín como el sentido erótico del verbo «bajar» tensan el poema entre la interpretación literal y la alegórica (6,2; cf. 8,13).

¹² El manzano es árbol frutal, símbolo de fecundidad de la familia en sus hijos (cf. el olivo en Sal 128,3).

¹³ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 204-205.

¹⁴ Cf. 1,2,4, «¡Tus amores son más dulces que el vino!» y luego, «disfrutemos y gocemos juntos, saboreemos tus amores embriagadores».

El término «viña» (hebreo, *kerem* y *gufen*) es imagen del cuerpo de la amada.¹⁵ Además de entre sus «pechos» donde descansa el amado como rey, figurado como una «bolsita de mirra», las referencias a la amada y «las viñas de Engadí» se refieren a su cuerpo (1,12-14).

En la lírica, «como manzano entre árboles silvestres, es mi amado entre los mozos: desearía yacer a su sombra, pues su fruto me es dulce al paladar» (2,3)¹⁶, una vez establecida la identidad cuerpo-manzano, resulta la sugestión sexual, «te desperté bajo el manzano, allí donde te concibió tu madre [...]» (8,5).

Además del «granado» (7,13; cf. 6,11) se menciona la granada (4,3.13; 6,7),¹⁷ que por su carne roja es relacionada con las mejillas de la muchacha (4,3; 6,7). En otros textos se alude a sus partes íntimas y se evoca el acto íntimo:¹⁸

Había bajado al nogueral, a contemplar la floración del valle,
a ver si las vides habían brotado,
a ver si florecían los granados (6,11).

Ven, amado mío, salgamos al campo;
pernoctemos entre los cipreses;
amanecemos entre las viñas;
veremos si las vides han brotado,
si se abren las yemas, si florecen los granados;
allí te daré mis amores (7,12-13).

En el primero, la *bajada* «al nogueral» sugiere el contacto físico (cf. 6,2, «Mi amado ha bajado a su jardín [...] a recoger sus azucenas»), y el término «viña» o «vid» alude al cuerpo de la amada. De ahí también «nogueral» y «granados» refuerzan la identidad de

¹⁵ Cf. 1,6 (bis), que forma una inclusión con 8,11 (bis),12. La «viña» es mencionada en 1,14; 2,13.15 (bis); 6,11; 7,9.13 (bis).

¹⁶ Le acompaña su fruto en 2,5; 7,9.

¹⁷ Ambos términos, árbol y fruto, se mencionan en seis ocasiones en el Cantar.

¹⁸ El escenario del campo (véase 2,10-13) es lugar de amores (ver 7,13-14).

la «vid» (7,13). La «floración del valle» y el ciérne aluden al desarrollo del cuerpo.¹⁹ Se oye la misma frase en otro poema: «En la higuera despuntan las yemas, las viñas en flor exhalan su perfume» (2,13).²⁰ El poeta canta, «Te llevaría, te metería en la casa de mi madre [...] Te daría vino aromado, el licor de mis granadas», y culmina en el abrazo: «Su izquierda bajo mi cabeza, y su diestra me abraza» (8,2-3).

Con la imagen de la mandrágora,²¹ estimada por su virtud afrodisiaca, el poeta da otro guiño hacia el erotismo (7,14):

Las mandrágoras exhalan su fragancia,
nuestra puerta²² rebosa de frutos:
los nuevos y los antiguos, amado mío, los he reservado para ti.

Flor y aromas. La hermosura de la azucena es aplicada a la amada, un piropo de parte del amado o un nombre que ella misma pronuncia (2,1-2; cf. 5,13). Otros contextos elaboran su valor simbólico, particularmente en su proximidad del «vientre» (7,3), «un recinto de azucenas»; o bien, en la figura de «Tus dos pechos, dos crías mellizas de gacela que pacen entre azucenas» (4,5), donde el referente «dos crías [...] de gacela que pacen» modifica lo relativo a «azucenas». La carga erótica se observa en el relato de la amada (6,2-3):

Mi amado ha bajado a su jardín, al plantel de balsameras,
a deleitarse en el jardín, a recoger sus azucenas.
Yo soy para mi amado y mi amado es para mí.
¡Se deleita entre las azucenas!²³

Se disfruta la ilusión del abrazo del cuerpo, y el perfume embellece la experiencia, «mi nardo exhalaba su perfume» (1,12), idéntica

¹⁹ Recuerda 8,8, «Tenemos una hermanita, sin pechos todavía».

²⁰ Un cognado del término «higo» (hebreo, *te' enah*) tiene connotaciones pasionales (cf. Jr 2,24).

²¹ Se pensaba antiguamente que la raíz de la mandrágora hacía posible la concepción (cf. Gn 30,14-16). El vocablo hebreo para mandrágoras, *dúda'im*, tiene connotaciones eróticas, ya que suena como las palabras *daddayim* («senos») y *dódim* («placer sexual», cf. 7,13).

²² Imagen imprecisa, sugestiva.

²³ El último verso lo reproduce íntegramente 2,16.

al 4,13-14, donde el poeta hace acopio de los aromas penetrantes (nardo, azafrán, canela, incienso, mirra, áloe, bálsamos) para su-gerir lo indescriptible, el perfume más sublime: el de los «brotes», el «seno, paraíso de granados, con fruto exquisitos», del cuerpo de la amada.

Las flores embellecen el entorno con su fragancia. Aunque en 1,3 se habla de los perfumes del amado y se compara su «nombre» con un aroma penetrante,²⁴ es sobre todo el cuerpo femenino que exhala fragancias: «las viñas en flor exhalan su perfume» (2,13) (1,12; cf. 4,14.16; 7,14). Las alusiones no piden precisión, pero la carga sensual es obvia.²⁵

El lugar exterior: Topografía y orografía. Hay un texto sugestivo en el segundo poema (2,8-9):

[...] ¡Mi amado! Véanlo,
aquí llega, saltando por los montes, brincando por las colinas.
Es mi amado un gamo, parece un cervatillo.

Prescindiendo de la metáfora gacela-amado y la connotación del verbo traducido por «llegar» (o «venir», hebreo *bw*),²⁶ de este poema surge una pregunta, ¿a qué aluden los saltos del gamo por los montes? En el desenlace (2,17), la amada lo anima a imitar los «saltos» del gamo:

Hasta que surja el día y huyan las tinieblas,
ronda, amado mío, sé como un gamo,
aseméjate a un cervatillo sobre las colinas de Beter.

El nombre hebreo es oscuro, o es un nombre propio de un lugar, que sugiere el origen de las especias, o son las mismas especias (cf. 8,14). Aquí la imagen puede hacer referencia a la misma mujer,

²⁴ Con excepción de 7,9, donde el aliento tiene el aroma de manzanas, las demás referencias son metafóricas.

²⁵ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 212-213.

²⁶ En algunos contextos, de relaciones sexuales (por ejemplo, Gn 6,4; Dt 25,5; Sal 51,2; Jr 49,4).

un lugar de aromas, y la amada invita al joven hacia ella (4,6; cf. 8,14). En un texto muy similar, «iré al monte de la mirra, a la colina del incienso» (4,6), el joven acepta la invitación que le hizo la amada (cf. 2,17). En boca del amado no aparece la imagen de la gacela/el gamo, pero es apto el paralelismo «montes de Beter» con el «monte de la mirra» y «la colina del incienso». Si se tiene en cuenta que la mirra y el incienso (y los aromas en general) se asocian con el cuerpo de la amada y sus zonas más íntimas, deducimos que los «montes» y las «colinas» figuran las partes que se destacan por su atractivo en su cuerpo. Es notable que el Cantar concluye en este tono sugerente de invitación (8,14):

«Huye,²⁷ amado mío, sé como un gamo, o un cervatillo,
sobre las colinas de las balsameras».²⁸

El lugar interior. Del paisaje montañoso, el poeta revierte a los espacios interiores evocadores de la intimidad: la alcoba (1,4; 3,4), la casa (3,4; 8,2) y la bodega (2,4) y menciona la cerca, la ventana y celosía (2,9) y la puerta (7,14; 8,9). El amado-rey tiene una bodega (1,4; 2,4), de donde emana el aroma del vino: «Mejores son que el vino tus amores» (1,2). Vino y bodega están vinculados por la conservación del vino.²⁹ El lugar del vino tiene resonancia con el amor, con la sugerencia sensual (2,3-6):

Como manzano entre árboles silvestres,
es mi amado entre los mozos:
desearía *yacer* a su sombra, pues su fruto me es dulce al paladar.
Me *llevó* [ha metido] a la bodega,
y *enarboló* sobre mí la bandera de su amor.
Repónganme con tortas de pasas [...]

Los verbos (*yacer*, *llevar*, *enarbolar*, *reponer*) aluden al encuentro, razón que dan a la intimidad de «bodega» y a la «bandera de

²⁷ El verbo *brj* significa «huir, escapar, fugarse, evadirse, largarse, deslizarse». Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994, 135.

²⁸ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...» 213-215.

²⁹ Es evidente la connotación del término «alcoba» (1,4).

su amor», una connotación más allá de su significado primario. La «bandera de su amor» se encuentra «encima de mí», «sobre mí».

La «casa» y la «alcoba» se refieren al mismo ámbito que «bodega», pues se relacionan los textos 2,3-6 y 3,4:

«En cuanto los hube pasado, encontré al amor de mi alma.
Lo abracé y no lo solté, hasta meterlo en mi casa materna,
en la alcoba de la que concibió».

El poeta utiliza el mismo verbo «meter» [«llevar»] (2,4; 3,4), lo cual —el interior de la casa con su bodega y alcoba— da un tono de intimidad: evoca lo más íntimo y atrayente del cuerpo en la relación sexual. Hacia el final del libro reaparece el verbo «meter» junto con «casa de mi madre» (8,2). Esta casa tiene ventanas con rejas (2,9), una muralla y una puerta (8,9; cf. 7,14):

Tenemos una hermanita sin pechos todavía.
Si es una muralla, la coronaremos de almenas de plata;
si es una puerta, la reforzaremos con planchas de cedro.
Yo soy una muralla; mis pechos como torres [...]

Si “muralla” está en relación con sus torres, los pechos, es posible pensar que la «puerta» aluda al acceso a la casa-cuerpo. El poeta aclara esta perspectiva (7,14):

[...] nuestra puerta rebosa de frutos:
los nuevos y los antiguos, amado mío, los he reservado para ti.³⁰

El poeta crea la imagen ambigua y no precisa a qué puerta se refiere.³¹

Con estas y otras imágenes la poesía del Cantar no deja de impresionar al lector. Las imágenes y la forma sutil de proyectarlas

³⁰ Ya anotamos la evocación sensual de la puerta con la «cerradura» (5,4-5).

³¹ Cf. V. MORLA, «Granadas y azucenas...», 215-216.

envuelven el poema en un delicado velo que cubre el cuerpo y a la vez lo descubre. Donde sea que se aterrice en el Cantar, la interpretación literal no deja al intérprete satisfecho y permite sentir el tirón de lo alegórico que, a su vez, tampoco convence por completo, y deja palpar el pulso de la gravedad literal. El poema, por su ambigüedad, la sugestión, se abre al mundo de símbolos y deja la impresión de que el poeta dice mucho, y más de lo que comunica en discurso directo.

El sentido literal desconcierta, mientras incita hacia lo alegórico

Los novios buscan la unión, pero se encuentran separados, avivados por el deseo de unirse. A pesar de su búsqueda constante, a pesar de su anhelo no es suficiente para lograr la unión, y se conforman con encuentros furtivos o imaginados, disimulados en las imágenes metafóricas del poeta. La relación de hombre y mujer es símbolo también de otras relaciones: la del pueblo con su Dios, la del alma con su creador y salvador.

Los dos enamorados son humanos de carne y hueso, pero la imaginación descriptiva los convierte en espejo del jardín que habitan, con atributos proyectados como fauna, flora, esencias, fruto, escultura y arquitectura. El amor se expresa como admiración, asombro, miradas pasionales que conquistan —«me has robado el corazón con una sola mirada tuya» (4,9)— donde la idea de la pareja invade y cautiva al sujeto. El aliciente de su búsqueda y su amor es el ideal de la belleza —«¡Toda bella eres, amada mía, no hay defecto en ti!» (4,7)—. El amor habla de sí mismo y anhela llegar a un «nosotros», imagina el abrazo de los dos en uno. Su deseo, más que gratificarse a sí mismo, es complementarse con la presencia o la posesión del otro.

El sentido literal oscurece el sentido figurado, y los dos convergen con una naturalidad asombrosa. Un estudio de los temas, el vocabulario y las imágenes nos mueven hacia la lectura literal, que no satisface al lector, porque los motivos y las sugerencias teologales

subyacentes lo fascinan. Con la polisemia como principio hermenéutico, se descubre cómo los compases que aluden al amor entre Salomón y la sulamita trasportan a un nuevo nivel de significado: el Salomón mesiánico esperando a la hija de Sion, que personifica a Jerusalén y la comunidad después del exilio. A la vez el poema evoca a David, y revive a la comunidad de fe que espera la actualización de las promesas de la alianza en la venida del nuevo y definitivo David y Salomón. De unos poemas que hunden sus raíces en el elogio del amor corporal, el Cantar se transporta a un nivel sublime, alegórico y llega a lo eclesial y lo teologal.

Cuando se lee el Cantar en el contexto del libro de Crónicas, ampliando los horizontes intertextuales, se comprende cómo el recuerdo idealizado de Salomón en la comunidad posexílica había dado lugar a la esperanza de un rey pacífico y la realización de las promesas de la alianza. La hija de Sion anhela a Salomón, la manifestación del amor divino por la comunidad de Jerusalén restaurada. Pero no hay que descuidar que el poeta también canta el amor de Salomón y la hija del Faraón, amor humano que refleja el amor de Dios por las personas.³²

«cada arbusto común en llamas con Dios»

Un poema donde Elizabeth Barret Browning refleja la experiencia común. junto con la experiencia sublime, ilustra la tensión hermenéutica que existe entre lo literal y lo alegórico:

La tierra está abarrotada de cielo,
y cada arbusto común en llamas con Dios,
pero solo el que ve se quita los zapatos;
los demás se sientan y recogen las moras.³³

³² Cf. R. J. TOURNAY, *Word of God, Song of Love. A Commentary on the Song of Songs*, Paulist, New York 1988, 4.

³³ E. BARRET BROWNING, «Aurora Leigh»: «Earth's crammed with heaven, // And every common bush afire with God, // But only he who sees takes off his shoes; // The rest sit round and pluck blackberries».

La sabiduría de este verso caracteriza la relación entre cielo y tierra, *cronos* y *kairos*, la realidad espiritual y la experiencia común. La situación objetiva es la misma, pero la diferencia es el sujeto. Algunas personas perciben la unión entre cielo y tierra, mientras otras se ocupan de «recoger las moras», más que de ver más allá de lo común.

En la percepción de la fe, la existencia no es una zona aparte o autónoma, aunque se percibe con claridad de qué realidad última depende. Desde una visión de fe la historia de la salvación atestigua la relación que derriba las fronteras del espacio y tiempo. Comienza con la creación y de allí se entabla una conversación ininterrumpida entre cielo y tierra: Dios paseando en el jardín con Adán y Eva, su intervención a favor de la creación en tiempo de Noé, el pacto con Abrahán, la zarza ardiente que no se consume, la ley bajada al Sinaí, la misión de los profetas, hasta el momento en que Dios tanto amó al mundo que le dio a su único Hijo. La Biblia relata la historia de la humanidad en constante comunicación con su creador y salvador. Entre otras interpretaciones, el Cantar desarrolla la analogía de la salvación, para los que ven y se quitan las sandalias.

A pesar de su evidente impresión de lo corpóreo, el amor del Cantar no se agota en una sola interpretación, porque en el cuerpo se revela el espíritu. El primer poema en la Biblia es el elogio de Adán frente a la mujer: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será “mujer”, porque ha salido del varón». Las descripciones plácidas e imaginativas recuerdan un tiempo edénico, anterior al pecado, cuando «estaban desnudos, Adán y su mujer, pero no sentían vergüenza uno de otro» (Gn 2,25). En el Cantar, el amor recobra su inocencia primigenia. El teólogo del Génesis comenta el abandono del varón a sus padres para unirse a su mujer «y serán los dos una sola carne» (Gn 2,23-24). Pero no basta realizar la unión de la carne; se espera la de los espíritus y se buscan en el amor las dos dimensiones de intimidad,³⁴ tanto lo corporal como la teologal.

³⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1989, 73.

La figura del amor humano revela la amistad con Dios

Desde la profecía de Oseas, la Biblia emplea las facetas del amor conyugal, como analogía del amor de Dios al hombre. El «Canto por excelencia» se lee y aprecia con este trasfondo en dos planos. Una escena representa el amor entre el hombre y la mujer; la escena superior representa el amor entre Dios y su pueblo. A través de muchas ventanas, pudorosamente entreabiertas, en los poemas del Cantar el lector ve, más allá del amor humano, como su protagonista, es decir, «mirando por la ventana, atisbando por la celosía» (2,9). El realismo del amor hunde sus raíces en la corporeidad; la intensidad y profundidad de la experiencia y su expresión la convierten en símbolo disponible para el amor eterno.

«Amado y amada están estrechamente unidos entre sí mientras retienen su identidad, exaltándola como un deseo y una atracción por el otro (Ct 7,11). La relación nace de una belleza mutuamente apreciada, se desarrolla como una búsqueda continua y el conocimiento mutuo, y se realiza en la comunión esperada. Así es como se manifiesta el amor, capaz de generar la felicidad de las personas y trasfigurar cada elemento del mundo en una fiesta para todos. La poesía del cántico está tejida de este prodigio».³⁵

El motivo de la belleza resuena a lo largo del Cantar (1,8; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10) y expresa la cualidad del cuerpo, admirado sin vergüenza (ver Gn 2,25). Una clave de lectura es la historia de la salvación, en que se reconocen varios personajes por su belleza, tanto mujeres —como Sara (Gn 12,11.14), Raquel (Gn 29,17), Abigail (1 Sm 25,3), las tres hijas de Job (Job 42,15), Ester (Est 2,7) y Judit (Juez 8,7)— como hombres —José (Gn 39,6), Moisés (Éx 2,2), David (1 Sm 16,12) y el sumo sacerdote Simón (Sir 50,5-10)—. Su belleza, además de ser un factor significativo de la trama del Cantar, despierta afecto en el lector, el cual se queda embelesado por

³⁵ Cf. Pontificia Commissione Biblica [PCB], «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica* (30 settembre 2019), 158 (traducción propia del texto italiano).

los protagonistas y su historia y, al final, se percata de la figura del Mesías, como «el más hermoso de los hijos de hombre» (Sal 45).³⁶

La belleza brilla con la misma luz que el amor. La mujer se refiere tres veces al amado, definiéndolo como «amor» (*hā'ahābāh*) (Ct 2,7; 3,5; 8,4), mientras él devuelve el cumplido, «¡Qué bello eres!, ¡qué bella, qué delicia en tu amor ('ahābāh) en las delicias!» (Ct 7,7). A lo largo de la historia de la interpretación este poema fue leído como una alegoría del amor entre Israel, la novia amada, y Dios, el novio que es el amor mismo. Las tradiciones proféticas empleaban el simbolismo del amor conyugal para ilustrar la historia de Dios a su pueblo, y el Nuevo Testamento lo repetirá de varias maneras, narrando al final de los Evangelios, el encuentro en el jardín entre el Resucitado y María Magdalena (Jn 20,11-18).³⁷

El Amor no tiene fin

El «Canto por excelencia» es una antología de poemas sobre la belleza y la bondad del amor en todas sus facetas: el encanto del enamoramiento, la ansiedad frente a la ausencia del amado, el deseo de la unión. El tema evoca la tradición profética del pueblo de Israel y su símbolo del matrimonio de Dios con su pueblo: Salomón figura a Dios y la novia —la sulamita (7,1)— a Israel. La única mención de *šalôm* en la obra (8,10, «embajadora de *šalôm*») hace eco al tema y se refuerza con el nombre Salomón (8,11-12; cf. también en 3,6-11). Los dos nombres Salomón y sulamita, recuerdan el motivo de la paz y el bienestar (hebreo, *šalôm*).³⁸ Esta interpretación entretiene la ficción salomónica del amado, las referencias a Jerusalén y el escenario pacífico del amor.

Los dos enamorados se concentran en su amor. El poeta canta su sensualidad y el encanto, mientras dos amantes se descubren libres e iguales. Mientras el enamorado contempla el cuerpo hermo-

³⁶ Cf. PCB, «*Che cosa è l'uomo?...*», 159.

³⁷ Cf. PCB, «*Che cosa è l'uomo?...*», 163.

³⁸ Los dos se derivan del hebreo *šlm*, de donde vienen el nombre *Jerusalén*. La raíz *šlm* designa «quedar entero, completo», «tener paz o integridad».

so, el entorno se transforma en jardín de paraíso del que la mujer y el hombre, ejemplares de la creación buena, nunca habían sido expulsados. La interpretación habitual ofrece una lectura alegórica según la cual se interpretan los papeles del amado y de la novia, así como su anhelo, su encuentro y su separación, en términos teológicos. A través de los poemas se entiende la alianza y se escucha el diálogo de Dios con Israel o el del Mesías y la Iglesia, o bien el de Dios y el alma.

Polisemia y doble sentido

Una clave de interpretación es la polisemia, el «doble sentido», donde se oyen dos registros simultáneamente. Con su vocabulario e imágenes insólitas, la poesía admite dos niveles de interpretación, que se complementan, y el poeta deja libre al intérprete para encontrar su sentido. El encanto se expresa en términos corporales, y el lenguaje evoca la alianza o la llegada del Mesías. El sentido literal se trasporta en sentido teológico, y las mismas expresiones evocan tanto la intimidad entre hombre y mujer como la relación entre Dios y su pueblo.

La misma persona de Salomón se presta a la ambigüedad. Una interpretación alegórica se concentra en la figura de Salomón³⁹ (Ct 1,5, texto hebreo), el rey-mesías esperado por la hija de Sion, idealizado como «hombre de paz», tal como lo designa el libro de Crónicas (1 Cro 22,9), y depositario de la sabiduría de Dios (2 Cro 1,1-12). La hija de Sion espera al nuevo Salomón, rey desposado con ella por la alianza. La puesta en escena de la procesión nupcial evoca esta interpretación (Ct 3,6-11). Del Salomón con su esposa egipcia se pasa al Salomón a quien la hija de Sion espera, o bien, que busca a su Sabiduría. Después del exilio, el recuerdo idealizado de Salomón cede a la esperanza de un pacífico rey-Mesías. A lo largo del Cantar se siente la coexistencia entre una interpretación literal y la alegórica.

³⁹ Las referencias a Salomón (1,1 y 3,6-11) dejan pensar que en el posexilio la reflexión sobre el Mesías y la Sabiduría se profundizó.

Además del rey pacífico, se hizo modelo de los sabios de Israel. La Sabiduría se figura como una mujer. Es la esposa para amar y abrazar: «ámala y ella te protegerá» (Prov 4,6-9). El maestro anima a la búsqueda de su persona (Prov 5,15-19), aconseja al discípulo que se dirija a ella, «su hermana» (Prov 7,4), nombre que se emplea en el Cantar⁴⁰. En un texto tardío, Salomón piensa en la Sabiduría: «Yo la amé y la pretendí desde mi juventud; me empeñé en hacerla mi esposa, enamorado de su belleza» (Sab 8,2). Otro poeta elogia la misma Sabiduría como amante (Prov 8,12-21), cuya invitación a comer y beber («Vengan a comer de mi pan, beban del vino que he mezclado», 9,[1-]5), hace eco a la invitación: «Coman, amigos, beban, queridos, embriégense» (Ct 5,1).

El símbolo y la metáfora son polivalentes por naturaleza. Un poema que celebra el amor de pareja se transforma en una obra sobre la búsqueda de la sabiduría o en una obra de matices mesiánicos y eclesiales. El amor conyugal expresa el amor recíproco entre Israel y el Mesías y, en la nueva alianza, el amor entre Cristo y su Iglesia. La intertextualidad amplía las posibilidades interpretativas.

Intertextualidad (Antiguo Testamento)

La manera de que un pasaje o un tema encuentran resonancia en otros textos ilumina al intérprete del Cantar. Su eco y la alusión a lo largo del Antiguo Testamento ofrecen la pauta para la interpretación, y los mismos temas en el Nuevo Testamento demuestran su desarrollo. El propósito de la intertextualidad es percibir un vínculo entre el Cantar y el conjunto del texto bíblico.

En varios textos proféticos y poéticos el pueblo de Israel, la ciudad bella, está proyectada como una joven.⁴¹ El profeta Oseas fue el pri-

⁴⁰ En Eclesiástico (Sir 15,2), como una madre la Sabiduría va al encuentro con el Señor y lo recibe como una esposa virgen (hebreo: «como una esposa de la juventud»). El tema se desarrolla en el poema acróstico (Sir 51,13-30), que se presta al doble sentido tanto a la sabiduría como a una experiencia física: «floreció como racimo maduro» (v. 15; cf. Ct 7,8-9) y «Mis entrañas se conmovieron al buscarla» (v. 21; cf. Ct 5,4).

⁴¹ Los salmos atestiguan lo atractivo de Jerusalén: «su monte santo, altura hermosa, alegría de toda la tierra, el monte Sión, confín del cielo, ciudad del gran rey» (Sal 48,2-3); «¡Qué deseables

mero en desarrollar esta alegoría de salvación (Os 1—3), que luego fue adoptada por Jeremías, Ezequiel y en la última parte del libro de Isaías. Oseas presenta la alegoría del amor del esposo enamorado y traicionado. A pesar de la infidelidad de la esposa, el profeta vuelve a cortejarla para reconfigurar el matrimonio en la gracia. Más tarde, el profeta Isaías narra la historia de una ciudad antes fiel, después adúltera, luego restaurada en su primer amor y de nuevo fiel: «Te llamarás [...] Villa Fiel» (cf. Is 1,21-26).

La viña, la vid, el vino, imágenes frecuentes en el Cantar, figuran en un canto de amor de Isaías: el viñador divino ha hecho tanto por su viña, Jerusalén, quien le respondió con uvas agraces (Is 5,1-7; ver v. 7): «La viña del Señor del universo es la casa de Israel y los hombres de Judá su plantel preferido».

Jeremías inserta el tema del amor carnal en una liturgia penitencial (Jr 2-3; cf. 2,2-3.21; 3,1.6-9.20). El Señor comienza la requisitoria de juicio con el recuerdo del «cariño juvenil, el amor que me tenías de novia, cuando ibas tras de mí por el desierto», sagrada para el Señor, «fruto primero de su cosecha» (Jr 2,2-3). Dios plantó la «vid selecta» (2,21), y ahora reclama su infidelidad y le suplica la conversión (capítulos 2—3). En la misma línea, Ezequiel cuenta la alegoría de amor y desamor, de infidelidad y conversión (Ez 16; cf. el capítulo 23). Otro profeta del destierro canta la infidelidad, el rechazo, la vuelta al amor y la reconciliación, y deja la firma de su amado: «Quien te desposa es tu Hacedor» (Is 54,4-6).

Cuando se considera este trasfondo de esta tradición profética, el amado del Cantar se identifica con Dios que se dirige a su esposa Israel. El poema evoca, de este modo, la historia de las relaciones de Dios con su pueblo, orientada hacia el día de la consumación de su matrimonio, la salvación. ¿En qué momento de su historia se sitúa la alegoría del Cantar? Lo más verosímil es Israel durante y después de su destierro en Babilonia. Oseas declara: «Me desposaré

son tus moradas, Señor del universo!» (Sal 84,2); «el Señor prefiere las puertas de Sión, a todas las moradas de Jacob» (Sal 87,2).

contigo para siempre, me desposaré contigo [...] y conocerás al Señor» (Os 2,21-22), y su profecía anticipa el oráculo de Jeremías: «El Señor crea de nuevo en el país; la mujer cortejará al varón» (Jr 31,22); aquí la mujer es imagen de la nueva capital que se alzaría sobre las ruinas de la anterior y con su hermosura festejará a su esposo, el mismo Dios.

Lugar aparte merece Isaías, porque habla de la boda de un rey victorioso con la ciudad bella y abandonada (62,5):⁴²

Como un joven se desposa con una doncella,
así te desposa el que te construyó;
Como se regocija el marido con su esposa,
se regocija tu Dios contigo.

Dios se alegra con el pueblo, como el marido con la esposa. Se sirve de la figura del amor matrimonial para esclarecer el amor divino, y así revela la realidad misteriosa de Dios-Amor, y también alienta a los seres humanos a desear lo óptimo de su vivencia del amor.

En la cima de los cortejos (Ct 5,1), «¡Cóman, amigos, beban, embriáguense de amores!», ¿no se percibe una alusión al banquete escatológico (Is 25,6-8)?

Preparará el Señor del universo para todos los pueblos,
en este monte, un festín de manjares suculentos,
un festín de vinos de solera; manjares exquisitos, vinos refinados.
Y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos,
el lienzo extendido sobre todas las naciones.
Aniquilará la muerte para siempre [...]

La reiteración del tema (cf. Is 55,2): «Escúchenme atentos y comerán bien, saborearán platos sustanciosos», refuerza la dimen-

⁴² A diferencia de Is 54, que celebra las bodas del Señor con su ciudad, Is 62 proclama la esperanza del profeta por su ciudad y la incansable atención del Señor hacia ella.

sión colectiva a la amada, figura del pueblo. En los textos proféticos se reconoce una oscilación de lo singular a lo colectivo, donde la ciudad es una mujer, y la hija de Sion ocupa el lugar principal, en Isaías (49,14; 54,5 y los capítulos 60 y 62).

Isaías pronosticó la liberación: «Pronto, muy pronto, el Líbano se convertirá en vergel, y el vergel parecerá un bosque» (Is 29,17). En el Cantar, la insistente mención del Líbano sugiere algo más que de un lugar geográfico (Ct 4,8.11.15):

¡Ven del Líbano, esposa, ven del Líbano, acércate!
 ¡Desciende de la cumbre del Amaná
 de las cumbres del Senir y del Hermón,
 de las guaridas de leones, de los montes de leopardos
 [...]
 Néctar destilan tus labios, esposa mía: miel y leche bajo tu lengua;
 la fragancia de tus vestidos, cual fragancia del Líbano.
 [...]
 ¡Fuente de los jardines,
 manantial de aguas vivas, que fluyen del Líbano!

El sello: «Grábame como sello en tu corazón», invita a diversas interpretaciones (Ct 8,6), y recuerda el credo donde Dios prescribe atarlo al brazo y a la frente, como signo de la ley grabado en el corazón (Dt 6,6-8).

La intertextualidad ilumina la imagen de la amada que quiere descansar bajo la sombra del manzano-amado (Ct 2,3). Con semejantes imágenes Oseas presagia el día de la fidelidad y del amor, donde Dios es como un árbol frondoso y en la tradición profética se compara Israel en los tiempos escatológicos, con un jardín lleno de verdor.

Seré para Israel como el rocío, florecerá como el lirio,
 echará sus raíces como los cedros del Líbano.
 Brotarán sus retoños y será su esplendor como el olivo,
 y su perfume como el del Líbano.

Regresarán los que habitaban a su sombra,
revivirán como el trigo, florecerán como la viña,
será su renombre como el del vino del Líbano (Os 14,6-8).

«Esta tierra que estaba desolada se ha convertido en un jardín de Edén, y las ciudades arrasadas, desiertas y destruidas, son plazas fuertes habitadas. Entonces las naciones que quedan a su alrededor reconocerán que yo, el Señor, reedifico lo destruido y vuelvo a plantar en tierra arrasada...» (Ez 36,35-36).

El Señor consuela a Sión, consuela todas sus ruinas:
convertirá su desierto en un edén, su yermo en jardín del Señor;
allí habrá gozo y alegría,
acción de gracias al son de instrumentos (Is 51,3).

Como el suelo echa sus brotes,
como un jardín hace brotar sus semillas,
así el Señor hará brotar la justicia
y los himnos ante todos los pueblos (Is 61,11).

El nombre David, (hebreo, *dawid*) compuesto de las mismas consonantes que *dôdî*, «mi amado», la novia pronuncia dos veces (Ct 1,13-14) y añade que su amado es su «rey» (1,4.12).⁴³ Ella lo describe en su ausencia (5,11-16a), elogio enmarcado (5,8-10 y 5,16b-6,3) seis veces por *dôd*; que recuerda la figura de David: «moreno claro, distinguido entre diez mil» (5,10); el adjetivo *'adôm*, rubio, recuerda a *'adômî*, que describe a David (1 Sm 16,12; 17,42), y el número «diez mil» recuerda la aclamación de su valor militar (1 Sm 18,7; 21,12; 29,5; cf. Sir 47,6).

Los términos «rey» y «pastor» aluden al amado David y al Mesías, el rey y pastor por excelencia. Dios lo eligió «de los apriscos del rebaño [...] a pastorear a su pueblo Jacob [...] Los pastoreaba con todo su corazón, con mano diestra los guiaba» (Sal 78,70-

⁴³ En la obra, la novia pronuncia *dôdî*, "mi amado", veintiséis veces y el coro pregunta a la novia por "[tu] amado" (5,9; 6,1; cf. 8,5).

72). Ezequiel anuncia la venida del pastor ideal, «mi siervo David» (34,23). Miqueas anuncia al Mesías-pastor (Miq 5,1-3). El tema de pastor y rebaño se oye cuando la novia pregunta al amor de su vida: «¿Dónde apacientas el rebaño?» (Ct 1,7-8). El motivo del pastor concluye con la fórmula de alianza (2,16 y 6,3): «Yo soy para mi amado y mi amado es para mí, el pastor de azucenas» (cf. 2,1).

La polisemia es un rico pozo de asociaciones en la consideración de la intertextualidad. Otra convergencia con el Cantar sería las evocaciones del santuario en Jerusalén. En su descripción del cuerpo del amado (5,10-16) la novia evoca el templo de Jerusalén, residencia de Dios en la tierra: su cabeza es de oro puro, sus ojos, palomas bañadas en leche, su vientre «pulido marfil, cubierto de zafiros» —símbolos extraños para enamorados, que invitan a la interpretación alegórica—. Así como los retratos de la novia aluden al pueblo y a la tierra de Israel, el del amado traza algunos detalles del templo. Varias metáforas de su físico corresponden a detalles de la arquitectura, sacrificios y los adornos (los tablones de cedro y ciprés, el oro fino, las columnas), tal como los describe 1 Re 6 y 2 Cro 3. Además de la acumulación de rasgos, la lectura alegórica evoca una obra de Salomón, el santuario, presencia de Dios entre su pueblo.

Algunos comentarios, al transportar los detalles a un nivel espiritual, no respetan el realismo del Cantar con su punto de partida del amor entre mujer y hombre, un diálogo entrañable que se presta a la lectura alegórica. No es necesario divorciarse de las dos interpretaciones, la literal y la teológica, una de la otra. Así como en las parábolas de Jesús se habla del Reino de Dios en términos de la vida campestre y económica, en el Cantar se proyecta el amor teológico en términos corporales; el sentido literal y obvio se transporta con naturalidad al sentido teológico, y la interpretación consiste en la coincidencia de los dos registros, ya que el evangelio alcanza a estas dos realidades en el Verbo que se hizo carne.

Intertextualidad (Nuevo Testamento)

En el Nuevo Testamento se sirve de la analogía nupcial para la salvación. Jesús aparece como el Mesías-esposo al comenzar su ministerio público (Jn 1,26-27). Juan Bautista es el «amigo del novio» que se alegra al oír su voz (Jn 3,29): «El que tiene la esposa es el esposo⁴⁴; en cambio, el amigo del esposo, que asiste y lo oye, se alegra con la voz del esposo; pues esta alegría mía está colmada». Jesús se revela en las bodas de Caná cuando surte la alegría y el vino en abundancia (Jn 2,1-11). Se encuentra con una samaritana y sacia su sed junto al pozo (Jn 4), el lugar de cortejos antiguos y proposiciones de matrimonio (Gn 24,11-22; 29,9-14; Ex 2,16-21). El agua recuerda las «aguas vivas» que descienden del Líbano (Jn 4,14; cf. Ct 4,15): «[...] el que beba del agua que yo le daré nunca más tendrá sed: el agua que yo le daré se convertirá dentro de él en un surtidor de agua que salta hasta la vida eterna».

Para reflexionar los misterios del reino de Dios, Jesús recurre a parábolas de banquetes de bodas (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24). Después de su pasión y muerte, Jesús «duerme» y lo acuestan en un huerto (Jn 19,41-42). A la madrugada del tercer día María Magdalena se levanta y busca a su amado. En un huerto la mañana del primer día de la nueva creación Cristo encuentra a una mujer. Sin palabras explícitas del Cantar, el narrador evoca el esquema de la ausencia, la búsqueda y el encuentro. María quería retenerlo; quizá llevarlo a la casa de su madre (véase Ct 3,4; 8,2); él se desprende porque tiene que volver la casa del padre (Jn 20,1.11-18 y Ct 3,1-4; cf. 5,6-7). La carrera de María al sepulcro recuerda a la de la novia, su búsqueda apresurada por las calles de la ciudad, cuando aún no había amanecido. Su angustia, las lágrimas, la misma incertidumbre —«No sé dónde lo han puesto», «dime dónde lo has puesto» (Jn 20,13-15)—, ¿se escapa al lector la resonancia entre las dos escenas?

⁴⁴ Este título es asignado a Dios en el Antiguo Testamento; llamar a Jesús el «esposo» equivale a afirmar que es el Mesías.

Pablo, en su carta a la comunidad de Corinto, se sirve de una imagen nupcial para plasmar su papel: «Los he desposado con un solo marido, para presentarlos a Cristo como una virgen casta» (2 Cor 11,2); en otra carta exhorta a los maridos a amar a sus mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella (Ef 5,25). En el Apocalipsis el anciano describe las bodas escatológicas entre el pueblo de Dios, figurado por la nueva Jerusalén, y el Mesías, el Cordero (Ap 19,7-9; 21,9-10). El visionario escucha una invitación y contempla (21,10-12):

Y me llevó en Espíritu a un monte grande y elevado, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén que descendía del cielo, de parte de Dios, y tenía la gloria de Dios; su resplandor era semejante a una piedra muy preciosa, como piedra de jaspe cristalino. Tenía una muralla grande y elevada, tenía doce puertas y sobre las puertas doce ángeles y nombres grabados que son las doce tribus de Israel.

En el monte, en sí un símbolo del acercamiento de la tierra al cielo, se despliegan diversos símbolos. Dios ha escogido y preparado la novia —una ciudad, un pueblo— para su Hijo, el Cordero, el Mesías. Ella tiene una muralla adornada con piedras preciosas y puertas, el nombre grabado. El libro, y toda la Biblia, concluyen con un diálogo:

El Espíritu y la novia dicen: —Ven.
 El que lo oiga, diga también: —Ven...
 El testigo de esto dice: —Sí, vengo enseguida.
 —Amén. Ven, Señor Jesús. (22,17.20)

La Iglesia-esposa, movida por el amor, pide al esposo que venga —recordemos las invitaciones del Cantar—. El Esposo-Cordero responde que está para llegar. Todos aclaman su petición, esta última vez llamando al esposo con su nombre y título, Señor Jesús. A partir de estos textos y otros semejantes, la tradición cristiana expresada en la liturgia, ha leído el Cantar en clave eclesial, que identifica a la esposa con la comunidad, y además en clave indivi-

dual.⁴⁵ Desde Orígenes (ca. 185-254), se ha interpretado el Cantar como alegoría de la intimidad entre Dios y el alma.⁴⁶

En la unción en Betania (Jn 12,1-8) el narrador recoge vocabulario del Cantar: nardo y mirra, aroma que se esparce, cabellera, el inclinarse; se añade el tema del monto económico del perfume. A base de resonancias intertextuales se reconoce en la esposa del Cantar que recibe y agasaja al Mesías Esposo. En este contexto, Jesús se refiere a la «sepultura», su muerte. Si los aromas son tributo de un amor agradecido, esparzan la fragancia por toda la casa en un amor que «es más fuerte que la muerte» (Ct 8,6).

No existe un acuerdo respecto a la interpretación del Cantar, que sea una antología de poesía erótica o una alegoría judía o cristiana de cantos nupciales entre Dios o el Mesías y su pueblo. La metáfora le da una libertad de expresión y una audacia de difícil acceso en algunos ámbitos religiosos. En resumidas cuentas, el Cantar es lo que parece, poemas que expresan la alegría de dos enamorados. Cualquier interpretación toma ésta como punto de partida. Nace en lo corporal y proyecta lo sublime y lo apasionado del amor puro, y su lenguaje y la metáfora plasman el amor sin fronteras, que es como Dios ama a su pueblo.

Temas de la interpretación

El poeta esboza con pinceladas impresionistas el amor en su atracción, coqueteo, erotismo, celos y separación, sin censura moral. La metáfora conduce a un resultado feliz: transforma el cuerpo de la mujer y del hombre en condimento y perfume, flora y fauna, escultura y vino exquisito. La escena campestre despierta los sen-

⁴⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar...*, 84, comenta sobre la interpretación: «La operación culmina, por abundancia de comentarios, el siglo XII. Sólo que los comentaristas cristianos, casi siempre monjes, no siempre supieron respetar el realismo humano del Cantar bíblico. En vez de leerlo como símbolo, lo convirtieron en alegoría intelectual [...]. O desmenuzaron cuadros y escenas para traducir cada detalle a un concepto o idea espiritual. No es ése el camino».

⁴⁶ Desde los místicos medievales, con los escritos de Gregorio Magno, Beda, Guillermo de San Thierry y Bernardo, se llega a los carmelitas del siglo dieciséis, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y se oye el eco de esta interpretación en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz.

tidos y la imaginación. El encanto nace del vaivén entre la figura y lo literal.

En seguida consideraremos algunos temas de interpretación, como el *lugar*, el *amor recíproco* y la *alianza*, el uso de la *imagen*, la *desnudez* y la *tensión dramática* (ausencia y presencia).

Lugar.⁴⁷ Del desierto sale el amado para entrar en tierra fértil, donde la naturaleza está en flor; sale como Salomón con el atuendo que conviene al rey, para entrar en tierra fértil. La novia pregunta (3,6):

¿Qué es ésta que sube del desierto, como columna de humo,⁴⁸
perfumada con mirra e incienso, con tantos aromas exóticos?

De ahí sube también la novia, apoyada en su amado: «¿Quién es esta que sube del desierto, apoyada en su amado?» (Ct 8,5). Desde Oseas, el desierto, lugar de noviazgo, fecunda el amor entre Dios y su pueblo, y de ahí se pasa a la tierra prometida, que mana leche y miel. Recuerda la marcha de Israel hacia la tierra prometida, Dios con su pueblo. Los profetas recuerdan aquella marcha como una época ideal.

Esto dice el Señor:
Recuerdo tu cariño juvenil, el amor que me tenías de novia;
cuando ibas tras de mí por el desierto,
por tierra que nadie siembra (Jr 2,2).

Cuando Israel era joven lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo [...] Pero era yo quien había criado a Efraín, tomándolo en mis brazos [...] Con lazos humanos los atraje, con vínculos de amor. Fui para ellos como quien alza un niño hasta sus mejillas. Me incliné hacia él para darle de comer (Os 11,1.3-4)

⁴⁷ Cf. K. SCHAEFER, *Salmos, Cantar...*, 261-263.

⁴⁸ La nube de la presencia divina (cf. Ex 13,22; 40,34-38; Nm 9,15-17).

En el desierto Dios «conoció» a Israel (Os 13,5), y ella respondió a Dios con un amor humilde, sincero. El tema invita a la conversión y recuerda el tiempo de la prueba (Dt 8,2-3.15-16). Es a donde Dios conduce a Israel, «su esposa infiel», para «hablarle al corazón» y ella vuelve a él (Os 2,16-17):

«Por eso, yo la persuado, la llevo al desierto, le hablo al corazón
le entrego allí mismo sus viñedos,
y hago el valle de Acor una puerta de esperanza.
Allí responderá como en los días de su juventud,
como el día de su salida del Egipto».

Después del exilio en Babilonia, los profetas hablan del «nuevo Éxodo» (Jr 31,2.8-9.21) cuando Dios repetirá los prodigios que marcaban la salida de Egipto (Miq 7,14-15). Invitan al pueblo a atravesar el desierto y revivir su liberación (Is 40,3-5):

Una voz grita:
«En el desierto prepárenle un camino al Señor,
allanen en la estepa una calzada para nuestro Dios;
que los valles se levanten, que montes y colinas se abajen,
que lo torcido se enderece y lo escabroso se iguale.
Se revelará la gloria del Señor, y verán todos juntos
—ha hablado la boca del Señor—».

El campo es lo agreste y libre, la casa lo doméstico y resguardado. Al aire libre hay labor —el pastoreo del rebaño, cultivo de la viña—. Al inicio y al final, la novia busca cita y quiere pasearse en el campo lugar de la siembra, del amor (Ct 1,7; 7,12-13):

Dime, amado mío, dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía,
para que no sea como un errante,
tras los rebaños de tus compañeros.
[...]
Ven, amado mío, salgamos al campo,
pernoctemos entre los cipreses;
amanecemos entre las viñas;

veremos si las vides han brotado,
si se abren las yemas, si florecen los granados;
allí te daré mis amores.

La *ciudad* protege las casas y las plazas. Si tiene muralla, necesita defenderse. En general en la biblia hebrea, fuera de Jerusalén toda ciudad es sombría y amenazante; es donde la novia se agita en la búsqueda del amado y encuentra la resistencia al amor; en sus calles se enfrenta con la ansiedad y agresión (5,6-7; cf. 3,2-3).

¡El alma se me fue tras él!
Lo busqué y no lo encontré, lo llamé y no me respondió.
Me encontraron los centinelas que hacen la ronda por la ciudad;
me golpearon, me hirieron, me desgarraron el velo
los centinelas de las murallas.

Se busca la seguridad en la *casa*, con su alcoba y su bodega, donde hay fruta seca y fresca, pasas y manzanas (2,5), pero hay que traerlas desde fuera. *La bodega* es lugar húmedo y misterioso; *la alcoba*, la «casa de mi madre» (3,4; 8,2); es el lugar maternal, fecundo y acogedor. La novia invita al amado a entrar (2,9); el amado, una gacela, un cervatillo, detrás de la cerca, se asoma por las ventanas, mira a través de la reja (2,9). Ella desea llevarlo y meterlo en casa de su madre, pero los dos juntos nunca llegan a este lugar de intimidad. La invitación permanece abierta.

El poeta nombra *Engadí*, el oasis a orillas del desierto de Judá (1,14), y *Carmelo*, promontorio en la costa norte (7,6), nombre que sugiere verdor, tierra fértil y bosque. Además, al nombrar ciudades y lugares foráneos, ensancha el panorama y traslada al lector a lugares lejanos: Quedar (1,5), el monte Galaad, el Líbano (7 veces), las cumbres del Amaná, del Sanir y del Hermón (4,1.8), las ciudades Jesbón y Damasco (7,5). En su descripción, las célebres capitales del norte y del sur, Jerusalén y Tirzá, gozan de idéntico prestigio

(6,4). El interés geográfico se concentra en Sion,⁴⁹ desde donde se extiende a los cuatro vientos, porque el amor que nace en Sión no tiene fronteras.

En el norte se levantan los montes del Líbano, remotos e inaccesibles, codiciados por sus maderas finas y fragantes, repletos de agua purísima que alimentan manantiales que refrescan el desierto. En esa zona montañosa de selvas y fieras, reside la novia, lejana, deseada (Ct 4,8); ahí salta el amado, ágil con la esperanza del amor, o hacia donde ella lo invita a huir (2,8.17; 8,14). Los escondrijos del paisaje favorecen el amor. Él mismo decide ir al monte:

Antes que sople la brisa del día y huyan las sombras,
iré a la montaña de la mirra, a la colina del incienso (Ct 4,6).

El poeta emplea nombres propios de lugares no tanto por su valor geográfico, sino por su respiro emocional. El amor transforma los lugares acostumbrados. Una casa se vuelve un palacio, una bodega una alcoba, un campo un lecho. Al final, el lugar de él está entre sus pechos, junto a su corazón; el lugar de él es ella (Ct 1,13; 2,6; 8,3.6; cf. 4,12-16).

Mi amado es para mí una bolsita de mirra
cuando descansa entre mis pechos. (1,13).

Su brazo izquierdo rodea mi cabeza,
con el derecho me abraza. (2,6; 8,3).

Grábame como sello en tu corazón, como sello en tu brazo;
Porque el amor es más fuerte que la muerte [...] (8,6).

⁴⁹ Se dirige al coro como «muchachas de Jerusalén» o «de Sion» (1,5; 2,7; 3,11, *passim*); la «torre de David» (4,4) es un punto de referencia en la ciudad.

Amor recíproco ⁵⁰

Los protagonistas se fijan el uno en el otro y se elogian con expresiones casi idénticas: ella dice «qué suave el olor de tus perfumes» (1,3), y él afirma: «La fragancia de tus perfumes supera a todos los aromas» (4,10; cf. 7,9); la describe como una montaña de mirra y una colina de incienso (4,6). Ella reconoce al mismo amado como perfume (1,13-14).

Mi amado es para mí una bolsita de mirra
cuando descansa entre mis pechos;
mi amado es para mí un manojito de nardos
de los jardines de Engadí.

Con frecuencia el amado exclama la belleza de su novia (1,8.15; 2,10.13-14; 4,1.7.10; 6,4.10; 7.2.7): «Toda hermosa eres», y ella devuelve el cumplido: «todo él un encanto» (5,16). Al piropo del amado: «Qué bella eres, *ra'aytí*, qué bella eres», la novia responde: «Qué hermoso eres, *dôdî*, eres pura delicia». Describen su lugar de encuentro como un bosque, y hablan de «nuestro» lecho, «nuestra» casa de cedro, «nuestros» artesonados de ciprés (1,15-17). El amor recíproco se expresa en otros detalles. Los dos salen del desierto (3,6; 8,5). El cuello de la novia es como una torre de marfil (7,5), y ella describe, su vientre como «pulido marfil» (5,14). Las imágenes son análogas: se compara al amado con un manzano (2,3) y con un cedro del Líbano (5,15) y a la novia con una palmera (7,8); ambos ofrecen fruto apetecible. La novia reposa a la sombra de su amado-manzano, y se deleita y come de su fruto (2,3); el amado se extasia en la cosecha de los dátiles (*sansinîm*) y uvas (*'eskelôt*) de su novia, y en su aliento, «aroma de manzanas» (7,8-9). También él es racimo de dátiles, *taltalmîm* (5,11). Se compara el amado a la gacela que pasta entre azucenas (2,1-2.16), y la novia tiene aspecto de gacela (4,5). Sus labios fluyen con la dulzura de la miel (4,11; cf. 5,1); los del amado fluyen con mirra (5,13).

⁵⁰ Cf. Un estudio anterior, K. SCHAEFER, *Salmos, Cantar...*, 263-265.

El amado llega en la primavera y hace señas para que salga la novia (2,9-14); ella lo invita a salir para ver el ciérne primaveral (7,12-13). El amado se dirige a ella con cariño como «hermana mía» (4,9.10.12; 5,1.2); la novia confiesa su deseo de que su amado sea su «hermano» (8,1). Cuando el amado la alaba como «azucena entre espinos», él responde que es como «manzano entre árboles silvestres» (2,2-3). La novia describe los ojos del amado como «palomas» (5,12); así él ya había descrito los de ella (1,15; 4,1) y la había llamado «paloma mía» (2,14; 5,2). Si los labios del amado son azucenas, *sôsanim* (5,13), ella antes se ha llamado a sí misma «azucenas», *sôsannah* (2,1-2). Él asocia sus pechos con las azucenas, *sôsanim* (4,5); y él pastorea entre azucenas (2,16). Sus labios destilan mirra (5,13); también lo hacen los dedos y las manos de ella (5,5); repetidas veces él vincula a la novia a la mirra (3,6; 4,6.14; 5,1). ¿Quién es él, sino una bolsita de mirra descansando entre sus pechos? (1,13). Y ella quiere convertirse en el sello personal que él lleva, colgado al cuello, que descansa sobre su corazón (8,6). A través de estas imágenes, el poeta sugiere la unión, el amor recíproco, y la comunión entre los enamorados es cada vez más evidente.

La alianza

La declaración de la mutua pertenencia: «Mi amado es mío y yo de mi amado» (2,16; 6,3; cf. 7,11) evoca la fórmula de la alianza: «Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo».⁵¹ Tres veces la novia hace la declaración en ausencia del amado, tan segura está de su fidelidad. En cada instancia, su confianza va acompañada de una llamada o la espera (2,17; 6,2; 7,12). La fórmula clásica de la alianza nombra primero a Dios que tomó la iniciativa.

Hoy has aceptado lo que el Señor te propone: que él será tu Dios, y que tú seguirás sus caminos, cumplirás sus leyes, sus mandamientos y sus preceptos, y escucharás su voz [...] tú serás el

⁵¹ Jr 7,23; cf. Dt 26,17-18; Jr 31,33; Os 2,25.

pueblo de su propiedad, como te ha prometido, y que cumplirás todos sus mandamientos. (Dt 26,17-18).

Es Dios quien propone la alianza y restablece las relaciones con la esposa (Os 2,25); crea una nueva alianza (Jr 31,33.). El Cantar prolonga la alegoría nupcial y aviva la esperanza del pueblo desterrado (cf. Os 2,16-25). A lo largo del poema los enamorados se relacionan: hablan y responden, se descubren y se elogian, se buscan y se hallan. Cuando ella pronuncia la alianza: «mi amado es mío y yo de mi amado» (Ct 2,16; 6,3), las almas se funden. El descubrimiento mutuo es un mundo perfecto, restaurado en el amor.

La tensión dramática: ausencia y presencia⁵²

La novia se dirige al amado y emplea expresiones como «llévame» y «méteme» (1,4), «indícame» (1,7), «vuelve» (2,17) y «ven, amado mío» (7,12-13; cf. 4,8). También el amado la invita a ella a que se descubra: «déjame ver tu figura, deja que escuche tu voz» (2,14). Ella pasa por momentos de crisis cuando su amado, una vez cerca, de repente desaparece (3,1-3; 5,2-7). Las preguntas, ¿quién?, y ¿qué tiene de particular? (3,6; 5,9), despierta elogios del amado y sus expectativas (3,7-11; 5,10-16). Ella está enferma de amor (2,5), y afirma que su amado pertenece a ella y ella a su amado (2,16; 6,3).

La trama del Cantar consiste en la atracción, la búsqueda, el encuentro y la separación de dos enamorados. Los encuentros desembocan en súbitas desapariciones, los avances en retrocesos, y el tema de la búsqueda resuena más fuerte que la del encuentro. Justo cuando el poema más evoca la unión sexual (5,1 y las alusiones de 5,3-5), la súbita separación impacta al lector. No existe la unión definitiva o el abrazo consumado. Se palpa el deseo de poseer y de retirarse. En una ocasión, el amado suplica, «Ábreme..., paloma», y de repente la amada observa, «Abrí yo misma a mi amado, pero mi amado se había marchado» (5,2. 6); en otra, el amado asoma por la reja de la ventana, llama a la novia (2,9-14), y cuando ella

⁵² Cf. K. SCHAEFER, *Salmos, Cantar...*, 276-277.

abre, no lo encuentra (3,1-2). La calurosa escena campestre cede a la frialdad de la ciudad. La novia lo busca en las calles estrechas y las plazas y termina en el encuentro (3,4). A lo largo del Cantar la emoción está sostenida en la ausencia, la furtiva presencia y la separación.

Además de la tensión entre presencia y ausencia, se tiene la del volver y huir. El amado desea verla: «déjame ver tu figura» (2,14), la mira y la describe, pero exclama, «Aparta de mí tus ojos, que me conquistan» (6,5). El poeta sostiene el motivo de la unión y la separación hasta el final. La novia le pide a su amado que vuelva y que huya (2,17; 8,14). El imperativo de huir desconcierta, porque es justo cuando se espera la unión de los dos. La novia se despide del amado: «Huye [...]», pero «los montes perfumados» son su propio cuerpo donde guarda la bolsita de mirra, un racimo de alheña en sus pechos (1,13-14); ella es el huerto de frutos y perfumes (4,13-14). La distancia y la cercanía, entre los montes del Líbano y el huerto cercado, plasma el amor en toda su complejidad.

Conclusión

En el amor la vida sale de lo cotidiano y se vuelve excepcional. Enamorados, los dos se encuentran, uno frente al otro, y aun cuando se pierden, el deseo y la búsqueda los sostiene. El amor transforma la vida en fiesta, con su espíritu embriagador, perfume penetrante, brote primaveral. Los enamorados comparten las fragancias y frutos; sienten los vientos repentinos y contrarios, cargados de la frescura de su jardín íntimo. Miradas furtivas y reposadas, besos fugaces o prolongados, estremecimiento sensual, el reposo y la danza tensan su pasión. Sobre todo, atesoran el secreto que su amor es único, porque allí se me pierde el «yo»: «Grábame como sello en tu corazón» (8,6), y donde se le pierde el tú: «Su izquierda bajo mi cabeza, y su diestra me abraza» (8,3).

El Cantar tiene un intenso realismo corpóreo, porque ahí se revela el espíritu. El amado y la novia, Salomón y la sulamita, representan todos a los enamorados, dos espíritus encarnados. El poeta no trata

de otra cosa que lo evidente, y este tema domina todo. Recuerda el enamoramiento de Jacob con Raquel (Gn 29,18.20).

¿Quién ama como se aman en el Cantar? En este poema el mundo no se llena de derrotas amorosas y de matrimonios rotos, la sexualidad no se degrada al morbo; la pareja no se limita a la posesión, los celos, los resentimientos y la represión. ¿El amor de quién se celebra? Pues, de nadie, uno está tentado de confesar; nadie fuera del Dios de la alianza. Varios escritos de la biblia abordan su sentido pleno. La experiencia del amor se proyecta en función de una realidad sobrenatural, cuando la nueva alianza se actualiza en el Verbo hecho carne y en los esponsales de Dios y la humanidad se cumplen. El Mesías se proyecta como el esposo de la Iglesia, la nueva Israel. Juan Bautista, el amigo del novio (Jn 3,29), se encarga de ver que las nupcias se realicen. También los discípulos de Jesús son amigos o invitados del novio (Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34). En la parábola del banquete nupcial (Mt 22,1-14), el hijo del rey es el Mesías; en otra parábola diez jóvenes esperan al novio, el Mesías (Mt 25,1-12).

Al interpretar el Cantar, la tradición cristiana, patristica y medieval desarrolló el tema de las bodas de Cristo con su Iglesia. A través del lenguaje simbólico, el poeta recuerda que Dios ama a su pueblo con un amor eterno (cf. Jr 31,3). De un modo parecido, el Targum hace del Cantar una relectura de la historia de Israel desde el Sináí al retorno de Babilonia y, finalmente, a la llegada de la era mesiánica. Los protagonistas son Dios e Israel. Varios elementos de la obra evocan la historia de Israel, su templo, la tradición davídica y mesiánica.

La interpretación de esta antología de poesía invita a reflexionar sobre la relación entre el amor divino y el amor sexual. En la alianza se renueva y recrea el amor. No es cuestión de que el ágape esterilice el *eros*, sino que el ágape lo fecunde, le devuelva su vitalidad y su alegría. Si se sigue la línea que «Dios es amor» (cf. 1 Jn 4,7-8), el Cantar sostiene que el amor humano participa en el amor divino. En la interpretación del «Cantar por excelencia», para los que

confiesan que Dios tanto ama a su esposa Israel, no se oponen dos amores, lo literal y lo alegórico. El poema atrae a su oyente y lector, con sus carreras de animales, la abundancia de frutos, flores y perfumes, la frescura del manantial y la libertad de los vientos, el gozo del vino, impregnado de espera, deseo, asombro y admiración mutua. El «Cantar por excelencia» atrae a su intérprete, mientras lo inquieta.



“PROFUNDAMENTE CONMOVIDO... LO ABRAZÓ Y LO CUBRIÓ DE BESOS” EL AMOR FESTIVO DE UN PADRE EN LC 15,11-32

Tomás Montesinos González¹

A mis padres Teresa y Herminio, por su amor sureño.
A los Presbíteros Agustín Reyes, Salvador Contreras,
José Luis Hdz., J. Luis Téllez, Octavio Vilches, y J. Luis Ramírez,
entre algunos otros, por su amor compasivo hacia los pobres y
por su amistad y solidaridad para con un servidor de Jesús y del Reino.

Resumen

El presente artículo pretende ser un estudio sobre el amor paterno, un amor que, lleno de emoción, se alegra y festeja el retorno del hijo perdido; narración presente en la parábola del padre misericordioso (Lc 15,11-32). Nuestro método es dual y se basa en un acercamiento a la Antropología Cultural y a la Psicología.

Abstract

This article aims to be a study on paternal love, a love that, full of emotion, rejoices and celebrates the return of the lost son; narration present in the parable of the merciful father (Lk 15,11-32). Our method is dual and is based on an approach to Cultural Anthropology and Psychology.

Palabras clave: Rechazo del padre, amor paterno, fiesta y banquete, antropología cultural.

¹ El autor hizo estudios de Hebreo y Griego bíblicos en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (Italia). Es Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (2014), donde ha sido profesor de diplomados en Nuevo Testamento y en la sección de Extensión Universitaria. Actualmente es profesor ordinario de Cristología Bíblica y sistemática, e Introducción al Nuevo Testamento, en el Instituto Interreligioso de Formación (INTER). También ha sido profesor de Diplomado en Sagrada Escritura en el Instituto de Formación Teológica de México (IFTIM); y en el CEFALAE (Col. Moctezuma, CDMX). Su Blog personal es www.literaturayespiritu.com. Su correo electrónico es tmontesinosglz@gmail.com.

Key Words: *Rejection of the Father, paternal love, party and banquet, cultural anthropology.*

Introducción

Espero no equivocarme al sostener que, la así llamada “parábola del hijo pródigo” contenida en Lucas 15,11-32 sea probablemente, uno de los textos bíblicos mayormente comentados a lo largo de la historia del cristianismo. Sobre dicha parábola se han escrito sendas páginas, artículos y ensayos –por solo citar algunos géneros literarios– con los que sus autores han querido verter por medio de palabras la emoción que esta narración, tan afectiva y familiar, provocó en su mente y corazón, y seguirá provocando en lo más íntimo de la mente y del corazón de los creyentes (y de varios no creyentes).

Objetivo primordial del presente artículo es ayudar al lector a descubrir –con temor y con temblor– el intenso amor que el padre – protagonista central, sin duda alguna – guarda en su corazón y en cada milímetro de su sangre judía y campesina, en favor de sus dos hijos; y cómo ese amor se torna fiesta y se vuelca en un banquete nada modesto, para festejar (¡y agradecer a Dios!) el regreso del *benjamín* de la familia (el hijo menor). Fiesta y banquete –con baile y música, obviamente– al que invitará a su primogénito (el hijo mayor) a compartir con su hermano ‘muerto’ y ahora vivo, ‘perdido’ y ahora hallado.

En un primer momento, invitamos a repensar y replantearnos de forma crítica y analítica el tradicional título que la gran mayoría de versiones de la Biblia, le ha colocado a esta hermosa parábola: “el hijo pródigo”, proponiendo nosotros –y, recientemente, algunos autores: traductores, editores o articulistas, con palabras semejantes– el título de “la parábola del intenso amor de un padre por sus hijos”,

cuyo amor manifiesta por medio de sus reacciones, actitudes, gestos, palabras y su labor de convencimiento.²

En un segundo momento, el amor que se anida y se irradia desde ese gran corazón del padre, lo proyectaremos en la fiesta y el banquete que él –en forma protagónica– organiza para celebrar el retorno a casa –sano y salvo– del hijo menor, y para invitar (¿rogar?, ¿convencer?) al hijo mayor a compartir con su hermano, con él y con los sirvientes, esa alegría paterna que le desborda el cuerpo. Aquí echaremos mano de algunos aportes de la antropología y la sociología de la fiesta y/o de la mesa en el Oriente Medio, así como algunos elementos de Psicología a tener muy en cuenta.

En tercer momento –si bien, de manera más breve y desde la Psicología– trataremos de presentar las antinomias presentes en la parábola, y de forma concreta, en la persona de ambos hijos; así como la actitud altamente compasiva (enternecida/amorosa) del padre para con uno de ellos (el hijo menor) y, por otro lado, su labor conciliadora y de convencimiento, para con el otro (el primogénito).

Por último, presentaremos algunos mensajes que –a decir nuestro– la parábola y, sobre todo, la persona increíble del padre, están enviando a nuestra sociedad actual, tecnofílica, enferma, violenta y estresada, de esta primera mitad del siglo XXI.

² O bien, "parábola del padre misericordioso" (que ya empieza, gracias a Dios, a hacerse común). O también ésta: "parábola del gran amor de un padre por sus hijos" (justo la que proponemos en el presente artículo).

1. ¿Por qué se le sigue llamando “parábola del hijo pródigo”?³

1.1 Un subtítulo en Lucas que –junto a algunos otros similares– ha tergiversado el sentido de la parábola del padre misericordioso

Fue la Biblia Vulgata la que –junto a otras versiones de la Biblia– nos trajeron hasta el momento presente el título al texto en cuestión: *parabola filii prodigi*.⁴ Pero empecemos por aclarar qué significa el

³ Apuntemos una palabra sobre el contexto y la composición literaria de la misma. Lucas, el evangelista de la ternura del Padre, nos presenta en el capítulo 15 tres parábolas que guardan una íntima relación: la de la oveja perdida, que comparte con otras tradiciones (Mt 18,12-14; EvTom 107), la de las diez dracmas (cf. Q 15, <8-10>) y la del padre compasivo. Lucas las ha contextualizado con los vv. 1-3: los dos primeros versículos sirven para presentar a los nuevos personajes que están con Jesús: publicanos-pecadores y fariseos-escritas, cuya actitud de eschucha y murmuración, respectivamente, prepara la doble reacción ante lo perdido. Lucas nos presenta aquí a Jesús como un maestro cuya sabiduría es de exquisita sencillez; él expone a sus adversarios estas parábolas para mostrarles la importancia del ser humano y la actitud que hay que asumir con respecto a los pecadores. Y en cuanto a la estructura de esta sección del EvLc, nuestro texto de estudio se halla enclavado casi al centro de la unidad del viaje de Jesús a Jerusalén (9,51—19,27).

El contexto amplio a 15,11-32 está expresado, por una parte, por la firme decisión de Jesús de subir a Jerusalén al inicio de esta sección (9,51) y, por la otra, en las primeras palabras de la sección del ministerio de Jesús en Jerusalén (“dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén”, 19,28), palabras que dan inicio a los preparativos para la cena de Jesús con sus discípulos (19,29-38).

⁴ COLUNGA-TURRADO (eds.), *Biblia Vulgata*, BAC, Madrid 2005 (1ª. Ed. 1946). Podríamos sostener que, en el 95% de las versiones de la Biblia de todos los idiomas antiguos y modernos, los traductores, pero, sobre todo, sus editores, optaron por replicar (reproducir, con una casi nula interpretación alternativa de la parábola) el mismo subtítulo que indicaba la Biblia Vulgata: *parabola filii prodigi*. Por falta de espacio, indicamos aquí solo algunos ejemplos de estas versiones, que reprodujeron el mismo subtítulo de forma acrítica:

Biblia Apostólica Kainé Diathéke y Biblia Apostólica Palaios Diathéke; Biblia Reina-Valera (en casi todas sus versiones, incluyendo la Reina-Valera Contemporánea: 2011); por su parte, la Biblia Peshitta (en español: 2006) apunta el siguiente subtítulo: “Parábola del hijo despilfarrador”; la Biblia Nácar-Colunga; Biblia de Jerusalén (en todas sus ediciones, incluyendo la vers. Latinoamericana de 2003); Biblia del Peregrino (y su vers. Latinoamericana: “Biblia de Nuestro Pueblo”); así como en otros idiomas: en inglés, vayan tan solo dos ejemplos: la edición “Holy Bible New International Version” (NIV: 2011) nos propone el siguiente subtítulo: “The Parable of the Lost Son”; y la “Christian Community Bible. Catholic Pastoral Edition” (2008⁴¹), parcamente imprime: “The prodigal son” (de igual manera que la Biblia Latinoamericana en sus diversas ediciones: “el hijo pródigo”); o bien, en alemán, la “Die Bibel. Einheitsübersetzung (1980): “Das Gleichnis von verlorenen Sohn”.

No obstante, existen –hoy día– algunas honrosas y aplaudibles excepciones, he aquí algunas de ellas: p. ej. La Biblia. Traducción Interconfesional (2008), subtítula “Parábola de los dos hijos y

término “pródigo”. La RAE lo define como «persona que desperdicia y consume su hacienda en gastos inútiles, sin medida ni razón». Un segundo significado que propone es «que desprecia generosamente la vida u otra cosa estimable»; y, finalmente, sostiene que “pródigo, ga”, es «quien tiene o produce gran cantidad de algo».⁵

Ahora bien, el grave problema de este subtítulo es que ha influido de forma avasalladora a lo largo de todos estos siglos, en el sentido de que ha reforzado el discurso del cristianismo acerca del pecado, y ha justificado su exhortación a la penitencia y a la conversión, pero entendida ésta, casi exclusivamente como una conversión moralista casi exclusivamente en favor de la doctrina moral católica, en la línea de mostrar “un buen comportamiento”, no como una conversión al Reino de Dios, y a la persona de Jesucristo.⁶

En otras palabras, la hermenéutica y la semántica que, a la luz de este subtítulo, se la ha agregado a la parábola,⁷ por siglos ha

el padre bueno”; interesante es el título propuesto por la Conferenza Episcopale Italiana (CIA: 2009): “Le parabole dell’amore misericordioso di Dio”; mientras que la Biblia de la Iglesia en América (NT: 2011), que por cierto aún no publica el AT, propone el subtítulo “¡Este hermano tuyo... estaba perdido y ha sido encontrado!” en contra, tal vez, de la Nueva Versión de la Biblia Reina-Valera Contemporánea (2011), quien apunta “Parábola del hijo perdido”; y, finalmente, en el caso de la versión “Dios habla hoy” (1997), el subtítulo propuesto es: “Parábola del padre que recobra a su hijo”.

⁵ RAE, “Pródigo, ga”, en *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1992²¹. Y la actualización 2018 no agrega nada nuevo, en sustancia, al término.

⁶ Amén de toda una infraestructura litúrgico-pastoral en la Iglesia católica (y, por supuesto, en otras comunidades cristianas) para la “conversión de los pecadores”, tales como oraciones reparadoras, ritos penitenciales (sobre todo en Cuaresma), advertencias radicales y deshumanizantes (o hasta amenazas) con el castigo del infierno para quienes se portasen mal, y un largo etcétera. Ver J. M. CASTILLO, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2004. Y son muchos los historiadores que han denunciado lo mismo: véase J. MAHOHEY, *The making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon, Oxford 1987, 143-156; L. VEREECKE, «Introducción a la historia de la teología moral moderna» en F. X. MURPHY Y L. VEREECKE, *Estudios sobre historia de la moral*, El Perpetuo Socorro, Madrid 1969, 82 ss.

⁷ No creo que sea redundante al afirmar que, a pesar de que todos los subtítulos que están presentes en las diversas versiones de la Biblia Cristiana, NO SON PALABRA DE DIOS, sin embargo, en la práctica, su lectura de los mismos ha tenido una influencia demoledora en la interpretación de los mismos. Y, por si no fuera poco, tanto la vida piadosa, como la moral cristiana, la Espiritualidad y la Teología misma, se han visto envueltas en tal hermenéutica sesgada y miope, desde la centralidad que tuvieron para Jesús, por una parte los excluidos o marginados (pecadores, impuros, enfermos, mujeres, paganos, etc.), y, por otra parte, la centralidad de su Padre eterno (el Abbá), quien está, de alguna manera, representado y referido en la presente parábola.

inclinado rotundamente la balanza hacia un hijo menor “pródigo”, es decir, un “pecador empedernido” y lleno de “impureza”, casi un “proscrito”, y todo ello en detrimento de la centralidad de un padre compasivo y saturado de amor (que vuelca en signos, gestos y acciones concretos) no solo hacia el hijo menor, sino también, hacia su primogénito.

Al insistir los editores de las diversas versiones de la Biblia (en nuestro caso, del tercer Evangelio) en la dimensión moral o ética del hijo menor, se ha generado una lectura sesgada y moralista de la persona del hijo menor, opacando por consiguiente la excelsa figura del padre cuyo amor y conmoción –sentimientos que le invaden al ver al hijo acercarse a la casa paterna– le conducen a salir apresuradamente al encuentro de su hijo menor.⁸ Por lo que, una de nuestras primeras propuestas en el presente artículo, sea la de virar el sentido que, hasta el presente, se le ha otorgado a esta bellísima parábola y, de esta manera, rescatar el verdadero mensaje que Jesús de Nazaret quiso propinarle: el de hablar de su padre, como un padre que no excluye a nadie, un padre no-patriarcalista, ni mucho menos moralista o legalista, sino un padre bañado por sentimientos mucho más humanos, y cuyos gestos son fuertemente emotivos, psicológicos, positivos y festivos.⁹

⁸ Nos llama mucho la atención cómo, San Agustín, al comentar esta parábola, señala: «Entregarse a la pasión de la lujuria (por parte del hijo menor), es ser arrojado al reino de las tinieblas». Y en sus confesiones, dirigiéndose literariamente al padre de la parábola, escribe: «Así, pues, vivir de pasiones sensibles es lo mismo que vivir en un ambiente tenebroso y eso es vivir lejos de tu rostro» (Agustín, *Confesiones*, 1, 18, 28). Y, en gran parte, el aporte de los Santos Padres de la Iglesia va en la misma línea de Agustín, al insistir más en la culpa del hijo menor y de su horrible pecado y perdición (con imágenes como: tinieblas, demonio, sombras, inmundicia, lujuria, mancha, etc., etc.), así como en señalar -aunque en un grado mucho menor- la falta del hijo menor; que la centralidad misericordiosa, amorosa y protagónica del padre. Y toda esta tradición hermenéutica, predicativa, moral y espiritual, como era de esperarse, influyó en demasía en la pastoral, predicación y liturgia de la Iglesia Católica a lo largo de todos los siglos, permeando la praxis cotidiana de los fieles. Véase A. A. JUST Jr. y M. MERINO RODRÍGUEZ (eds.), «Evangelio según San Lucas», en T. C. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 3*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 339-348.

⁹ J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*, Verbo Divino, Estella 2000; K. E. BAILEY, *Las parábolas de Lucas. Un acercamiento literario a través de la mirada de los campesinos del Oriente Medio*, Vida, Miami 2009; F. CONTRERAS MOLINA, *Un padre tenía dos hijos (Lucas 15,11-32)*, Verbo Divino, Estella 1999.

Sugerimos que enviemos a la bodega de los recuerdos el subtítulo “parábola del hijo pródigo”, y renovemos nuestro acercamiento a esta hermosa narración lucana, con el subtítulo “parábola del padre misericordioso”, o bien, esta otra: “parábola de un padre que amaba intensamente a sus hijos”, o, finalmente: “parábola de un padre amoroso”.

Abundando un poco más en lo que acabamos de señalar, ahora nos concentraremos en analizar cómo fue el intenso amor o compasión que un padre siente hacia su hijo menor – sin excluir al mayor, claro está – lo que lo empuja a mostrar gestos, actitudes, palabras y acciones saturadas de amor, de una elevada alegría/gozo y de, literalmente, “echar la casa por la ventana”, organizando una fiesta, todo un verdadero banquete, para celebrar el regreso del hijo menor a casa.

1.2 El padre de la parábola y su intenso amor (compasión) por sus hijos, son los únicos protagonistas de la parábola de Lc 15,11-32

En nuestra opinión, los versículos neurálgicos de la parábola, son los vv. 20 b y 22-24:

[...] Estaba aún distante cuando su padre lo divisó y, profundamente conmovido, corrió, lo abrazó y lo cubrió de besos. [...] ²² Pero el padre dijo a sus sirvientes: –Enseguida, traigan el mejor vestido y vístanlo; pónganle un anillo en el dedo y sandalias en los pies. ²³ Traigan el ternero engordado y mátenlo. Celebremos un banquete. ²⁴ Porque este hijo mío estaba muerto y ha revivido, se había perdido y ha sido encontrado. Y empezaron la fiesta.

1.2.1 Un padre que se emociona al ver a su hijo, se enterece, lo abraza y lo cubre de besos. El versículo 20 b.

Sobre nuestra hipótesis, acerca de que el vers. 20 b es central para comprender esta bellísima parábola, hay que señalar, en primer término, cómo al interior de dicho versículo, existen – a nivel

gramatical – cuatro verbos en tiempo aoristo que les están imprimiendo de una gran fuerza al significado y a la semántica del mismo. Estos verbos en tiempo aoristo son: εἶδεν (*vió/dividió –al hijo–*) ἐσπλαγγίσθη (*profundamente conmovido, o bien, se conmovió hasta las entrañas*) ἐπέεσεν (*lo abrazó, o de forma más literal, se echó sobre su cuello*) y κατεφίλησεν (*lo cubrió de besos*). Ahora bien, de los veinticuatro verbos en tiempo aoristo presentes en la parábola (cuyo orden sería 11+1+12), el centro lo detenta precisamente este versículo 20 (b), en el que, el verbo principal es *σπλαγγίζομαι*, lo cual significa que es la entrañable compasión del padre la que ejerce la función de eje o piedra angular (y no solo a nivel literario, sino, sobre todo, a nivel antropológico y psicológico) de toda la parábola,¹⁰ y todo el desarrollo posterior no sería sino la expansión activa o dinámica de la compasión paterna, su comportamiento llevado a la práctica.¹¹

Consideramos que, muy probablemente, y gracias a que el padre experimenta profundamente *σπλάγγνον* en su interior, es decir, precisamente porque se conmociona profunda y violentamente (con fuerza) en sus entrañas (ἐσπλαγγίσθη), es por lo que, haciendo a un lado toda regla (antropológico-cultural) de comportamiento social, que prohibía a un varón adulto correr, corre hacia su hijo; se le arroja al cuello y lo cubre de besos (¡cuánto deseaba verlo llegar!) y, a pesar de que su hijo comienza a decirle: «*padre, he pecado contra el cielo y contra ti, ya no merezco llamarme hijo tuyo...*», el padre le interrumpe para dar una orden inesperada: «*pronto, vístanle el mejor traje, póngale un anillo en el dedo y sandalias en los pies, maten el becerro gordo y hagamos una fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y lo ha sido encontrado*» (15,22 b-23. 32).¹² El hijo menor ha retomado el camino de las

¹⁰ Conmoción que se centra en el estómago y sus vísceras, *σπλάγγνον/σπλάγγνα*.

¹¹ Cfr. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre*, 95; cfr. también M. J. J. MENKEN, «The position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ and ΣΠΛΑΓΧΝΑ in the Gospel of Luke», en STOR, donde se encuentra el artículo publicado originalmente en *Novum Testamentum* 30, 2 (1988) 104-114.

¹² Esta parábola –la del hijo perdido– es «la palabra de Jesús que mayor eco ha tenido en el mundo. A menos de tener un corazón de piedra, hijo mío, quién la oiría sin prorrumpir en lágrimas»: CHARLES PÉGUY, *Palabras Cristianas*, Sígueme, Salamanca 2002, 75-79.

Bienaventuranzas, el sendero que más tarde pintará literariamente Lucas con la figura del publicano orante (18,9-14).¹³

Por otro lado, la presente parábola, desde una muy elevada narrativa helénico-hebrea (en el mediterráneo del siglo I d.C.), remarca la compasión no solo del personaje de la parábola, sino que teológicamente, revela el amor de Dios para con sus hijos, especialmente para con los pecadores (humillados, excluidos y sufrientes). Al respecto comenta J. Jeremias:¹⁴

Así es Dios, tan bueno, tan indulgente, tan lleno de misericordia, tan rebosante de amor. Se alegra del regreso del pródigo como el padre que organiza un festín... La parábola fue dicha a hombres que se escandalizan del evangelio. Hay que llegarles a la conciencia. A ellos les dice Jesús: Así de grande es el amor de Dios para con sus hijos perdidos y vosotros sois melancólicos, despiadados, desagradecidos y justos ante vuestros ojos... ¡No seáis insensibles! La parábola es una justificación de la Buena Nueva frente a los que la critican. El amor de Dios es ilimitado. Jesús... quiere ayudarlos... a reconocer cómo los separa de Dios su falta de amor y su justicia ante sí mismo y a encontrar la gran alegría que trae el evangelio (v. 32 a) ... Jesús pretende, por tanto, actualizar en su proceder el amor de Dios a los pecadores arrepentidos.

Es muy probable que Lucas, por medio de la compasión que experimenta el protagonista de esta su parábola, quiere ayudar a sus destinatarios a adoptar otra imagen de Dios, la de un Dios y un Jesús –Hijo de Dios, profeta y Mesías Salvador- que no excluyen a ninguno (por perdido que esté) de su comunión, de su compasiva compañía; es más, que sean los perdidos, los excluidos, los pecadores (arrepentidos o no), los oprimidos, los primeros a quienes invitan a sentarse a la mesa de su Reino de justicia, misericordia,

¹³ H. J. M. NOUWEN, *El regreso del Hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Madrid 1999³, 59. 70.

¹⁴ J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2008¹⁴, 149-150.

ternura, gracia e infinita compasión.¹⁵ Dios, es un Dios que disfruta de tener a los pecadores (oprimidos y excluidos) en su banquete.¹⁶

1.2.2 Reacción paterna, los gestos para con su hijo menor y la fiesta. Los versículos 22-24

Y, en cuanto a los vv. 22-24, la festiva reacción paterna, saturada de alegría y regocijo, así como la autoridad con que da órdenes a los sirvientes para que realicen varios gestos (acciones) a favor del hijo menor, son la mejor prueba de la centralidad de estos versos:

1. Les apresura (εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ).
2. Les ordena traer la mejor túnica y vestírsela al hijo menor (ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρῶτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν).
3. Les indica que le coloquen un anillo en el dedo (καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ).
4. También, que le pongan unas sandalias en los pies (καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας).
5. Así mismo, que vayan por el ternero engordado, y que lo preparen (lo maten) para comérselo (καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν στευτόν, θύσατε).

¹⁵ Nos llama mucho la atención que el verbo εὐφραίνω (alegrarse, regocijarse, estar alegre, feliz, contento; de alguien, a causa de alguien, Ecco 32,3) aparezca tan solo 3 X en Lucas. Pero, mientras que en 12,19, tiene un sentido muy diferente a 15,23, pues es un *dicendi* reflexivo (muy individual) del rico que ha tenido una abundante comida: «descansa, come, bebe y regocijate/banquetea» (ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου); en nuestro texto, en cambio, tiene un sentido totalmente familiar (comunitario, tal vez una referencia a las comunidades lucanas), es decir, indica un alegrarse festivo, un banqueteo familiar o comunitario (εὐφρανθῶμεν, v. 23 y εὐφραίνεσθαι, v. 24). Y considerando que el Jesús histórico comparte la mesa con los pecadores y excluidos de su tiempo, y que para Lucas la mesa es un lugar salvífico por excelencia (p. ej. 7,36-50; 12,7-21, etc.), luego entonces, la compasión de Dios y de Jesús la manifiesta Lucas de manera viva, bella y explícita en nuestro presente texto. *En el fondo* —comenta R. AGUIRRE— *hay una lucha de dioses: el Dios de la santidad, al que se accede separándose de lo profano y de lo impuro, y el Dios de la misericordia, al que se accede en la medida en que se busca la incorporación de los excluidos, lo cual hace saltar los límites del sistema*, en *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, 64. Y de forma más amplia en pp. 58-133. Ver también K. E. BAILEY, *The Cross and the Prodigal. Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*, InterVarsity Press, Illinois 2005, 66-74; D. L. BOCK, *Luke 9,51—24,53*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 1996, 1314-1321.

¹⁶ R. J. KARRIS, «Evangelio según Lucas», en R. E. BROWN — J. A. FITZMYER— R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 181.

6. Y todo ello, como los pasos casi “rituales” para celebrar una fiesta (καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν).

Son demasiadas acciones de parte de los sirvientes en favor del hijo menor que, por parte del padre, son gestos (¿exagerados?, ¿ilógicos?) saturados de contra-culturalidad y de una casi anti-ética familiar, dada la situación en la que el hijo se aleja de la casa paterna, es decir, habiéndole exigido al padre la herencia que le correspondía, o lo que es lo mismo, dándole a entender: “muérete Papá”.¹⁷ Y, precisamente por ello, insistimos en que, estamos delante de una parábola contracultural y que confunde nuestros más acérrimos paradigmas éticos, familiares y religiosos en los que nos han ido formando en nuestra sociedad actual. En otras palabras, el mensaje que el tercer evangelio pretende brindar a sus oyentes, a través de tan impresionante parábola, un mensaje que dista mucho de lo meramente convencional y de los “buenos modales” que se esperan de todo hijo para con sus padres.

Por ello, una primera conclusión que sostenemos es que, más allá de toda sanción paterna —es lo que la inmensa mayoría de lectores/as esperarían de parte del padre ofendido y excluido— lo que contemplamos es a un Padre de familia con un intenso amor por sus hijos, pues, aunque hasta el momento no hemos abordado al hijo mayor, al estar frente a una parábola ultra conocida, percibimos que, el mismo amor intenso y festivo que el Padre tiene por su hijo

¹⁷ K. E. BAILEY, *Jesús a través de los ojos del Medio Oriente. Estudios culturales de los Evangelios*, Grupo Nelson, Tennessee 2012 (original: *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, InterVarsity Press, Il 2008), 281, autor que asevera: «en Oriente Medio...cuando un joven pide su herencia estando el padre vivo todavía, está diciendo algo así como: “Papá, ¿por qué no te mueres ya?”. Lo normal es que el padre se enfurezca, dé una bofetada a su hijo y lo eche de la casa. No ocurre nada de eso en la parábola». Así mismo *Id.*, *Las parábolas de Lucas. Un acercamiento literario a través de la mirada de los campesinos del Oriente Medio*, Vida, Miami 2009; *Id.*, *Finding the Lost Cultural Keys to Luke 15*, Concordia Scholarship Today, Concordia, St. Louis 1992; *Id.*, *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel’s Story*, InterVarsity Press, Illinois 2003; *Id.*, *The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants*, InterVarsity Press, Illinois 20052; J. H., NEYREY (ed.), *The social world of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Hendrickson Pub., Peabody 1993.

menor, es el mismo –si bien en un tono diferente, al tratarse del primogénito (“todo lo mío es tuyo”)– que le otorga a su hijo mayor.¹⁸

Hasta el presente el padre de la parábola no había sido tomado tanto en cuenta, no obstante que, a partir del v. 20, es precisamente él quien toma la iniciativa o el liderazgo frente a tres interlocutores: 1) el hijo menor, a quien ni siquiera le permite concluir su discurso, 2) los sirvientes, a quienes apresura para que vistan, calcen y demás, al hijo menor, así como también, el que maten el becerro gordo y que preparen todo lo de la fiesta (banquete); y, finalmente, 3) el hijo mayor, a quien el padre mismo sale a invitarlo a participar de la fiesta, dándole – ante su negativa – fuertes razones de por qué le pide que entre: tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y lo hemos encontrado.

Ahora bien, un amor tan intenso como el del padre de nuestra parábola, no podía menos de exaltarse y compartir su alegría con los demás; por ello es que organiza una fiesta, por haber recuperado a su *benjamín* sano y salvo, al infeliz y desagradecido *junior*. Precisamente este amor que festeja es lo que analizaremos en el siguiente apartado.

¹⁸ Cabe señalar en este momento inicial que, desde la exégesis feminista que viene realizándose desde la segunda mitad del siglo XX, una de las críticas que más se han dejado sentir para con el autor del tercer evangelio –y para con toda la Sagrada Escritura, en general– es la ausencia en Lc 15,11-32, de la figura de la madre de familia, así I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del evangelio de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008. Nuestra propuesta es que es muy probable que el Jesús lucano quiso representar a su Padre (Abbá) en la figura del padre de nuestra parábola, y, por ende, no mencionó a la madre. Además, siendo precisamente Lucas quien más reivindica a las mujeres y nos presenta a un Jesús que las valoriza, las personaliza, las cura y las acepta como discípulas suyas, o, al menos, como “seguidoras” suyas en el ejercicio de su ministerio en favor del Reino. El texto paradigmático de todo lo dicho es, sin duda alguna, Lc 8,1-3: «¹A continuación fue recorriendo ciudades y pueblos proclamando la Buena Noticia del reino de Dios. Lo acompañaban los Doce ²y algunas mujeres que había sanado de espíritus inmundos y de enfermedades: María Magdalena, de la que habían salido siete demonios; ³Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes; Susana y otras muchas, que los atendían con sus bienes». Las madres de familia que presenta el autor del tercer evangelio son abundantes: María de Nazaret (1,26-56; 2,1-52); Isabel (1,5-25. 39-45. 57-66); la suegra de Pedro (4,38-39); y la viuda de Naim (7,11-17). Camino al calvario, Jesús les dice a las mujeres que lloraban por él: «Hijas de Jerusalén, no lloren por mí; lloren más bien por ustedes y por sus hijos» (Lc 23,28), texto propio del tercer evangelio (la fuente Q, Mc, Mt y Jn lo desconocen).

2. Un amor paterno que festeja la vida y el retorno del hijo menor

2.1 ¿Era necesario festejar a un desertor?

Desde el punto de vista antropológico no hay fiesta y alegría sin un motivo.¹⁹ La fiesta le da sentido a algo que pudo haber pasado desapercibido; este sentido sólo llega a descubrirse como expresión de un significado. En el caso de nuestra parábola, el motivo de la fiesta está en el retorno (¿esperado o inesperado?) del hijo menor, no obstante que, ante los ojos y la mente obtusos, legalistas y moralistas de los escribas y fariseos, quienes están, una y otra vez, murmurando en contra de Jesús, tal hijo lo que merecía era un rotundo rechazo y un desconocimiento por parte del padre. Pero, contracultural y contra-moralmente hablando, lo que acontece es una fiesta –percibida como una gran fiesta, en la que hay música y baile– por firme voluntad del padre.²⁰ Es una exquisita determinación, en donde cabe resaltar un amor desmedido e intenso, para acoger al hijo menor que, en palabras del propio progenitor: «estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y ha sido encontrado».²¹

El narrador nos invita a contemplar a un padre, cuyo intenso amor, le lleva a realizar gestos contra-culturales: cuando aún estaba lejos su hijo lo vio (εἶδεν αὐτόν), se conmovió profundamente (σπλαγχνίζομαι presente aquí y en 7, 13; 10, 33), corrió (τρέχω), lo abrazó o, lo que es casi lo mismo, se echó a su cuello (ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ) y lo cubrió de besos, o bien, lo besó efusivamente (κατεφίλησεν αὐτόν).

¹⁹ El primer lugar lo ocupa el motivo (la razón), la fiesta y la alegría el segundo; sin embargo, la fiesta no necesariamente tiene que ser “alegre” pues puede haber alegría callada (por ejemplo, el consuelo en las exequias); así: J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974, 39.

²⁰ El narrador logra poner al padre como el personaje con más movimiento de todo el relato y, a partir del v. 20, como especialista en logística en pro de un festejo, pero también como conciliador (su diálogo con el hijo mayor). De hecho, no le importa el viaje que tuvo que hacer el hijo –aunque fuera penoso y largo– sino la urgencia de que se encontrara con su padre.

²¹ Es posible que este contraste de lo que se ha perdido (ὑπόλοιπον, vv. 4.8) y lo que se ha alejado (ὑποδημέω v. 13) sirva para enfatizar en la dinámica de la narración la responsabilidad que conduce a buscar (el pastor y la mujer) y la disponibilidad firme y activa para esperar (el padre).

Al padre no le importa infringir las costumbres orientales que descalificaban tales acciones (correr, recibir o perdonar a un hijo con ese comportamiento, etc.), lo central para él es que ha vuelto su amado hijo menor, a quien —es la relectura que nosotros proponemos— muy probablemente, había estado esperando durante decenas o cientos de amaneceres, con sus atardeceres, a que volviese al seno paterno.

Un segundo elemento que proponemos analizar es el de que el padre de nuestra parábola, es un padre rico, ya que cuenta con una hacienda y con servidores (esclavos) a su cargo, lo cual hace más increíble sus gestos y acciones (¿hiperbólicas desde el punto de vista literario?) en favor de su hijo menor.²²

Ahora respondemos a la pregunta inicial de nuestro apartado, ¿Era necesario festejar a un desertor? Tal vez la pregunta pueda parecer moralista o, al menos, demasiado dura, pero, ¿No acabamos de ver a un papá totalmente fuera de serie? Después de haber renegado —prácticamente— de su padre, éste le acoge como si nada hubiese sucedido, ¿Cuál es el mensaje que el narrador —inserto en una cultura patriarcalista y que tanto resaltaba la impureza en las cosas, animales y personas— nos quiere propinar a la luz del comportamiento —totalmente atípico o contra-cultural— del padre de la parábola? O, al contrario, como propone Emil Levine, ¿Será que el hijo menor no cometió ninguna falta al pedirle a su padre, todavía vivo, su herencia?²³

²² Al correr hacia su hijo (Gn 24,28; 29,13; Tob 11,9) hace algo poco acostumbrado para su edad y al darse tanta prisa reacciona con poca dignidad (Eclo 19,30).

²³ «Si el pródigo hubiera "pecado" al pedir al padre su herencia (lo que es improbable), entonces el padre tendría que haber reprendido al hijo. Pero no lo hizo. En su lugar, aceptó la petición»: A.-J. LEVINE, *Relatos cortos de Jesús. Las parábolas enigmáticas de un rabino polémico*, Verbo Divino, Estella 2016, 68. Y, a pesar de que la autora hace referencia a un texto del Talmud babilónico, que manifiesta su desaprobación para con quien: «distribuye su propiedad a sus hijos mientras vive» (Baba mesia, 75 b); o bien, cita a Ben Sira 33,23-24 que sostiene: «cuando los días de tu vida alcancen su fin, en el momento de tu muerte distribuye tu propiedad»; no obstante, Levine reafirma que lo que hace el hijo menor, en todo caso es una insensatez, pero nunca un pecado.

2.2 Una fiesta que celebra la vida y el reencuentro

Toda fiesta tiene un motivo. En el caso de la fiesta narrada por el tercer evangelio en Lc 15,11-32, el motivo es evidente: el atípico padre de nuestra parábola está celebrando la vida —es decir, la sobrevivencia después del abandono de la seguridad de la casa paterna— y el haber recuperado o hallado al hijo menor.

Pero, ¿Cómo festejaban los judíos de Judea o Galilea del siglo I? amén de todas las fiestas institucionales que, en torno al templo de Jerusalén, celebraban los judíos, el pueblo de Israel tenía dos tipos de fiestas: *la fiesta ceremonial* y *la comida ritual festiva*.²⁴ La primera es un banquete en el que quien invita y quien es invitado celebran su mutua solidaridad (Lev 23,2-44; Est 1,3-9; 5,1-7,10). La segunda es una celebración en la que se enfatiza un aspecto individual o grupal, de transición o transformación, reservada para dar honor a quienes experimentan un cambio social importante.²⁵

La parábola que presenta con más claridad una comida ritual festiva es la del padre de los dos hijos poniendo énfasis en la reintegración. Las actitudes del papá que, como decíamos, forman parte del motivo de la fiesta, son los primeros elementos integradores. Ante aquel muchacho que quiere llegar como uno de los jornaleros, es decir como un asalariado,²⁶ el padre lo recibe como un hijo; aquel

²⁴ Como la fiesta de los *Purim* (libro de Ester), *Hanukáh* (dedicación: Jn 10,22-23), *Sukot* (tabernáculos: Lv 16,30-31), *Yom Kipur* (perdón: Lv 16,30-31), *Pesaj* (pascua: Éx 12,1-14; Lv 23,4-5; 1Co 5,7-8), *Hag Ha-Matzáh* (panes sin levadura: Lv 23,6-8; 1Co 5,7-8), *Bikkurim* (primicias: Lv 23,7. 9-14; Col 1,15-20), *Shavuot* (pentecostés: Lv 23,9-16; Hch 2,1-8), y *Rosh Hashaná* (trompetas: Lv 23,23-25).

²⁵ Así como una comida festiva puede indicar la transformación de un extranjero en huésped (Gen 19,3-14; Lc 5,29), de un enemigo en un compañero (Gen 26,26-31; 2Sam 3,20), también pueden indicar los puntos de transición de una persona. Así por ejemplo: el destete de Isaac (Gen 21,8), el casamiento de Jacob (Gen 29,22) o de Sansón (Jue 14,10), y el cumpleaños de alguien (Gen 40,20; Mc 6,21); véase: B. J. MALINA, «Feast», en: PILCH-MALINA (eds.), *Handbook of Biblical Social Values*, Wipf and Stock, Eugene 2016³, 81-84.

²⁶ El asalariado gozaba de libertad y ganaba su propio salario; era el criado que no pertenecía a la familia, aunque tampoco gozaba de la protección de su amo. No es el siervo (*pai/j* 15,26; *dou/loj* v. 22). El hijo menor no se siente digno de llegar, ni como los sirvientes ni como el hijo que se había quedado en casa. J. J. BARTOLOME, *La alegría del padre* (Estella 2000) 53.

que pensaba que no era digno de llamarse hijo (v. 19) encuentra un verdadero padre.

Desde antes que el hijo llegue a la casa el padre ya lo está tratando como verdadero hijo; varios signos indican esto. Primeramente, el hecho de besarlo repetidas veces, más que signo de perdón y de manifestación delicada de amor, tiene que ver con la igualdad de quienes se lo dan; en segundo lugar, el padre ni siquiera le permite que mencione que quiere llegar como uno de sus asalariados (v. 21; cf. vv. 18-19); en tercer lugar, el vestido mejor, el anillo y las sandalias son signos de distinción, autoridad y de libertad, respectivamente.²⁷ *Con y por* esta reintegración comienza la fiesta. La reintegración no está completa, o, mejor dicho, está abierta: falta el hijo mayor que se resiste a entrar. Incluso podríamos pensar que también el lector está invitado a la fiesta; el narrador ha tenido cuidado en dejar la parábola abierta, no para que el lector eche a volar su imaginación, sino para que se sienta interpelado.²⁸

El papá no pierde su papel como principio integrador en la fiesta, en cambio los hijos no responden de la misma manera. El narrador aun cuando no manifiesta una abierta hostilidad hacia el hijo mayor sí se desborda en simpatía –aunque menos que con el padre– hacia el hijo menor. En su afán por presentar a los pecadores en sentido “positivo” como personas que quieren volver a Dios,²⁹ deja claro que el hijo que se había marchado vuelve solo y provoca la fiesta en casa. El narrador es coherente con lo narrado, pues desde el inicio

²⁷ Para el significado de estos signos de reintegración, véase: K. E. BAILEY, *Poet & Peasant...*, 182-185; J. JEREMÍAS, *Las parábolas...*, 160-161; FITZMYER, *El evangelio según Lucas III...*, 682-683. Es muy posible que la congregación (v. 6.9) de amigos y vecinos que hacen el pastor y la mujer también pueda tener un sentido de juntar a los que de ordinario –aunque vivan cerca– no están congregados. De las 8 veces que aparece el término *συγκαλεῖ* en el NT, 7 son de Lc (Lc 9,1; 15,6-9; 23,13; Hech 5,21; 10,24; 28,17).

²⁸ Desde la antropología cultural, el resultado de la fiesta no se puede prever totalmente; es posible vislumbrar cierto alcance y resultados, pero no podemos hacer una fiesta para el resultado que queremos exclusivamente pues es una celebración de personas libres. Entra en un sistema abierto, como gratuidad, expresión de vida, verificación de fe, resistencia esperanzadora.

²⁹ Así: NEAL, *None but Sinners...*, 164. En la medida que avanza la narración en el evangelio de Lc, aumenta también la simpatía hacia los “pecadores” (Lc 3,12; 5,28; 6,32 y 7,36-50; 13,1-5; 15,1-32).

nos había dicho que “todos” los pecadores (πάντες οἱ τελῶναι, aquí de manera hiperbólica; Lc 1,66; 3,21; 6,30; 9,43a) se acercaban para escuchar a Jesús (15,1) y había confirmado esto, con cierta ironía, al decir que cuando uno de ellos se convierte provoca más alegría en el cielo que noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión (v. 7).

La actitud del padre, que había salido a recibir a uno como a otro, reconociendo la permanencia en casa y la fidelidad del mayor, así como la ausencia del más joven y su pecado, es el principal elemento reconciliador en la fiesta; sólo faltaba que ambos hermanos aceptaran la responsabilidad de integrarse a la celebración festiva, uno por haber vuelto y otro por haber permanecido en casa. El menor ya había comenzado al arrepentirse y decidir volver a casa, el mayor quizás estaba a punto de hacerlo (no lo sabemos).

2.3 Era necesario hacer fiesta. Antropología, sociología y psicología de la familia narrada en Lc 15,11-32, y la celebración de una fiesta/banquete como inicio de una nueva vida.

Desde el comienzo del cap. 15, el narrador del tercer evangelio se ha mostrado seguro de esperar una reacción positiva de parte de sus oyentes (vv. 4.8);³⁰ ahora, al finalizar su relato, espera una reacción semejante. El padre le deja claro al hijo (Jesús a los fariseos y el narrador a sus lectores) que el retorno del que se había marchado lejos no debería ser indiferente; se tenía que hacer una fiesta y alegrarse.³¹ Con qué razón el evangelio deja claro que, cuando se

³⁰ La función que las parábolas tienen en el tercer evangelio, es la de crear un tiempo de respiro y de revivir unas ideas teológicas de antaño olvidadas, o más aún, opacadas por la hermenéutica radicalmente farisea y legalista que sostenían los líderes religiosos interlocutores de Jesús. Lucas reta a sus oyentes y Jesús a sus discípulos, para que se desprendan de sus ideas preconcebidas, abandone sus ataduras, juzgue sana y libremente; J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 77), Sígueme, Salamanca 1992, 134; véase también J. MEIER, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico V. La autenticidad de las parábolas a examen*, Verbo Divino, Estella 2017.

³¹ Para el sentido de obligación del verbo ἔδει véase: BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica del Nuovo Testamento...*, §358,2. El verbo ἔδει es muy usado por Lc. de 101 ocasiones que aparece en el NT, 18 están en el evangelio de Lc y 22 en Hechos; la obligatoriedad es uno de sus sentidos más comunes: 2,49; 4,43; 9,22; 11,42; 12,12; 13, 14.16.33; 17,25 entre otros. Podría entenderse

busca y se encuentra lo perdido, la alegría y la fiesta humana se tornan también divinas. Abundando un poco más sobre ello, T. Tapia Bahena escribe:

Ahora, la tercera parábola quiere enfatizar la necesidad de la fiesta o, mejor dicho, del motivo de ella; de hecho, el hijo mayor quería celebrar “su” fiesta (v. 29) pero con “sus” amigos y al margen de la que organizaba su padre. Era necesario hacer la fiesta y alegrarse porque él “revivió” (ἀνέζησεν) pero también “fue hallado” (εὑρέθη v. 24; cf. v. 32), porque el padre “lo recuperó” sano (αὐπελάβεν) pero también porque él “volvió” (ἦκε v. 27); este juego de actores no puede ser coincidencia; la alegría y la fiesta se debe hacer porque se celebra que alguien haya vuelto pero también porque la casa (el padre) lo ha recuperado.

Si el regreso del hijo pasaba desapercibido sucedería lo mismo con la misericordia del padre. Era necesario hacer fiesta y alegrarse por el regreso del hijo-hermano, por la espera y acogida misericordiosa del padre y por la posibilidad que se abría para todos los de la casa, especialmente el hijo mayor.³²

Ahora abordaremos las tres dimensiones (antropológica, sociológica y psicológica) presentes en la familia narrada en Lc 15,11-32, en el marco de la celebración de una fiesta/banquete como inicio de una nueva vida, no solo para el hijo menor (que acaba de regresar), sino también, de su hermano mayor y del padre mismo, epicentro afectivo y efectivo de tan bella y elocuente narración contenida en el tercer evangelio.

como algo indispensable en la vida (15,32 y 18,1). Según JEREMÍAS, *Las parábolas...*, 161, el sentido de ἔδει no sería “tenía que organizar una fiesta” sino “tú tienes que estallar de júbilo y alegrarte” porque οὗτος es un demostrativo superfluo. Sin embargo, no explica suficientemente por qué el οὗτος del v. 30 no tiene el mismo sentido que el del v. 32

³² T. TAPIA BAHENA, «Era necesario celebrar una fiesta. Una relectura de Lc 15», en R. LÓPEZ ROSAS et al (ed.), *Comer, beber y alegrarse. Estudios bíblicos en honor a Raúl Duarte Castillo* (Estudios Bíblicos Mexicanos 1), Universidad Pontificia de México, México 2004, 212-213.

a) La dimensión antropológica

Es bien sabido el valor que el término “fiesta” es conocido más bien como “rito”. Ahora bien, en nuestra parábola, sí que existen varios ritos dentro del rito, es decir, varios momentos previos a la celebración del banquete, el cual está incluido –a manera de coronación– dentro de la fiesta organizada por el padre en razón del retorno del hijo menor. Volviendo al aporte de la Antropología, uno de los primeros ritos que nos indica es el de los “ritos de intensificación”. Éstos, de parte de una comunidad, consisten en intensificar los sentimientos sociales de los miembros de un grupo, y la solidaridad de éste.³³ Tales ritos de intensificación están presentes en nuestra parábola. En efecto, el padre allí referido, procura intensificar las relaciones intra-familiares para con su hijo menor, a través de la fiesta y el banquete que le organiza, le está diciendo que sus sentimientos para con él, lejos de haberse enfriado y/o muerto, en realidad ahora están más vivos que nunca. Esto explicaría, en parte, el por qué su papá “echa la casa por la ventana” ante el retorno de su hijo. La imagen que nos presenta de esta parábola el escritor Henri Nouwmen es incisiva y oportuna en todo lo que acabamos de indicar.³⁴ Ahora, digamos una palabra sobre la dimensión sociológica.

b) La dimensión sociológica

El honor, el cual es definido como la reputación de una persona a los ojos de la sociedad, era el valor esencial o fundamental en el mediterráneo antiguo. Constituía la meta, la pasión, la esperanza de todo el que aspiraba a sobresalir.³⁵ En el caso de la familia de nuestra parábola, el hijo menor está poniendo en riesgo el honor de la misma, no solo por pedir al padre la herencia, cuando éste aún

³³ Ver M. RHUM, «ritos de intensificación», en T. BARFIELD (ed.), *Diccionario de Antropología*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2001, 542-543.

³⁴ Ver H. J. M. NOUWEN, *El regreso del Hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Madrid 1999³, 28-36.

³⁵ Ver D. NEUFELD Y R. E. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014, 167-181.

vivía, sino, sobre todo, porque es capaz de echar a la basura todos los principios de su religión judía al irse a vivir entre los paganos (a un país lejano) y, por encima de todo, por haberse puesto a trabajar cuidando a una manada de cerdos, el animal que, en la escala de los animales impuros dentro del judaísmo de tiempos de Jesús, ocupaba el primer lugar. De los dos tipos de honor que existían en Israel en tiempos de Jesús, es decir, el honor atribuido y el adquirido, el segundo es que el que tiene qué ver con los hijos de el papá de nuestra parábola, un padre que, por lo que el mismo narrador nos cuenta, era adinerado (pues tenía sirvientes a su servicio).

El hijo menor, quien, gracias a su padre, cuenta con un honor atribuido, pierde éste al solicitarle la herencia a su progenitor y, sobre todo, al irse a vivir y trabajar a un lugar altamente impuro. Pero, sobre todo, al desconocer o rechazar a su padre, lo que queda claro en sus palabras: “ya no merezco llamarme hijo tuyo, tómame como a uno de tus jornaleros” (v. 19).

En el caso de Jesús de Nazaret, ante el afán de sus adversarios por desacreditarlo y manchar su honor, él, desde el binomio desafío-respuesta, en todos los casos en que debate con ellos, les deja en ridículo, revirtiendo los resultados que ellos pretendían para él.

En el caso del padre de nuestra parábola en cuestión, él salvaguarda el honor de la familia al sellar el retorno del hijo, no como una evidencia ante la sociedad de su tiempo de lo vulnerable y disfuncional que estaba su familia (y no solo a partir de las acciones del hijo menor, sino, también, del mayor y, probablemente, del mismo padre), sino para devolverle al hijo la dignidad u honor temporalmente perdidos (“esta muerto y ha revivido, estaba perdido y lo hemos encontrado”: vv. 21 y 31), por el elevado amor que siente por él (y por su hermano).³⁶

³⁶ Ver K. E. BAILEY, *The Cross and the Prodigal...*, 66-74; así mismo, *Id.*, *Las parábolas de Lucas...*, 223-242; *Id.*, *Finding the Lost Cultural Keys to Luke 15...*, 109-162; y finalmente, *Id.*, *Jacob & the Prodigal...*, 164-176.

Estamos ante un padre investido de todos los rasgos humano-divinos de un padre ejemplar, auténtico y nada penoso. Alguien que, lejos de avergonzarse ante la crítica de la comunidad, más bien, hace lo que está en sus manos y en su gran corazón y entrañas (*splágna*), por recuperar su familia y propinarle de una nueva vida, más unificada, festiva, dialógica y compasiva.³⁷

Finalmente, algunas afirmaciones sobre la dimensión psicológica evidenciadas en los tres personajes de la parábola, pueden ¿por qué no?, propinarnos mucha luz para comprender un poco más el mensaje que el Jesús lucano quiere dar a sus discípulos y, ante todo, a sus adversarios (fariseos y escribas: 15,2) y, a través de la parábola misma, lo que Dios quiere transmitirnos, hoy día, a nosotros, lectores del siglo XXI.

c) La dimensión psicológica³⁸

Una de las profundas reflexiones psicológicas que nos legó Carl Gustav Jung (1875-1961) es que, analizando Gn 3,1-7, sostiene lo complejo de la libertad humana, como una búsqueda de autorrealización y el empeño por integrar – por parte de las ciencias de la conducta – a todos lo que son diferentes.³⁹ En el caso, tanto del hijo menor (por no hablar del primogénito), como de su padre, ¿No podríamos sostener que ambos son consecuentes en la praxis de su libertad? El hijo menor, ¿Acaso no va en búsqueda de su propia autorrealización, desde el ejercicio -ético o no- de su libertad? No

³⁷ Sobre el peso que tenía la crítica, sobre todo de los líderes religiosos, en contra de Jesús, entre otras experiencias, véase el caso de la mujer considerada pecadora en Lc 7,36-50, o bien las críticas de los fariseos y escribas contra Jesús por sentarse a la mesa con publicanos y pecadores, aquí mismo en Lc 15,2; o, finalmente, en el caso de los que le critican por haber entrado a la casa de Zaqueo, en Lc 19,1-10.

³⁸ Las corrientes psicológicas a las que hacemos referencia aquí son las siguientes: el psicoanálisis, desde el aporte de E. Drewermann y de Luis Cencillo, así como a partir del interesante aporte de C. G. Jung (corriente algo distinta del Psicoanálisis clásico); la psicología cognitivo-conductual, desde el aporte de G. Varvatsoulis; y, finalmente, la relación la relación entre psicología, filosofía y antropología, desde el aporte de Juan Masía Clavel.

³⁹ Ver C. G. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Buenos Aires 1995; *Id.*, *Tipos psicológicos* (Obra Completa vol. 6), Trotta, Madrid 2013; véase también *Id.*, *Psicología y Religión*, Paidós, Buenos Aires 1949.

responderemos a estas cuestiones pues rebasan nuestro cometido. Lo único que intentamos es plantear esta otra lectura psicológica y sociológica, a partir del comportamiento de los personajes de nuestra parábola.⁴⁰

En otras palabras, nuestra propuesta es que, mientras que el hijo menor es -probablemente- extravertido, el primogénito, por el contrario, es introvertido, pues no se anima a llevar a cabo lo que realiza su hermano, el independizarse de la casa paterna, el internarse en la aventura de la vida autónoma y autorregulada. Probablemente un mayor énfasis moral y religioso, aunado a sus pensamientos de apego al padre, le atan a la casa paterna. He aquí unas palabras de C. G. Jung, sobre la diferencia entre ambos tipos psicológicos:

El extravertido se caracteriza por necesitar al objeto, empatizar e identificarse con él, y depender voluntariamente de él. Está influido por el objeto en la misma medida en que trata de asimilárselo. El introvertido, por el contrario, se caracteriza por afirmarse a sí mismo, aunque no sea más que en apariencia, frente al objeto. Se rebela contra toda dependencia de éste, repudia su influencia e incluso se siente en ocasiones atemorizado por ésta. Pero se vuelve dependiente en el mismo grado de la idea, que le protege de su dependencia externa y le transmite la sensación de ser internamente libre, y a cambio de ella también una acusada psicología del poder.⁴¹

Pero, lo que nos interesa a nosotros es, en realidad, contemplar la figura central del padre de ambos, un padre saturado de un intenso amor por sus hijos. Al respecto, cabe señalar que, frente al narcisismo del hijo menor, el cual encuentra un eco en el narcisismo

⁴⁰ C. G. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Buenos Aires 1995; *Id.*, *Tipos psicológicos...* Aquí, al hablar sobre "el hombre extravertido", Jung afirma: «(...) el extravertido, cuando no tiene nada mejor que decir, pide que se abra o se cierre una puerta o una ventana. Pero, ¿quién se ha percatado de ello? ¿A quién le ha llamado eso la atención en definitiva? Sólo a quien trata de explicar los motivos e intenciones que pueden presidir esa conducta, es decir, a quien reflexione, analice y reconstruya; para todos los demás no ha sido más que un detalle sin importancia, que sin apenas hacer ruido ha quedado rápidamente sofocado por el tráfago general de las cosas, sin dar motivo para ver nada más ni hacerse ulteriores preguntas». (p. 169).

⁴¹ C. G. JUNG, *Tipos psicológicos...*, 332.

del hermano mayor, el padre responde con un intenso amor y, sin intentar amonestar o castigar a ambos, les manifiesta – por el contrario – cómo lo que importa es el amor y la felicidad en la vida de cada uno de ellos y en la vida de la familia toda.⁴²

El primer elemento que aparece, más o menos intensamente, en la relación entre el padre y sus dos hijos, es el de una relación desequilibrada o conflictiva que, el padre mismo, intenta restaurar y, una primera acción que realiza es el de organizar una fiesta para que, el banquete efectuado en ella, sea como un nuevo comienzo en pro de una familia mediterránea, más armónica, positiva, alegre, viva y reencontrada.⁴³

El hijo menor siente que ya no puede luchar más en contra de las fuertes adversidades que le oprimen, inmerso como está en aquel lejano país y, como le hace falta lo más vital como es el alimento (de hecho, contra su misma cultura y religión judías, trabaja como cuidador de cerdos – animales elevadamente impuros – y, contra su misma dignidad, pretende hartarse con las bellotas que aquellos animales comían), se experimenta vulnerable del todo, además de inseguro, y añora la seguridad (y no solo el sustento alimenticio) que el padre le aportaba. De hecho, es probable que

⁴² Uno de los libros que más me han iluminado con relación al tema del amor y su íntima empatía con la búsqueda de la felicidad, es el de J. M. CASTILLO, *Dios y nuestra felicidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; véase también Id., *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002⁴, en su contraparte estaría su atinada reflexión teológica en: Id., *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid 2004.

⁴³ G. VARVATSOULIAS, «The parable of the Prodigal Son as a modern Psychological Reading», *Philoteos* 10 (2010) 68-81. Autor que resalta los binomios lucha y apego/separación; y el ego u orgullo individualista en el hermano mayor, por una parte, y por la otra, la introspección (*self*) o discernimiento existencial por parte del hermano menor. véase también G. VARVATSOULIAS, «Cognitive Behavioural Therapy: A Transformative Approach to Negative Appraisals of Religious Origin», *Psychological Thought*, 6,1 (2013) 62-74. Fecha de consulta 13-11-2019, recuperado desde <http://dx.doi.org/10.5964/psyct.v6i1.61>. Profundo e interesante es el aporte, así mismo, de E. DREWERMANN, teólogo y psicólogo alemán, quien reafirma, como Varvatsoulías, la disfuncionalidad y los conflictos al interior de la familia aquí narrada. Véase W. DREWERMANN, *Das Lukas Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft: Das Lukas-Evangelium*, Band 2: Lk 12-24, Patmos, Ostfildern 2009, 233-257.

siguiere experimentando un fuerte apego al padre (¿inmadurez de autodeterminación vital?).⁴⁴

Todavía más, el hijo menor, ¿sería un fracasado?, ¿un hijo fracasado, o bien, la oveja negra de la familia? ¿qué aprendió de esa experiencia de alejamiento del amor paterno? L. Cencillo nos invita a reflexionar sobre la grandeza que tiene el aprender a fracasar, y en el hijo menor podríamos ver algo, *mutatis mutandis*, semejante.⁴⁵

En cuanto al hijo mayor, éste está molesto, probablemente no percibía ser “el preferido” de su padre y, aunque tiene más rasgos de independencia del mismo, frente a los apegos del hermano menor, sin embargo, a diferencia de éste, el mayor nunca intenta lo que el primero, es decir, de irse, también él, a un país lejano, y construir su vida solo, con sus propias armas y la formación familiar recibida por el padre (como el menor). En otros términos, también él había querido “volar” de la casa paterna, pero no tenía las agallas suficientes para hacerlo y, cuando el hermano retorna, expresa sus sentimientos de separación (“una fiesta con mis amigos” no contigo ni con ese tu hijo) resaltando su desacuerdo radical contra la decisión paterna de recibir a su hermano de vuelta.⁴⁶

⁴⁴ Cf. G. VARVATSOULIAS, «The parable of the Prodigal Son...», 72.

⁴⁵ Ver L. CENCILLO, «Aprender a fracasar», en C. ALEMANY (ed.), *14 aprendizajes vitales* (Serendipity Maior 5), Desclée de Brouwer, Bilbao 1998², 43-60.

⁴⁶ Cf. G. VARVATSOULIAS, «The parable of the Prodigal Son...», 73. Sobre el binomio “extravertido-introvertido”, véase C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, 169. Acerca de la actitud del hijo mayor y el reto que representa su orgullo para el padre, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, señala, literalmente lo siguiente: «El mayor lo acusa (al padre) hasta de avaro, no dispuesto a darle ni un cabrito para festejar con sus amigos [...]. La ira conduce al hijo mayor a tergiversar la verdad que conoce desde el principio: frente a la petición del menor de la herencia que le corresponde, el padre no opone resistencia; tres cuartas partes del patrimonio familiar son del mayor. La misericordia del padre es inmensa: podría responder que, mientras esté en su casa, es él quien manda. Según el derecho patrimonial, mientras viva, ¡puede hacer lo que quiera con sus bienes! En vez de eso, el padre se pone en la situación del hijo mayor y lo invita a reflexionar sobre sus relaciones. Es inmensa la ternura con la cual se dirige al mayor: aunque nunca lo denomina “padre”, él sí lo llama “hijo mío” (*teknon*): una palabra que denota una relación íntima. El padre reconoce que el patrimonio restante es del mayor, pero no le interesa. Más que nada, su preocupación se centra en el contraste de “ese hijo tuyo”, el cual le ha reprochado el mayor, para transformarlo en “tu hermano”. La conversión profunda que el padre espera no es la del menor, quien ha regresado a la casa porque de otra manera hubiera muerto de hambre; es, sobre todo, la del mayor, incapaz de reconocer a su padre y a su hermano». PONTIFICIO CON-

En cuanto al padre, lo primero que predomina en él, lejos de lo racional e intelectual, son más bien sus sentimientos, mientras que en los dos personajes antes analizados (los dos hijos), lo que predomina son sus pensamientos. Estaríamos, por tanto, ante una confrontación entre pensamientos (presentes en ambos hijos) y sentimientos (los del padre), o bien, un posicionamiento intelectual –el de ambos hijos– en contra de un estado emocional –el del papá–. Lo cual no quiere decir, por supuesto, ni que el padre no ejerciese sus pensamientos, ni que, por otro lado, los hijos prescindieran de sus sentimientos, de hecho, los manifiestan cuando es resaltada –por parte del narrador– la dimensión sentimental o afectiva en ambos hijos.⁴⁷

El padre de nuestra parábola –permítanos insistir en ello– pone todo su acento en la vida recuperada y revivida de su hijo menor, así como también, en la persona de su primogénito, en convencerle que se haga partícipe de la alegría que inunda su corazón ante el retorno de su hermano. Desde luego que, hay qué añadir, tanto el hijo menor tiene la intención de pedir perdón, después de haberse perdonado a sí mismo o, al menos, de haber entrado dentro de sí para reflexionar en su desgraciada situación en la que se encontraba –pasando hambre y miseria– como también el padre se abre rotundamente a su hijo, propinándole –aunque el texto no lo presente de forma explícita– un intenso y festivo perdón.⁴⁸

SEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Las parábolas de la misericordia*, San Pablo, Bogotá 2014, 25-26.

⁴⁷ Cf. G. VARVATSOULIAS, «The parable of the Prodigal Son...», 73.

⁴⁸ Ver J. M. CLAVEL, «Aprender a perdonarse a sí mismo y dejarse perdonar», en C. ALEMANY (ed.), en *Id.*, *14 aprendizajes vitales*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 167-182. Nos llama fuertemente la atención la clasificación que hace el autor sobre los tres niveles del “yo culpable”. En el primero está el sujeto que no llega a decirse a sí mismo “he sido yo”. En el segundo nivel, ese yo despierta y acepta que ha sido él el causante de la falta. Y, tercero, se vive como culpable porque se percibe a sí mismo como responsable y fuente de sus actos, por lo que llega al “yo personal” (p. 171). Más o menos es el proceso que vemos en el hijo menor.

3. Pero, ¿En qué consistió la “grave falta” del hijo menor? ¿Y la del mayor?

Si, como ha señalado Levine, no comporta ninguna falta el que el hijo menor hubiese pedido la herencia a su padre, estando todavía vivo éste y, aun cuando el hecho de malgastar sus bienes en un país lejano, haya sido en el ejercicio de un derecho propio y como resultado de su libre arbitrio, aún así, lo que el cristianismo siempre ha manifestado a lo largo de los siglos, es mirar el actuar del hijo menor –y mucho menos, del mayor– como un comportamiento moralmente incorrecto.⁴⁹ En todo caso, nosotros queremos centrarnos en sostener que, la falta (o pecado) tanto del hijo menor, como la del mayor, está, más bien, en que ambos desconocen al padre, lo excluyen de su horizonte vital, centrándose más bien, en sí mismos, en sus propios intereses, así como en su necesidad de autocongratularse a sí mismos y de obtener lo que desean. En otras palabras, ni el hijo menor manifiesta un arrepentimiento real (lo que quiere es tener qué comer), ni el mayor quiere entrar a la fiesta. He aquí un cuadro sinóptico de lo que acabamos de indicar:

El hijo menor	El hijo mayor
“Padre, he pecado contra el cielo y ante ti” (vv. 18 y 21: <i>πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου</i>).	“...se irritó y no quería entrar” (v. 28: <i>ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν</i>).
“ya no merezco ser llamado hijo tuyo” (vv. 19 y 21: <i>οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου</i>).	“...él replicó a su padre: ‘Hace muchos años que te sirvo...sin embargo, nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos’” (v. 29: <i>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ</i>).

⁴⁹ Ver A.-J. LEVINE, *Relatos cortos de Jesús...*, 65-97. La autora cita una obra de Witten (Preaching About Sin), y al respecto, escribe: «Para algunos clérigos, el pecado del hijo pródigo constituye la máxima transgresión. Interpretan la petición prematura de la herencia por el hijo como un acto simbólico de parricidio». Ver M. G. WITTEN, «Preaching About Sin in Contemporary Protestantism», *Theology Today* 50 2 (1993) 244.

“trátame como a uno de tus jornaleros” (v. 19: ποιήσόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου).	“Y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado” (v. 30: ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὖτος ὁ καταφαγῶν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον).
--	--

Concluyendo este apartado, podemos afirmar tres cosas:

Primero, acerca del hijo menor, de todas las posibles faltas antes señaladas, la que nosotros quisimos resaltar es la de haber negado al padre, es decir, el haberlo excluido de su horizonte afectivo (lo cual lo deja ver en sus palabras: «ya no merezco llamarme hijo tuyo», v. 19), así como también, en haberse puesto él mismo como centro de todo (su añoranza de la casa paterna, con su alimento en abundancia).⁵⁰ Segundo, es que la misma falta del hijo menor es la cometida por el hijo mayor. En efecto, también éste reniega del padre, lo desconoce y excluye de su soberbio corazón. Tal actitud queda de manifiesta en el v. 30: «Y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado». Por último, en tercer lugar, el padre de la parábola es todo lo opuesto a sus hijos:

- 1) Sale al encuentro de ambos.
- 2) Corre, abraza y besa efusivamente a su hijo menor, aunque estos signos fueran criticados por una sociedad mediterránea patriarcalista y, sobre todo, que tanta importancia le otorgaba al honor personal y familiar.

⁵⁰ Sobre este tema de la abundancia y de la casa paterna, como lugar del pan, la acogida y la seguridad, es muy probable que el Jesús lucano insista en su obrar, sobre la centralidad del reino del Padre, un reino liberador de toda opresión, dolencia y malestar, un reino en el que todos se puedan sentir seguros y alimentados (en esta línea podría ir la segunda parte de la oración del *Abbá anájnu* –Padre nuestro–: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν: Lc 11,3 NA 28). Un reino en el que “los infectados”, enfermos, discapacitados y excluidos sociales (como el hijo menor de nuestra parábola en el momento en que permanece alejado respecto del padre y de la casa paterna), se sientan “como en su casa”. Un movimiento –el inaugurado por Jesús, que sabe a pan, a vino, a hierba, a mesa compartida y a salud integral– de redimidos y de gente alegre, festiva y recuperada. Así T. MONTESINOS GONZÁLEZ, «Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve. Jesús Servidor en Lucas 22,24-30», *Qol* 78 (2018) 339-359; también T. MONTESINOS GONZÁLEZ, «“Daré la mitad de mis bienes a los pobres”. Zaqueo, una fe y una vida transformadas», *Qol* 79 (2019) 61-86.

- 3) Organiza una fiesta –símbolo de un nuevo comienzo– para celebrar el regreso del hijo menor.
- 4) Trata de convencer al hijo mayor del lugar tan grande que éste tiene en el corazón del padre.
- 5) Y, finalmente, resalta los motivos que tiene para hacer lo que hace: porque su hijo menor estaba muerto y ha vuelto a la vida (vv. 24 y 32).

A modo de conclusión

Nuestra parábola refleja mucho del Jesús histórico, de su compasión para con los pecadores, enfermos (leprosos, paralíticos, ciegos), así como para con las viudas y marginados sociales; por lo que Lc 15,11-32 puede muy bien remontarse a su persona, es decir, al Jesús histórico, en base a tres argumentos:

Primero, el trasfondo sociocultural que refleja la parábola tiene muchos elementos literarios que guardan una gran similitud con la cosmovisión palestinese –y, por lo tanto, con la cosmovisión jesuánica– y no con el ambiente helenista.

Segundo, porque Lc 15,11-32 (y todavía mejor 15,1-32) guarda una total semejanza para con el comportamiento público y enseñanzas ético-sociales de Jesús de Nazaret, así como para con su actitud de compasión para con los marginados, los pobres, viudas y excluidos –sobre todo en el ámbito socio-religioso– y que estaría en similitud con el comportamiento del protagonista de nuestra narración parábólica, el padre (personificación tal vez de Dios, pero también de Jesús mismo).

Tercero, porque lo que está en juego en la parábola es la disposición divina para el perdón dentro del pueblo judío, problemática –al parecer– ajena a la comunidad cristiana de Lucas. Por lo que Lc 15,11-32, reproduce pues una parábola auténtica de Jesús de Nazaret, al menos en lo fundamental de su mensaje (amén de los

elementos redaccionales, así como la probable contextualización helenística subyacente).⁵¹

Ahora bien, y respondiendo al título de nuestro artículo, consideramos que es del todo urgente rescatar –tanto a nivel personal, como social; tanto en el catolicismo como en las demás confesiones cristianas; tanto en lo exegético como en lo teológico, espiritual y popular– la centralidad activa, dinámica, afectiva y teológica del padre de nuestra parábola.⁵² Y ello, por cinco razones:

En primer lugar, porque muy lejos está el hijo menor de ser el eje de la parábola (mucho menos, el primogénito), ya que su radio de acción se limita, básicamente, al país lejano al que emigra y, a partir del v. 20, (y también en el v. 11) el protagonismo lo detenta el padre. En segundo término, porque los gestos que el padre tiene para con su hijo menor, incluyendo el salir corriendo a su encuentro, amén del fuerte abrazo y los besos efusivos que le dona, desde el punto de vista semiótico, literario y teológico, están revestidos de una gran fuerza y propinan al lector una imagen altamente afectiva, emotiva y espiritual. Tercero, en el ejercicio de su autoridad, el padre organiza una fiesta (con música y baile) –que incluye, por supuesto, un banquete– para celebrar el retorno del hijo menor, ante el asombro de

⁵¹ Si bien, algunos autores recientes, como por ejemplo John Meier, niegan que la gran mayoría de las parábolas puedan proceder del Jesús histórico. Este autor sostiene que, debido a la gran distancia temporal que separa a los redactores finales de los evangelios con respecto de Jesús de Nazaret, y dado que éste, muy probablemente, enseñó a sus discípulos, cómo hacer o construir parábolas, todo ello sirvió de materia prima a los redactores de cada evangelio a componer sus parábolas, teniendo como sustrato, desde luego, la versión jesuánica (más o menos memorizada) pero, creativamente modificada en pro de los nuevos contextos humanos y socio-culturales de las comunidades a quienes destinaban sus evangelios respectivos. Ver J. P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico V. La autenticidad de las parábolas...*, 319-331. Por lo que, si bien lo más probable es que sea un texto propiamente lucano, sin embargo, refleja a todas luces el comportamiento social e histórico que manifestó Jesús de Nazaret, si bien es cierto que no hay tradiciones escritas –por lo que hasta el momento se conoce– de las cuales Lc hubiera podido tomar este relato. En efecto, es muy probable, dada la tendencia de Lucas de mejorar sus fuentes, que haya reelaborado también nuestro texto a nivel redaccional por estas razones: La presencia de numerosos lucanismos encontrados, como la repetición que se da en torno a la alegría (15,5.6.7.9.10.23.24.29.32; cfr. vv. 5.6.7.9.10); y el binomio perdido—encontrado (Lc 15,24.32; cfr. vv.4-5.6.8-9). Así pues, todo intento de reconstrucción de una tradición pre-lucana en base al análisis lingüístico del texto, es una cuestión abierta.

⁵² Cf. A.-J. LEVINE, *Relatos cortos de Jesús...*, 65-97.

los sirvientes (dentro de la narración) y, desde luego, para un mayor asombro de los auditores de Jesús (¿años 27-29?) y de Lucas (¿años 80-90 d.C.?), así como para los oyentes/lectores de todas las generaciones. En cuarto lugar, porque es el padre quien, dejando en un segundo plano la fiesta y, personalizando fuertemente al hijo mayor, sale a rogarle que entre al festejo. Es decir, no solo es el hijo menor quien ocupa un lugar especial en su corazón, sino, también, el hijo mayor, el cual le reprende y desconoce (excluye). Y, por último, el motivo que el padre pone sobre la mesa del banquete – por así decirlo – es que el hijo de sus entrañas estaba muerto y ha vuelto a vivir, estaba perdido y ha sido encontrado.⁵³

Por último, consideramos que *la parábola del intenso amor de un padre por sus hijos*, el cual, con sus gestos, palabras y acciones, preñadas de un intenso amor y compasión, es un amor que nos interpela. En efecto, dicho amor seguirá siendo un auténtico reto para todos y todas, máxime si –y ello es bastante probable– el Señor, a través de esta figura literaria, nos habló de su Abbá, de Dios, su padre y nuestro padre, su Dios y nuestro Dios (Jn 20,17).⁵⁴

Es muy probable que, al autor del tercer evangelio, el banquete organizado por el padre de nuestra parábola, esté preparando el terreno para la cena de despedida de Jesús para con sus discípulos (Lc 22,14-20). Y ha de llamarnos fuertemente la atención la semejanza entre el Padre de Jesús quien, no solo acepta, sino que también se alegra con su Hijo, tal como lo hace el padre de la parábola.

⁵³ Sobre el amor del padre, metáfora del amor de Dios Padre por nosotros, Nouwen comenta: «Para llegar a ser como el Padre, cuya única autoridad es la compasión, tengo que derramar incontables lágrimas y así preparar mi corazón para recibir a cualquier persona, no importa cuál haya sido su trayectoria, y perdonarle desde ese corazón. El segundo camino que conduce a la paternidad espiritual es el perdón. Es a través del perdón constante como llegamos a ser como el Padre. Perdonar de corazón es muy difícil. Casi imposible. Jesús dijo a sus discípulos: "Si tu hermano peca contra ti siete veces al día y otras siete viene a decirte: 'Me arrepiento', perdónalo" (Lc 17,4)». H. J. M. NOUWEN, *El regreso del Hijo pródigo...*, 140.

⁵⁴ Título que nosotros propusimos ante la presente parábola, y ello, frente y en medio de un mundo cada vez más disfuncional, tanto a nivel individual como colectivo, tanto en muchas familias como en muchos sectores sociales; y en una sociedad hiper-violenta, a la que, cada vez más, le cuesta amar de esa manera tan intensa, sincera y entrañable, como ama el padre de la parábola y como nos ama Dios, nuestro Padre.

En otras palabras, hoy día, en cada celebración de la Eucaristía en la Iglesia, tendría que enfatizarse de principio a fin, ese gran júbilo y esa enorme alegría que experimenta Dios Padre por nosotros, quienes, unas veces somos sus “hijos pródigos”, y otras más, “sus hijos mayores”. Necesitamos un reajuste total al enfoque que le propinamos a la Eucaristía, máxime cuando, en la persona de muchos de los que la presiden, se sigue poniendo – una y otra y otra vez – el acento solamente en el pecado, opacando con ello la centralidad del amor de Dios-Padre (y madre) por todos.⁵⁵

⁵⁵ Ver D. E. SMITH, *Del simposio a la Eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Ágora 26), Verbo Divino, Estella 2009.



¡MIREN CÓMO LO AMABA!

(JN 11, 1-44)

Juan López Vergara¹

Resumen:

Este artículo resalta el signo por excelencia del amor, que recapitula toda la obra de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, en el horizonte del cuarto evangelio: La resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-44). Este acontecimiento que prelude la pasión de Jesús, fue registrado por la comunidad joánica, siendo el narrador quien prepara al lector en el sentido de que el camino emprendido por Jesús no es en definitiva un camino hacia la muerte, sino un camino que, a través de la muerte conduce a la resurrección y a la vida. López Vergara considera que el evangelista reinterpretó la tradición, y si no es fácil detectar el método utilizado, el objetivo con el cual fue escrito: cristológico y cristocéntrico, el cual encontramos en la primera conclusión (cf. Jn 20, 30-31). En el corazón del relato resalta la persona de Jesús, el hombre venido de Dios (cf. Jn 1, 1-18), quien da vida a su amigo resucitándolo de la muerte, no sin revelar: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Yo soy la resurrección y la vida)» (v. 25a). El que es la 'resurrección' y que va a devolver la vida a Lázaro llora ante la muerte, al grado que la mayoría de los judíos que acompañaban a las hermanas se sorprendieron al ver la reacción de Jesús, y exclamaron: «Μiren cómo ἐφίλει αὐτόν (amaba le)» (v. 36).

Abstract:

This article highlights the quintessential sign of love, that sums up all of Jesus' work, the Christ, the Son of God, from the perspective of Fourth Gospel: The resurrection of Lazarus (Jn 11, 1-44). This event that preludes Jesus' passion, was recorded by the Johannine

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Su correo electrónico es jlopezvergara@hotmail.com. Escribe: «Dedico este artículo al padre Manuel Tejera, S. J., auténtico hijo de Ignacio, maestro santo y sabio, con filial afecto y gratitud».

community, the narrator preparing the reader to realize that the road taken by Jesus is not a path towards death in the end, but a path, through which death leads to resurrection and life. López Vergara believes that the evangelist reinterpreted tradition, and even though it is not easy to detect the method employed, the purpose with which it was written is both: christological and christocentric, which we find in the first conclusion (cf. Jn 20, 30-31). The person of Jesus is highlighted in the heart of the story: the man who came from God (cf. Jn 1, 1-18), who gives life to his friend by resurrecting him from death, not without revealing: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (I am the resurrection and the life)» (v. 25a). He who is the 'resurrection' and who is going to give life back to Lazarus cries in the presence of death, to the degree that most of the Jews, who accompanied Lazarus' sisters were surprised to see Jesus' reaction, and exclaimed: «look how he ἐφίλει αὐτόν (loved him)» (v. 36).

Palabras clave: Amor, amigo, gloria, resurrección, vida, creer.

Keywords: Love, friend, glory, resurrection, life, believing.

Introducción

Jesús, encontrándose con muchos que habían creído en él, en la región de Perea, a orillas del Jordán (cf. Jn 10, 40-42), recibió la noticia que Lázaro estaba enfermo.² Esto dará pie al relato del milagro de la resurrección de su querido amigo, quien no había sido presentado hasta ahora en la narrativa de la obra joánica, y el cual entraña el signo por excelencia. El cuarto evangelio esencialmente es «el registro (*record*) de una privilegiada experiencia de Jesús»;³ experiencia que fue atesorada por su comunidad.

«En la escalada de señales, ésta es la más elocuente de todas, por su amplitud, por las intervenciones del narrador y por la am-

² Anota J. R. MICHAELS, *The Gospel of John* (The New International Commentary on the New Testament 4), Hendrickson Publishers, Peabody 1993², 194, que: «Al contrario del enfermo de Betesda, este enfermo tiene un nombre y una identidad».

³ B. BYRNE, S. J., *Lazarus. A Contemporary Reading of John 11, 1-46* (Zacchaeus Studies: New Testament), Liturgical Press, Collegeville 1991, 12.

bivalencia de lo que pronuncian quienes interactúan». ⁴ Este signo recapitula toda la obra de Jesús, que revela: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Yo soy la resurrección y la vida)» (v. 25a). ⁵

Se encuentra estratégicamente situado, alcanzando un momento de gran tensión, al estar concluyendo su vida pública. Semejante milagro de Jesús es el acontecimiento que hará precipitar su drama, constituyéndose en el preludio de su muerte, si bien apuntando al sentido profundo de ésta y, por supuesto, prefigurando su resurrección. ⁶

La mayoría de los exegetas detectan en el cuarto evangelio diversos estratos, que se fueron integrando durante el proceso de su composición. No faltan razones para pensar que el evangelista agregó a su obra esta historia de milagro poderosamente contado, en una etapa posterior en el proceso de su composición; ⁷ dado que se trata de «un testimonio extraordinario de la vida interior de Jesús, de su unión filial con el Padre en la más absoluta confianza». ⁸

El relato plantea un cúmulo de cuestionamientos en el plano histórico, en la crítica literaria y en la historia de la tradición. James J. Bridges realizó su tesis doctoral sobre el capítulo 11 del cuarto evangelio. «Mi tesis es que la crítica histórica y el Estructuralismo demostrarán ser complementarios y mutuamente informativos en sus conclusiones, aún cuando estos puedan ser lógicamente incompatibles en sus presupuestos metodológicos y hermenéuticos»; ⁹ y considera que: «Los historiadores se preguntan no solamente lo que pasó (*what happened*), sino también por qué este evento par-

⁴ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Biblioteca Bíblica Básica 17), Verbo Divino, Estella 2006, 194.

⁵ A. J. KOSTENBERGER, *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008³, 323, considera que: «No hay un signo más poderoso que se nos pueda dar que la resurrección de Lázaro».

⁶ Cf. G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan*, Sígueme, Salamanca 1995, 274.

⁷ Cf. G. W. MACRAE, *Invitation to John. A Commentary on the Gospel of John with Complete Text from The Jerusalem Bible*, A Doubleday Image Book Original, Garden City 1978, 139.

⁸ A. VANHOYE, S. J., *Jesús, modelo de oración*, Mensajero, Bilbao 2014, 25.

⁹ J. J. BRIDGES, *Structure and History in John 11. A Methodological Study Comparing Structuralist and Historical Critical Approaches*, Mellen Research University Press, San Francisco 1991, 5.

ticular y no algún otro ocurrió (*some other occur*)». ¹⁰ Si el acontecimiento tuvo lugar, así como aparece en el cuarto evangelio, ¿cómo explicar su ausencia en los sinópticos? El nombre *La`zâr* es una forma abreviada de Eleazar. «Este individuo no aparece en la tradición sinóptica, pero el hecho de que su nombre significa ‘Dios ayuda’ –observa Raymond E. Brown– no es razón suficiente para pensar que se trata de una figura puramente simbólica». ¹¹

La relación con los sinópticos puede analizarse en tres planos. En primer lugar, observamos una importante modificación en el planteamiento global del relato: mientras en los sinópticos es el incidente en el Templo lo que incita a las autoridades religiosas a planificar la muerte de Jesús (Mc 11, 15-19 [v. 18] y Lc 19, 45-48 [v. 47]), en Jn esta decisión está motivada por la vuelta de Lázaro a la vida (v. 53) [...]

En segundo lugar, conviene tener en cuenta los pocos relatos de resurrección en la tradición sinóptica: la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 22-24.35-43; Mt 9, 18-19.23-26; Lc 8, 40-42. 49-56) y la del joven de Naín (Lc 7, 11-17) [...]

Por último, hay que destacar los puntos de contacto existentes entre el relato joánico y la tradición lucana que se articula en torno a las personas de Lázaro, Marta y María. ¹²

El narrador no deja lugar a dudas que Lázaro había tenido una enfermedad (cf. vv. 1.2.4.6) y había muerto (cf. v. 14). Jesús lo amaba (cf. vv. 3 y 36), y gozaba de su amistad (cf. v. 11). Lázaro no pronuncia ni una palabra, no realiza ningún gesto, salvo salir del sepulcro por orden de Jesús. Es, pues, una figura en la que cualquier creyente puede reconocerse, asumiendo posición ante el drama de la muerte y de la vida. ¹³

¹⁰ J. J. BRIDGES, *Structure and History...*, 19.

¹¹ R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 674.

¹² Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (1-12)* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 152), Sígueme, Salamanca 2016, 474-475.

¹³ Advierte R. T. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 95, que: «Si de acuerdo a la creencia judía, la muerte era irreversible después de tres días, es comprensiblemente una escena de luto y desesperación (grief and despair)».

De acuerdo al tenor del cuarto evangelio se trata de un emocionante relato cristológico y cristocéntrico, con peculiares matices, los cuales, ciertamente, coadyuvan a captar el interés del lector y excitar su talento imaginativo, impidiéndole permanecer impávido como mero espectador. A través de esta pieza joánica que hay que leer en distintos niveles, en primer lugar, analizaré su historicidad, esquema y patrón literario. En un segundo momento investigaré cada expresión, las palabras y los verbos que la conforman proponiendo una interpretación lo más acertada posible, teniendo en cuenta que responde a una obra de índole narrativo, con vínculos intertextuales bien definidos. Y, para concluir, procuraré contactar con algunos de los matices teológicos de mayor significación, intentando acercarnos al misterio del hombre venido de Dios quien con: «¡El último milagro derrota al último enemigo, la muerte!».¹⁴

1. Historicidad, esquema y patrón literario

Para interpretar el mensaje del último gran signo, hemos de evaluar su historicidad. Se han perfilado tres posturas. Primero, los que niegan que responda a un acontecimiento histórico.¹⁵ Sugieren que el nombre de la aldea juega una función figurativa interpretando como transcripción *Bét-ányá*: 'Casa de aflicción'. R. E. Brown, no está de acuerdo, dado que Betania, situada cerca de Jerusalén, está bien atestiguada como lugar en que residía Jesús cuando visitaba la ciudad (cf. Mc 11, 11; 14, 3). «La localización de este relato joánico en Betania es, por consiguiente, perfectamente plausible sin necesidad de recurrir a un simbolismo».¹⁶

Segundo, quienes defienden su historicidad, entre los que destacan Henri van den Bussche:

¹⁴ Fenton citado por C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 587.

¹⁵ Para D. ROYSTER, *The Holy Gospel According to Saint John*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers 2015, 297-298, «Los intentos de identificar a Lázaro con el Lázaro que está en la puerta del hombre rico (Lc 16, 20) no han sido convincentes».

¹⁶ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 674.

El evangelista no desea en modo alguno presentar un personaje ficticio, sino alguien a quien los lectores podían identificar... sin recurrir a los evangelios sinópticos, sino preguntando a la tradición viviente. ¿Por qué los sinópticos han ignorado a Lázaro? Sin duda porque concedían más interés a los milagros realizados en Galilea y porque en su opinión las discusiones con los fariseos (parábola de la vida, Mc 12, 1-12 y par., por ejemplo) y la actitud de Jesús respecto al templo (cf. Mc 11 y par.) preparan mejor a la muerte de Jesús. Históricamente hablando, hubo ciertamente más de una razón para la condena a muerte de Jesús.¹⁷

Y, tercero, los que reconocemos el acontecimiento como histórico, por la cantidad de detalles de índole narrativo y geográfico y el testimonio de la tradición.

Las dos hermanas aparecen en Lc 10, 38-42 (cf. Jn 11, 2.32) y luego en la escena de la unción en Betania (Mc 14, 3-9 y Lc 7, 36-50; cf. Jn 12, 1-11); en las dos tradiciones, lucana y joánica, se las caracteriza de manera similar. A esto hay que añadir la parábola del rico y Lázaro (16, 19-31): tanto la utilización del nombre de Lázaro como la conclusión de la parábola (Lc 16, 30-31 afirma que ni la resurrección de un muerto –en este caso Lázaro– llevaría a la conversión a los judíos, predicción que se verifica en Jn 11) hacen eco al relato joánico.¹⁸

A partir de la perspectiva crítico-literaria, el desafío consiste, por tanto, en conocer si existía una historia milagrosa conocida por el autor implícito. El cuarto evangelio abraza una tradición independiente de la tradición sinóptica, en la cual conserva otros hechos y palabras de Jesús.¹⁹ Esta habría sido reelaborada teológicamente

¹⁷ H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según Juan*, Stvdium Ediciones, Madrid 1972, 422-423.

¹⁸ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 475. Precisa B. ESCAFFRE, *Evangelio de Jesucristo según san Juan* (Cuadernos Bíblicos 145-146), Verbo Divino, Estella 2010, 50, que: «Iguar que Lucas, Juan presenta al personaje de Marta más activo que el de María, que se queda sentada en la casa del duelo (Jn 11)».

¹⁹ Conforme a S. CARRILLO, *El Evangelio según san Juan*, Verbum México -Verbo Divino, Estella 2010, 317, «La historia básica de la resurrección de Lázaro viene de la tradición antigua, pero su

te por el narrador, a través de diálogos y discursos de revelación intercalados.

Y, por supuesto, el lugar donde aparece en la obra joánica, tiene una finalidad catequético-kerigmática, por lo que ha de ser releído en el horizonte teológico del cuarto evangelio.²⁰

Siendo consistentes en nuestra línea de interpretación, diremos que Juan no inventa los sucesos a partir de cero. Elabora tradiciones preexistentes con una gran creatividad pero sin inventarse el núcleo del suceso. Es cierto que este milagro no tiene paralelos sinópticos, pero también es cierto que la resurrección de los muertos es uno de los hechos atribuidos a Jesús en todas las ramas de la tradición.²¹

Estoy de acuerdo con Brendan Byrne, S. J., que fundamentalmente el patrón literario es un relato de milagro y un relato de milagro de una distintiva modalidad: el acontecimiento de la resurrección de una persona muerta.²²

El relato de Lázaro compone una unidad literaria. Se pueden distinguir dos partes: Jesús da la vida a Lázaro (vv. 1-44), y el Sannedrín decide darle muerte a Jesús (vv. 45-54). Es el relato más extenso del cuarto evangelio, exceptuada la historia de la pasión. Inicia con una serie de personas del pueblo de Βηθανία (*Betania*), las cuales aparecen por vez primera en la obra: Lázaro, María y Marta. «Esto refuerza en los lectores la impresión de que el narrador ha hecho una selección de entre las abundantes historias que

relación con la muerte de Jesús es obra teológica de Juan; esto explica por qué en la tradición teológica no tiene tal conexión».

²⁰ Cf. G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan* (Nueva Alianza 131), Sígueme, Salamanca 1995, 272.

²¹ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio* (Biblioteca de Teología Comillas 7), Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 176.

²² Cf. B. BYRNE, S. J., *Lazarus...*, 33-34. Y aclara que: «Al presentar a Jesús resucitando a una la persona que tenía cuatro días de muerte: en todas estas maneras el episodio de Lázaro sobrepasa (*oustrips*) completamente cualquier tradición bíblica comparable», 35.

se podían haber contado sobre Jesús».²³ Y «al tomar la palabra en varias ocasiones, el Jesús joánico puede ir explicando el sentido profundo de los acontecimientos que se están desarrollando (v. 4.9-10.14-15.25-26.41-42)».²⁴

La primera parte del relato, objeto de esta investigación, la podemos subdividir en cinco:

1. 1. El mensaje de las hermanas y la dilación de Jesús (vv. 1-6).
1. 2. Los discípulos intentan persuadir a Jesús (vv. 7-16).
1. 3. Diálogo de Jesús con Marta (vv. 17-27).
1. 4. Diálogo de Jesús con María (vv. 28-37).
1. 5. Jesús ante la tumba (vv. 38-44).

Conforme a la técnica narrativa que aparece en el cuarto evangelio, el error de volver a Judea aparece tres veces: ese viaje es mortalmente peligroso (cf. v. 8), es insensato por ser inútil (cf. v. 12), y lleva directo a la muerte (cf. v. 16).²⁵ ¡El mayor signo hace nacer la hostilidad más implacable! El conflicto, que había ido creciendo en intensidad en los capítulos 7-10, alcanza aquí su punto crítico. La oposición a la autorrevelación de Jesús se violenta, al extremo de provocar que las autoridades judías, reunidas en sesión formal, determinen dar muerte a Jesús (cf. 11, 45-53).²⁶

2. Vocabulario en el horizonte de la perspectiva narrativa joánica

El relato es una demostración dramática, con vínculos intertextuales bien definidos, que lo convierten en el mejor comentario, ciertamente, de la verdad ya proclamada en discurso que sobre su obra hace Jesús, el Hijo Unigénito (cf. Jn 1, 14.18).²⁷ Este discurso

²³ S. VAN TILBORG, *Comentario al Evangelio de Juan* (Evangelio y Cultura 3), Verbo Divino, Estella 2015⁴, 217.

²⁴ Así J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 473, quien subraya: «No se abandona al lector. Jesús ofrece el comentario que traza el marco interpretativo de la historia narrada».

²⁵ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio...*, 421.

²⁶ Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 315.

²⁷ Cf. C. K. BARRET, *El evangelio...*, 588.

aparece en el cuarto evangelio, justo después de la curación de un enfermo en la piscina de Betesda:

Como el Padre resucita a los muertos
y les da vida,
así también el Hijo
a los que quiere ζωοποιεῖ (*vivifica*) (Jn 5, 21; cf. 5, 25.28).

2. 1. El mensaje de las hermanas y la dilación de Jesús (vv. 1-6)

El relato inicia mencionando que había un enfermo llamado Lázaro (cf. v. 1a). El nombre Ἐλῆazar significa: 'Dios ayuda'. Se trata de οἱ φίλοι (*el amigo*) de la comunidad (cf. v. 11). Al que Jesús amaba (cf. vv. 3 y 36). Era de Betania, pueblo de María y de su hermana Marta (cf. v. 1b). La enfermedad se reitera en cinco ocasiones: vv. 1, 2, 3, 4 y 6. La enfermedad es la condición del hombre frágil, del hombre que tiene que hacer frente a la realidad de la muerte.²⁸ El narrador hace un comentario: «María era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos» (v. 2a). Su objetivo al identificar a María con la mujer que ungió los pies de Jesús radica en familiarizar al lector con el relato que viene a continuación (cf. Jn 12, 1-10).²⁹

Las hermanas mandaron a decir a Jesús: «κύριε ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ (*Señor, mira, al que amas, está enfermo*)» (v. 3). Advierte el padre Secundino Castro, *O.C.D.*, que es: «Una frase cargada de simbolismo». ³⁰ El cariño de Jesús a su amigo Lázaro queda manifiesto; y paralelamente crecen las expectativas del lector. Ellas sabían donde se encontraba, y solo le informan, abandonándose a su amor solícito. La declaración ὃν φιλεῖς (*al que amas*) expresa

²⁸ Cf. S. DECLoux, S. J., «He venido para que tengan vida». *Ejercicios de ocho días con san Juan* (El pozo de Siquem 341), Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 132.

²⁹ Así J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, n. 20, 477, cita a W. Iser, quien anota: «La técnica utilizada aquí consiste en evocar una acción de un personaje importante antes de que ocurra. Este 'hueco' o este 'espacio en blanco' en la narración crea una tensión: el lector debe proseguir su descubrimiento de la narración para llenarlo».

³⁰ S. CASTRO, *Evangelio de Juan* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 3A), Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 207.

la calidad del vínculo que existe entre Jesús y Lázaro, y motiva la súplica.

Esta oración está muy en la línea con otra oración juánica dirigida a Jesús, la oración de María su madre: 'No tienen vino' (2, 3). Recordemos que en Caná se trataba del primero de los siete signos de Jesús y aquí se trata del último. En ambos casos el signo está mediado por la oración de una mujer, expresado en términos de absoluto abandono y confianza.³¹

Al oírlo Jesús, comentó que esa enfermedad no era de muerte: «Es para gloria de Dios, ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς (*para que sea glorificado el Hijo de Dios mediante ella*)» (v. 4). La respuesta de Jesús se dirige, en realidad, al lector del evangelio.

A continuación vemos una anotación del narrador: «ἠγάπα (*amaba*) Jesús a Marta y a la hermana de ella y a Lázaro» (v. 5).³² Y Jesús permaneció en el lugar que se encontraba «δύο ἡμέρας (*dos días*)» (v. 6). «Esta indicación no tiene un significado simbólico. La resurrección de Lázaro no es al 'tercer día' (como corresponde a la resurrección de Jesús) sino después de cuatro (vv. 17.39)». ³³ Esta observación cronológica nos permite comprender que Lázaro había muerto ya, cuando Jesús recibió el mensaje de Marta y María.³⁴

Y Jesús, ciertamente, prevé los acontecimientos, pero no dice cuáles son, aunque su respuesta permite suponer que habrán de tener un buen desenlace. Frente a la presunción angustiosa está la certeza de un desarrollo positivo: todos los elementos para un malentendido están presentes ya desde el comienzo.³⁵

³¹ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 181-182.

³² Comenta A. J. KÖSTENBERGER, *John...*, 327, que sea «una posible inclusión (*inclusio*) en 11, 36».

³³ Cf. J. R. MICHAELS, *The Gospel of John...*, 198.

³⁴ Cf. G. ZEVINI, *Evangelio...*, 277.

³⁵ S. VAN TILBORG, *Comentario...*, 220.

2. 2. Los discípulos intentan persuadir a Jesús (vv. 7-16)

Habiendo transcurrido los dos días, Jesús dijo a sus discípulos: «ἄγωμεν (*vayamos*) a Judea de nuevo» (v. 7). Estos versos que tratan de la decisión de Jesús de volver a Judea, «parecen cubrir dos estratos en la redacción de esta historia, a saber: vv. 7-10.16 y vv. 11-15, ambos de sabor netamente juanico».³⁶ Y para señalar las consecuencias de semejante decisión, «el narrador elabora simultáneamente dos motivos concurrentes y a veces contradictorios. La decisión supone la vida para Lázaro (v. 6.11-15), pero implica que Jesús camina hacia su muerte (v. 7-10.16)».³⁷ Más tarde nos encontramos con Jesús, que afirma: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13).

Los discípulos replicaron: «Rabbí, hace poco los judíos querían apedrearte, ¿y de nuevo ὑπάγεις ἐκεῖ; (*vas allá*)?» (v. 8). En la comunicación entre Jesús y sus discípulos se revela un cortocircuito. «Hablan en dos diferentes niveles de realidad».³⁸ ¿Acaso no llama la atención la diferencia entre el plural de Jesús ἄγωμεν (*vayamos*), y el singular de la respuesta de los discípulos ὑπάγεις (*vas*)? Jesús respondió:

¿No tiene el día doce horas?
Si uno anda de día, no tropieza,
Pero si uno anda de noche, tropieza,
Porque τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ (*la luz no está en él*) (vv. 9-10).

Esta breve parábola entraña un par de mensajes: Primero, el que el día tenga doce horas significa que hay un tiempo para que él complete su trabajo, el cual incluye hacerse presente. La vida de Jesús es como un día de camino, durante el cual debe aprovechar el tiempo, con el fin de realizar su misión. Y así como el día camina inexorablemente a su fin, también Jesús se dirige hacia la pasión.

³⁶ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 319.

³⁷ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 480.

³⁸ J. AUPING, S. J., *Bebiendo de la Fuente. Meditaciones sobre el Evangelio*, Buena Prensa, México 2017², 621.

Y, el segundo mensaje mira a la persona misma de Jesús, quien ha revelado: «ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (*Yo soy la luz del mundo*)» (Jn 8, 12). Estar con Jesús es caminar a la luz (cf. Jn 12, 46). Al separarse de Jesús ingresamos en la noche, y vencen las fuerzas hostiles, que son las fuerzas de la noche.³⁹

La vida que está en él es la luz de los hombres (cf. 1, 4), «la luz verdadera que ilumina a todo hombre cuando viene al mundo» (1, 9). El hombre sin esa luz es como aquellos que caminan en la oscuridad o en la noche, y así ellos tropiezan. Si alguno tiene la luz de Cristo en él, no tropezará en la oscuridad espiritual del mundo. Si él no tiene la luz, el mediodía es como media noche espiritual para él (*N.b.* El griego que comúnmente es traducido por “tropezar” es *proskoptó*, como en Rm 9, 32 y I Pe 2, 8).⁴⁰

Enseguida se deja a un lado el motivo cristológico y se retoma el hilo del relato: «Lázaro ὁ φίλος (*el amigo*) de nosotros kekoi, mhtai (*se ha dormido*); pero voy para ἐξυπνίσω αὐτόν (*despertarle*)» (v. 11). Estas palabras de Jesús tienen dos sentidos. Los discípulos las comprenden como el sueño natural: «Señor, si se ha dormido σωθήσεται (*será salvo*)» (v. 12). La convicción según la cual el sueño cura de la enfermedad está extendida en el judaísmo. «En la tradición sinóptica el verbo σώζεσθαι (‘salvar’) se utiliza con frecuencia para designar la curación de los enfermos».⁴¹ El narrador explica que Jesús se había referido a la muerte de su amigo, entre tanto sus discípulos interpretaron que hablaba del descanso del sueño y caen en un malentendido (cf. v. 13).⁴² «El hecho de que Jesús haya reconocido la situación de Lázaro es, sin duda de carácter sobrenatural».⁴³

³⁹ Cf. S. DELOUX, *S. J.*, “*He venido...*”, 135.

⁴⁰ D. ROYSTER, *The Holy...*, 302.

⁴¹ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 482, n. 35.

⁴² Cf. B. ESCAFFRE, *Orar siete días con el evangelio de Juan* (Colección Amigos de Orar), Editorial Monte Carmelo, Burgos 2010, 73.

⁴³ C. K. BARRET, *El evangelio...*, 594.

Jesús, entonces, revela abiertamente: «Δάζαρος ἀπέθανεν (*Lázaro murió*)» (v. 14). Permítaseme insistir que «Jesús supo de modo sobrenatural (*supernaturally*) cuando Lázaro murió (v. 14), y su propia actitud acerca del retraso es muy diferente»;⁴⁴ el narrador añade que la muerte de Lázaro beneficiará el creer del grupo;⁴⁵ cuando Jesús expresa su alegría (χαίρω) por no haber estado allí «ἵνα πιστεύσητε (*para que crean*)» (v. 15a).

La afirmación ‘para que creáis’ no debe entenderse de manera estrictamente biográfica –como si los discípulos todavía no creyeran (cf. 2, 1)–, sino de manera fundamental: en cuanto ‘signo’, la vuelta de Lázaro a la vida es un acto de revelación que va a manifestar la gloria divina a los seres humanos (y, por tanto, a los discípulos). Por el acontecimiento que se anuncia, los discípulos deben ser edificados y confirmados en descubrir en el que habla “la resurrección y la vida”.⁴⁶

El peligro inminente no amilana a Jesús que insiste en que vayan allá (cf. v. 15b). El se comporta como el Pastor, el auténtico, que ofrece su vida por sus ovejas (cf. Jn 10, 11). La determinación de Jesús motiva la reacción de Tomás, ὁ λεγόμενος Δίδυμος (*el llamado Mellizo*), quien dice a los demás discípulos: «¡Vayamos también nosotros a morir con él!» (v. 16). Δίδυμος significa en griego ‘Mellizo’, y parece ser la traducción del término arameo *Te’oma*, de la misma significación. Como esta palabra no vuelve a aparecer en todo el Nuevo Testamento, es difícil interpretarla.⁴⁷

Esta respuesta de Tomás, como la de Pedro anteriormente (cf. Jn 6, 68-69), consigue dinamizar a todo el grupo y juntos emprenden el regreso hacia Judea. El nombre de Tomás únicamente aparece en las listas de los sinópticos: Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 15; y en el libro

⁴⁴ J. R. MICHAELS, *The Gospel of John...*, 197.

⁴⁵ Cf. R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 195.

⁴⁶ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, n. 35, 483.

⁴⁷ Así J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 250, quien comenta que: «Los Hechos apócrifos de Tomás nos dicen que le llamaban ‘mellizo’ porque era hermano gemelo de Jesús (*Act. Tom. 31 y 39*)».

de los Hechos 1, 13. En el cuarto evangelio aparece en tres ocasiones más (14, 5-6; 20, 26-29; 21, 2). La intervención de Tomás, valiente y arriesgada, fue decisiva para el regreso a Jerusalén de todo el grupo. Tomás muestra en su respuesta más buena voluntad que comprensión.

2. 3. Diálogo de Jesús con Marta (vv. 17-27)

Cuando Jesús llegó, su amigo tenía «*τεσσαράς ἡμέρας (cuatro ya días)* en el sepulcro» (v. 17). El narrador explica que Betania está ubicada cerca de Jerusalén (cf. v. 18); y agrega que «muchos ἐκ τῶν Ἰουδαίων (*de los judíos*) habían venido para consolar a Marta y María por la muerte de su hermano» (v. 19). ‘Los judíos’ en este capítulo no muestran la misma hostilidad hacia Jesús como dondequiera en el evangelio.⁴⁸ En efecto, el término Ἰουδαῖοι en esta sección se diferencia del uso que se hace anteriormente. «En Jn 11-12 los judíos no son tanto los dirigentes del pueblo y los fariseos, hostiles a Jesús, sino todo el pueblo que lo escucha y que se acerca a él (cf. 11, 19.31.33.36.45; 12, 9.11)».⁴⁹

Una vez llegado a Betania, Jesús dialoga en primer lugar con Marta que va a su encuentro, y el narrador señala que entre tanto María permaneció en su casa (cf. v. 20). Marta le dice: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. Pero aun ahora yo sé que Dios te concederá cuanto le pidas» (vv. 21-22). Jesús replicó: «Tu hermano ἀναστήσεται (*resucitará*)» (v. 23). Marta enseguida le respondió: «Sé que ἀναστήσεται (*resucitará*) en la resurrección del último día» (v. 24). La creencia en la resurrección final era uno de los pilares del judaísmo fariseo.⁵⁰

Jesús le respondió: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (*Yo soy la resurrección y la vida*)» (v. 25a). «Tenemos una de las más concisas definiciones que Cristo da de sí mismo, y que san Juan fielmente

⁴⁸ Cf. G. W. MACRAE, *Invitation...*, 139.

⁴⁹ G. ZEVINI, *Evangelió...*, 271.

⁵⁰ Cf. C. K. BARRET, *El evangelio...*, 598.

comunica a nosotros (cf. Jn 10, 9; 14, 6; 15, 1): Jesús es la resurrección y la vida». ⁵¹ Y añadió: «El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás» (v. 25b-26a). Esta declaración vincula la revelación de la identidad de Jesús y la promesa hecha a la fe. Luego desafía a Marta a creer en él: «πιστεύεις τούτο; (¿Crees esto?)» (26b). Ella le contestó que había creído que él era: «ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος (el Cristo, el Hijo de Dios, el que al mundo viene)» (v. 27).

El relato evangélico ha sido puntuado por una serie de confesiones cristológicas, realizadas por los interlocutores de Jesús, empezando por Juan Bautista: 1, 29.32.41.49; 3, 2.28; 4, 19.42; 6, 69; 9, 38. Y ahora en este diálogo confesional «hay una mezcla peculiar de motivos cristológicos», ⁵² donde vemos que: «El que avanza hacia la cruz es resurrección y vida (v. 25) y su muerte es la hora de la glorificación (v. 4)» ⁵³.

2. 4. Diálogo de Jesús con María (vv. 28-37)

El narrador precisa que Marta enseguida fue a buscar a su hermana y le dijo al oído: «El Maestro está ahí y te φωνεῖ (*llama*)» (v. 28). María se levantó en el instante y «ἦρχετο (*vino*) a él» (cf. v. 29); ἦρχετο, literalmente: ‘venía’. ⁵⁴ Jesús todavía no había llegado al pueblo, sino que seguía en el lugar donde Marta lo había encontrado, y los judíos que estaban en su casa consolándola, la siguieron pensando que iría al sepulcro (cf. vv. 30-31).

Cuando María vio a Jesús, lloró y cayó a sus pies y le dijo: «Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto» (v. 32).

⁵¹ *The Navarre Bible. Saint John's Gospel*, Four Courts Press - Dublin Scepter Publishers, New York, NY 2014⁵, 128.

⁵² R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 196.

⁵³ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 472.

⁵⁴ Así A. J. KÖSTENBERGER, *John...*, n. 76, 337, «Nótese el progresivo aspecto reflejado en el imperfecto ἦρχετο».

María habla a través de sus gestos. Su prontitud para correr hacia Jesús en cuanto su hermana le avisa de que ha llegado (11, 29); sus lágrimas que conmueven a Jesús hasta el punto de hacerle llorar a él también. El gesto más significativo de María es ponerse a los pies de Jesús. Las tres veces que aparece en el Nuevo Testamento está siempre situada a los pies de Jesús (Lc 10, 39; Jn 11, 32; 12, 3).⁵⁵

Y cuando Jesús «la vio κλαίουσαν (*llorando*) y a los judíos que vinieron con ella κλαίοντας (*llorando*), ἐνεβριμήσατο (*se conmovió*) en el espíritu y ἐτάραξεν εαυτόν (*se turbó a sí mismo*)» (v. 33). La reacción de Jesús está descrita con un par de verbos. El primero, ἐμβριμάομαι significa «literalmente ‘resoplar’, ‘jadear’, expresión de indignación e ira».⁵⁶ Y el verbo τεράσσω, «habitualmente intransitivo (14, 1.27), implica el matiz de una turbación profunda; aquí, usado como reflexivo, significa literalmente ‘se turbó’».⁵⁷ Esta expresión compuesta por dos verbos muestra que Jesús «se sintió herido en lo más profundo de su corazón».⁵⁸

La sensibilidad humana de Jesús la vemos a flor de piel y, entonces preguntó dónde habían puesto a Lázaro. Le respondieron: «Señor, ven y lo verás» (v. 34). El narrador nos muestra que Jesús «ἐδάκρυσεν (*lloró*)» (v. 35). A través de semejantes versos contactamos con los sentimientos profundamente humanos de Jesús, que sufre el contagio de la pena y el dolor por un ser querido.⁵⁹ «Este pasaje nos da una oportunidad para reflexionar en la profundidad y ternura de los sentimientos de Jesús».⁶⁰

⁵⁵ J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 185.

⁵⁶ Así S. FAUSTI, S. J., *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2014³, 320, quien interpreta: «Jesús se estremece en su interior y se rebela contra el mal del hombre: es la ira de Dios, que interviene para salvarlo».

⁵⁷ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 679.

⁵⁸ G. ZEVINI, *Evangelio...*, 271, y en la n. 29, cita la explicación de M. Black, que «ve en los dos verbos la traducción del mismo verbo arameo *regaz* con la idea de profunda conmoción de Jesús ante el dolor y el llanto de María y de la gente».

⁵⁹ Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 324.

⁶⁰ *The Navarre Bible...*, 129.

Su rostro revelaba ciertamente su profunda turbación ante la muerte de su amigo. Al verlo llorar, se dividen en dos grupos los judíos. Muestran una significativa doble reacción. La mayoría que aprecia la compasión y decía: «Miren cómo ἐφίλει αὐτόν (*amaba le*)» (v. 36); y también una minoría: τινές (*algunos*), que se quejan dando pie a una interpretación negativa, que muestra ciertas reservas, pues si había devuelto la vista a un ciego, podía haber hecho que éste no muriera (cf. v. 37).

Como el Verbo divino, él explaya una soberanía de cara a la muerte, pero, como el Verbo encarnado, él también muestra enojo y pena (*anger and sorrow*) humana, cuando se presenta frente a las consecuencias del poder destructivo de la muerte, en el caso de este amigo a quien él amaba y, por consecuencia, en su propio caso.⁶¹

2. 5. Jesús ante la tumba (vv. 38-44)

Vemos que Jesús se conmovió de nuevo y se dirigió al sepulcro, que era una cueva y tenía puesta encima una piedra (cf. v. 38) Y, ahora, el narrador desemboca la escena en tres partes: el diálogo de Jesús y Marta (vv. 39-40); justo al centro la oración de gratitud de Jesús a su Padre (vv. 41-42); y la resurrección Lázaro (vv. 43-44).

Pide que retiren la piedra, y Marta le advierte: «Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días» (v. 39). El hedor es signo de corrupción (Is 34, 3; Jl 2, 20; II Mc 9, 12). Jesús la cuestiona: «¿No te he dicho que, si crees, ὄψη τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ (*verás la gloria de Dios*)?» (v. 40). Ver la gloria de Dios «no es una fórmula anodina, sino el don escatológico por excelencia».⁶² Cuando quitaron la piedra, Jesús levantó los ojos a lo alto y dijo:

πάτερ ἐυχαριστῶ σοι (*Padre doy gracias a ti*)
ὅτι ἤκουσάς μου (*porque oíste me*).

⁶¹ A. T. LINCOLN, *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentary), Baker Academic, Grand Rapids 2013, 327.

⁶² J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 472.

ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις (Y yo sabía que siempre me oyes) (vv. 41b-42a).

Lo que expresa el aoristo ἤκουσάς es «la absoluta confianza de Jesús de que su oración va a ser escuchada».⁶³ Se trata de una oración de acción de gracias. Es la segunda vez que da gracias al Padre. «La primera dio gracias por el pan, signo del don de su vida de Hijo: ahora da gracias porque esta vida se comunica al que escucha su voz».⁶⁴

Jesús manifiesta su plena humanidad, el es el Hijo de Dios en plena sumisión a la voluntad del Padre. Es el autor de la vida quien le ha dado el poder de dar la vida: «Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (Jn 5, 21).⁶⁵ Pero frente al sepulcro, la principal preocupación de Jesús sigue consistiendo en suscitar la fe: «Lo he dicho por éstos que me rodean, para que crean que tú me has enviado» (v. 42b).

Finalmente dirige su palabra a su querido amigo con «φωνῆ (voz) fuerte: 'Lázaro, sal fuera'» (v. 43). «La voz (*foné*) es un elemento revelatorio y escatológico que muchas veces se remodela como trompeta o trueno y se convierte en un indicativo de la redención de Dios».⁶⁶ El muerto salió atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro con un sudario (cf. v. 44a). Y, Jesús, categórico, les ordenó: «Desátenlo y déjenlo andar» (v. 44).

Se han expresado ya todos los que han intervenido en el relato: Jesús y Marta y María y los Judíos. Solo uno sigue mudo. Aquel de quien las hermanas enviaron a decir a Jesús: «κύριέ ἴδε ὃν φιλεῖς

⁶³ Cf. C. K. BARRET, *El evangelio...*, 609.

⁶⁴ S. FAUSTI, S. J., *Una comunidad...*, 323.

⁶⁵ *The Navarre Bible...*, 129, Puntualiza: «A través de su sagrada humanidad (*sacred humanity*) Jesús se expresa a sí mismo como el Hijo de Dios, esto es, el Hijo de Dios metafísico (*metaphysical*), no adoptado como el resto de los hombres».

⁶⁶ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 199.

ἀσθενεῖ (Señor, mira, al que amas, está enfermo)» (v. 3). Bernardette Escaffre se refiere al elocuente silencio de Lázaro:

En realidad, Lázaro habla mucho aun sin decir nada. Su silencio nos enseña que de nada sirve interesarnos por la vida del más allá, sino que lo importante es centrar nuestra mirada en Jesús y abrir nuestro oídos a las palabras del que es la Resurrección y la Vida. ¿Por qué ir a buscar en otra parte, más lejos, más tarde, lo que podemos encontrar aquí y ahora?⁶⁷

3. El relato evangélico tiene su propia pedagogía

El narrador a la luz de la experiencia del autor implícito ha teologizado en torno a las obras realizadas por Jesús, entre las cuales seleccionó siete milagros, con vistas a vivificar la fe de su comunidad, que presenta como 'signos'.⁶⁸ Estos signos entrañan un sentido profundo, que nos acerca al misterio del hombre venido de Dios. La muerte de Lázaro es vista por Jesús como una ocasión para que se revele la gloria de Dios.⁶⁹ El último signo exploya el sentido de su misión: traer vida en plenitud, y por consiguiente remite a contemplar la δόξα τοῦ θεοῦ (*la gloria de Dios*) (cf. v. 40); manifiesta en la presencia benéfica de Jesucristo en el seno de nuestra realidad humana (cf. Jn 1, 14).⁷⁰

En el cuarto evangelio en un paradigmático pasaje que se ocupa de identificar al verdadero discípulo, vemos a Jesús abrir su corazón de par en par, al afirmar que donde hay amistad hay amor. El ser amigo de Jesús supone una elección gratuita de él. Y sus discípulos se convierten en depositarios de los secretos de la revelación:

⁶⁷ B. ESCAFFRE, *Orar...*, 75.

⁶⁸ Advierte J. J. BRIDGES, *Structure and History in John 11...*, 132, que: «El análisis narrativo se enfoca en cómo el texto crea un mundo de significado, lo cual el lector puede contemplar (*dwell*), en lugar de lo qué se trata el texto o a lo que se refiere».

⁶⁹ Cf. A. J. KOSTENBERGER, *John...*, 343.

⁷⁰ Ver J. LÓPEZ VERGARA, «La importancia del lenguaje para una compenetración profunda con el espíritu joánico», *Revista Iberoamericana de Teología*, 7,22 (2016) 45-115; esp. 73-75, en el cual muestro la importancia del término 'gloria'. Puede consultarse en:

http://revistas.ibero.mex/ribet/uploads/volumenes/23/pdf/RIBET_22_VERSION_FINAL_Web.pdf

«No los llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a ustedes los he llamado φίλους (*amigos*), porque todo lo que he oído a mi Padre ἐγνώρισα ὑμῖν (*lo he dado a conocer a ustedes*)» (Jn 15, 15).

Lo que caracteriza al evangelio según Juan es que, para el autor la distinción entre un amigo y un esclavo radica en el conocimiento; y ese conocimiento debe relacionarse estrechamente con el amor. La existencia de un grupo superior de φίλοι, distinto de la masa de dou/loi, recuerda tanto el gnosticismo como a los cultos de misterio [...]; pero habrá que recordar que, para Juan, las marcas distintivas de los que se convierten en φίλοι son la obediencia y la humildad que mostró el propio Jesús.⁷¹

Hasta ahora se habían relatado seis signos, de los cuales tres han tenido que ver con enfermos. En primer lugar, la curación del hijo de un funcionario real (cf. Jn 4, 46-54). Segundo, la curación de un paralítico en la piscina de Betesda (cf. Jn 5, 1-18). Y, tercero, la curación de un ciego de nacimiento (cf. Jn 9, 1-41). Este último signo lo realiza con su amigo, que lleva ya cuatro días muerto, a quien hará revivir, y cuya nueva vida será signo de la vida eterna, la cual, Jesús ofrece a los que creen en él (cf. Jn 11, 26). ¿No podemos acaso ver en ellos una progresión en su gravedad?⁷² «Este es el único signo que quien recibe la acción de Jesús es nombrado, y tiene una relación personal muy cercana con él, y es el único donde el discurso o diálogo que interpreta su significado aparece antes de la acción milagrosa».⁷³

Si bien, por más independiente y autónomo que sea el relato de Lázaro, está a su vez incorporado en la construcción dramática de todo el libro.⁷⁴ La «*estrategia narrativa* pretende destacar el proceso de la fe [...] El narrador introduce a sus lectores en un proceso cognitivo que debe permitirles, gracias a la evocación de la palabra

⁷¹ C. K. BARRET, *El evangelio...*, 725.

⁷² Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes...*, 176.

⁷³ Cf. A. T. LINCOLN, *The Gospel...*, 316.

⁷⁴ Cf. S. VAN TILBORG, *Comentario...*, 219.

y de la acción del Revelador, descubrir lo que son realmente la vida y la muerte, y cómo la vida se manifiesta en el seno mismo de la muerte y la supera». ⁷⁵

La palabra de Jesús penetra en los dominios de la muerte. Jesús llama a Lázaro por su nombre. Aunque él está realmente muerto, no por eso ha perdido su identidad personal: los muertos continúan existiendo, pero tienen un modo diferente de existencia, porque han cambiado de la vida mortal a la vida eterna. Por esto Jesús declara que Dios «no es un Dios de muertos, sino de vivos» porque para Él todos están vivos (cf. Mc 22, 32; Lc 20, 38). ⁷⁶

El retorno de Jesús a Judea es realmente un viaje a la muerte. Aunque, más allá de los acontecimientos externos se perfila otra dimensión. Antes de morir, Jesús va a despertar a alguien del sueño de la muerte, el último enemigo a vencer (cf. I Co 15, 26).

La cruz de Jesús no es derrota, sino victoria y vida. El tema de la vida fue introducido por el evangelista desde el prólogo: “Al principio existía el Verbo... en él estaba la vida” (1, 1.4); lo subrayó luego en varios capítulos de la primera parte del evangelio: Jesús habla a Nicodemo de un renacimiento del Espíritu para tener la vida eterna (3, 5.14); promete a la samaritana darle una agua viva (4, 10); las palabras de Jesús son palabras de vida y quienes las escuchen vivirán (5, 24-25); el que sigue a Jesús “no caminará a oscuras, sino que tendrá la luz de la vida” (8, 12); Jesús es el buen pastor “que da la vida por sus ovejas” (10, 11). Ahora vuelve a anunciar con fuerza este mismo tema: la verdadera vida pasa a través de la muerte, y Jesús con este signo se manifiesta como Señor de la vida y de la muerte, ya que él es “la resurrección y la vida”. ⁷⁷

⁷⁵ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 473; y en la n. 4, anota: «El verbo 'creer' (πιστεύειν) aparece ocho veces en este capítulo (vv. 15. 25. 26. 27. 40. 45. 48)».

⁷⁶ Cf. *The Navarre Bible...*, 130.

⁷⁷ G. ZEVINI, *Evangelio...*, 274-275.

Este signo recapitula toda la obra de Jesús, que revela: «ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Yo soy la resurrección y la vida)» (v. 25a). «Jamás había sido narrado en Israel un milagro tan extraordinario, jamás la bondad de Jesús se había manifestado de una manera más sensible. Es una cumbre en la que su figura irradia esplendor divino». ⁷⁸ En efecto, como precisa el padre M. J. Lagrange, es un vértice en el caminar del hombre venido de Dios, donde fulgura su esplendor divino; pero al mismo tiempo constituye una evidencia de la real humanidad del Salvador, quien tuvo amigos personales y cercanos. ⁷⁹

Hoy la cristología puede estar orgullosa de haber recuperado la humanidad de Jesús en su concreción judía, pero a la vez haberla mostrado como la realización de una humanidad abierta desde sí misma al Absoluto, sintiéndose ordenada a él, logrando en él su máxima posibilidad, siendo humana desde el afincamiento y desbordamiento en lo divino. ⁸⁰

La resurrección de Lázaro constituye el más alto e insuperable de los 'signos', que se deja sentir, una y otra vez, en diferentes planos y que en su punto culminante apunta a la persona del propio Jesús. ⁸¹

Esta enfermedad no es de muerte,
es para gloria de Dios,
para que sea glorificado ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς (*el Hijo de Dios mediante ella*) (v. 4).

Si la resurrección va a glorificar a Dios y a Jesús, no es únicamente por el milagro, sino porque a partir de él se van a desencadenar los motivos que llevarán a Jesús a su muerte y su resurrección. Los cuales constituyen la verdadera glorificación del Padre y del Hijo (cf.

⁷⁸ M. J. LAGRANGE, citado por S. Carrillo, *El Evangelio...*, 315.

⁷⁹ Cf. D. ROYSTER, *The Holy Gospel...*, 300.

⁸⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Bac Maior 9), Madrid 1993³, XXVII.

⁸¹ Cf. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan* (El Nuevo Testamento y su Mensaje 4/1B), Herder, Barcelona 1984, 270.

Jn 12, 23-24 y 17, 1).⁸² El relato evangélico tiene su propia pedagogía, que alcanza aquí su cima: De la revelación del Hijo del hombre pasa a la revelación del Hijo de Dios.⁸³

Jesús en su glorificación puede ser designado Hijo de Dios (como aquí), 'Hijo de hombre' (12, 23; 13, 31), 'tu Hijo' (17, 1), 'Jesús' (7, 39; 12, 16), o con pronombre personal en primera persona (17, 5). Este verso es uno de los pocos casos en que el término confesional completo: Hijo de Dios aparece en los labios de Jesús mismo. Nunca en los evangelios sinópticos, y en el evangelio de Juan solamente aquí y en 3, 18; 5, 25 y 10, 36; Jesús lo evita aún suscitando (*eliciting*) una confesión de fe del hombre que nació ciego en 9, 35.⁸⁴

Conclusión

¿El evangelista reinterpreto aquí también la tradición? «Muy probablemente lo hizo, pero es difícil especificar el método de su reinterpretación (*reinterpretation*)».⁸⁵ Si a decir verdad no es fácil conocer con exactitud el método empleado, no así el objetivo con el cual fue escrito, el cual se presenta como el horizonte teológico de interpretación. Este aparece con claridad meridiana en la que podríamos llamar 'primera conclusión':

Jesús realizó en presencia de sus discípulos otros muchos σημεῖα (*signos*) que no están escritos en este libro.

Estos han sido escritos ἵνα πιστεύητε (*para que crean*) que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (*para que creyendo, vida tengan en el nombre de él*) (Jn 20, 30-31).

⁸² Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 319.

⁸³ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio...*, 420.

⁸⁴ J. R. MICHAELS, *The Gospel of John...*, 198.

⁸⁵ G. W. MACRAE, *Invitation...*, 139.

De modo que en la medida que su lectura sirva para profundizar en la fe en persona de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, habremos acertado con la clave en la que fue escrito. Y en el corazón del relato resalta la persona de Jesús, quien da vida a su amigo resucitándolo de la muerte. El acontecimiento prelude la pasión de Jesús, preparando al lector en el sentido de que el camino emprendido por Jesús no es en definitiva un camino hacia la muerte, sino un camino que, a través de la muerte conduce a la resurrección y a la vida. El que ha revelado: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Yo soy la resurrección y la vida)» (v. 25a), va a pasar por la experiencia de la muerte. Jesús al ver llorar a María y a los judíos que la acompañan se emocionó profundamente, al grado de llorar. El que es la 'resurrección' y que va a devolver la vida a Lázaro llora ante la muerte. La paradoja entre vida y muerte se hace más clara.

¡Con su muerte, Jesús da la vida!


El narrador no ha dejado lugar a dudas desde el inicio mismo del relato, que el amor de Jesús se extendía a los tres hermanos «ἠγάπα (*amaba*) a Marta y a la hermana de ella y a Lázaro» (v. 5). Sin embargo, el verbo que emplea: ἀγαπάω, es diferente que cuando alude a Lázaro en particular: φιλέω ¡Lázaro es el amigo por excelencia de Jesús! Él, estando con sus discípulos, se refiere a Lázaro como «ὁ φίλος ἡμῶν (*el amigo de nosotros*)» (v. 11). ¿Sería φίλος la expresión característica para referirse al 'cristiano' (cf. 3 Jn 15; Lc 12, 4; Hch 27, 3)?

¿No consideran que es muy significativo el recado enviado a Jesús por las hermanas de Lázaro? A él, no lo nombran y tampoco mencionan que sea su hermano. Ellas lo presentan en su relación de amor y amistad con Jesús: «κύριέ ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ (*Señor, mira, al que amas, está enfermo*)» (v. 3b). «Una frase plena de alusiones misteriosas –anota Sjef van Tilborg– y una de las más bellas 'cartas' de la literatura epistolar de la humanidad». ⁸⁶ La mayoría de los judíos que acompañaban a las hermanas se sorprendieron al ver la reacción de Jesús, y exclamaron: «Μiren cómo ἐφίλει αὐτόν (*amaba le*)» (v. 36).

⁸⁶ S. VAN TILBORG, *Comentario...*, 220.



TESIS Y TESINAS



ANÁLISIS DE LOS TEXTOS DE QOHÉLET EN QUE LOS SETENTA Y LA PESHITTA COINCIDEN EN UNA LECTURA DIFERENTE DEL TEXTO MASORÉTICO

CARACTERÍSTICAS DE LAS TRADUCCIONES

Javier Quezada del Río ¹

Resumen:

En este artículo describo las características de las traducciones griegas y de la Peshitta. Este rastreo no pretende profundizar el estado de la cuestión ni orientar el estudio por medio de una bibliografía seleccionada, pretende poner en resúmenes las características de las traducciones.

Abstract:

In this article I describe the features of the greek translations and that of the Peshitta as well. This tracking is not intended to deepen the state of the matter or guide the study through a selected bibliography, it intends to summarize the characteristics of the translations.

Traducciones griegas

Analizo primeramente la cantidad de adiciones y omisiones, luego, cómo se traducen el perf, el imperf, el infinit y algunas partículas y sustantivos. Finalmente puntualizo las características de las revisiones de Aq y Th. Decidí solo reportar los cambios en la revisión de Sim en los capítulos 1-2, por el espacio de que dispongo en este reporte.

Adiciones

Esta tabla muestra las adiciones que hay en los principales códigos mayúsculos. La primera fila señala los códigos y el número de adiciones. En la primera columna está el código S con sus lecturas

¹ El autor es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es javierquezadadelrio@gmail.com.

(* , cuando hay variantes), correcciones (°) y suplencias (s), luego las veces en que la adición está no solo en S, sino en algún otro código. La misma mecánica se sigue en la columna 3, en la que se reportan las adiciones que hay en B (o en B y algún otro código) y en la columna 5.

Código(s)	Adiciones	Código(s)	Adiciones	Código(s)	Adiciones
S	19	B	14	A	10
S*	8	B*	1		
S°	7				
S ^s	1				
S B A	10		10		10
S° B A	1		1		1
S B	4		4		
S* B	4		4		
S B A V	1		1		1
S° A	2				2
S A	9				9
S° V	4				
		BA	4		4
		B V	1		
				A V	2
				A° V	1

Lo que más se añade es el artículo (42 veces), luego el pronombre (15), las conjunciones (10) y las preposiciones (7).

Las adiciones largas son solo la de 2,15 (διότι ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ), de Lxx; la de 7,22 (σὲ καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει), también de Lxx; la de 7,26 (S° V, καὶ εὐφροσύνη πλανᾷ καὶ εἶπα) y 10,8 (καὶ ὁ κύλιων λίθον ἐφ' ἑαυτὸν κυλίει), de A.

Aq tiene 2 adiciones, una en 4,3 (πᾶν), en la que coincide con B y con Th, y que no cambia el sentido. En 8,12 añade ἀπέθανεν (o cambia מָתָהּ por מָתָהּ), con S^s Sim y Th, haciendo la queja un poco más amarga, pues afirma el que hace el mal no tiene consecuencias durante toda su vida.

Th tiene 4 adiciones, una en 4,3 (πᾶν), en la que coincide con B y con Aq; una más en 8,12, que ya comenté, que coincide con S^s Aq y Sim; en 10,20 (σοῦ), en la que coincide con S B A y Sim y una al final (τοῦ ἀνθρώπου) en 12,14.

Sim tiene 6 adiciones, en 4,6 (μετά) 7,1 (ἀγαθόν); la de 8,12, ya comentada, que coincide con S^s Aq y Th; 8,14 (κατὰ τὰ ἔργα); 9,1 (εἶδεν); y 10,20 (σοῦ en que coincide con S B A y Th).

Esta observación demuestra que los 3 revisores judíos fueron cuidadosos para no añadir palabras. Una de las 2 adiciones de Aq y 2 de Th, están también en B. Lo mismo pasa con una de las de Sim.

Omisiones

De los códices unciales, el que más omisiones tiene es el S (53), luego el B (51). Después, el A (33). V solo tiene unas 5, de las cuales 3 están también en el S, en una va solo y en la otra va con el B. C solo tiene 4 omisiones, de las cuales 2 están de acuerdo con B y 2 con A.

Algunas omisiones están en Lxx, en Pesh y en otros testigos, por ejemplo καί en el tercer συνάντημα de 3,19 (que también está en C y S-H). Las omisiones independientes son numerosas. El códice que más omisiones tiene es B (unas 32), siguen S (unas 25), A (unas 15), V una y C ninguna.

He aquí una tabla con un aproximado de las omisiones. En este cuadro sigo el mismo sistema que en el anterior.

Código(s)	Omisiones	Código(s)	Omisiones	Código(s)	Omisiones
S	11	B	30	A	15
S ^o	4				
S*	10	B*	2		
S B A	4		4		4
S* B C	1		1		
S* B A	1		1		1
S* B V	1		1		
S B	3		3		
S* B	5		5		
S ^o B	1		1		
S A	9				9
S ^o A	1				1
S V	1				
S ^o V	1				
B A C			1		1
B A			1		1
B V			1		
A C					1
Total	53		51		33

Aq solo tiene 6 omisiones. Solo en una de ellas independiente: 7,22 (נָם־פָּעֻמִּים רְבוּת יָדַע), según Montefaucon). En 2 ocasiones va con Sim: 1,3 (artículo); 8,1 (בְּהִקְדָּם), artículo, también omitido en Lxx) y en una va solamente con Th: 4,17 (בָּ). En una ocasión va con S A y Th: 4,5 (artículo); en una ocasión va con B A y Th: 7,2 (artículo).

Th solo tiene 3 omisiones. En 3 va con Aq. En una de ellas va solo con Aq: 4,17 (mi); en otra va, además de con Aq, con S A: 4,5 (artículo) y en otra va con Aq y con B A: 7,2 (artículo).

Sim solo tiene 6 omisiones. Es independiente solo en 3 de ellas: 5,6 (σύ).12 (εἰς) y 7,12 (καὶ περισσεῖα γυνώσεως); en otras 2 va solamente con Aq: 1,3 (artículo); en 5,3 (ὄσα) y en 8,1 (artículo).

La mayoría de las omisiones corresponden a artículos (unas 53), algunas se refieren a pronombres (unas 15), otras a conjunciones (unas 7) o a preposiciones (unas 7).

Solo hay 4 omisiones relativamente largas. 2 de ellas se encuentran en S*: 4,3 (todo el versículo) y 10,7 (עַל-הָאָרֶץ); una en Aq: 7,22 (נָגַם-פְּעָמַיִם רַבּוֹת יָרַע) y una en B*: 11,1 (שָׁלַח לְחַמְדָּךְ עַל-פְּנֵי הַמַּיִם).

Algunas traducciones

Traducción del perfecto

La traducción del perf es, casi siempre, con aor. He aquí unas variantes.

a) Con presente

Lxx traducen con pres en 1,5 (וְכֵן).5 (וְזָרַח, junto con Sim, mientras Aq con aor); 2,23 (שָׁכַב); 5,2 (בָּא, Sim cambia el verbo, pero lo pone en fut).5 (וְחָבַל, Aq cambia el verbo, pero lo tiene en aor).

Aq solo cambia el perf por pres en 2,21 (עָמַל, Lxx aor).

Sim hace ese cambio en 1,5 (וְזָרַח, junto con Lxx); 4,3 (ὄρα) Lxx, Aq y Th con aor); 7,28 (בִּקְשָׁה, Lxx aor); 9,3 (נִעְשָׂה, Lxx part). La traducción del perf con pres se da 4 veces en Sim, pero es más bien rara.

De Th no tenemos textos con ese cambio.

b) Con participio

Lxx tradujeron con part en 1,9 (perf; שֹׁנְעֵשָׂה; Sim aor).9 (שָׁהָה, perf).13 (נִעְשָׂה, pres; Sim aor).14 (שֹׁנְעֵשׂוּ); 2,9 (שָׁהָה).17 (שֹׁנְעֵשָׂה, perf, Aq y Sim

también part); 3,2 (נָטוּעַ, perf; no hay testigos de Aq, Sim y Th).15 (שָׁהָיָה, aor).15 (נִרְדָּף, pres; también Aq y Sim part pres); 4,3 (נִעְשָׂה, perf; igual Aq y Th; Sim part pres); también:

7,19 (הָיָה);

8,10 (וַבָּאוּ, aor; Aq indic aor).

11 (נִעְשָׂה, pres; Sim infin pres);

9,3 (נִעְשָׂה, perf, Sim indic pres);

11,8 (שָׁבָא, pres, Sim indic fut).

Aq traduce así en 2,17 (שָׁנַעְשָׂה, pres; Lxx part perf; Sim part pres, pero con otro verbo); 3,15 (נִרְדָּף, pres, junto con Lxx; Sim igual, pero añadiendo una preposición al verbo); 4,3 (נִעְשָׂה, perf; igual Lxx y Th; Sim part pres). Como se advierte, Aq solo hizo 3 veces la traducción de perf por part y las 3 en consonancia con Lxx y Sim.

Sim traduce perf con part en 2,17 (שָׁנַעְשָׂה, pres); 3,15 (נִרְדָּף, perf); 4,3 (נִעְשָׂה, perf).14 (נִלְדָּר, aor); 8,10 (עָשָׂו, aor; Lxx indic aor).

Th tiene esa traducción solo en 4,3 (נִעְשָׂה, coincidiendo con Lxx y Aq).

La traducción del perf con un part es relativamente frecuente en Lxx (15 veces), pero parece más usual en Sim (5 veces).

c) *Con futuro*

A veces se trata de *weqatal*, por lo que la traducción en fut o en subj (aor) es normal.

Lxx traducen el perf con fut en 2,24 (וַיִּשְׁתָּה, en ambos casos añadiendo un relativo); 4,14 (יָצָא, Sim aor); 7,22 (נָדַע, Lxx confunden el verbo hebreo y lo duplican; Sim también lo confunde, pero es diferente del de Lxx fut); 9,14 (וַבְּנָה, solo S; Lxx subj aor).15 (וּמַלְטָה, sin embargo B subj aor).15 (וּמַצָּא, solo S*; Lxx subj aor); 12,1 (וַהֲגִיעוּ, solo B; Lxx subj aor).2 (וַיִּשְׁבוּ, solo B; Lxx subj aor).4 (וַיִּסְגְּרוּ).5 (וַיִּסְבְּבוּ, solo S^c V; Lxx subj aor).9 (וַיִּחַקֵּר, Aq también fut, aunque con verbo diferente; S^c aor).

Aq traduce 3 veces el perf con fut: 4,13 (נָדַע, Lxx aor); 12,3 (וְהִתְעוֹתוּ), cambia el verbo de Lxx, que tradujeron aor).9 (וְחָקַר), junto con Lxx, aunque cambiando el verbo).

Sim tiene esa traducción 4 veces: 5,2 (בָּא, Lxx pres; Sim cambia el verbo); 7,22 (נָדַע, también Lxx fut); 11,8 (אָשָׁב, Lxx part); 12,2 (וְשָׁבוּ, Lxx subj aor).

No hay textos de Th con esta traducción.

De nuevo se ve que esta traducción es relativamente frecuente en Lxx (12 veces), aunque no siempre en los 3 códices principales.

d) Con otras traducciones

Lxx tienen otras traducciones del perf.

Con imperat pres en 12,13 (בְּשִׁמְעַ, traducido ἄκουε junto con Aq y Th, pero V 23 253 998 O y 359 indic pres; no tenemos el texto correspondiente de Sim).

Lo tradujeron con imperf en en 7,10 (הָיָה).24 (שֶׁהָיָה) y 12,7 (בְּשֶׁהָיָה); en 12,9 (לִמַּד, solo S^c; Lxx aor, como Aq y Sim). Con perf en 1,10 (הָיָה, Sim aor); 3,15 (הָיָה); así también:

6,10 (נִקְרָא);

8,9 (בְּעֵשָׂה) y 8,14 (בְּעֵשָׂה).

Quien más variantes tiene es Sim. Con adjetivo en 2,4 (הַגִּדְלָתִי, Lxx aor); con sustantivo en:

2,9 (וְגִדְלָתִי), y

15 (הַתְּבַכִּיתִי, en ambos casos solo Sim hizo esa traducción); con infin en 8,11 (γίνεσθαι, Lxx part).

Como se puede advertir, la traducción del perf con imperat, imperf o perf es poco frecuente.

Traducción del imperfecto

La traducción del imperf es casi siempre con fut o aor subj.

a) Con aoristo

Lxx tradujeron el imperf con aor en 3,11 (יִמְצָא, subj; Aq fut).14 (יִדְעֵתִי, indic; no tenemos indicaciones de Aq, Sim y Th ni en Field ni en la S-H).14 (שִׁירָאוּ, subj).22 (שִׁיחֶהָ, subj); 4,10 (יִפְלוּ, subj; la misma traducción está en Aq, Sim y Th).10 (שִׁיפּוּל, subj).11 (יִשְׁכְּבוּ, subj).11 (יִקָּמ, subj).12 (יִתְקַפּוּ, subj; 253 fut y Sim infin pres); 5,3 (תִּדְרֹר, subj).3 (תִּדְרֹר segundo verbo, subj; igual Aq, Sim y Th).3 (תִּתְאַחֵר, subj). 5 (תִּתְאַמֵּר, subj).5 (יִקְצֹף, subj).7 (תִּתְרַאֵה, subj).7 (תִּתְחַמֶּה, subj).14 (שִׁילֵךְ, subj); 6,3 (יִוֹלִיד, subj).12 (וְיִעֲשֶׂם, indic, Sim subj aor); 7,9 (תִּבְהַל, subj).10 (תִּתְאַמֵּר, subj).14 (יִמְצָא, subj; Sim infin pres).16 (תִּשׁוּמֵם, subj; Sim subj, pero diferente verbo).17 (תִּתְרַשַׁע, subj).17 (תִּתְמוּת, subj).18 (תִּנַּח, subj; Aq, Sim y Th subj, pero diferente verbo ἀφῆς).21 (תִּתֵּן, subj; Sim subj, pero diferente verbo).21 (תִּשְׁמַע, subj); 8,2 (תִּבְהַל, subj; Sim tradujo igual que Lxx).3 (תִּעֲמֹד, subj).3 (יִתְחַפֵּן, subj).10 (יִתְלַכּוּ, indic; Aq y Th tradujeron igual que Lxx, Sim imperf).10 (וְיִשְׁתַּכְּחוּ, pasivo indic aor; Aq indicat, pero cambió el verbo; Sim part).12 (יִירָאוּ, subj; Sim fut).17 (יִעֲמֹל, subj).17 (יִתְאַמֵּר, subj); 9,8 (יִתְחַסֵּר, imper; Sim imper pres).10 (תִּמְצָא, subj; Sim indic pres).12 (יִדַּע, indic; Pesh y S-H perf).12 (יִקְשַׁתְּפוּל, subj; la Pesh imperf); 10,4 (תִּעֲלֶה, subj; Sim también subj, pero cambiando el verbo).4 (תִּנַּח, yusivo, subj; Sim también subj, pero cambiando el verbo).11 (יִשַׁךְ, subj).14 (יִדַּע, indic; la Pesh y la S-H perf).20 (תִּקְלַל, primero, subj).20 (תִּקְלַל, segundo verbo, subj; Sim subj, pero con diferente verbo); 11,3 (יִמְלֵאוּ, pasivo subj).3 (יִפּוּל, activo subj); 12,1 (יִבְאוּ, subj; Sim infin aor).2 (תִּתְשַׁךְ, subj; Aq y Th también subj, Sim infin).3 (שִׁינְעוּ, subj).5 (וְיִנְאִי, subj; A fut).5 (וְיִסְתַּבֵּל, subj).5 (וְיִתְפָּר, subj, Sim con subj, aunque con diferente verbo).6 (יִתְחַק, subj pasivo; Sim infin aor).6 (וְיִתְרַץ, subj pasivo, Aq y Th tradujeron igual, pero con diferente verbo; Sim subj, pero con otro verbo).6 (וְיִתְשַׁכֵּר, subj pasivo, igual Aq y Th. Sim también aor, pero cambiando el verbo).6 (וְיִנְרִץ, subj).7 (וְיִשָּׁב, subj, igual que Aq, Sim y Th, aunque es posible que estos 3 hayan traducido ἐπιστρέψαι).7 (תִּשׁוּב, subj; A fut).

Aq tradujo el imperf con aor en 4,10 (יָפְלוּ, subj, con Lxx, Sim y Th); 5,3 (תִּדְרֶה, segundo verbo, subj, con Lxx, Sim y Th); 7,18 (תִּנְחָה, subj, el mismo verbo que Sim y Th); 8,10 (וְהִלְכִי, indic, igual que Lxx y que Th).10 (וַיִּשְׁתַּחֲוֶהוּ, indic, como Lxx, pero cambiando el verbo; Sim part); 12,2 (תִּחַשְׁדֶּךָ, subj, como Lxx y Th; Sim infin). También ver dentro del capítulo 12:

6 (וַתִּשְׁכַּרְךָ, subj, misma traducción que Lxx y Th. Sim subj, pero con diferente verbo).6 (וַתִּרְצֵן, subj, igual que Th, también Lxx y Sim subj, pero con diferente verbo cada uno).7 (וַיִּשֶׁב, subj, igual que Lxx, Sim y Th, aunque es posible que estos 3 hayan traducido ἐπιστρέψει).

Sim tradujo el imperf con aor en 4,10 (יָפְלוּ, subj, con Lxx Aq y Th); 5,3 (תִּדְרֶה, segundo verbo, subj, con Lxx Aq y Th); 6,12 (וַיַּעֲשֶׂם, subj; Lxx indic aor); 7,16 (תִּשְׂוִימֶם, subj; Lxx subj, pero diferente verbo).18 (תִּנְחָה, subj, el mismo verbo que Aq y Th).21 (תִּתְחַן, subj; Lxx subj, pero diferente verbo);

8,2 (תִּבְהַל, subj; Lxx igual); 10,4 (תִּעֲלֶה, subj, igual que Lxx, pero diferente verbo).4 (תִּנְחָה, subj, igual que Lxx, pero diferente verbo).20 (תִּקְלֵל, segundo verbo, subj; Lxx subj, pero diferente verbo); 12,5 (וַתִּפַּר, subj, como Lxx, pero diferente verbo).6 (וַתִּשְׁכַּרְךָ, subj, igual que Lxx, Aq y Th, pero diferente verbo). 6 (וַתִּרְצֵן, subj, Lxx también tradujeron con subj, pero diferente verbo, Aq y Th también con subj, pero diferente verbo).7 (וַיִּשֶׁב, subj, igual que Lxx, Aq y Th, aunque es posible que estos 3 hayan traducido ἐπιστρέψει).

Th tradujo el imperf con aor en 4,10 (יָפְלוּ, subj, con Lxx, Aq y Sim); 5,3 (תִּדְרֶה, segundo verbo, subj, con Lxx, Aq y Sim); 7,18 (תִּנְחָה, subj, el mismo verbo que Aq y Sim); 8,10 (וְהִלְכִי, indicat, igual que Lxx y que Aq); 12,2 (תִּחַשְׁדֶּךָ, subj, como Lxx y Aq; Sim infin).

12, 6 (וַתִּשְׁכַּרְךָ, subj, misma traducción que Lxx y Aq; Simsubj, pero diferente verbo). 6 (וַתִּרְצֵן, subj, misma traducción que Aq, también Lxx y Sim subj, pero diferente verbo cada uno).7 (וַיִּשֶׁב, subj, igual que Lxx, Aq y Sim, aunque es posible que Aq, Sim y Th hayan traducido ἐπιστρέψει).

La traducción del imperf hebreo con aor es frecuente en Lxx (60 veces), pero también se da en las revisiones: Aq 9 veces; Sim 14 veces y Th 8 veces.

b) Con presente

Lxx tradujeron el imperf con pres en 2,18 (שָׁאֲנִיחֵנוּ).19 (וַיִּשְׁלַט), algunos testigos de Lxx fut. Aq fut, pero diferente verbo).

2,25 (וַיִּהְיֶה, Aq y Sim fut); 4,10 (מִיָּקִי, solo S A, el resto fut).17 (תִּלְדְּךָ, subj); 5,1 (תִּבְהֵל, S fut).15 (שִׁיעַמְל, Sim part).17 (שִׁיעַמְל, subj, S A pasivo pres); 6,2 (יִאֲבָלְנוּ, igual que Aq, Sim y Th); 7,7 (יִהְוֵל, indic); 8,4 (תַּעֲשֶׂה, B, el resto fut).12 (וַיִּהְיֶה, solo B, el resto fut); 9,4 (יִחַבֵּר, indic); 10,9 (וַיִּסֶּן, solo S, el resto fut).12 (תִּבְלַעֵנוּ, S A V fut).14 (יִרְבֶּה, Sim fut, λαλήσει).19 (יִשְׁמַח); así como:

11,3 (וַיִּרְיֶקוּ) y

4 (וַיִּזְרַע, A).

Aq tradujo el imperf con pres en 6,2 (יִאֲבָלְנוּ, igual que Lxx Sim y Th); 8,15 (וַיִּלְנֶן, igual que Th, aunque diferente verbo; Lxx fut); 11,4 (וַיִּזְרַע, tal vez Aq Sim y Th σπείρει).

Sim tradujo el imperf con pres en 6,2 (יִאֲבָלְנוּ, igual que Lxx, Aq y Th); 8,17 (δύναται; Lxx fut); 9,8 (διαλιπέτω, imperat pres; Lxx imperat aor).10 (ἐφίκται; Lxx subj aor); 10,15 (ἐπίσταται; Lxx aor); 11,4 (וַיִּזְרַע, tal vez Aq Sim y Th σπείρει).

Th tradujo el imperf con pres en 2,24 (ἐσθίει; Lxx y Sim fut).25 (וַיִּהְיֶה, Aq y Sim fut); 6,2 (יִאֲבָלְנוּ, igual que Lxx Aq y Sim); 8,15 (וַיִּלְנֶן, al igual que Aq, pero diferente verbo; Lxx fut); 11,4 (וַיִּזְרַע, tal vez Aq Sim y Th σπείρει).

La traducción del imperf con presente es también relativamente rara en Lxx (19 veces). Es un poco más frecuente en Th (5 veces), dado que hay pocos textos de él; en Sim (6 veces) y en Aq (3 veces).

c) Con participio

Lxx traducen el imperf con part en 1,9 (שִׁיחֵה, fut, Sim part fut, pero cambió el verbo).9 (שִׁיעֲשֶׂה, perf, Sim infin fut).11 (שִׁיחֵה, fut, Sim con

part fut, pero diferente verbo).18 (וְיִוְסִיף, pres, solo S); 2,18 (שִׁיחֶה, pres; igual Th); 8,7 (שִׁיחֶה, fut); 10,14 (וְיִחֶה, fut; también Sim part).

No hay textos de Aq en los que se haya traducido el imperf con part.

Sim traduce el imperf con part en 1,9 (שִׁיחֶה, fut; como Lxx, pero diferente verbo).11 (שִׁיחֶה, fut, Lxx part fut, pero diferente verbo).15 (יִכַּל, pres, Lxx fut indic); 5,15 (שִׁינְעַמְל, aor, Lxx pres); 7,21 (וְיִדְבְּרוּ, pres, Lxx fut indic); 8,7 (וְיִחֶה, Lxx fut indic).10 (וְיִשְׁתַּכְחוּ, pres, Lxx y Aq aor indic); 10,6 (וְיִשְׁבוּ, pres, Lxx fut indic).14 (וְיִחֶה, fut; también Lxx part).

Th traduce el imperf con part en 2,18 (שִׁיחֶה, pres; igual que Lxx).

La traducción del imperf con part es más frecuente en Sim (9 veces) que en Lxx (7 veces); mientras que nos se da en Aq y solo una vez en Th.

d) Con imperativo

Lxx tradujeron el imperf con imperat en 5,1 (yusivo יִהְיֶה).1 (תִּבְהַל).1 (יִמְהַר); 7,16 (תִּתְחַבֵּב, pres).16 (תְּהִי, pres).17; 9,8 (יִקְסֶר, yusivo, aor, Sim también imperat, pero diferente verbo).8 (יִהְיֶה, yusivo, pres); 11,6 (תִּנְחַד, aor; ἀφέτω, ἀφίτω A, ἀφίετω algunos).9 (וְיִשִּׁבְךָ, aor, Sim imperat).

Aq con imperat en 11,8 (וְיִזְכֹּר, Lxx fut).

Sim con imperat en 9,8 (יִקְסֶר, Lxx también imperat, pero diferente verbo); 11,9 (וְיִשִּׁבְךָ, Lxx imperat pero otro verbo).

No hay textos de Th en que haya traducido el imperf con imperat.

La traducción del imperf hebreo con imperat es poco frecuente; se da 10 veces en Lxx, 2 en Sim, una en Aq y ninguna en Th.

e) Con otras traducciones

Fuera de estas traducciones, hay pocas excepciones a la traducción de imperf por fut.

Lxx tienen otras traducciones del imperf. En 5,16 (יאכל), con sustantivo. En 5,4 (תדר).4 (משתדור).4 (תשלם); 7,18 (תאזי) y 10,19 (ישמח, B) con infinit.

Sim tradujo el imperf (יזכל) con adjetivo (ἀδύνατον) en 1,8; con imperf en 8,10 (יתלכו); con infin en 4,12 (יתקבו); 7,14 (ימצא).

23 (אחזקמה, σοφός γενέσθαι); 12,1 (יבאו).2 (תחשד).6 (ירתק).

Th tradujo el imperf por infin en 10,19 (ישמח, como B).

Como se puede ver, el imperf hebreo presenta más variaciones en su traducción que el perf. Su traducción con aor es la variante más frecuente; aunque se puede explicar varias veces por el *waw* conversivo, no es esa la razón de todos los casos. También, como es evidente, es frecuente la traducción con pres.

Traducción del infinitivo

La traducción del infin hebreo es con infin, ya sea aor o pres.

Lxx tradujeron con sustantivo en 1,8 (משמנע, 23 y 252 τοῦ ἀκοῦσαι); 4,17 (מתח, igual Aq y Th); 7,1 (תהידי, B tradujo γεννήσεως); con part pres en 6,9 (מקלד, igual Th); con indic en 4,2 (ושבח, Sim también con indic), en 8,9 (ונתון) y en 9,11 (וראה); con pronombre en 3,18 (ולראות, solo S^c A).

En todos los textos de Aq que subsisten, el infin se tradujo con infin, excepto en 1,16 (לאמר, Lxx con infin pres); 4,17 (מתח, al igual que Lxx y Th).

Sim tradujo el infin constructo con part en 2,11 (לעשות); infin más part en 1,8 (לדרב, Lxx τοῦ λελείν); con subj en 2,26 (לתת, Lxx infin) y en 4,2 (ושבח, Lxx también indic).

Th tradujo con sustantivo en 4,17 (מתח, mimsa traducción en Aq y Th); con part pres en 6,9 (מקלד, igual traducción Lxx).

Fueron por tanto Lxx quienes más libertades se tomaron en la traducción del infin, pero aún así, solo 3 veces lo tradujeron con sustantivo, una con part, 3 con indic y una con pronombre.

Traducción de algunos sustantivos

Sim es quien más varía las palabras con que traduce un término hebreo, mientras que Aq y Th son bastante similares entre ellos.

ἀτμίς (לְבָה).

La expresión de 1,2 (לְבָה לְבָה יְלִיבָה לְבָה לְבָה רַמְסִי יְלִיבָה לְבָה) es traducida: ἀτμίς ἀτμίδων (εἶπεν ὁ ἑκκλησιαστής) ἀτμίς ἀτμίδων τὰ πάντα ἀτμίς Aq y Th; ἀτμός ἀτμών (εἶπεν παροιμιαστής) ἀτμός ἀτμών τὰ πάντα ἀτμός Sim; mientras que Lxx ματαιότης ματαιοτήτων εἶπεν ὁ ἑκκλησιαστής ματαιότης ματαιοτήτων τὰ πάντα ματαιότης. Aq tradujo siempre (los textos que tenemos de Aq son 1,14; 2,1.11.17; 7,15; 9,9; 12,8.8) ματαιότης ο ματαιότητος con ἀτμός. Solo tradujo ἀτμίς en 1,2. Th tradujo también con ἀτμός en 1,14; 2,11; pero con ἀτμίς en 11,8, igual que en 1,2. Sim es el que más variantes presenta en esta traducción: ἀτμός en 1,2.14; 4,16; pero en 8,14 ofrece 2 veces la traducción ἄπορον, la primera de las cuales está testimoniada en el comentario de Jerónimo como: *difficile cognitu*; en 9,2 tradujo ἄδεια; en 6,12 tradujo ματαιότητος; en 11,8 tradujo τὸ μὴ εἶναι.

ἑκκλησιαστής (הִלְהֵךְ) es traducido siempre ἑκκλησιαστής en Lxx. Aq tradujo κωλέθ en 1,1 y Sim tradujo παροιμιαστής en 12,10. No tenemos testigos de Aq y Sim en las demás veces que se usa הִלְהֵךְ.

περισσεία (יִרְהִי). Aq traduce la palabra περισσεία con πλέον en 1,3. Ningún otro texto en que se usa está atestiguado en Aq. Sim traduce la palabra περισσεία con πλέον en 1,3; pero en 5,15; 6,8 la traduce con περισσόν; en 7,12 la omite; en 10,10 la traduce con el verbo προέχει; y en 10,11 con la palabra ὄφελος. No ha sobrevivido ningún texto de Th que tenga esa palabra.

περιφοράν (לְהִיבֵךְ, תִּבְלֵךְ, תִּבְלִיבֵךְ). Lxx traducen περιφοράν (2,2.12; 7,25) ο περιφέρεια (9,3; 10,13). Aq traduce πλάνησις en 2,2; πλάνιας en 2,12;

7,25; 9,3. Sim θόρυβος en 2,2 y 10,13; πλάνην en 2,12; αὐθάδεια en 9,3; ἔννοιαν θορυβώδη en 7,25. Th περιφοράν en 2,2; πλάνας en 2,12; no hay más testigos de su traducción.

πονηρός y ποιηρία (עַר, פִּזְרָה). Lxx tradujeron normalmente ποιηρόν y ποιηρία (1,13; 2,17.21; 4,3.8; 5,13.15; 6,1.2; 8,3.5.11.11.12; 9,3.3.12; 10,5.13; 11,2.10; 12,14); pero a veces tradujeron κακία: 4,17; 5,12; 7,3.14; 9,12 (en donde B usa: καλῶ); 12,1. De Aq tenemos solo 6 textos, en 5 traduce ποιηερά: 4,3; 5,12.13; 7,15; 9,12, y en 7,3 κακώσει. De Sim tenemos 17 textos que traducen פִּזְרָה o עַר, de los cuales traduce con ποιηερά en 2: 1,13; 8,5; con la traducción κακός o κάκωσις en 10: 2,17.21; 4,3.17; 5,12.12.13; 10,5; 12,1.14; con κακουργεῖν κακουργός en 2: 8,11.12; con *malum* en 7,14; *malitia* en 9,3; *pessimus* en 10,13. De Th solo tenemos 6 textos; tradujo con ποιηρόν en 3 de ellos: 1,13; 4,3; 5,13; y con κακός κάκωσις en 3: 5,12; 7,3; 9,12.

προαίρεσις (תוער). Lxx tradujeron siempre con προαίρεσις (1,14; 2,11.17.26; 4,6; 6,9). También traducen así יוער, de 1,17; 4,16. De Aq solo tenemos 3 textos: 1,14; 2,11; 6,9, y en los 3 traduce con νομή. De Sim tenemos 6 textos; traduce con νομή en 2: 1,17 (יוער); 2,11 (תוער); traduce βόσκησις en otros 2: 1,14 (תוער); 4,16 (יוער); traduce κάκωσις en otros 2: 4,6 (תוער) y 6,9 (תוער). De Th solo tenemos 3 de esos textos, 1,14; 2,11; 6,9, y en los 3 traduce νομή.

παράγματι, θέλημα (רָצוֹן). Lxx tradujeron de 2 formas la palabra רָצוֹן, con παράγματι 3 veces: 3,1; 5,7; 8,6 y con θέλημα otras 3: 5,3; 12,1.10. De Aq solo tenemos 2 textos, en 12,1 tradujo παράγμα, y en 12,10 tradujo χρείας. De Sim tenemos 5 textos, tradujo χρεία(ς) en 3 de ellos: 3,1.17; 5,3; tradujo χρειώδεις en 12,10; y tradujo χρήζω (verbo) en 12,1. De Th solo tenemos 12,1, en donde tradujo θέλημα.

πρόσφατον (שִׁטָּה) solo se usa 2 veces: 1,9.10. Lxx usan πρόσφατον en 1,9 y καινόν en 1,10. Aq usa καινόν en 1,9 y no se posee su traducción en 1,10. Sim traduce las 2 veces con καινόν. En ningún caso tenemos la traducción de Th.

Traducción de algunas otras palabras

En 1,4 (הִלֵּךְ).4 (עָמַדְתָּ); así como en

2,2 (עָשָׂה); 10,5 (אָפֵיֶשׁ), Lxx y la Pesh tradujeron el part con un verbo finito en pasado.

En 3,21 las traducciones (tanto griegas como sirias) con pregunta condicional (εἰ ἀναβαίνει εἰ καταβαίνει) revelan que los masoretas cambiaron la vocalización por motivos teológicos. Aunque el cambio estuvo, al parecer, en los masoretas o en algún corrector del texto hebreo, estas traducciones revelan que Lxx no tenían, a la hora de traducir, los escrúpulos de los masoretas o correctores posteriores. Desgraciadamente, de este texto no poseemos las versiones de Aq, Sim y Th.

En 7,6 Lxx y Sim leen הִכְסִיִּיל en plural.

En 10,6 Aq y Sim traducen un abstracto (הַסְכֵּל) por un concreto, al igual que hicieron Lxx, aunque la traducción se pudo basar en una vocalización diferente.

En 12,5 S A C traducen מָּ con ἀπό, mientras que B C 68 147 155 traducen con ἐίς το.

En conclusión, podemos afirmar que la traducción de Lxx fue extremadamente cuidadosa y consistente en hacer corresponder los modos y los tiempos verbales. En contadas ocasiones se advierte que tanto ellos como Aq, Sim y Th coinciden en un cambio al estereotipo de traducción.

En cuanto a los sustantivos se aprecian diferentes gustos en la elección de la traducción, pero, como en el caso de los verbos, no parece que hubiera especiales intenciones teológicas a la hora de decidirse por determinada traducción, fuera del interés por mantenerse muy cerca del texto hebreo.

Es necesario, sin embargo, profundizar en el estilo de traducción de los revisores Aq, Sim y Th.

Traducción de Águila

Solo hay algunos textos en que la traducción de Aq implica un cambio significativo en el sentido del texto de Lxx. La casi totalidad de los cambios se hacen con palabras en gran parte equivalentes.

Verbos

Lxx	Aq	
ἔγκοποι	κοπιῶσιν	1,8
τοῦ κατασκέψασθαι	τοῦ ἐξερευνηῆσαι	1,13
κατεσκεψάμην	ἐνόηθη	2,3
τὸ πεποιημένον	τὸ ποιούμενον	2,17
ὄν ἐγὼ Μοχθῶ (𐤇𐤓𐤕) ὄν κοπιῶ B	ὄν κοπιῶ	2,18
ἐξουσιάζεται B S A ἐξουσιάζεται C ἐξουσία ἔσεται 728	κυριεύσει	2,19
ἐμόχθησεν ἐμόχθησα C	μοχθεῖ	2,21
πίεται S B A	φείσεται	2,25
τοῦ προσθεῖναι	τοῦ συλλέγειν	2,26
φιλήσαι	ἀγαπᾶν	3,8
προσέχειν	τοῦ φυλάξασθαι	4,13
ἔγνω	γνώσεται	4,13
διαφθεῖρη	διαλύση	5,5
φάγεται καταφάγεται S*	καταφάγεται	6,2

τί ἐγένετο	διὰ τί	7,10
μένων	μακρόνων	7,15
μὴ μιανῆς	μὴ ἀφῆς	7,18
βοηθήσει	ἐνισχύσει	7,19
δέσμος	vincetae sunt	7,26
λαλεῖ A S ^c	ἐλάλησε	8,4
ἐξουσιάσατο	ἐκευρίευσεν	8,9
εἰσαχθέντας	ἔλθον	8,10
ἐπηρέθησαν	ἐκαυχήσαντο	8,10
ἐπληροφορήθη	ἐτόλμησαν	8,11
συμπροσέσται	συνεισέρχεται	8,15
ἐδόθη	ἔδωκε	10,6
ἐξαίρων	μετατιθῶν	10,9
διαπονηθήσεται	σπασθήσεται	10,9
κοπώσει κακώσει B σκοτώσει A	κακώσει	10,15
ὁ ἔχων	ὁ κυριεύων	10,20
ἐκχέουσιν	ἐκκενώσουσιν	11,3
ἔστιν γινώσκων	εἶ σὺ εἰδώς	11,5
στοιχήσει στοιχίση S	εὐθετήσει	11,6
ταπεινωθήσονται	κλιθήσονται	12,4
διασκεδάσθη	καρπεύσει	12,5
συντριβῆ B	δράμη	12,6
ἐξιχνιάσεται ἐξιχνιάσατο S ^c	ἠρέυνησε	12,9
κόσμιον	κατεσκεύασε	12,9

γεγραμμένοι	συνέγραψεν	12,10
-------------	------------	-------

Sustantivos

Lxx	Aq	
ἐν τῇ καρδίᾳ μου	μετὰ Τῆς διανοίας μου (Nobil) μετὰ Τῆς καρδίας μου (Field S-H)	1,16
γνώσεως	θυμοῦ	1,18
ἄλγημα	βάσανον	1,18; 2,23
τοῦ ἀνθρώπου	τῶν ἀνθρωπῶν	2,3 (τῶν ἀνθρωπῶν S B) 3,10 (τῶν ἀνθρωπῶν B) 7,2
καρποῦ	κάρπιμον	2,5
κολυμβήθρας	λίμνας	2,6
περιουσιασμός	οὐσίας	2,8
ἐντρυφήματα	τρυφάς	2,8
ἀφροσύνην	ἀφροσύνας	2,12
δικαίου B τῶν δικαίων A	δικαιοσύνης	3,16; 7,15
περασμός	τέλος	4,8.16
μέτοχον	φίλον	4,10
ἄγνοιά	ἀκούσιον	5,5
κακία	πονηρός	5,12; 9,12
πνεύματος	ἀνέμου	6,9
κακία	κακώσει	7,3
περιφέρει	πλάνησει	7,7
καιρῶ	καιροῦ	7,17

τῶ σοφῶ	τὸν σοφόν	7,19
ψήφον	λογισμὸν	7,25
θηρεύματα S° A θηρεύμα S* B	παγίδες	7,26
τίς οἶδεν σοφούς	τίς ᾧδε σοφός	8,1
τοῖς σοφοῖς S A τῶ σοφῶ B	τῶ σοφῶ	9,11
πολέμου	πολεμικά	9,18
ἡδύσματος	μύρον	10,1 (el Tm tiene part activo)
ὑψει	ὑψώμασι	10,6
πᾶσαι αἱ θυγαῖ τέρες τοῦ ἄσματος	πάντα τὰ τῆς ᾧδῆς	12,4 Omite αἱ θυγατέρες y cambia el sustantivo
καὶ θάμβοι	καὶ τρόμῳ τρομήσουσιν	12,5
παραβολῶν	παροιμίας	12,9
ἄνθρωπον λαόν V	λαόν	12,9
θελήματος	χρείας	12,10
εὐθύτητος	ὀρθῶς	12,10

En 10,1 Aq va con Lxx, como la Pesh. No parece que Aq hubiera hecho una corrección sobre Lxx, sino cambiarlo a part activo: *de perfumista*.

Varios cambios son solo de caso, fuera de ellos se puede ver que las opciones de Aq son muy semejantes a las de Lxx.

Pronombres, conjunciones, adverbios y preposiciones

Lxx	Aq	
-----	----	--

ὅς S ^c ᾠ B S*	ὅς	2,21
ὁ	ὅς	2,24.24
αὐτοῦ B αυτῶν S A	αὐτοῦ	3,14
αὐτῶ B αυτῶν S A	αὐτοῦ	3,14
καὶ ὁ εἶς	καὶ τῶ ἐνί	4,11
αὐτοῦ B αυτῶ S A	αὐτῶ	5,12
τὰ ὅσα	καιρὸς ὡς	8,9
καὶ γε	ἀλλὰ καί	5,18
καὶ ἐγγύς τοῦ ἀκούειν	καὶ ἔγγιζε ὥστε ἂ κούειν	4,17
πλειστάκις	κάθοδος (opinión de Field)	7,22
πλήν	μόνον	7,29
εἶς	πρός	3,20
ἐπ'	μετ'	5,7
ἐν οὐ	πρὸ τοῦ	7,17
ἀπὸ τότε	ἀπέθαναν	8,12
ὡς	ὅτι	9,1
πρός με	δοκεῖ μοι	9,13

Tampoco las variantes en los pronombres, conjunciones, adverbios y preposiciones revelan cambios significativos del sentido o alguna tendencia teológica relevante. Sobre la traducción de B_2 por καὶ γέ en Qohélet, no se puede afirmar que sea una tendencia de Aq, pues el único texto que poseemos de esta traducción en Lxx-Aq es ἀλλὰ καί (5,18), mientras que se da últiples veces en la Pesh. En 8,12 Aq (ἀπέθαναν) va con Sim y Th y parece que leyó un poco dife-

rente el texto hebreo, pero conservando el mismo sentido, incluso que Lxx.

Cambios en el sentido

Lxx	Aq	
οἰνοχόον B C οἰνοχόους A S ^c οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας B	κυλίκιον καὶ κυλίκια	2,8
βουλῆς	βασιλέως	2,12
τοῦ θεοῦ	τοῦ ἀγγέλου	5,5
ἀνθέμιον	λύτρωσις	12,6
οὔς οὔς S ^c	ηνωτίσατο	12,9

Estos cambios no revelan intenciones de cambiar el sentido del texto de Lxx sino que son elecciones que dan sentido a textos difíciles.

Traducción de Símmaco

La traducción de Sim esaquella de la que más restos han quedado. En muchos casos, Sim cambia la redacción de Lxx en general. Presento los cambios en la traducción de los dos primeros capítulos.

Lxx	Sim		Comentarios
τί τὸ γεγονός αὐτὸ τὸ γειησόμενον καὶ τί τὸ πεποιημένον αὐτὸ τὸ ποιηθσόμενον	ὃ προάγον ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ ὃ προσεγένετο αὐτό ἐστι τὸ μέλλον ἔσασθαι	1,9	Cambia los cuatro verbos, cambia el tercero de part a finito
οὐ δυνήσεται τοῦ ἐπικοσμηθῆναι	μὴ δινάμενον ἀναπληρῶ σαι ἀριθμόν	1,15	Cambia el indicat en part, añade objeto

ἐμεγάλυνα ποίημά μου	μεγάλα ἐποίησά μοι εἴργα	2,3	Desdobra el verbo en verbo y adjetivo, cambia el sustantivo
καὶ ἐν μόχθῳ ᾧ ἐμόχθησα τοῦ ποιεῖν	καὶ τὸν πόνον ὃν ἐπόνησα διαπρασοῦ μινος	2,11	Cambia el primer verbo a sustantivo; el segundo, de infinito a part
ὅς ἐπελεύσεται ὀπισω τῆς βουλῆς	ἵνα παρακολουθήσῃ βουλῇ	2,12	Reune el verbo y el adverbio en un verbo
ὅτι συνάντημα ἐν συναῖ τῆσεται τοῖς πᾶσιν αὐτοῖς	ἀπάντημα τὸ αὐτὸ ἐν ὁμοίως ἀπαντήσῃ πᾶσιν αὐτοῖς	2,14	Añade τὸ αὐτό y el artículo cambia sustantivo y verbo
ἐσοφισάμην	μοι ἡ σοφία μου	2,15	Omite el verbo
ὅτι ποιηρὸν ἐπ' ἐμέ τὸ ποίημα τὸ πεποιημένον	κακὸν γὰρ μοι ἐφάνη τὸ ἔργον τὸ γινόμενον	2,17	Cambia el adjetivo, añade ἐφάνη, cambia los sustantivos
καὶ ἐπέστρεψα	περιήχθην	2,20	Cambia el verbo y lo pone en pasiva
γίνεται	περιγέγονεν	2,22	Cambia el verbo
ἐν μόχθῳ	ἀπὸ κόπου	2,24	Cambia sustantivo y preposición
περισπασμὸν τοῦ προσθεῖναι καὶ τοῦ συναγαγεῖν	ἀσχολίαν ἀθροῖσαι καὶ ἀποθέσθαι	2,16	Cambia el sustantivo y los dos verbos, omite los artículos
τοῦ δοῦναι τῷ ἀγαθῷ πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ	ἵνα δοθῇ ἐκείνῳ ᾧ ἀρέσει τῷ θεῷ	2,26	Cambia el infinito a finito y el sustantivo y añade ἐκείνῳ y πρὸ προσώπου

En la traducción del Qohélet se advierte que cambia la elección de verbos y sustantivos hecha por Lxx y que une 2 palabras de Lxx en una: 5,11,7,8,29; 8,7. Desgraciadamente solo poseemos las traducciones de Aq y Th en el caso de 10,20, en donde se puede percibir que los dos usaron 3 palabras.

Traducción de Theodoción

Los textos que tenemos de Th son, sin duda, los más escasos de los 3. Está claro que a veces se distancia de Aq y Sim para coincidir con Lxx, pues su intención en toda la traducción de la Biblia no era revisar a Aq o Sim, sino precisamente Lxx. Esto queda claramente manifiesto tratándose de la traducción de Qohélet.

En el verbo

Lxx	Th	
ἔλκει	ἐπαναστρέφει	1,5 (como Sim)
ποιεῖς	ποιεῖ;	2,2 (como Sim)
κατεσκευάμην	διεινόηθη	2,3 (diferente de Aq y Sim)
ἐποίησεν	εποίησαν	2,12
βουλῆς	βασιλέως	2,12 (como Aq)
ὄν ἐγὼ μοχθῶ (כָּמַעַ)	ὄν κοπιῶ	2,18 (como Aq y Sim)
φάγεται	ἐσθίει	2,24
ἄξει	ἔξει	3,22
προσέχειν	τοῦ φυλάξασθαι	4,13 (como Aq y Sim)
φάγεται	καταφάγεται	6,2 (como S* Aq y Sim)
οὐκ ἐμπλησθήσεται οὐ πλησθήσεται B	οὐ χορτασθήσεται	6,3
πληρωθήσεται	χορτασθήσεται	6,7
μὴ μιανῆς	μὴ ἀνῆς	7,18 (diferente de Aq y Sim)
ἐπηνέθησαν	ἐκαυχῆσαντο	8,10 (como Aq y Sim)
συμπροσέσται	συμπροσεύεται	8,15 (diferente de Aq)
συντριβῆ	δράμη	12,6 (como Aq)

πεφτυεμένοι	πεπηγότες	12,11 (como Sim. Aq está igual a Lxx)
-------------	-----------	---------------------------------------

En el sustantivo

Lxx	Th	
κυκλοῖ κυκλῶν	κυκλοῖ κυκλῶν	1,6 (diferente de Aq)
ὑστέρημα	ὑστεροῦντα	1,15
γνώσεως	θυμοῦ	1,18 (como Aq)
τὸ ἀγαθόν	τὸ σύμθορον	2,3
βουκολίου	βουκολίου	2,7 (coincide en genitivo, mientras que el Tm tiene absoluto)
οἰνοχόον καὶ οἰνοχοάς	οἰνοχόον καὶ οἰνοχοάς	2,8 (diferente de Aq)
τοῦ ἀνθρώπου S A τῶν ἀνθρώπων B	τῶν ἀνθρώπων	3,10 (como Aq)
τοῦ θεοῦ	τοῦ ἀγγέλου	5,5 (como Aq y Sim)
κακία	κακώσει	5,12 (diferente de Aq y Sim); 7,3 (como Aq)
τοῖς σοφοῖς	τῶ σοφῶ	9,11 (como B y Aq)
βόθρον	βόθυνον	10,8
ψυθυρισμῶ	ἐπαοιδῶ	10,11
ὄφεις B S A ὁ ὄφεις C V	ὁ ὄφεις	10,11 (como Aq y Sim)
ἀνέμιον	ἡ χελώνη	12,6 (diferente de Aq y Sim)
τέλος	περασμόν	12,13 (como Sim)

Preposición, pronombre y adverbio

Lxx	Th	
εἰ ἢ καρδία μου	ἐν τῇ καρδίᾳ	2,3 (como Aq y Sim)
καὶ ἵνα τί	καὶ εἰς τί	2,15 (diferente de Aq y como Sim)
ὅς S ^c ῶ B S*	ῶ	2,21 (diferente de Aq)
ἐπ' αὐτούς	μετ' αὐτούς	5,7 (como Aq)
ἀπὸ τότε	ἀπέθαναν	8,12 (como Aq y Sim)
πρός με	δοκεῖ μοι	9,13 (como Aq y Sim)
αὐτῶ B αὐτῶν S A	αὐτοῦ	3,14 (como Aq)
αὐτοῦ B αὐτῶν S A	αὐτοῦ	3,14 (como Aq)
καὶ ὁ εἰς	καὶ τῶ ἐνί	4,11 (como Aq)
ἀλλ' ἠ†	εἰ μὴ	5,10 (como Sim)

Cambio significativo de sentido

Lxx	Th	
καὶ τί ἐπερίσσευσεν ὁ ἄνθρωπος παρὰ τὸ κτῆνος οὐδέν	καὶ τίς περιῶ σειά τῶ ἀν θρώπων	3,19 (diferente de Sim)
	ἀπέθανεν (adición)	8,12
καὶ οἶνος εὐφραίνει ζῶντας	καὶ οἶνος τοῦ εὐφρανθῆναι τοὺς ζῶντας	10,19
ὅτι σὺν πᾶν τὸ ποίημα	ὅτι πάντα τὰ ἔργα τοῦ ἀν θρώπου	12,14 (diferente de Sim)

Traducciones sirias

La traducción siria del Qohélet, hecha directamente del texto hebreo es la Pesh. Expongo sus características en 4 rubros: adiciones, omisiones, traducción de algunas partículas y cambios que efectuó la Pesh sobre el texto hebreo. En cada uno de los 4 rubros presento un cuadro con los datos que consideraré más importantes. Al final de cada uno hago algunas consideraciones. Tampoco en estos casos pretendo ser exacto en la cantidad y calidad de los cambios, con todo, el lector se puede dar una idea bastante precisa de dichos cambios.

Adiciones

El siguiente cuadro muestra las adiciones que hay en la Pesh. En el siguiente hay otras adiciones correspondientes a la traducción de determinada partícula.

כ (artículo)	3,11; 4,9; 5,8.8.8.8; 6,5; 7,3.4.4.5.7; 8,1.4.5.12; 9,7.7.15; 10,2.2.3.8.10.12; 11,5; 12,4.4
	3,18; 10,1 (8a1 9c1 10c1 11c1) 11,5 12,5 (7a1 8a1*vid 9l1.3)
	1,11
	2,24; 4,15 (7g2 8a1' 9c1 10c1 11c1 12a1fam)
	2,15; 3,21; 4,10
	2,17; 4,15 (7g2 8a1' 9c1 10c1 11c1 12a1fam)
	5,3.3.3 (פס); 7,10; 9,10
	5,18 (excepto 7g2 8a1 9c1 10c1 11c1)
	12,10 (9c1 10c1 11c1 12a1fam).10 (7g2).

כחזק	11,3
כחזק	2,11
כחזק	3,22
כחזק	9,3
כחזק	9,16 (916)
כחזק	12,13
כחזק	3,19
ה	1,14; 1,16.16.17; 2,5.6.6.7.7.8.12.15.17.17.24.26.26; 3,8.11.11.12.16.16.18.19.19.19.19.22; 4,1.1.4.4.6.12.13.16.17.17; 5,2.5.8.9.10.12.12.14.17.17.18.19.19; 6,3.5.7.8.9.9.9.11; 7,1.2.2.3.3.4.5.5.5.6.6.8.9.14.14.15.15.18.20.20.23.24.25.26.26.26.27.29; 8,1.1.2.2.3.5.5.6.7.8.8.11.15 (excepto 12a1fam).17.17; 9,1.3.4.4.5.6.12.13.16 (excepto 8a1 9c1 10c1 11c1).17; 10,1.1.1 (8a1° 9c1 10c1 11c1).2.2.3.4.7.8.9.9.10.12.12.13.15.20; 11,4.5.5.8.9.9; 12,1.2 (8a1° 9c1 10c1 11c1 12a1fam).4.4.6.10.11.12.14.14
הגהה	1,5
הגהה אחרת על אהמב	12,13
הגהה	4,3; 5,3 (10c1)
הגהה אחרת על הגהה	7,17
הגהה אחרת	11,10 (7g2* 8a1*)
הגהה	3,19; 8,1.5; 10,2.2
הגהה	3,22; 7,8 (excepto 8a1 9c1 10c1 11c1 12a1fam. 8.11; 7,23 (excepto 8a1 9c1 10c1 11c1 12a1fam); 9,9.16.16.18; 11,5; 12,12

מכלר מכלר אום מכלר מכלר	9,1 5,15 (7g2) 12,8
מכלר	3,13 (7 ^a 1)
מכלר מכלר	2,15; 4,4 (excepto 7g2 8 ^a 1 ^c 9c1 10c1 11c1 12 ^a 1fam); 5,17.17 (7g2 9c1); 6,3; 7,13; 12,13 7,10
מכלר מכלר	3,19; 4,16; 9,3; 10,15 3,22
מכלר	8,16
מכלר	4,3; 7,23
מכלר	1,8 (7 ^a 1).17.17; 2,1 (7g2 8 ^a 1...).6 (7g2 8 ^a 1 9c1 11c1).9.19 (excepto 7g2).21.23.23.26; 3,9 (12 ^a 1fam).11 (7g2).17.21; 4,4.8.8.8.8.15 (excepto 8 ^a 1 9c1 10c1 11c1 12 ^a 1fam).16.16; 5,7.9.15 (7g2).16.18; 6,3 (7 ^a 1).9; 7,6 (11c1).8.21.25.26; 8,3.9.9.10.10.11.14; 9,3.6 (excepto 7g2 9c1).9; 10,1.9.11 (excepto 12a1fam).20; 12,5.9.9 (excepto 11c1).
מכלר מכלר מכלר	5,16
מכלר מכלר מכלר מכלר	2,2 (7a1 7g2)
מכלר	11,7 (8 ^a 1 ^c 9c1 10c1 11c1 11c1 12 ^a 1fam) 11,7 (8 ^a 1 ^c 9c1 10c1 11c1 11c1 12 ^a 1fam)
מכלר	9,2
מכלר	10,19
מכלר מכלר	12,5
מכלר מכלר מכלר	12,5

וַיֵּא	7,14 (excepto 8a1° 9c1 10c1 11c1)
וַיֵּ	3,15
וַיֵּ וַיֵּ	2,7 10,1
וַיֵּ	2,8
וַיֵּ	12,5
וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ	12,5 (7a1)
וַיֵּ	5,17
וַיֵּ	7,21
וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ וַיֵּ	12,14
וַיֵּ וַיֵּ	3,9 (excepto 9c1 10c1 11c1 12a1fam)

El artículo se añade (28 veces) y se omite (17 veces) sin que se pueda advertir, en ningún caso, un cambio de sentido significativo con su presencia o desaparición.

El hecho de que וַיֵּ se haya añadido solo en 5 ocasiones llama la atención porque es una partícula mucho más frecuente en sirio que en hebreo.

La partícula וַיֵּ se encuentra como adición en la mayoría de los versículos. En el cuadro no consideré las ocasiones en que וַיֵּ traduce a un relativo.

La partícula וַיֵּ prácticamente no se encuentra como adición en la Pesh, fuera de 12,10 (9c1 10c1 11c1 12a1fam).10 (7g2).

La adición de ן se encuentra en muy algunas ocasiones, pero en varias solo está en unos cuantos testigos de la Pesh.

La partícula ארן se encuentra muchas veces en la Pesh. Está claro que las variaciones en la traducción de estas palabras se deben al estilo.

En 7,21, ארן־י es una adición de varios testigos.

Las adiciones en 2,16 (תכלה השלם תג לאו תכלה), procede de Lxx; 7,17; 12,5 (7a1); 12,13 (אחמורא גו ארמחב) (הג) y 12,14, que son las más largas, no parecen deberse a una intención teológica, pues 7,17 y 12,5 en realidad corresponden a una doble traducción.

En 11,10 (7g2* 8a1*) ארמחב־ג es sinónimo de ארמחב־א, que está en el resto de los testigos de Pesh.

La adición ארמחב־ג ארמחב־א ארמחב־ב ארמחב־ד en 12,5, es segunda traducción.

Omissiones

El siguiente cuadro enlista las omisiones que tiene la Peshitta.

אז	2,15
אני	2,13.24; 7,26; 8,2
אשר	4,13 (12a1fam); 6,12; 7,21
אשר נתן־לך תחת השמש כל זמי הקלד	9,9
את	1,14; 2,10.14.17.18.20 (excepto 9c1 10c1 11c1); 3,10.11; 4,2.3.3.4.4.5.5.8; 5,5.5.5.18.19; 7,13.14.26; 8,8.9.16.16; 9,15; 10,19.20; 11,5.5.6.7.8; 12,1.9.13

ב	2,1; 4,12; 7,4 (12a1).4 (excepto 7a1 911).12
בְּחֹרֶתְךָ	11,9 (tal vez el verbo suprimido sea בְּחֹרֶתְךָ)
גְּדִלִים	9,14
גַּם	2,14; 6,7; 7,22; 8,16
הַבְּרֵת	8,2 (12a1)
הַ (artículo)	1,2; 3,13.17.20.20; 4,9.10.12; 5,13.16; 7,17; 9,1.2.15; 11,5; 12,8.13
הוּא	1,13; 2,23
הִיא	3,21
הִנֵּה	1,10
הִיא	4,4
וְ	1,5.13(excepto 8a1 ^c 9c1 10c1 11c1); 3,11 (8a1 ^c 9c1 10c1 11c1).19; 4,1.1.11; 5,8 (7g2 9c1 10c1). 8 (7g2 9c1 10c1 12a1). 15 (7g2); 8,17; 10,3.11; 11,2.10; 12,10 (11c1)
וְ	1,3.5; 4,12.12; 7,1
הַמִּלֵּאָה	11,5
וְנִסְקַל יָרֵבָה דְּבָרִים	10,14 (12a1)
זֶה	11,6
יְ	2,4 (8a1 ^c 9c1 10c1 11c1 12a1)
יְ	2,11
יָפָה	3,11 (solo 7g2)
ךְ	5,5
קָבַר	9,7
כִּי	5,6; 7,6 (8a1c 10c1 11c1)
בֶּן מוֹת	3,19 (7g2)
לְ	8,9; 9,4.12
לֹא	10,10 (ver 2.2.6)
לִבְךָ	11,9 (omite el primer לִבְךָ)

לָהֶם	3,18
לִי	12,1 (7g2 8a1° 9c1 10c1 11c1 12a1fam)
לְמִצְוֵיָא	8,17 (aunque tal vez suprime יוֹכֵל)
מִבְּלִי	3,11 (solo 7g2)
עוֹר	9,5
שִׁירָיוֹ	6,3
נֶגֶד	6,8

Otras pequeñas omisiones se pueden advertir en el cuadro correspondiente a las partículas, pero ahí corresponden a la traducción de determinada partícula hebrea.

Como en el caso de las adiciones, ninguna omisión parece corresponder a alguna idea teológica que el traductor sirio quisiera omitir o cambiar, ni siquiera la más larga (9,9). Esa omisión es de un enunciado explicativo marginal.

En 4,12, la traducción de la Pesh parece alcarar el sentido del texto hebreo, pero sin recurrir a Lxx. Ahí, la omisión de ו cambia ligeramente el sentido, pero se explica por la dificultad que presenta el hebreo.

La supresión de לֵא en 10,10 está de acuerdo con varios testigos y cambia solo ligeramente el sentido.

En 12,8 la Pesh omite el artículo en תְּקוּתָהָ, y deja la expresión igual a la de 1,2.

Las principales omisiones son la partícula אֵם (39 veces), el artículo (17 veces) y la conjunción ו (16)

Correspondencia de algunas partículas

El siguiente cuadro registra la correspondencia más o menos atípica de algunas palabras o partículas. Acorté el cuadro por motivos de espacio.

ה (artículo)	ה ה ה ה ה ה	2,16 2,17; 4,4.15; 7,1.2.12.12.12.13; 9,16 4,10; 5,11; 9,2 10,19
הכל	כל הכל הכל	1,2; 12,8 3,15
ה	ה	4,13; 5,13; 12,2
הם	הם הם	1,11 9,11.11.11
הם	הם	2,7.9 (אף).19.21.23.23.26; 3,11; 4,4.8.8.8.16; 5,9.16.18; 6,9; 7,21; 8,10; 9,6; 10,20; y 12,5
ה	ה ה ה ה	8,13.14.14; 9,12.12; 10,5.7; 11,6.7; 12,11.11 9,2 10,3 11,5
האשר	ה ה ה ה ה ה ה ה	4,17 5,3 5,14 9,2 9,2 11,5 8,16
הבר	ה ה ה ה ה ה ה ה	1,10 2,12 3,15; 9,6 3,15 6,10 (מבויז 12a1fam)

כִּי	<p>הַ</p> <p>כִּי</p> <p>אֲרָא</p>	<p>2,22; 5,5; 9,11; 11,9</p> <p>2,23.25.26; 3,22; 4,14.14.16.17;</p> <p>5,1.2.3.7.19.19; 6,8.11.12; 7,3.6</p> <p>(אֲרָא).7.9.18.22; 8,3.6.6.7.16.17;</p> <p>9,1.3.4.5.5.7.9.10.11.12; 10,4.20;</p> <p>11,1.2.5.6.8.8.10; 12,3.5.14</p> <p>5,10</p>
כִּי אִם	<p>אֲרָא</p>	<p>3,12; 8,15</p>
לֵאמֹר	<p>כִּי</p> <p>הַ</p> <p>אֲרָא</p>	<p>2,13; 6,7; 10,2 (8a1° 9c1 10c1 11c1</p> <p>12a).2 (8a1° 9c1 10c1 11c1 12a); 11,6</p> <p>4,10; 6,8; 9,1</p> <p>3,15</p> <p>1,10</p> <p>10,3</p>
לְמַדָּה	<p>הַ</p> <p>אֲרָא</p>	<p>7,16</p> <p>7,17</p>
מִן	<p>לְ</p> <p>הַ</p> <p>אֲרָא</p>	<p>1,8; 6,5</p> <p>1,10</p>
מִן	<p>כִּי</p> <p>לְ</p> <p>הַ</p>	<p>2,10; 7,10</p> <p>5,7</p> <p>7,21</p>
מִדָּה	<p>אֲרָא</p> <p>אֲרָא</p> <p>אֲרָא</p>	<p>6,8</p> <p>6,8</p> <p>6,10</p>
מִלְפָּנַי	<p>אֲרָא</p>	<p>10,5</p>
נֶגֶד	<p>לְ</p> <p>אֲרָא</p>	<p>6,8</p> <p>7,24 (excepto 12a1fam: אֲרָא)</p>
עוֹד	<p>אֲרָא</p> <p>הַ</p>	<p>9,6</p> <p>12,9</p>

אֲשֶׁר לֹא עַל	וְגַם	12,1.2.6
עַל	וְגַם וְגַם וְגַם וְגַם וְגַם	1,16; 5,1 5,7 11,9 9,8 1,6; 3,17; 12,7
עַל-בֶּן	תֵּלַל מִוֶּגֶר	5,1; 8,11
שֶׁ	וְגַם וְגַם	1,10 10,3.16; 12,7

La traducción de las partículas presenta mucha variedad.

En 12,2 la Pesh se lee mejor que el Tm y Lxx, que dicen: «y se oscurezca el sol y la luz y la luna y las estrellas»; mientras que la Pesh dice: «y se oscurezca el sol y la luz de la luna y las estrellas». La Pesh logró esto con un cambio muy pequeño.

La partícula בְּאֲשֶׁר, se traduce de formas variadas sin que se pueda percibir cambio de sentido.

En 7,12 la omisión de בְּ en la primera instancia, es poco afortunada, pero en la segunda, la traducción אֲשֶׁר, hace que la Pesh sea más legible que el hebreo y que el griego, pero el sentido no cambia.

La partícula בְּכֶּר solo una vez se traduce por בְּוֹ.

En 8,17, el cambio אֶת por אֲוֹ tampoco cambia el sentido del verso.

En cuanto a la traducción de הַכֹּל por הַכֹּל hay que decir que se trata de un equivalente.

Cambios sobre el texto hebreo

El cuadro que sigue muestra los cambios que se dan en la traducción de la Pesh con respecto al texto hebreo. Otros cambios se enlistaron en los cuadros anteriores, pero estos corresponden a palabras o expresiones, no a omisiones, adiciones o traducción de partículas.

Hebreo	Siriaco	Referencia
Singular	Plural	
הַמַּעֲשֵׂה	ܘܒܢܐ	3,11 (solo 7g2)
קַחְנִיו	ܩܚܘܢܐ	3,12
הָיָה	ܘܗܘܐ	4,16
הַיָּדִים	ܦܬܪܐܢܐ	6,1
הַקְּסִיל	ܩܫܠܐ	7,6
מִתְּנָה	ܘܡܫܘܒܐ	7,7 (10c1 11c1)
קָחֶם	ܠܫܘܒܐ	7,7 (11c1 12a1fam). 19 (excepto 8a1 9c1 10c1 11c1)
	ܘܒܘܩܠܐ	7,15 (excepto 8a1 ^c 9c1 10c1 11c1)
כֹּל־זֶה	ܟܠܐ	7,23
שְׂבֻעַת	ܡܘܬܠܐܐ	8,2
מַעֲשֵׂה	ܩܘܐ	8,14 (12a1fam)
מַעֲשֵׂה	ܩܘܐ	8,14 (12a1fam)
אֲתֵרִיו	ܘܨܘܠܐܢܐ	9,3
קָעֵט	ܘܥܩܐ	9,14
קִנְיָת	ܘܩܢܐ	10,1
	ܠܒܢܐ	10,10
חִמְקֵנִי	ܘܠܘܐܐ ܠܡܢܐ	10,15 (con B C)
הַרְעָה	ܘܩܘܠܐ	12,1 (8a1 9c1 10c1 11c1 12a1fam)
הַרְעָה	ܘܩܘܠܐ	12,4
הַצִּפּוֹר	ܩܘܐ	12,4

Plural	Singular	
הם	מֶה	5,7 (8a1 9c1)
ים	המֶה	6,12
אחרים	למעלה	7,22 (12a1fam)
נתקמים	הלך הוא	7,26
במרומים רבים	כוחלם יצא	10,6 (excepto 8a1 9c1 10c1 11c1)
יראו	הנה	12,5
Cambio en el orden		
לבקש לאבד	למכנה למכר	3,6
הכל הולך	אול במל	6,6
מקום אהוד	לנה אהוד	6,6
אדם אין	הנה אנה	7,20
רחוק מהרשקה	המחא זמח	7,24
הוא טוב	לב מה	9,4
יהיו בקדיד	נתאף נמה	9,8
וגם בקדיד	מאפ...כאחמ	10,3
יהנה רעה	כצאח אמח	11,2
בימי	כמה	11,9
בחור פילדומיד	למחמא למח	11,9

En 5,17 מֶה הַצֵּפִי hace más legible al texto hebreo y no cambia el sentido.

En dos versos la traducción cambia un poco el sentido del verso: 7,12; y 10,1, pero en ningún caso se advierte intención teológica en dicho cambio.

Conclusiones

En cuanto a las traducciones griegas y la Peshitta, consideradas independientemente de las coincidencias analizadas en el capítulo segundo de esta investigación, se puede advertir una gran homegeneidad entre S B y A; en general no se puede apreciar una tendencia estilística o teológica que dirigiera la traducción. El caso de Aq, Sim y Th es más complicado debido a que lo que se ha conservado de ellos es fragmentario. Con todo, se puede decir que fueron más

escrupulosos en su fidelidad al texto hebreo. La Pesh tampoco acusa algún patrón marcado de su estilo y de su interpretación.

Presentación <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	319
Los buenos samaritanos: Caridad fraterna en 2 Crónicas 28,5-15 <i>Gabriel Fierro Nuño</i>	324
Cantar de los Cantares: La retórica del amor <i>Konrad Schaefer, O.S.B.</i>	337
“Profundamente conmovido... lo abrazó y lo cubrió de besos”. El amor festivo de un padre en Lc 15,11-32 <i>Tomás Montesinos González</i>	375
¡Miren cómo lo amaba! (Jn 11,1-44) <i>Juan López Vergara</i>	407
Análisis de los textos de Qohélet en que los Setenta y la peshitta coinciden en una lectura diferente del texto masorético. Características de las traducciones <i>Javier Quezada del Río</i>	433
Índice	473