

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **83**
Mayo - Agosto
2020

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **83**
Mayo - Agosto
2020

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 32, No. 83, mayo-agosto 2020. 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 10 de marzo de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

Estimados lectores, en este complicado año en que enfrentamos una crisis sanitaria es siempre bien recibida una luz desde las Sagradas Escrituras donde escuchamos la voz de Dios, quien nos acompaña en medio de las adversidades. Así, en el presente número contamos con varios artículos que nos hablan de esa presencia siempre cercana de Dios, que camina con nosotros, que suscita profetas y líderes como Moisés, que se identifica con el migrante y con el alimento que nos nutre y nos da vida. Asimismo, en este número de la revista contamos con un artículo que nos recuerda la importancia de valorar el papel enriquecedor de las mujeres en el ser y quehacer de la Iglesia, y otro estudio nos muestra la conexión tipológica de Jesús con los antiguos profetas, dentro del marco general de la única revelación bíblica. Así, al leer y meditar la Sagrada Escritura, nos dejamos encontrar por ese Dios siempre cercano y atento a nuestras necesidades.

El primer artículo, llamado «Tienda del Encuentro», nos lo ofrece Javier Quezada del Río, quien nos recuerda que la tienda del encuentro era diferente al tabernáculo -del que las descripciones y relatos son de tradición sacerdotal-. En cambio, de la tienda se habla en las tradiciones yahvista, elohísta y deuteronomista. En este artículo, Quezada analiza ocho menciones de la tienda en esas tradiciones para explicar el origen de las mismas. De esas tradiciones sabemos que la tienda fue fabricada por Moisés, que la tienda se encontraba fuera del campamento, que no tenía funciones cultuales, que Dios se aparecía en una columna de nube en su entrada y hablaba con Moisés; no obstante, en la tienda, la permanencia del Señor no era constante. Finalmente, sabemos que dicha tienda se relacionaba con la vocación profética y el liderazgo social de Moisés. De estos análisis, será interesante ver a qué conclusión llega Quezada.

El segundo artículo es del padre Konrad Schaefer O.S.B., y se llama «La familia emigra a Egipto (Mt 2,13-23). Hacia la teología de la migración». En él, Schaefer nos recuerda que la realidad migratoria exige una reflexión teológica. Iniciando de una lectura de la doble migración de la familia de José al inicio del evangelio, que comprende la salida de la familia a Egipto y el desplazamiento a Nazaret, se puede apreciar el fenómeno de la migración del pueblo de Dios en la Escritura. Después de hacer un resumen, Schaefer propone cinco puntos desde los cuales desarrolla elementos para la reflexión teológica. Estos puntos son: 1) la reconfiguración de la familia; 2) la dignidad de ser «imagen y semejanza» de Dios; 3) la identidad de Jesús migrante; 4) la hospitalidad, Jesús en la mesa, y 5) la vida cristiana bajo el rubro de «paroikía». De los elementos que desarrolla, el primero es que la escucha y la vivencia de la Palabra de Dios son superiores a los lazos familiares y apegos étnicos o nacionales. El segundo es que los humanos, en cuanto «imagen y semejanza» de Dios, tienen dignidad como miembros de la familia global. El tercero es que Jesús se identifica con las personas desprotegidas en la sociedad; en el encuentro con los migrantes y refugiados conocemos a Dios. El cuarto es que la hospitalidad conduce a la misión de Jesús a través del ministerio de la comunión en el banquete en el Reino de Dios, y el quinto es que hemos de recordar que los cristianos somos migrantes y forasteros.

El tercer artículo, intitulado «Yo soy el pan vivo que del cielo bajó (Jn 6, 22-71)», nos lo comparte Juan López Vergara, dentro del contexto de sus investigaciones recientes sobre el evangelio de San Juan. En este artículo, López afirma que, para interpretar correctamente el “discurso del pan de vida”, es necesario delimitarlo en su contexto inmediato y en el panorama general del macrotexto del cuarto evangelio. En el ambiente en que surgió Jesús, Verbo Encarnado, muchos miembros de la jerarquía religiosa judía no creyeron en él. El autor del artículo estudia el texto en varias partes: la transición que motiva el discurso, un prefacio, el discurso y el desenlace, desembocando con diversas reacciones. Cada parte sirve para una catequesis eucarística, que luego culminan en el desenlace, el cual muestra un crescendo. Juan López se siente motivado por una interpretación de la Palabra a partir de nuestro mundo actual, y a la

luz de la humildad de Jesús, quien busca restaurar la comunión por medio del pan, que es su cuerpo. La afirmación jesuánica de ser el pan vivo que ha bajado del cielo le lleva a convertirse -en la eucaristía- en carne para los marginados y oprimidos.

El cuarto artículo es de Rodrigo Santos Sánchez, y lleva por título «“Lidia” de los Hechos de los Apóstoles (He 16)». El autor hace un estudio sobre Lidia, quien fue la primera bautizada en Europa. Santos sintetiza, en primer lugar, la situación de las mujeres en el siglo I d.C., con base en tres aspectos: el derecho romano, el trabajo femenino en las provincias romanas y la religión. Con ello, el autor busca mostrar cómo era la participación de la mujer en la sociedad, la economía y la religión en las provincias romanas. Dentro de ese contexto, en un segundo momento, el autor nos dice que Lidia representa para el cristianismo una nueva riqueza: la presencia de la mujer en la Iglesia logra enriquecerla.

El último artículo contiene una interesante investigación de dos especialistas brasileños, J. Fernando César Chaves Reis y Waldecir Gonzaga. El artículo lleva por título «Interface do Novo Testamento com o Antigo Testamento Aproximação literária de Jesus com Elias e Jonas», en el que estudian algunas perícopas fundamentales como 1Re 18,20-40; 19,1-21; 21,17-29; 2Re 1 y el libro íntegro del profeta Jonás, que denotan elementos que son retomados en los evangelios. Se puede notar, como ejemplos, una tipología narrativa y una macroestructura de la misión (1Re 18,20-40 comparado con Jn 1,1-2), la negación de la misión (1Re 19,1-4 comparado con Jn 1,3-2,10), el clímax de la negación de la misión (1Re 19,4 comparado con Jn 2,3-10), la intervención divina (1Re 19,5-8.9-18 en comparación con Jn 2,11-3,2), el clímax de la intervención divina con confirmación de la misión (1Re 19,15-18 comparado con 1Re 3,1-2) y la reanudación de la misión (1Re 19,19-21; 21,17-29; 2Re 1 comparado con Jn 3,3-4,11). En el Nuevo Testamento se conectan Elías, Jonás y Jesús en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. En ese artículo los autores analizan los textos que componen la tipología narrativa en los escritos sobre Elías y Jonás en su relación con Jesús en los evangelios.

Espero que este número de la Revista Bíblica Mexicana QOL sea de su agrado y que sus artículos nos iluminen en medio del contexto de desafíos que vivimos en esta época de cambios. Saber que Dios camina con nosotros en medio de la adversidad nos fortalece y nos anima a seguir adelante con la confianza plena que nos da la fe.

Pbro. Dr. Ricardo Aguilar Hernández

Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL



ARTÍCULOS
EXEGÉTICOS



Resumen:

La tienda del encuentro es diferente del tabernáculo -de tradición sacerdotal-, de ella se habla en las tradiciones yahvista, elohísta y deuteronomista, representadas en Ex 31,7-11; Nm 11,16-17; 11,24-30; 12,4-10 y Dt 31,14-15. El autor aísla algunas características de la tienda del encuentro y rastrea el origen de su tradición. Con este fin, analiza las menciones de dicha tienda. Encuentra ocho. La tienda del encuentro fue fabricada por Moisés, se encuentra fuera del campamento, no tiene funciones culturales, Dios se aparece en una columna de nube en la entrada y habla con Moisés, mientras Josué es su auxiliar, sin embargo, en ella, la permanencia del Señor no es constante. Por último, dicha tienda se relaciona con la vocación profética y el liderazgo social de Moisés. En cuanto a la tradición de dicha tienda, el autor es de la opinión es que es yahvista.

Abstract:

The Tent of Meeting, different from the tabernacle -of priestly tradition-, it is spoken about it in jahwist, elohist and deuteronomist traditions, represented in Ex 31,7-11; Nm 11,16-17; 11,24-30; 12,4-10 and Dt 31,14-15. The author separates some of the Tent of Meeting's characteristics and tracks the origin of its tradition. To this end, analyzes all its mentions. He finds eight. The Tent of Meeting was made by Moses, is situated outside of the camp, it has no cultic functions, God appears in a cloud column at the entrance and talks to him, while Joshua assists him, nevertheless, his permanence there is fleeting. Finally, the tent is mentioned in relation to the prophetic

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

calling and social leadership of Moses. Regarding the tradition of the tent, the author is of the opinion that is yahwist.

Palabras clave: Tabernáculo, tienda del encuentro, santuario.

Keywords: Tabernacle, Tent of Meeting, Sanctuary

Introducción

Por tienda del encuentro se entiende, generalmente, la morada o tabernáculo que construyó Israel según las normas que Dios dio a Moisés en el monte Sinaí en Ex 25-31 y que, según Ex 35-40, se cumplieron al pie de la letra. Sin embargo, en Ex 33,7-11 se habla de una tienda del encuentro que es muy diferente de ella. Como se vuelve a hablar de dicha tienda en Nm 11,16-17.24-30; 12,4-10 y Dt 31,14-15,² no es prudente considerar que es simplemente la antecesora del tabernáculo, es decir, que operó nada más mientras se ponía este en funcionamiento. Se pueden aislar algunas de sus características y rastrear el origen de su tradición. Ese es el objetivo de este artículo.

La tienda del encuentro (אהל הַעֲדָה y אהל מוֹעֵד), sinónimo de la morada o tabernáculo

Las expresiones *tienda del encuentro* (אהל מוֹעֵד) y *tienda del testimonio* (אהל הַעֲדָה),³ se usan tanto para hablar del tabernáculo itinerante como de la tienda del encuentro en donde Dios se revelaba ocasionalmente a Moisés y a otras personas, lo que ocasiona con-

² Cf. M. D. WESSNER, «Toward a Literary Understanding of Moses and the Lord “face to face” (פָּנִים אֶל-פָּנִים) in Exodus 33:7-11», *Restoration Quarterly* 44 (2002) 109-116, aquí 114, que también concuerda con estos cuatro textos, sin agregar otros. Igualmente B. SOMMER, «Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle», *Biblical Interpretation* 9,1 (2001) 41-63, aquí 44. Muchos autores señalan uno o varios de estos y otros añaden algunos.

³ La expresión אהל הַעֲדָה (*tienda del testimonio*) solo se encuentra en Nm 9,15; 17,22.23 y 18,2. En las ocurrencias de la expresión se trata siempre de la morada. Le edición de los Lxx traducen tanto אהל מוֹעֵד (*tienda del encuentro*) como אהל הַעֲדָה (*tienda del testimonio*) con ἡ ἑτοιμασία τοῦ μαρτυρίου (*tienda del testimonio*).

fusión -seguramente deseada por el redactor sacerdotal. Por esta razón es importante distinguir cuando esas expresiones se refieren a dicho tabernáculo o morada itinerante y cuando se refieren a la tienda levantada por Moisés. He decidido llamar *morada* (מִשְׁכָּן) al santuario oficial del pueblo, porque, como el sustantivo indica, es el lugar en el que el Señor habita, su morada, en tanto que la expresión *tienda del encuentro* sugiere que el Señor descendía ahí ocasionalmente, es decir, que no moraba en ella.⁴

En el Éxodo, la tienda del encuentro es siempre la morada,⁵ construida por los mejores artesanos de Israel, según las indicaciones que el Señor dijo a Moisés en el monte santo.⁶ Solo en Ex 33,7 se habla de una tienda del encuentro diferente, construida por Moisés, en donde Dios se le aparecía en una columna de nube. Esta tienda tiene una función distinta y es, evidentemente, anterior. No parece ser la tienda propia de Moisés, a pesar de que según Ex 33,8 se podría pensar que se trata de ella. En el Libro del Éxodo, todas las veces que se habla de la tienda del encuentro como morada son de tradición sacerdotal.

En el Levítico la tienda del encuentro es siempre la morada⁷ y siempre de tradición sacerdotal.

En los Números la tienda del encuentro es siempre la morada,⁸ excepto en 11,16 y 12,4-10. En 11,16-17 el Señor promete hablar con Moisés en la tienda del encuentro para participar del espíritu de Moisés a algunos oficiales y ancianos. En 12,4-10 Dios dice a

⁴ El sacerdotal «pone juntas dos concepciones opuestas de la presencia divina», B. SOMMER, «Conflicting», 60. El autor subraya que la morada en el sacerdotal no implica que Dios se sujetara a habitar un espacio único y concreto, en oposición a su permanencia con la comunidad donde ella se desplazara. Estas dos formas de presencia, si es que es lícito oponerlas, se dan en la morada, pues Dios estaba en ella, pero era móvil.

⁵ 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26.36 y 31,7.

⁶ 35,21; 38,8.30; 39,32.40 y 40,2.6.7.12.22.24.26.29.30.32.34.35.

⁷ 1,1.3.5; 3,2.8.13; 4,4.5.7.7.16.16.17.18.18; 6,9.19.23; 8,3.4.31.33.35; 9,23; 10,7.9; 12,6; 14,11.23; 15,14.29; 16,7.16.20.23.33; 17,4.5.6.9; 19,21 y 24,3.

⁸ 1,1; 2,17; 3,7.8.25.25.38; 4,3.4.15.23.23.25.25.28.30.31.33.35.37.39.41.43.47; 6,10.13.18; 7,5.8.9; 8,9.15.19.22.24.26; 10,3; 14,10; 16,18.19; 17,7.8.15.19.22; 18,4.6.21.22.23.31; 19,4; 20,6; 25,6; 27,2 y 31,54.

Moisés, Aarón y Miriam que vayan a la tienda del encuentro y se encuentra con ellos en una nube, castigando a Miriam con lepra por haber murmurado contra Moisés. En todos los textos en que se habla de la tienda del encuentro como morada, se trata, como en Éxodo y Levítico, de textos de tradición sacerdotal.

En el Deuteronomio, la expresión solo se usa en 31,14 y corresponde con la tienda del encuentro descrita en Ex 33,7-11; Nm 11,16-25 y 12,4-10. El Señor se aparece a Moisés y a Josué en columna de nube, a la entrada de la tienda, aunque se dirige solo a Moisés.

Como se ve, los textos que hablan de la tienda del encuentro como morada en el Pentateuco, corresponden a la tradición sacerdotal, por lo que es fácil deducir que la tienda del encuentro elaborada por Moisés, corresponde a una tradición anterior y verosímelmente más apegada a la historia.

En los libros correspondientes a la tradición deuteronomista, la expresión אהל מועד (*tienda del encuentro*) se usa en Jos 18,1; 19,51; 1 S 2,22 y 1 R 8,4, que los Lxx traducen con σκηνη τοῦ μαρτυρίου (*tienda del testimonio*), a excepción de 1 S 2,22, en donde es omitido. En todos estos casos se trata de la morada. La mención de la tienda del encuentro en estos libros deuteronomistas es llamativa porque esa expresión no aparece en el Deuteronomio -Dt 31,14 no es deuteronomista-, razón por la que es importante demostrar que, en estas cuatro menciones, se trata de comentarios, adiciones o glosas de origen sacerdotal.

Jos 18,1-10 y 19,51 hacen inclusión en la descripción del reparto territorial de las siete tribus al norte de Judá, en Cisjordania, insistiendo en que el pueblo estaba delante del Señor en Silo, lo que es de origen sacerdotal.⁹

⁹ Recientemente, P. J. KEARNEY, «Josué», en R. BROWN, J. FITZMYER, R. E. MURPHY (eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo 1. Antiguo Testamento. 1*, Cristiandad, Madrid 1971, 397 y 402, dice que Jos 18,1-10 y 19,51 es un marco sacerdotal. Hace unos años, J. L. SICRE, *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002, 381, afirmó que Jos 18,1 es un texto sacerdotal, que no se refiere a la tienda del encuentro en la que Moisés hablaba con Dios.

En 1 S 2,22b se habla de la tienda del encuentro, pero parece una adición, pues no está en el código Vaticano ni en 4QSam^a y se inspira en Ex 38,8, un texto que parece sacerdotal.¹⁰ Aunque el enunciado sí está en toda la tradición hebrea, en la Peshitta, la *Vetus Latina*, la Vulgata y el Targum, muchos autores consideran que es una adición e incluso la omiten, porque el problema expuesto en 1 S 2,12-17.27-36 es que los hijos de Elí abusaban de los oferentes, extrayendo de la ofrenda una parte mayor de lo dispuesto por la ley y no dicen nada sobre su conducta sexual. Por otro lado, la palabra *הַמִּצְבֹּאוֹת*, que describe el servicio de algunas mujeres en la morada, solo se usa aquí y en Ex 38,8, lo que favorece la impresión de la dependencia de este texto con respecto a Ex 38,8. Además de esto, en Silo había un santuario *הַיְיִכָּל*, con una puerta de dos hojas (3,15), no una tienda *אֹהֶל*, con una entrada *פֶּתַח*,¹¹ lo que hace que la adición no concuerde adecuadamente con el contexto. Dado que Josefo habla de esa conducta sexual de los hijos de Elí -aunque no exactamente en el mismo lugar que 1 S 2,22b-,¹² lo más probable es que el texto hebreo no la tuviera -de ahí su ausencia en el código Vaticano- y que fuera añadido muy tempranamente -de ahí su presencia en las versiones¹³ y que deba aparecer en las versiones modernas de la Biblia.

En 1 R 8,3-4 dice «Subieron el arca del Señor y la tienda del encuentro con todos los utensilios santos que estaban en la tienda. Los sacerdotes y los levitas los subieron». Aquí se distingue entre *la tienda del encuentro* y *la tienda*, siendo esta tienda del encuentro, la morada, diferente de la tienda que había preparado David para el arca de la alianza. Como el versículo inicia hablando del arca del Señor y antes de concluir que también fueron transporta-

¹⁰ Estos dos argumentos son esgrimidos desde Welhausen, al que siguieron muchos, por ejemplo S. R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Clarendon Press, Oxford 1890, 26.

¹¹ Como notaba P. DHORME, *Les Livres de Samuel* (Études Bibliques), J. Gabalda, París 1910, 38.

¹² Ver JOSEFO, *Antigüedades*, v.339.

¹³ Tal es la opinión de D. BARTÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 1*. Éditions Universitaires Fribourg, Suisse 1982, 146-147 y luego de S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 70-75.

dos los utensilios santos que estaban en la tienda que la albergaba, introduce a la tienda del encuentro, se percibe que «y la tienda del encuentro» es una glosa. Lo importante es que hay que distinguir, por un lado entre la tienda en la que se había colocado el arca y por el otro, la morada.¹⁴

Ahora bien, la glosa sobre la tienda del encuentro parece que procede del cronista, pues según 1 R 3,4, Salomón hizo sacrificios en Gabaón, pero 2 Cr 1,3 indica que lo hizo debido a que ahí estaba la tienda del encuentro, lo que repite en 1 Cr 16,39; 21,29 y 23,32.

El cronista tiene mucho interés en aclarar que la tienda del encuentro estaba en Gabaón. El texto deuteronomista no hablaba ahí de la tienda del encuentro, sino de la tienda que había mandado levantar David para tener en ella el arca (de la que se habla en 2 S 6,17 y 1 Cr 15,1). 2 Cr 1,3-4 distingue claramente entre la tienda que había levantado David para el arca, en Jerusalén y la tienda del encuentro, la morada, que había acompañado a Israel por el desierto y que, cuando se llevó al templo de Jerusalén, estaba en Gabaón. Estos detalles nos indican que la glosa en 1 R 3,4 procede del cronista.

El cronista no conoce la tienda del encuentro de la que hablamos, sino solo la tienda del encuentro identificada con la morada. En el cronista, la expresión אהל-מועד (*tienda del testimonio*) es traducida en los Lxx con *tienda del testimonio* (1 Cr 6,17; 9,21; 23,32; 2 Cr 1,3.6.13 y 5,5), salvo en 1 Cr 6,17 *-la tienda de la casa del testimonio-* y en 2 Cr 1,6 *-la tienda-*, lo que podría causar confusión con la tienda del encuentro de que hablamos, pero siempre se trata de la morada.

La expresión *morada del testimonio* (משכן הַעֲדוּת) se usa en Ex 38,21; Nm 1,50.53.53; 10,1 y 2 Cr 24,6. En todos los casos los

¹⁴ Esta distinción es muy antigua entre los estudiosos, por ejemplo K. F. KEIL, *Commentary on the Book of Kings*. Vol. 1, Edinburg T&T Clark 1857, 139.

Lxx traducen *tienda del testimonio* y es claro que se refieren a la morada.

Como se puede apreciar, la tienda del encuentro preparada por Moisés, en la que el Señor se le aparecía, diferente de la morada, solo se encuentra en Ex 33,7-11; Nm 11,16-17; 12,4-10 y Dt 31,14-18, no en el deuteronomista, el sacerdotal ni el cronista, aunque sigue siendo posible que en algunos otros textos se hable de ella y no de la morada.

La tienda del encuentro fabricada por Moisés

Como la tradición de una tienda del encuentro fabricada por Moisés solo se presenta claramente en cuatro textos, conviene analizarlos para, posteriormente, extraer algunas de sus características.

Ex 33,7-11

Estos versículos están en un contexto tan especial que es muy importante comprenderlo para entender el sentido de esta perícopa. Después de que Dios explicó a Moisés todo el mobiliario de la morada (Ex 25-31) y antes de que se construyera (Ex 35-40), encuentra al pueblo adorando a un becerro de oro elaborado por Aarón. Dios mismo informa a Moisés de la falta y le dice que le permita destruir al pueblo y formar uno nuevo con él, con Moisés (32,1-10). El profeta intercede por los israelitas sin haber presenciado su descarrío y logra que Dios renuncie a castigarlo (32,11-14). Después de esto, desciende con las tablas de la ley y se entera de lo sucedido por boca del mismo Aarón, por lo que las destruye (32,15-24). Moisés convoca a los fieles, se le unen los levitas, que matan a unos tres mil israelitas, lo que explica que ellos pertenezcan a Dios a costa de sus hermanos (32,25-29). Moisés se vuelve a la montaña para interceder por el pueblo antes de haber escuchado a Dios. Pero Dios le dice que enviará a su ángel para que lo acompañe y guíe al pueblo y que habrá un castigo para los israelitas (32,30-35). En este último texto no se aclara por qué Dios ha de enviar al ángel y por qué habla de un castigo posterior a la mortandad que habían

realizado los levitas. Es posible que Dios estuviera pensando en no acompañar al pueblo personalmente a través de la morada, como había prometido. Si este fuera el caso, la actitud de Dios sería terrible, pues comprometería todas las indicaciones que había dado a Moisés para la fabricación de dicho tabernáculo.

En el capítulo 33 Dios da la orden de que el pueblo parta, vuelve a prometer a Moisés la ayuda de un ángel, pero ahora sí aclara que él mismo no va a subir con Israel, pues es un pueblo rebelde. Sin embargo, su negativa no es definitiva, sus últimas palabras dejan al pueblo un rayo de esperanza «veré que voy a hacer contigo». Después de esto sigue nuestro texto, Ex 33,7-11, en donde se explica que Moisés puso una tienda a cuya entrada hablaba cara a cara con Dios. En los versículos siguientes, Moisés dice a Dios que no basta con que lo acompañe a él, sino que debe acompañar a todo el pueblo. Dios decide hacerlo en virtud de su amistad con Moisés (33,12-17). Este le pide ver su rostro, pero él le permite ver solamente su espalda, pues nadie puede ver su rostro y seguir con vida (33,18-23).

Los vv.7-11 parecen interrumpir el diálogo de Dios con Moisés que se brinca de los vv.1-6 a los vv.12-17. Dicho diálogo, además, se realiza en el monte, mientras que los vv.7-11 en el llano en el que estaba acampado el pueblo. La negativa de Dios a seguir acompañando al pueblo es tema de los vv.1-6 y 12-17. Tampoco los tiempos verbales coinciden, en el v.6b es un *wayyiqtol*, es decir, tiempo pasado, mientras que los vv.7-11 están en imperfecto frecuentativo. Por si esto fuera poco, la afirmación de los vv.20.23, que insisten en que no se puede ver el rostro de Dios, parecen en franca contradicción con el hecho de que Moisés hablara con él cara a cara (v.11).

Ben-Mordecai escribió en 1940, que Ex 33,7-11 encuentra naturalmente su lugar al inicio de 34,29-35. En 33,7 habría que incluir el final del v.6, y traducir: «Moisés tomó la tienda del monte Joreb y la plantó a cierta distancia, fuera del campamento». Dicha tienda sería la que habría usado Moisés durante su estancia en el Sinaí

y en la que se habría refugiado, desilusionado por el pecado de la adoración del becerro de oro.¹⁵

Ex 34,29-35 dice:

²⁹ Cuando Moisés bajó del monte Sinaí, las dos lajas del testimonio estaban en la mano de Moisés. Cuando Moisés bajaba del monte, no sabía que la piel de su cara estaba radiante (קָרַן עוֹר פָּנָיו) por haber hablado con él. ³⁰ Aarón y todos los hijos de Israel vieron que la piel de la cara de Moisés irradiaba (קָרַן עוֹר פָּנָיו) y tuvieron miedo de acercársele. ³¹ Moisés los llamó, se le acercaron Aarón y todos los jefes de la comunidad y Moisés les habló. ³² Después de esto se acercaron todos los hijos de Israel y les mandó todo lo que el Señor le había dicho en el monte Sinaí. ³³ Cuando Moisés terminó de hablar con ellos, puso un velo (מַסְכָּה) sobre su rostro. ³⁴ Cuando Moisés entraba ante el Señor para hablar con él, se quitaba el velo (מַסְכָּה), hasta que salía. Al salir, decía a los hijos de Israel lo que se ordenaba. ³⁵ Los hijos de Israel vieron el rostro de Moisés, cómo irradiaba la piel de la cara (קָרַן עוֹר פָּנָיו) de Moisés y Moisés ponía el velo (מַסְכָּה) en su cara hasta que entraba para hablar con él.

La palabra *irradiar* (קָרַן) -que con otras vocales puede significar *cuerno-*, se usa cuatro veces en estos versículos. Por el contexto queda claro que es una irradiación luminosa del rostro de Moisés. La palabra *velo* (מַסְכָּה), por otra parte, parece un poco inadecuada. Hay que destacar que solo se usa en estos versículos -tres veces- y que se trata de un pedazo de tela destinado a impedir la irradiación de su rostro, como un capuchón, con la misma función que una cortina, tratándose de una habitación. Dozeman la tradujo como *máscara*,¹⁶ lo que no me parece inadecuado. Estas dos palabras son contradictorias en el sentido de que una alude a la iluminación

¹⁵ Ver C. A. BEN-MORDECAI, «The Tent of Meeting», *The Jewish Quarterly Review* 30,4 (1940) 399-401.

¹⁶ Ver T. DOZEMAN, «Maskin Moses and Mosaic Authority in Torah», *Journal of Biblical Literature* 119,1 (2000) 21-45.

y otra al opacamiento de dicha iluminación. Lo que queda claro es que la iluminación representa la presencia y la autoridad divinas y la máscara, la capacidad mediadora de Moisés.

A pesar de las menciones de Aarón y de las tablas de la ley, estos versículos no son sacerdotales, parecen contener la tradición de la tienda del encuentro, pues Moisés salía de ella después de recibir alguna revelación de parte de Dios (vv.34-35). Literalmente, aquí no se habla de tienda del encuentro y existe una dificultad -de la que hablaremos más adelante- a la hora de querer relacionar estos versículos con la tienda del encuentro. Tengo la impresión de que originalmente hablaban de ella, pero que el redactor sacerdotal reelaboró el texto y dejó aquella tradición -en cierta forma-, irreconocible.

Según Blum, también trata de esta tienda Ex 34,34-35.¹⁷ Eso es posible porque Moisés *entraba* y *salía* del lugar en el que hablaba con Dios y tenía la necesidad de cubrirse el rostro, pues irradiaba.

Con todo, el redactor de este capítulo supo unir Es 33,7-11 en un contexto en el que encajan bien, justamente por la oposición. En los vv.1-6 la temática clave es la compañía de Dios, que se repite en los vv.12-17, mientras que en los vv.7-11 es el rostro de Dios, tema que se retoma en los vv.18-23. En cuanto a la contradicción entre los vv.20.23 y el v.11, es posible matizar. En los vv.20.23 se niega que una persona pueda ver el rostro de Dios, mientras que en el v.11 lo que se acentúa no es la visión, sino la comunicación. Esta diferencia es clave en el texto, pues el pueblo quiso ver a Dios -en el becerro de oro-, pero Dios no se representa con imágenes, sin embargo, se revela en su palabra, la ley.¹⁸

Da la impresión de que los vv.7-11 responden a la negativa de Dios de acompañar personalmente a su pueblo -de ahí la tienda del encuentro con Moisés-, pero que dicha tienda pierde su función -si

¹⁷ Ver E. BLUM, «Studien», 76-88, según D. HYMES, «Heroic», 3-23.

¹⁸ Cf. G. BARBIERO, «Ex xxxiii 7-11: Eine Synchrone Lektüre», *Vetus Testamentum* 50,2 (2000) 152-166, aquí 154-158.

es que la llegó a tener-, cuando Dios decide seguir acompañando personalmente a su pueblo, lo que según Ex 35-40, se llevó a cabo por medio de la morada.

He aquí el texto:

⁷ Moisés tomó la tienda y la plantó para él, fuera del campamento, lejos del campamento, y la llamó tienda del encuentro. Cualquiera que buscaba al Señor, salía a la tienda del encuentro, que estaba fuera del campamento. ⁸ Cuando Moisés salía a la tienda, todo el pueblo se levantaba y se quedaba de pie a la entrada de su tienda y observaban hasta que Moisés entraba en la tienda. ⁹ Cuando Moisés entraba en la tienda, la columna de nube bajaba, permanecía en la entrada de la tienda y hablaba con Moisés. ¹⁰ Todo el pueblo veía la columna de nube que se ponía en la entrada de la tienda. Todo el pueblo se levantaba y se postraba cada uno a la entrada de su tienda. ¹¹ El Señor hablaba con Moisés cara a cara como habla un hombre con su amigo. Él volvía al campamento, pero su asistente Josué, hijo de Nun, no se movía del interior de la tienda.

En el v.7 se insiste en que la tienda estaba lejos del campamento, fuera de él. Moisés mismo la plantó *para él*, aunque estas dos últimas palabras están ausentes en los Lxx, estos y la Peshitta aclaran que era *su tienda*, además de que en el v.8 sí se habla de *su tienda* -de Moisés-, tanto en el Texto Masorético como en los Lxx. Para la tradición judía esta tienda es la propia de Moisés, pero literalmente puede significar que era una tienda para Moisés, para Dios o incluso para el arca -masculino en hebreo.¹⁹ Lo más probable es que se trata de una tienda para Moisés, pero eso no significa necesariamente que sea la tienda en la que habitaba, pues debería estar fuera del campamento.

¹⁹ Según W. H. C. PROPP, *Exodus 19-40* (The Anchor Bible), Doubleday 2006, 599.

Es notorio que la palabra *tienda* tiene artículo (*la tienda*), como si se tratara de algo ya conocido.²⁰ El v.8 vuelve a señalar que Moisés «salía a la tienda», en donde los Lxx añaden «fuera del campamento». En el v.9 se aclara que cuando Moisés entraba, el Señor descendía en una columna de nube, a la entrada de la tienda y ahí hablaba con Moisés. El v.10 repite que el pueblo veía la columna de nube a la entrada de la tienda, pero desde la entrada de su propia tienda²¹ y el v.11 que el Señor hablaba cara a cara con Moisés, como un amigo con su amigo y que Josué no se movía del interior de la tienda. Que Josué fuera *su asistente*, no quiere afirmar que fuera asistente de Moisés, podría serlo del Señor o de la tienda.

Por un lado, queda claro que esta no es la morada, que debía ser mucho más grande y que aún no había sido construida. Es posible leer estos versículos en imperativo, como si el Señor ordenara a Moisés que construyera una tienda en la que él platicaría con el Señor y el pueblo vería la nube, etc.²² Esta traducción-interpretación haría que estos versículos encajaran bien en el contexto, pues si Dios se había negado a ir personalmente con el pueblo, lo haría ocasionalmente por medio de Moisés, a través de una tienda particular. Pero si el Señor decide ir personalmente con el pueblo, esta tienda queda sin función. El problema de esta traducción-interpretación es que de esta misma tienda se vuelve a hablar más tarde,

²⁰ G. BARBIERO, «EX xxxiii 7-11», 161, dice que de acuerdo con A. M. COOPER y B. R. GOLDSTEIN, «At the Entrance to the Tent: More Cultic Resonances in Biblical Narrative», *Journal of Biblical Literature* 116/2 (1997) 201-215, aquí 205, el artículo pudo proceder de Ex 18,7, es decir, de la tienda en que conversaron Yetró y Moisés. Más adelante volvemos sobre el asunto.

²¹ La distancia del pueblo con respecto a Moisés se debe ahora no solamente al temor de Dios, sino del mismo Moisés, que se ha convertido en su mediador. Esta temática se expresa claramente en Ex 34,29-35. Cf. G. BARBIERO, «EX xxxiii 7-11», 163.

²² «5 And the Lord said to Moses, 'Say to the people of Israel: "You are a stiff-necked people; if for a single moment I should go up among you, I would consume you. So now put out your ornaments from you, that I may know what to do with you."' 6 (Therefore the people of Israel stripped themselves of their ornaments, from Mount Horeb onward.) 7 "And Moses must take the Tent and pitch it outside the camp, far from the camp, and he shall name it 'the Tent of Meeting'. And it will be that any seeker of the LORD must go out to the Tent of Meeting, which is outside the camp [...]» M. ROGLAND, «"Moses uses to Take a Tent"? Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11», *The Journal of Theological Studies* NS 63, 2 (2012), 449-466, aquí 462-463.

una vez que el pueblo partió del Sinaí, en el libro de los Números y luego en el libro del Deuteronomio.

Nm 11,16-17

Este texto trata de dos asuntos diferentes, seguramente independientes, pero que fueron unidos por la redacción de un modo bastante imperfecto. El principal de ellos es que el Señor toma parte del espíritu que está en Moisés y lo da a 70 ancianos, destinados para ayudarlo a sobrellevar el peso de la responsabilidad de juzgar a todo el pueblo, traslado que se hace, justamente, ante la tienda del encuentro. Otro asunto es el referente a las codornices. El pueblo se hartó de comer maná y murmuró. Moisés intercedió ante el Señor y él le prometió que comerían carne muchos días, al grado que se asquearían. Moisés le preguntó cómo podrían saciarse más de 600 000 varones y el Señor le dijo que para él todo era posible. Dejemos ahora de lado esas historias y entresaquemos lo referente a la tienda del encuentro.

Israel había dejado el Sinaí después de celebrar ahí la segunda pascua (9,1-4), pues el Señor lo guiaba por medio de una nube que había cubierto la morada y que se levantaba cuando deseaba que el pueblo emprendiera la marcha y se detenía cuando deseaba que acampara (9,15-25). Había llegado al desierto de Parán (10,12), en donde se detuvo la nube, luego hizo tres jornadas más, guiado por la misma nube (10,33-36). Llegó a Taberá (11,3), en donde el pueblo murmuró por no tener carne para comer.

Entonces siguen estos dos versículos:

¹⁶ El Señor dijo a Moisés: «Reúneme setenta hombres, ancianos de Israel, que tú sepas que son ancianos del pueblo y sus oficiales, los llevas a la tienda del encuentro y que estén ahí contigo. ¹⁷ Yo descenderé y hablaré ahí contigo, separaré algo del espíritu que está sobre ti y lo pondré sobre ellos. Ellos cargarán contigo el peso del pueblo, ya no lo cargarás tú solo».

Aquí se habla -por primera vez en el libro de los Números-, de la tienda del encuentro en un pasaje no correspondiente al sacerdotal.²³ En el v.16 se menciona la tienda del encuentro, adonde el Señor descendería para hablar con Moisés (v.17). Aunque las indicaciones son muy breves, aquí es más significativo que el Señor descienda para hablar con Moisés, pues él estaba siempre presente en la morada por medio de la nube, además, en el v.30 se dice que Moisés volvió al campamento, lo que quiere decir que esta tienda estaba fuera de él, sin embargo, la morada estaba precisamente en el centro del campamento, rodeado de las tribus (Nm 2,17). Así, Nm 11,27.30 implican que la tienda del encuentro no es la morada, pues está fuera del campamento, se habla de una columna de nube y el Señor desciende, notas que Noth considera suficientes para distinguir entre ambas tiendas.²⁴

Nm 12,4-10

Según Nm 12,1-3 Miriam y Aarón murmuran contra Moisés por haberse casado con una cusita y porque actúa como si el Señor solo se le revelara a él. Entonces interviene el Señor para defender a su siervo.

Este es el texto:

⁴ De pronto, el Señor dijo a Moisés, Aarón y Miriam: «Salgan los tres a la tienda del encuentro». Fueron los tres. ⁵ El Señor bajó en una columna de nube y se colocó en la entrada de la tienda. Llamó a Aarón y a Miriam y ellos salieron. ⁶ Dijo: «Escuchen mis palabras. Si hay un profeta del Señor entre ustedes, me le daré a conocer en visiones, hablaré con él en sueños. ⁷ No será así con mi siervo Moisés, que es hombre de confianza en toda mi casa. ⁸ Y hablaré con él cara a cara y por visiones, pero no con enigmas. Él verá la apariencia del Señor, ¿por qué no tuvieron temor de hablar

²³ Cf. E. W. DAVIS, *Numbers* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids 1995, 108.

²⁴ Cf. M. NOTH, *Numbers* (Old Testament library) S. C. M. Press, London 1980, 88-89.

contra mi siervo Moisés?». ⁹ Se encendió la ira del Señor contra ellos y luego se fue. ¹⁰ La nube se apartó de sobre la tienda y Miriam se puso leprosa como nieve. Cuando Aarón se volvió hacia Miriam, estaba leprosa.

En el v.4 el Señor cita a Moisés, Miriam y Aarón en la tienda del encuentro, pero es importante que les dice *salgan*, dando a entender que dicha tienda estaba fuera del campamento. En el v.5 se vuelve a hablar de la columna de nube a la entrada de la tienda, pero la orden *salgan*, dada de nuevo a Miriam y a Aarón, parece repetitiva, por lo que algunos la consideran glosa.²⁵ En los vv.6-8 el Señor dice algo tan sorprendente sobre su relación con Moisés, que es difícil encontrar un texto en el que se hable de una relación más íntima de una persona con Dios. En el v.6 la expresión «profeta del Señor entre ustedes»,²⁶ puede también traducirse «profeta, el Señor, entre ustedes» o bien «profeta entre ustedes, el Señor». Estas dos últimas traducciones identificarían al profeta con Dios en el sentido de que es su voz para el pueblo. Sin embargo, estas no concuerdan con el hecho de que Moisés sea superior a todos los profetas, al ser de confianza en toda la casa de Dios, con quien él habla cara a cara y por visiones, el único capaz de ver la apariencia del Señor. Por esa razón, ellos no debieron murmurar contra Moisés. El Señor se encolerizó contra Miriam y Aarón y se retiró, pero dejando a Miriam cubierta de lepra (v.10).

Aunque no se aclara si se trata de tienda del encuentro o de la morada, hay varios indicios que nos hacen pensar que se trata la tienda del encuentro, el hecho de que esté fuera del campamento (v.4), la presencia del Señor en una columna de nube a la entrada de la tienda (v.5), la familiaridad entre Moisés y Dios (vv.6-8) y la retirada de la columna de nube (v.10).

²⁵ Cf. E. W. DAVIS, *Numbers*, 121.

²⁶ Esta traducción asume que se trata de una cadena de constructo «profeta del Señor», en la que se insertó la expresión «entre ustedes».

Dt 31,14-15

Este cuarto texto es el único que menciona la tienda del encuentro en el Deuteronomio.

¹⁴ El Señor dijo a Moisés: «Se acercan los días de tu muerte, llama a Josué y preséntense en la tienda del encuentro para que le dé órdenes». Moisés fue con Josué y se presentaron en la tienda del encuentro. ¹⁵ El Señor se apareció en la tienda del encuentro en una columna de nube. Se paró en la columna de nube en la entrada de la tienda.

El Señor convoca a Moisés y a Josué a la tienda del encuentro pues se acerca su muerte (v.14). En este versículo, los Lxx aclaran que la cita fue *a la entrada* de dicha tienda, cosa que se repite en el v.15. Una vez en ella, el Señor se aparece en la columna de nube.

Algunos detalles de estos versículos indican que las palabras del Señor se dieron en la tienda del encuentro -y no en la morada-, la columna de nube, la mención de la entrada de la tienda y la aparición de Josué.

Es increíble que en todo el libro del Deuteronomio no se mencione la morada, que ocupa un lugar central en Éxodo-Números.

Algunos autores han añadido a estos textos Dt 34,10-12, que recupera algo de esa tradición,²⁷ pero que no habla de la tienda del encuentro; Jos 18,1, en donde no se distingue si se trata de la tienda del encuentro o de la morada; 19,51, que tiene las mismas características que 18,1; 2 S 6,17, que dice que David hizo meter el arca en una tienda que él había preparado para el efecto y 1 R

²⁷ Que este texto habla también de la tienda del encuentro levantada por Moisés es afirmado por E. BLUM, «Studien zur Komposition des Pentateuch», *Beiträge Zur Alttestamentliche Wissenschaft* 189 (1990) 76-88, según D. HYMES, «Heroic Leadership in the Wilderness, part 2», *AJPS* 10:1 (2007) 3-23. A. D. H. MAYER, *Deuteronomy* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids y Marshall Morgan - Scott, Michigan y Londres, 1881, 376, subraya que este es el único texto del Deuteronomio que se refiere a dicha tienda.

8,4, que dice que se trasladó la tienda del encuentro -no solamente el arca- al templo que había construido Salomón, 1 S 2,22 y 2 S 6,17.²⁸ Otros añaden Ex 34,34-35, del que ya hemos hablado. Para von Rad, también 2 S 7,6 se refiere a esta tienda.²⁹ Amzallag añade Ex 18,7-12 -encuentro de Jetró con Moisés- y Nm 27,1-23, cuando Moisés es consultado por el caso de las hijas de Selfojad y el Señor designa a Josué como su sucesor, pero tengo la impresión de que, en este último texto se puede tratar tanto de la tienda de encuentro como del tabernáculo.³⁰ De Ex 18,7 hablaremos más adelante. En este artículo consideraremos solo los cuatro textos indicados antes, pues presentan rasgos que con mayor seguridad se refieren a la tienda del encuentro.

Es importante, entonces, trazar la historia de la tienda del encuentro fabricada por Moisés, que sirvió luego para contener el arca de la alianza, según la tradición deuteronomista y que derivó en la morada, en la tradición sacerdotal.

Características de la tienda del encuentro

De acuerdo con estas referencias, podemos enlistar ocho características en torno a la tienda del encuentro.

1) Estaba fuera del campamento, Ex 33,7 insiste en ello y afirma que estaba lejos.

2) No tiene funciones cultuales. Cuando se habla de ella no se menciona a sacerdotes o sacrificios, tampoco la presencia del arca de la alianza, que debería ponerse en la morada.

²⁸ Todos estos textos también hablarían de esa tienda según Y. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shein and Kabod Theologies* (ConB Old Testament Series 18) Lund 1883, 81, según HYMES, «Heroic», 3-23.

²⁹ Cf. G. VON RAD, *Deuteronomy* (Old Testament Library) S. C. M. Press, Londres 1984⁶, 189.

³⁰ Ver N. AMZALLAG, «Moses' Tent of Meeting – A Theological Interface between Qenite Yahwism and the Israelite Religion», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 33 (2019) 298-317, no incluye Nm 11,16-17.24-30 ni Nm 12,4-10.

3) Dios se aparece a Moisés en una columna de nube (Ex 33,9.10; Nm 11,25 “en una nube”; 12.5.10; Dt 31,15). También Ex 34,34-35. La expresión *columna de nube* se usa en Ex 33,9.10; Nm 12,5; Dt 31,15, que corresponden a los textos en que se habla de la tienda del encuentro. Fuera de estos solo se usa en Ex 13,12.22; 14,19; Nh 9,12.19 y Nm 14,14 hablando de la columna de nube que guiaba al pueblo por el desierto y en Sal 99,7, que puede también referirse a la columna de nube que se colocaba a la entrada de la tienda del encuentro.

4) Dios se aparece a la entrada de la tienda (Ex 33,9.10; Nm 11,25 y Dt 31,15).

5) Dios habla con Moisés (Nm 11,25 y Dt 33,15-16) cara a cara (Ex 33,11; Nm 12,7-8 y Dt 34,10), para resolver asuntos oraculares (Ex 33,7.11 y Nm 11,17.25), aunque en todos los casos está en juego el liderazgo de Moisés y, con ello, temas políticos.³¹

6) La permanencia del Señor en la nube es pasajera, no estable, como en la morada. En Ex 40,34-38, el Señor toma posesión de la morada cubriéndola con una nube, de modo que ni el mismo Moisés podía entrar. Esa nube indicaba al pueblo la hora de ponerse en marcha, poniéndose encima de la morada. Durante la noche se convertía en fuego. En Nm 9,15-25 se vuelve a decir que cubría la morada y que en la noche tenía aspecto de fuego, que al levantarse se indicaba al pueblo que debía continuar su marcha y que debía permanecer en el lugar hasta que se volviera a levantar. De ese modo, era Dios quien conducía al pueblo. En Nm 10,33-36 también se habla de la nube, que estaba sobre la morada permanentemente y que protegía la marcha, aunque aquí se introduce el papel del arca de la alianza, diciendo que avanzaba frente a los israelitas, como indicando el camino. Es posible que estos tres textos que hablan de la presencia de Dios permanentemente en la nube, en la morada, sean una reacción del sacerdotal más tardío, en contra de

³¹ Ver D. HYMES, «Heroic», 3-23 subrayó este aspecto de los textos, pero eso no quiere decir que su carácter no sea oracular.

la tienda del encuentro en donde Dios se encontraba con Moisés. Esto querría decir que una corriente sacerdotal consideró dichos textos como una amenaza a su teología.

Sin embargo, algunos relatos dicen que tampoco en la morada estaba permanentemente la gloria del Señor: Lv 9,6.23; Nm 14,10; 16,19; 17,7 y 20,6, a menos que la gloria de Señor se refiera a algo diferente de la presencia de Dios en la nube.

7) Hay relación entre Moisés y la profecía o los profetas (Nm 11,16-17; 12,6; Dt 31,16-17 y 34,10). Hay que notar que esta característica no está en Ex 33,7-11 ni en Dt 31,14-18 y que en Nm 11,25 se aclara que los ancianos solo profetizaron una vez. El hecho de que Eldad y Medad profetizaran en el campamento es un indicio de que el asunto de la elección de los setenta ancianos no está centrado en su capacidad para profetizar.³²

8) Josué aparece como auxiliar de Moisés (Ex 33,11; Nm 11,28 y Dt 31,14-15.23).

Ex 34,29-35 -que cité más arriba-, tiene algunas de estas características, lo que habla a favor de que ahí también se trata de la tienda del encuentro. Dozeman afirma que

cuando la inserción sacerdotal se pone entre paréntesis, resulta claro que la práctica cultural continua en la tienda del encuentro, por parte de Moisés, con máscaras (descrita en Ex 34:34-35) sigue a Ex 33,7-11 y conduce directamente a la elección de los 70 ancianos (Nm 11) y al conflicto con Aarón y Miriam (Nm 12).³³

En contra -como dije en su momento- está el hecho de que aquí no se califica dicha tienda como tienda del encuentro. Además de esto, no están ni la columna de nube ni se trata de la entrada de la tienda ni aparece Josué. Las otras cinco notas sí coinciden. La

³² Como hace D. HYMES, «Heroic», 5.

³³ Ver T. DOZEMAN: «Maskin Moses», 32.

mayor dificultad es que ninguna de las veces que se habla de la tienda del encuentro se habla de la irradiación del rostro de Moisés ni de la máscara o velo.³⁴ Estas dos notas son tan importantes en estos versículos, que es difícil relacionarlos con otros textos que no los contengan.

Es posible que el redactor sacerdotal hubiese añadido tanto lo de la irradiación del rostro de Moisés como lo de la máscara, a la vez que hubiese quitado la referencia explícita a la tienda del encuentro. Por otro lado, Ex 33,7-11 está mejor ubicado precisamente antes de Ex 34,29-35.

Tradicón de la tienda del encuentro

Estos datos corroboran que estos versículos corresponden a una tradición diferente. Cooper y Goldstein creen que el primer estadio de la tradición de la tienda del encuentro está en la capacidad de juicio y de consultar a Dios que tenían los jefes de familia en la antigüedad. Muchos autores han hablado de este tipo de tiendas entre las familias transhumantes del Medio Oriente. No me detengo en ello porque este aspecto queda fuera de la intención de esta investigación, lo haré solo para decir que tal vez el sacerdote del Señor, Jetró, suegro de Moisés, lo introdujo en este tipo de tiendas, como se puede ver en Ex 18,7. Ahí dice que Moisés y su suegro entraron en «la tienda». Como la palabra *tienda* tiene artículo definido -la-, se debe tratar de una tienda conocida. Ahora bien, esa tienda no había sido mencionada con anterioridad.

Madián estaba situado en la península del Sinaí o más hacia el este, en la península arábiga. En Sosu, en el sur de la dicha península, se encontró una tienda cultural, en uso hacia el 1200 a.C. La divinidad adorada no está representada, está en un lugar en el que había estado un templo egipcio a Hator, lo que significa que los ado-

³⁴ Esta dificultad me parece importante, aunque fue desatendida por T. DOZEMAN, «Maskin Moses».

radores de aquel Dios o Diosa,³⁵ una vez expulsados los egipcios, quisieron restaurar un culto antiguo. Otra coincidencia que une a esta tienda con la de Moisés es que a la entrada de ella había un horno en el que se trabajaban metales y se encontró una serpiente de bronce (cf. Nm 21,8 y 2 R 18,4), lo que puede ayudar a explicar la existencia de la columna de nube a la entrada de la tienda del encuentro. Las similitudes pueden ser pequeñas, pero la relación de Jetró con Yahvé, la mención de la tienda (Ex 18,7) y la actividad metalúrgica a la entrada de ella, pueden bien estar en el origen de la tienda del encuentro de Moisés. Se trataría, por tanto, no de una tradición yahvista, sino anterior, incluso, al yahvismo de los israelitas.³⁶

El Segundo estadio es la redacción yahvista-elohísta, que corresponde a nuestros cuatro textos, en los que, a pesar de que el origen de la tradición es yahvista, fue asumida y enriquecida por el elohísta.

Respecto de Ex 33,7-11 Childs dice: «Estoy totalmente de acuerdo, con la valoración que hace la crítica de las fuentes del pasaje: refleja una tradición antigua de la tienda del encuentro que es paralela al relato sacerdotal posterior».³⁷ Para McNeile,³⁸ Gray, de Vaux,³⁹ Hyatt⁴⁰ y muchos autores más, es elohísta, debido al papel profético de Moisés, que es exaltado hasta el extremo. Sin embargo, hay que notar que en casi todas las menciones que se hacen de Dios, se usa el nombre el Señor (יהוה), Yahvé (Ex 33,7.11; Nm 11,16; 12,4.5.6.8.9 y Dt 31,14.15.16), mientras Elohim solo se usa

³⁵ Cf. AMZALLAG, «Moses' Tent», 313. Además, sostiene que «es notable que las inscripciones egipcias mencionan Shosu como una población apegada a YHWH y a Seir».

³⁶ Tal es la opinión de N. AMZALLAG, «Moses' Tent». El autor sostiene que varias de las notas características de la tienda del encuentro fueron trasladadas al tabernáculo.

³⁷ B. CHILDS, *El libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 2003, 560. El año original de publicación en inglés es 1974.

³⁸ Ver A.H. McNEILE, *The Book of Exodus*, Methuen and Co., Londres 1908.

³⁹ Ver R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder. Sección Sagradas Escrituras 63), Herder, Barcelona 1976, 389 quien dice que Ex 33,7-11, Nm 11,4-30 y 12,4-10, de tradición elohísta, contienen una tradición de la tienda del encuentro anterior a la morada -de origen sacerdotal. La primera edición de la traducción castellana es de 1964.

⁴⁰ Ver J.Ph. HYATT, *Exodus* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Londres 1980, 315.

en Dt 31,17 y que un aspecto importante de esta tradición es que Moisés hablaba cara a cara con Dios, un antropomorfismo muy difícil de conciliar con el elohísta, por lo que me parece prudente afirmar que la tradición de esta tienda es anterior al elohísta y que él la asumió, pero tal vez no de origen elohísta, y que fue recuperada por el redactor yahvista-elohísta, como piensan Cooper y Goldstein.

Van Seeters piensa que las menciones de la tienda del encuentro pertenecen al yahvista, pero para él, esa tradición se escribió durante el exilio. La intención del yahvista fue fundamentar en Moisés la existencia de un lugar de oración independiente del sacerdocio, es decir, en hacer una etiología de las sinagogas ya en uso entre la comunidad israelita desterrada.

El único escenario -dice- que hace sentido es aquel en el que las sinagogas en el exilio babilónico y en la más extensa diáspora, estaban ya firmemente establecidas antes de que la porción P del Pentateuco fuera añadida al texto. Las notas de J sobre ello ofrecen una etiología en el tiempo de Moisés para explicar la existencia de la sinagoga y apoyar su legitimación.⁴¹

Según Morgenstern,⁴² Ex 33,12-34,28 es el texto más antiguo que poseemos en el Hexateuco, aunque sean perceptibles algunas adiciones. La tienda del encuentro tiene semejanza con la cueva o hendidura en la que se escondieron Moisés (Ex 33,21-23 y 34,6-9) y Elías (1 R 19,1-14), pues también él se cubrió el rostro para no ver el del Señor. Esta tradición sería heredada de los kenitas, en concreto, de Jobab -Jetró-, suegro de Moisés y de sus hijos, antiguos adoradores del Señor (Jue 1,16 y 4,11). Esta tienda del encuentro respalda una teología en la que se imposibilitan los ídolos, mientras que en la morada se encontraba el arca de la alianza, un poco de maná, la serpiente de bronce, etc., que luego se prestaron a adora-

⁴¹ Cf. J. VAN SEETERS, «The Tent of Meeting in the Yahwist and the Origin of the Synagogue», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29 (2015) 1-10, aquí 8.

⁴² Ver J. MORGENSTERN, «The Tent of Meeting», *Journal of the American Oriental Society* 38 (1918) 125-139, aquí 131-132.

ción. Así, la tienda del encuentro es para el yahvista lo que el arca es para el elohísta.

La tesis de Morgenstern me parece adecuada a pesar de que tiene más de un siglo. La tienda del encuentro no es tradición de origen elohísta, sino yahvista y probablemente, perteneciente a los estratos más antiguos de esa tradición. Esto daría la razón a quienes piensan que la tienda de que se habla en Ex 18,7 es el origen -si no la misma-, de la tienda del encuentro.

Muy probablemente, la única tienda del encuentro de la época del desierto era esta. Para Hyatt es la tienda que se conservó en Gabaón (1 Cr 16,39; 21,29 y 2 Cr 1,3.13).⁴³

Nm 11,16-17.24-30 es elohísta o del redactor yahvista-elohísta, pues el relato paralelo de la elección de ayudantes para Moisés en Ex 18 es elohísta, así como las menciones de Josué como siervo de Moisés (Nm 11,28, Ex 24,13 y 33,11).⁴⁴ De igual forma Nm 12,6-8 es tardío, no yahvista, por los puntillazo y avanzado que se considera el espíritu profético.⁴⁵

La morada es un santuario en el que está permanentemente el Señor en medio de una nube, encima de ella (Nm 9,15-23). Esta distinción es importante, porque para el elohísta, Dios es muy trascendente y no puede ser fijado a una morada terrestre definitivamente, mientras que para el sacerdotal Dios está siempre presente, aunque de forma abstracta e impersonal.⁴⁶

Dt 31,14-15 está en un contexto que no es deuteronomista (Dt 31-34),⁴⁷ pero incluso en el contexto inmediato parece fuera de lugar.

⁴³ Ver J. Ph. HYATT, *Exodus*, 315.

⁴⁴ Ver Cf. B. SOMMER, «Reflecting», 605, nota 9.

⁴⁵ Ver E. W. DAVIS, *Numbers*, 95.

⁴⁶ Ver R. S. KAWASHIMA, «The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence: An "Archeology" of the Sacred», *The Journal of Religion* (2006) 226-257.

⁴⁷ «Los caps. 31-34 forman una especie de conclusión general al conjunto del Pentateuco; reagrupan elementos de origen y edad diferentes, que fueron agregados al cuerpo del Dt en el momento de la última redacción» Biblia de Jerusalén, 1975 nota ad loc.

Dt 31,1-13.24-30 tienen un tinte más deuteronomista, mientras que los vv.14-23, en donde se habla de la tienda del encuentro, son más yahvista-elohístas.⁴⁸ Para von Rad es un texto elohísta.⁴⁹ Incluso dentro de estos últimos, los vv.14-15.23 tienen un carácter diferente de los vv.16-22 y parecen haber formado unidad antes de entrar a su lugar actual. Es importante notar que este nombramiento de Josué como sucesor de Moisés al mando del pueblo sería irrelevante si se hubiera tenido en cuenta Nm 27,15-23. Esto quiere decir que el relato de Números, que es sacerdotal, es paralelo a este, que es yahvista-elohísta.

El tercer estrato es el sacerdotal, que pretende que la autoridad religiosa y civil no se quede en manos de una persona, por santa y buena que fuera, como Moisés, sino en la casta sacerdotal. Para esta tradición, los sacerdotes deben asumir los aspectos religiosos y judiciales de la comunidad desde el templo. Si bien el sacerdotal no suprimió la tradición de la tienda del encuentro, la cubrió con la tradición de la morada, utilizando exactamente el mismo nombre.

El último estrato sería el sacerdotal denominado H, es decir, código de santidad, que retomaría el tema de la tienda del encuentro, pero afirmando que tuvo validez solo en la época y durante la vida de Moisés. Nm 27 revelaría con claridad esta última etapa.⁵⁰

⁴⁸ Ver S. R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (A Critical and Exegetical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), T and T Clark, Edinburgh 1902³, 338.

⁴⁹ Ver G. VON RAD, *Deuteronomy*, 189.

⁵⁰ Ver A. M. COOPER y B. R. GOLDSTEIN, «At the Entrance», 212.



LA FAMILIA EMIGRA A EGIPTO (MT 2,13-23) HACIA LA TEOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Konrad Schaefer, O.S.B.¹

Resumen:

La realidad migratoria pide una reflexión teológica. Partiendo de una lectura de la doble migración de la familia de José al inicio del evangelio, la emigración de la familia a Egipto y el desplazamiento a Nazaret, apreciamos el fenómeno de la migración del pueblo de Dios en la Biblia. Después de un resumen, propongo cinco incisivos para la reflexión teológica: 1) la reconfiguración de la familia; 2) la dignidad de ser «imagen y semejanza» de Dios; 3) la identidad de Jesús migrante; 4) la hospitalidad, Jesús en la mesa, y 5) la vida cristiana bajo el rubro de «paroikía». En primer lugar, la escucha y la puesta en práctica de la Palabra de Dios predominan sobre los lazos familiares y apegos étnicos o nacionales. Segundo, el reconocimiento del ser humano como «imagen y semejanza» de Dios nos otorga a todos la misma dignidad como miembros de la familia global. Tercer, nos preguntamos, «Señor, ... ¿cuándo te vimos forastero y te recibimos?», y la respuesta inesperada es la identidad de Jesús con las personas desprotegidas en la sociedad; en el encuentro con los migrantes y refugiados conocemos a Dios. Cuarto, la hospitalidad nos abre a un valor central de la misión de Jesús a través del ministerio de la comunión en el banquete en el Reino de Dios. Finalmente, como cristianos somos migrantes o forasteros, «hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto y a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

¹ El autor es doctor en Sagrada Escritura por *L'École Biblique* de Jerusalén. Actualmente es coordinador del área de Teología Bíblica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México.

Abstract:

The reality of migration calls for theological reflection. Starting with a reading of the double migration of Joseph's family in the gospel, the emigration of the family to Egypt and the displacement to Nazareth, we review the phenomenon of the migration of God's people in the Bible. After this summary, I propose five points of departure for theological reflection: 1) the reconfiguration of the family; 2) the dignity of the «image and likeness» of God; 3) the identity of the migrant Jesus; 4) the hospitality, with Jesus at the table, and 5) the Christian life under the heading of paroikia. First, hearing and doing the Word of God predominate over family ties and ethnic or national bonds. Second, the dignity of the human being as «image and likeness» of God, gives every person the same dignity as members of the global family. Third, we ask ourselves, «Lord, ... when did we see you a stranger and not minister to your needs?» and the unexpected response is Jesus' identity with unprotected people in society. Fourth, hospitality promotes the value of the ministry of communion in the banquet in God's reign. Finally, as Christians we are migrants or outsiders, «until we all attain to the unity of faith and knowledge of the Son of God, to maturity, to the extent of the full stature of Christ» (Eph 4:13).

Palabras clave: *Mt 2,13-23; emigración; migrante; imagen de Dios, hospitalidad en la Biblia, paroikía, diáspora.*

Keywords: *Mat 2:13-23; emigration; migrant; image of God; hospitality in the Bible; paroikía; diaspora.*

El texto de Mt 2,13-23

En el evangelio de Mateo la iniciativa para la migración de la familia de José viene desde fuera (Mt 2,13-23); se escucha como algo ilusorio, tan plástico como la visita de un ángel o un sueño (vv. 13. 19. 22), que siembra la idea de una migración obligada para sobrevivir como familia. El jefe de la familia recibe la inspiración, se hace responsable para la vida de sus dependientes y toma la iniciativa para el desalojo hacia el extranjero. Desde una consideración geo-

gráfica, el destino en Egipto no queda lejos de Belén, pero, más que medir la distancia en kilómetros, la migración dista de la provincia palestinese hasta una metrópoli extranjera, e implica la absorción en una cultura distinta, el cambio de lenguaje y el contacto directo con valores distintos. José cuenta con una comunidad judía afin a la suya, al «otro lado». Pero, para llegar, el cruce fronterizo requiere pasar por retenes y tolerar los trámites de la aduana o, aún más arriesgado, optar por cruzar el desierto hacia Egipto—el mismo nombre del destino se impone por su política, por la floreciente cultura judía en la diáspora y por su remota fama de opresor y autor de la esclavitud en los albores de su familia en el Éxodo—.

En la emigración de la familia de José y de la gente hoy en día, el motivo de afuera exige que la familia se desplace para lograr una vida más segura y próspera. Motivos para migrar son la misma sobrevivencia y un futuro mejor para los hijos. La crueldad de Herodes, que quita la paz y amenaza la vida, tiene varios rostros a lo largo de la historia. El detalle de «todos los niños de Belén y sus alrededores» muestra que hasta los inocentes están afectados por lo que sucede en los altos rangos del gobierno. Más tarde, un cambio, «hasta la muerte de Herodes», despierta la ilusión de un retorno. Una vez que pasara la adversidad—la pobreza, el hambre, las condiciones políticas—, la familia piensa volver.

Mateo ve la profecía de Os 11,1 cumplida en el regreso de la familia, «Desde Egipto llamé a mi hijo», detalle que otorga una dimensión trascendental a la migración. La profecía tiene dos vertientes, memoria y pronóstico. Recuerda la salida de Israel de Egipto, cuando Moisés se refiere a Israel como hijo primogénito de Dios y pide al faraón que lo deje salir (Ex 4,22-23).² El paso de un político a otro puede significar un cambio en el trato de los residentes extranjeros. La política que favorece su presencia se volvió un gobierno que los explota y llega a despreciar y perseguir a los extranjeros indocumentados. Además, con el nombre «Egipto» la profecía evoca la pascua, y tiña el pasaje con tinte teológica. La cita crea un paralelismo entre Jesús y el niño Moisés, ambos liberados de la muerte

² Ver la cita en Mt 4,15-16 de Is 9,1-2.

(Ex 2,1-10) para volverse instrumento de Dios para la salvación y la formación del pueblo.

El detalle «José se levantó, tomó al niño y a su madre», con el símbolo de la «noche» señala la incertidumbre de la emigración; también recuerda el éxodo del pueblo hebreo y «la noche» de la Pascua. Aquí la noche, además del mensaje por medio del sueño, alude a lo incierto del desplazamiento. ¿En quién se puede confiar a lo largo del viaje? Desde luego, se tiene que dejar la vida habitual, descartar pertenencias y romper enlaces familiares y sociales; en el traslado, a veces por necesidad, se tiene que aligerar el equipaje. Siempre habría peligro de asalto y robo, malentendido de parte de la «migra», el riesgo del extravío de documentos.

El gobierno inestable de su lugar natal no admite un regreso fácil. En el residente extranjero la misma conciencia se enfrenta y se condiciona con nuevos horizontes. Por condiciones internas y exteriores, los emigrados no piensan en un fácil regreso a la tierra de origen, como si nada hubiera pasado después de su desplazamiento y durante su residencia en el extranjero. Todavía albergan temores sobre las condiciones que les esperan al retornar. Sigue viva la memoria de los motivos por los cuales la familia se había migrado, la muerte violenta de los inocentes.

La matriarca Raquel llora a sus nietos, las tribus Efraín, Manasés y Benjamín, sacrificados o deportados por los asirios y los babilonios.³ Previo al exilio, en la ciudad de Ramá se habían reunido los deportados (Jr 40,1), quienes lloran a su madre. Además de evocar el infanticidio del Éxodo, la cita bíblica establece el paralelo entre la masacre de los niños y exilio del pueblo en el 587 a.C.

El motivo por la segunda migración se ajustó por un cambio de gobierno—«Cuando murió Herodes»—, y parecía que la permanencia en el extranjero ya no sería necesario. El emigrado anhela regresar a su tierra, consciente de las condiciones distintas de cuando había abandonado la patria. De nuevo, el jefe de la familia toma la

³ Una tradición sitúa el sepulcro de Raquel en las afueras de Belén (cf. Gn 35,19-20).

iniciativa.⁴ ¿Qué opina su mujer respecto a la mudanza? ¿Se había adaptado a la estancia en el extranjero? ¿Cómo afectaría el desarraigo a sus hijos, que soldaban enlaces afectivos y sociales en el destierro? Mateo advierte a la incertidumbre respecto a la política y la aprensión de parte del migrante frente a lo desconocido. Ahora, José no regresó a Belén, sino llevó a su familia a Galilea,⁵ de población mestiza, compuesta por judíos, griegos y romanos, a Nazaret, aldea de poca importancia. Con experiencia acumulada, los emigrados tienen cierta libertad para crear una vida distinta en su tierra natal y se dirigen a un lugar alejado de Belén y Jerusalén y el centro del gobierno sureño. Una ventaja a favor del traslado, Nazaret se quedaba a seis km. de Séforis, la nueva capital de Herodes Ántipas y ciudad bajo construcción, proyecto que aseguraría labor durante muchos años por un artesano y su familia.⁶

«Será llamado *nazoreno*»⁷ (v. 23), el nombre propio indica la nueva identidad. En una ocasión la pregunta incrédula de Natanael, «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46), advierte a la humildad del paraje; para las autoridades judías, el mismo nombre tenía sentido despectivo (cfr. Jn 19,19). El texto alude a cómo los niños son afectados por el desplazamiento, donde adquieren una nueva identidad y conciencia respecto a sus orígenes. Desde ahora, Jesús no sería conocido como «belenito» o egipcio, sino el «nazoreno» (texto griego), que, además de una indicación del gentilicio de Nazaret, alude al «*nazir*» Sansón (Jue 13,5-7; Nm 6; Hch 13,18; 21,17) y evoca el «retoño» (*netzer*) de la línea de David (Is 11,1; ver Zac 3,8), nombre con su connotación teológica.

⁴ La narración da eco de la instrucción del Señor respecto a la vuelta de Moisés con su familia a Egipto desde Madián (cf. Ex 4,19-20).

⁵ Nazaret queda a unos 110 km. al norte de Belén, casi 500 km. del Cairo; de nuevo en la migración habría que lidiar con las casetas de cobro y la aduana. El camino que inicialmente la familia tomó para llegar a Egipto (unos 430 km. de distancia) descendía desde Belén hasta Hebrón, y luego descendía por las colinas hasta el desierto del Négueb hasta Bersebá, donde se conectó con la carretera hacia Egipto. La ruta de Egipto de Nazaret, para una familia pobre, hubiera sido el camino de terracería por en centro del país, pasando por Samaría. Otra opción hubiera sido el desierto de Judea por Jericó y Betsán para llegar al norte del país.

⁶ De igual manera, la opción de volver a la tierra de Judea hubiera sido provechoso por un trabajador, con su cercanía a Jerusalén, a unos nueve km. de Belén, con su construcción del templo y la expansión de la ciudad.

⁷ En el NT la forma *nazôraios* designa a Jesús (cf. Mt 26,71; Lc 18,37; Jn 18, 5,7; 19,10, y Hechos) y a los cristianos, considerados una secta, tomando su apodo de Jesús (Hch, 24,5).

El trasfondo del éxodo

El relato de la migración a Egipto de José con María y su hijo tiene como trasfondo la migración de la familia de Jacob a Egipto (Gn 46,1,7), donde llegó a ser sometido a la esclavitud y luego fue rescatado por Dios y constituido pueblo suyo mediante la alianza en el Sinaí. La acción divina manifestó la fidelidad (hebreo, *jésed*) de Dios, su amor fiel por su oprimido pueblo. La familia del mesías recorre un camino análogo, pero los nombres cambian. La vida del niño fue amenazada por la crueldad de Herodes (v. 13), y Dios lo salvó por la solicitud de su padre.

Mateo tiene un interés teológico en su «prehistoria» sangrienta: prefigurar la pasión del mesías, migrante en el mundo presente, y anticipar la persecución del pueblo que nace de la nueva alianza con Dios. Apenas nacido, el niño Jesús fue amenazado por el régimen que se alarmó por la noticia del nacimiento. Los lugares señalados por nombres propios—Belén, Egipto, Ramá y Galilea—recuerdan el éxodo y la diáspora de Israel, y anticipan el ministerio y la misión universal de Jesús entre los gentiles; de esta manera se prefigura el fenómeno de la migración hoy en día, y sirve como fundamento para la teología de la migración (cf. vv. 13-18). La migración a Egipto y el regreso a Israel indican que la familia replica el traslado de su ancestro Jacob a Egipto (Gn 46,1-7) y, tiempo después, movido por un cambio de gobierno, salió de allí (Ex 12,37-15,20).⁸ Con Jesús, el «hijo» del texto profético (v. 15), comienza el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia.

La necesidad de migrar⁹

El encuentro de los magos con la familia de Jesús aconteció sin dificultad, y el relato sobrio, salvo por el detalle de los regalos, recuerda la migración en los siglos sexto y quinto a.C., y la ambivalencia frente al retorno de los judíos a Jerusalén de Babilonia. Al nivel de acontecimiento, la visita a Belén representaría para los inquisi-

⁸ También la historia replica la historia del exilio en Babilonia y su retorno.

⁹ Inspirado por Ángela del Consuelo TREJO HAAGER, «Comentario del Mateo 2:13-23» January 1, 2017. Sitio: workingpreacher.org (consultado 14 de enero de 2020).

tivos magos un encuentro y la convivencia; desde la perspectiva teológica, anticipa el alcance del mesías judío al mundo gentil. De los pocos detalles, se imagina la hospitalidad modesta, el intercambio de noticias, experiencias y testimonios, y la entrega de regalos poco comunes. Después de la visita, un encuentro en donde se asume protagonismo la estrella¹⁰ que señala el lugar donde la familia se albergaba, la escena se vuelve una situación extrema en la que la paranoia y el poder del rey Herodes replica la determinación del «rey» de Egipto previo al éxodo de matar a todos los niños y dejar a las niñas con vida y así intentar controlar la población de los esclavos hebreos (Ex 1,15-22). El rey Heródes sospecha a un rival, cosa sin fundamento, porque el jefe de estado reacciona frente al nacimiento de quien cuyo «reino no es de este mundo» (Jn 18,36)¹¹. Cuando se retiran los magos, el rey inicia la campaña de infanticidio, con el fin de matar al pequeño que ellos mismos habían anunciado. La historia se torna cruel; una autoridad sin visión trascendente da órdenes que hace imposible la vida de las familias con niños en la región alrededor de Jerusalén.

El teólogo narra cómo Dios protege a su pueblo. Un ángel le instruye a José que huyan a Egipto. «De noche» José encamina con su familia hacia el extranjero, donde quedaría algún tiempo indefinido. ¿Habían más familias que hicieron el mismo éxodo? ¿Existían redes solidarias entre las mujeres y los hombres para protegerse y encontrar la salida de su país natal que de repente se volvió una amenaza para la supervivencia? Con el orden de ejecución, el texto deja pensar que hubo muertes de pequeños por las decisiones de una estructura que no soportaba la idea de un cambio de gobierno—«un jefe, pastor de mi pueblo, Israel» (Mt 2,6), habían dicho los magos—. La familia desprotegida se siente obligada a dejar las condiciones adversas del lugar de origen en espera de asilo. ¿Cuáles redes solidarias ayudan a los migrantes obligados a dejar su patria y trasladarse al «otro lado»? ¿A dónde huir? Egipto, una vez

¹⁰ Se alude a Nm 24,17, «una estrella de Jacob», que luego es signo de un rey divinizado (véase Is 14,12). La estrella del oráculo de Balaán se refiere al rey de Israel y, después, al mesías (interpretación tanto de Qumrán y el Targum de Onquelos, como la liturgia y la Iglesia primitiva).

¹¹ En las citas del texto bíblico, adoptamos la versión de la *Biblia de Nuestro Pueblo*, Luis ALONSO SCHÖKEL, Buena Prensa, Bilbao 2006.

opresor de los hebreos, ahora ofrece una frontera abierta a dónde refugiarse. Pero, ¿qué hay del futuro de la población desplazada?

De un texto parco en detalles, se proyecta la población judía de Egipto dispuesta a recibir a los refugiados. Abrieron un espacio para los que llegaban de Palestina, huidos de una política que atropellaba sus derechos y amenazaba su bienestar. Ante la violencia ocasionada por un gobierno inestable, la solidaridad con un pueblo desplazado los acogía en el extranjero. Pero la integración no es fácil. La comunidad de acogida se había desarrollado de una forma particular durante su estancia en la diáspora. La lengua griega, la cultura más urbana que provincial, su sinagoga y algunas costumbres regionales diferenciaban la población judía de Galilea de la del sur del país al alcance de Jerusalén, y también de la comunidad judía que desde hace siglos se había echado raíces en Alejandría o Cairo.

El Egipto del éxodo tiene dos caras: una vez emblema de anfitrión, acogió a los refugiados sufriendo el hambre; luego, se convirtió en lugar de esclavitud. Ofreció la cara de la «tierra de la promesa» para pueblos hambrientos, pero, con el paso del tiempo, llega a depender de la mano de obra de los descendientes de la familia de Jacob (Gn 46-50; Ex 1,1-5). Con un cambio de política, el gobierno se volvió selectivo en cuanto a quién y bajo cuáles circunstancias se toleran a los residentes extranjeros y refugiados. Para muchos, Egipto representaba una estancia temporal antes de regresar a su tierra natal. Una ola de migrantes se identificaban con el lugar de origen y cobijaban el ensueño de volver, una vez que se calme la crisis que ocasionó su desplazamiento. Pero siempre existe otro factor en el fenómeno de la inmigración, cuando los emigrados se rompen con su origen, con la paulatina y resultante absorción y mestizaje con la población nativa.

La familia de José no volvió a Belén de Judea. De nuevo advertidos por el ángel del Señor, emigraron al norte. La situación política del sur del país no mejoró después de la muerte de Herodes; en la tetarquía de Judea reinaba su hijo Arquelao, hecho que no inspiraba confianza en los nacionales viviendo fuera del país. La familia opta por Galilea. Nazaret sería el espacio para que Jesús se forme

como hombre en el seno de la familia, condicionada por un segundo desplazamiento.

Algunas antecedentes bíblicos¹²

El éxodo de Egipto está precedido por el signo del cordero pascual y la celebración de la Pascua. El Señor sacó a su pueblo de la esclavitud (cf. Ex 20, 2) para concertar con él una alianza en el monte Sinaí. Ahora, de nuevo «desde Egipto» el Padre llama de Egipto a su hijo (Mt 2,15), para trascurrir su vida en provincia y realizar en Jerusalén la Pascua de la alianza nueva, que da la salvación al mundo. Mateo narra el infanticidio y la salvación del niño, anticipo de su muerte y resurrección.

Después de Belén, Jesús asumió la condición de emigrante, cuando su familia se vio forzada al exilio. Lo improvisado de la huida, la travesía del desierto y el encuentro con una cultura distinta ponen de relieve hasta qué punto Jesús compartió el desplazamiento que marca la vida de muchos individuos y familias forzadas a emigrar de su patria. Siguiendo la pauta del evangelista, esta etapa de su vida se vincula con el plan del Padre para la salvación. Su residencia temporal en Egipto contribuyó a que el sacrificio del cordero de Dios para la salvación del pueblo no sucediera en Belén sino en Jerusalén (cf. Mt 20,17-19). Reflexionemos la dimensión teológica de la migración.

El papa Juan Pablo II abordó el tema en estos términos: «El fenómeno de la migración es tan antiguo como el hombre; quizá deba verse en él un signo donde se vislumbra que nuestra vida en este mundo es un camino hacia la morada eterna. Nuestros padres en la fe reconocieron “que eran peregrinos y forasteros en la tierra”»¹³ (Heb 11,13; cf. vv. 9 y 16). Desde su éxodo de Egipto, los cuarenta años por el desierto se considera un intervalo en que Dios aplicaba

¹² En la homilía de la misa celebrada en el palacio de deportes de el Cairo, el viernes, 25 de febrero de 2000, JUAN PABLO II dio unas pautas para el fundamento teológico de la migración. Para lo siguiente, una exposición sugestiva es de Alberto ARES MATEOS, *Hijos e hijas de un peregrino. Hacia una teología de las migraciones* (Cuadernos CJ [Cristianismo y Justicia] 206), Cristianisme i Justícia Roger de Llúria, Barcelona 2017.

¹³ JUAN PABLO II, Homilía, Aeropuerto de Paraná (Argentina, jueves 9 de abril de 1987).

su pedagogía, para que les quedara grabado en la conciencia «que no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la verdadera» (Heb 13,14). Recuerda que somos «huéspedes y forasteros» (1 Pe 2,11) dondequiera que nos hallemos (cf. 1 Pe 1,1), para así confiar en Dios y no poner la última esperanza en las cosas de esta tierra. Los migrantes, por el motivo y la causa que sea, viven en carne propia y enfrentan obstáculos y sufrimiento, lo que el cristiano vive en su existencia teologial a lo largo de su vida presente. En el drama de la familia de Nazaret vislumbramos la condición dolorosa de los migrantes—refugiados, exiliados, desplazados, prófugos y perseguidos—y percatamos las molestias, la humillación, la angustia y los imprevistos de la familia emigrante.

Existen amplios estudios sobre los flujos migratorios desde las perspectivas antropológica, económica, sociopolítica, cultural, psicológica, pero, ¿qué hay de la dimensión teológica y pastoral? La misma realidad nos inspira a la reflexión sobre el fenómeno que tiene sus raíces en los orígenes y el desarrollo del pueblo de Dios. En el prólogo del Génesis se narra la expulsión del paraíso, la alienación de Caín dondequiera que esté en la tierra, la extensión por tres continentes de las familias de los hijos de Noé y la dispersión de Babel; desde sus orígenes el teólogo del relato proyecta al ser humano en movimiento. Luego, en el Génesis, Abrán/Abrahán migró desde Jarán en Mesopotamia; y luego hasta Canaán donde se volvió nómada. Una de sus esposas, la egipcia Agar, era migrante, y su hijo Ismael terminó ocupando un territorio al oriente de Canaán, su lugar de origen. Un nieto de Abrahán, Jacob, vivió y trabajó veintún años con su tío, en tierra desde donde había emigrado sus abuelos. Ahí se casó y formó su propia familia, antes de volver e instalarse en Canaán. También su hermanó Esaú vivió largos años fuera de su territorio natal. Las esposas de Jacob migraron con él desde su nativo Jarán a Canaán. Judá, el cuarto hijo de Jacob, se separó de la familia y formó su nueva familia entre los cananeos (Gn 38). El Génesis y la familia de Abrahán está embarrada de migraciones, de acogida, hospitalidad y vuelta al camino.

En la Torah oímos historias de movilidad, desde la llamada de Abrán y la migración de la familia de Jacob a Egipto, hasta el éxodo y el pueblo en el desierto, que anticipa el exilio de Babilonia.

La historia anticipa la migración de la sagrada familia de Jesús a Egipto y la actividad misionera de la Iglesia. La crónica del pueblo de Dios está incrustada con historias de personas y comunidades desplazadas, de peregrinación y hospitalidad. La misma Biblia presenta la historia de la salvación como la de un pueblo peregrino, en movimiento, y su código establece una norma de conducta a base de la misma experiencia del pueblo.

«Mi padre ... un arameo errante» (Dt 26,5)

Junto con los huérfanos y las viudas, los emigrantes constituyen la trilogía distintiva de los marginados en Israel, para quienes Dios exige un trato digno y de respeto. El mismo pueblo se confiesa como migrante: «Mi padre era un arameo errante» (Dt 26,5),¹⁴ y advierte a su memoria: «ustedes conocen la suerte del emigrante, porque fueron emigrantes en Egipto» (Ex 23,9). Abrán, que emigró desde Jarán (Gn 12,4-5), fue un nómada, carente de tierra propia (Gn 23,4), un «indocumentado» y sin más derechos que la obligación de la hospitalidad radicada en la cultura beduina; sin embargo, era portador de una bendición para «todas las familias de la tierra» (Gn 12,3). La historia fundante de sus descendientes está marcada por dos migraciones: El descenso a Egipto de algunos clanes que sufrían el hambre en Canaán (cf. Gn 42,1-8), y el éxodo de la opresión para «sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel» (Ex 3,8). Este recuerdo está reconstruida en los textos inspirados en tiempos del exilio con el ocaso de Babilonia y el desafío del retorno a la tierra.

Las normas de asilo prohíben oprimir, explotar o violar los derechos de los desprotegidos: «Cuando un emigrante se establezca entre ustedes en su país, no lo opriman. Será para ustedes como uno de sus compatriotas: lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron emigrantes en Egipto» (Lv 19,33-34; cf. Ex 23,9; Dt 10,19; 24,14); y, en otro texto, «No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano ni tomarás en prenda las ropas de la viuda;

¹⁴ En la ciudad de Jarán, Abrán se separó de su familia paterna y partió hacia la tierra de Canaán (Gn 12,4), donde permaneció el resto de su vida. Abrán envió a su siervo a volver a la ciudad de Aram Naharáin o Padán-aram (Gn 24,11) para buscar una esposa para su hijo Isaac. El gentilicio de los habitantes de Padán-aram eran arameos (Gn 25,20).

recuerda que fuiste esclavo en Egipto, y que allí te redimió el Señor, tu Dios» (Dt 24,17-18). El colmo de su descuido son las anátemas en el Deuteronomio: «¡Maldito quien cometa injusticia con el emigrante, el huérfano o la viuda!, y todo el pueblo responderá: ¡Amén!» (Dt 27,19).

Jesús, el migrante

Un elemento central del Nuevo Testamento es el hecho de que el mismo Jesús se presenta como migrante y recalca como valores la hospitalidad, la extensión universal de su misión que no se limita por fronteras nacionales. Lucas narra su nacimiento fuera de la ciudad «porque no habían encontrado sitio en la posada» (Lc 2,7). Mateo narra su infancia con un telón sangriento de emigración obligada. En el extranjero, el cristiano contempla el rostro del mesías nacido en un pesebre y llevado a Egipto, y de este modo el Hijo de Dios asume esta fundamental experiencia de su pueblo (cfr. Mt 2,13-18). Nacido lejos de Galilea y pasado por dos residencias temporales antes de llegar a Nazaret, el joven salió de casa, dejó su oficio (cf. Mc 6,3) y pasó su corta vida pública como itinerante (cf. Lc 13,22; Mt 9,35). Murió en una región bajo un gobierno distinto de donde vivió gran parte de su vida. Los cristianos siguen las huellas de un viandante que «no tiene donde recostar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58).¹⁵ Su propio desplazamiento permite que Jesús recalca la importancia de la acogida y la fraternidad, se identifica con los desarraigados y asigna al migrante como signo de acogida de su reino: «era emigrante y me recibieron» (Mt 25,35). Su vida, marcada por el rechazo—«Vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron» (Jn 1,11)—y su crucifixión «fuera de los muros de la ciudad» (Heb 13,12),¹⁶ es testimonio del evangelio que cruza las fronteras y de su solidaridad con los marginados.¹⁷

¹⁵ Cf. Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes, *Erga migrantes caritas Christi* (3 de mayo de 2004), no. 15.

¹⁶ Cf. Mt 21,39 [del hijo del dueño de la viña, los arrendadores ...] «lo aprehendieron, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron»; Mc 12,8; Lc 20,15.

¹⁷ Pontificio Consejo, «*Erga migrantes caritas Christi*», no. 15.

El evangelio no encubre la actividad de Jesús entre extranjeros ni su propia extranjería. Narra que salió de su país para encontrarse con la sirofenicia/cananea en el norte, región conocida como la cuna de la idolatría de Jezabel. Relata que cruzó el mar de Galilea hasta la orilla de la Decápolis, región próspera del desarrollo económico y cultural helenista, donde se encontró con una legión de demonios hasta entonces resistentes a la salvación y la salud.

Jesús y la samaritana son extranjeros el uno para la otra. Ella inicia con la observación de «Tú, judío; yo, samaritana» (cf. Jn 4,9). Pero el evangelista narra el encuentro de tal forma que ella no se sienta marginada, sino encuentra su voz para anunciar el evangelio entre su propio pueblo.

El Pontificio Consejo afirma:

Los extranjeros son ... signo visible y recuerdo eficaz de ese universalismo que es un elemento constitutivo de la Iglesia católica. Una «visión» de Isaías lo anunciaba: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor, sobresaliendo entre los montes ... Hacia él confluirán los gentiles, confluirán los pueblos» (Is 2,2). En el Evangelio, Jesús mismo lo predice: «Vendrán de oriente y occidente, del norte y el sur, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios» (Lc 13,29); y en el Apocalipsis se contempla «una multitud enorme ... de toda nación, raza, pueblo y lengua» (Ap 7,9). La Iglesia se encuentra, ahora, en el arduo camino hacia esa meta final, y de esta muchedumbre, las migraciones pueden ser como una llamada y prefiguración del encuentro final de toda la humanidad con Dios y en Dios.¹⁸

En la misión de los discípulos, Jesús se identifica con los enviados: «El que los recibe a ustedes a mí me recibe; quien me recibe a mí recibe al que me envió» (10,40), y en su enseñanza eclesial se identifica con los débiles de la sociedad: «Y el que reciba en mi nombre a uno de estos niños a mí me recibe» (Mt 18,5). Toda aten-

¹⁸ «*Erga migrantes caritas Christi*», no. 17.

ción de misericordia, todo amparo a los más pequeños es donde el discípulo encuentra a Cristo y logra la salvación. La puesta en escena del juicio final es un compendio de su enseñanza. Allí Dios y el ser humano se fusionan: «era emigrante extranjero y me recibieron» ... Pero, «¿cuándo te vimos ... emigrante? ... Lo que hayan hecho a uno solo de estos, mis hermanos menores, me lo hicieron a mí» (cf. Mt 25,35-40).

La muerte de Jesús en la cruz, fuera de la ciudad, lejos del amparo de la ley religiosa, retrata su identidad con los excluidos y expulsados. Con su mismo cuerpo roto traspasó el muro de la ley que separaba a Israel de los pueblos. Cristo hizo «de los dos pueblos uno solo, derribando con su cuerpo el muro divisorio, la hostilidad» (Ef 2,14). Y Pentecostés marca el evento teológico, donde irradia el don universal del Espíritu de Dios y no se niega el encuentro entre pueblos y la inclusión de los extranjeros. En Jerusalén se había congregado gente de todas las regiones; la diversidad de lenguas y las diferencias éticas y culturales dejan de ser un «Babel» de confusión y oposición, sino que se vuelven herramienta de unidad y comunión, «Porque por medio de Cristo, todos tenemos acceso al Padre por un mismo Espíritu» (Ef 2,18); el mismo Pablo exclama: «Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús» (Gal 3,28).¹⁹

En referencia al relato en el que Abrahán acoge a tres extranjeros que se convierten en mediación de la promesa de Dios, el autor de Hebreos recalca la importancia de la hospitalidad para las comunidades cristianas: « No olviden la hospitalidad, por la cual algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles» (Heb 13,2; cf. Gn 18). El visitante inesperado, el itinerante extraño, identificado como el Señor, se vuelve portador de bendición.

¹⁹ Este argumento «no significa que la iglesia rechace o niegue identidades religiosas o étnicas distintas como miembros de la sociedad. Más bien, los reúne en la visión de una nueva creación en la que se celebra la diversidad y se experimenta la unidad, mientras se afirma la mutualidad y la interdependencia de la vida. En resumen, la iglesia es la promesa de una nueva comunidad escatológica, que permanece con las naciones en la Jerusalén celestial para el banquete mesiánico (Is 2,2; 25,6)». World Council of Churches Publications, *The «Other» Is My Neighbor. Developing an Ecumenical Response to Migration* (WCC Publications, Geneva 2013), no. 13.

Entre los documentos magisteriales que tratan de los migrantes a partir del siglo XIX,²⁰ Pío XII en la exhortación apostólica *Exsul Familia* («La familia en exilio») propone a la sagrada familia como icono de las masivas migraciones forzadas y consuelo de los refugiados:

«La familia de Nazaret desterrada, Jesús, María y José, emigrantes a Egipto y refugiados allí para sustraerse a las iras de un rey impío, son el modelo, el ejemplo y el consuelo de los emigrantes y peregrinos de todos los tiempos y lugares y de todos los prófugos de cualquiera de las condiciones que, por miedo de las persecuciones o acuciados por la necesidad, se ven obligados a abandonar la patria, los padres queridos, los parientes y a los dulces amigos para dirigirse a tierras extrañas».²¹

Reflexión teológica

Como cristianos, herederos de la tradición bíblica y la vida evangélica, ¿cuáles son los puntos de encuentro y las fronteras para transitar respecto al fenómeno humano y mundial de los migrantes? La reflexión teológica tiene varios puntos de partida: 1) la reconfiguración de la familia; 2) la dignidad del ser «imagen y semejanza» de Dios; 3) la identidad de Jesús migrante; 4) la hospitalidad con Jesús en la mesa, y 5) la vida cristiana bajo el rubro de «vivir fuera de la casa» (griego, «*paroikía*»).

En su vida pública, Jesús da una pauta que supera los lazos de sangre y política y reconfigura la familia: «Mi madre y mis hermanos

²⁰ Se refiere a la fecha de la encíclica de León XIII, *Quam Aerumnosa*, sobre inmigrantes italianos (10 de diciembre de 1888). A partir del siglo XIX se trata la realidad de las migraciones de una forma explícita en la enseñanza de la Iglesia. De León XIII al papa Francisco el magisterio eclesial ha tocado el dolor y sufrimiento del desplazamiento de pueblos, y presenta la riqueza y la esperanza que aportan los pueblos y las personas migrantes.

²¹ Pío XII, Constitución apostólica *Exsul familia*, Sobre la cura espiritual de los emigrantes y desplazados (1 de agosto de 1952), 1. Por un resumen de la enseñanza magisterial de la Iglesia sobre la migración desde León XIII hasta Francisco (año 2017), ver ARES MATEOS, *Hijos*, 13. En los últimos documentos el acento ha sido sobre el valor central de las personas (Juan Pablo II), la importancia de un desarrollo integral y una autoridad política mundial (Benedicto XVI); y «un foco especial en la realidad de dolor y sufrimiento, además de la riqueza y esperanza que aportan las personas migrantes» (papa Francisco; cita de ARES MATEOS, *Hijos*, 13).

son los que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21; cf. Mt 12,46-50):

Desde esta mirada de conjunto, parece evidente que, en la vida de Jesús, el seguimiento y el discipulado predominan sobre los lazos familiares o el apego a su tierra natal. Por lo tanto, lo que dota de identidad a todo cristiano es, ante todo, seguir a Jesús, su vida de peregrino en esta tierra, más que los lazos de sangre o la pertenencia a esta o aquella nación.²²

Ares Mateos recalca que la identidad cristiana no reside en la identidad o lealtad a una nación sino en quiénes somos como pueblo peregrino a lo largo de la historia de salvación (cf. Dt 24,18) y en el compromiso a la misión a las personas y pueblos necesitados.

Dignidad de ser «imagen y semejanza» de Dios

Un vocabulario amplio designa la movilidad de personas: migrante, emigrante, inmigrante, refugiado, desplazado o persona desplazada, apátrida, indocumentado, deportados, vocabulario que estigmatiza a algunos como «aquellos» o los «otros», los flotantes entre los nacionales o en distinción a los «dueños de la casa». Las etiquetas y distinciones que se oyen dan motivo para desigualdad, que puede resultar en «asimetría en las relaciones, exclusión, explotación, estigmatización y privilegios».²³

La tradición judeo-cristiana dispone un lenguaje que logra un aprecio de la dignidad de todo ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27; 5,1-3; 9,6; cf. 1Cor 11,7). Ningún término que se aplica a las personas migrantes supera o se equipara a la dignidad de ser imagen de Dios. El aprecio de la dignidad repercute en la cuestión de la acogida y el trato de las personas migrantes en los niveles laborales y económicos, los derechos humanos y la

²² ARES MATEOS, *Hijos*, 16.

²³ ARES MATEOS, *Hijos*, 16.

integración en la sociedad.²⁴ La noción de ser creado a la imagen de Dios da motivo para relacionarnos con respecto y hermandad con todos los residentes, con todas las personas que migran.²⁵

Jesús emigrante, «¿y te acogimos?»

El evangelista Mateo narra como el Hijo de Dios no solo toma naturaleza humana y emigra al mundo, sino que él mismo se convierte en refugiado cuya familia sufre persecución política y emigra a Egipto (Mt 2,13-15). No es exento de amenazas a su persona ni se apoya en privilegios divinos. Cuando de repente José respondió al sueño, ¿tenía todos los documentos de la familia en orden para viajar y cruzar los puntos de control, reténes y tramitar la aduana en Egipto? ¿Tenía suficientes fondos o ahorros para los imprevistos y accidentes a lo largo del camino?

En su enseñanza Jesús se identifica con el niño, el desprotegido y sin derechos: «Quien reciba a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe. Quien me recibe a mí, no es a mí a quién recibe, sino al que me envió» (Mc 9,37). Concluye su discurso identificándose con los desprotegidos de la sociedad, los hambrientos y sedientos, los emigrantes, enfermos y encarcelados: «Les aseguro que lo que hayan hecho a uno solo de éstos, mis hermanos menores, me lo hicieron a mí» (Mt 25,40). La escena del juicio final presenta a Dios que se vació de su privilegio divino y, en un acto de solidaridad, se convirtió en migrante con toda su vulnerabilidad. El hecho que Dios se identifica con un emigrante implica que en el contacto con las personas desplazadas y refugiados conocemos más de cerca a la persona de Dios.²⁶ Mateo concluye con la misión apostólico, cuando Jesús instituye una nueva generación de misioneros: «Vayan y hagan discípulos entre todos los pueblos, bautícenlos ... y enséñenlos a cumplir todo lo que yo les he mandado» (Mt 28,19-20).

²⁴ Cf. ARES MATEOS, *Hijos*, 16-17.

²⁵ Cf. World Council of Churches, no. 10.

²⁶ ARES MATEOS, *Hijos*, 19-20.

Hospitalidad con Jesús en la mesa

Jesús se presenta como migrante, incomprendido por los suyos, sin casa fija—«Las zorras tienen madrigueras, las aves del cielo nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza» (Mt 8,20)—. A lo largo de su ministerio realiza los signos del Reino de Dios. Se encuentra con personas con incapacidad, con el leproso, la viuda, la extranjera. Un detalle clave de su misión es la hospitalidad, que se comprueba por la reconciliación y la comida con los pecadores. En su juicio, la misericordia supera en importancia el legalismo: «Vayan a aprender lo que significa: misericordia quiero y no sacrificios. No vine a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9,13, y par.; Mc 2,23-3,6; Lc 6,1-22; Mt 12,1-14; 22,9-11).

Un aspecto notable de su ministerio fue su disposición a partir el pan con aquellos considerados de mala fama, y de esta manera se le ve como el amigo de los marginados. Comió con reconocidos fiscales y pecadores (Mt 9,10), cenó en casa de un fariseo (Lc 7,36). Su actitud inclusiva asombra a sus críticos. Para Jesús, no había distinción u oposición entre «nosotros» y «aquellos». No adquirió su aceptación por demostrar sus lealtades a una parte en exclusión a otra. Sus comidas y celebraciones son un elemento clave en su misión, que se comprueba de las multiplicaciones de los panes. ¿Quiénes eran los convidados a la mesa? En varias ocasiones, como cuando está a la mesa con pecadores, reconfigura las normas de la urbanidad, critica las distinciones de la pureza ritual, e incluye en la mesa a los que estaban excluidos por razones económicas (Lc 7,11-17), étnicas (Lc 7,1-10), religiosas (Lc 7,24-35) y morales (Lc 7,36-50) o de enfermedad (Lc 7,22; Mc 10,46; Jn 9,8). Su presencia a la mesa fue la buena noticia para los pobres y excluidos, a pesar de ser criticado y volverse motivo de escándalo. La parábola del samaritano itinerante que tenía la decencia de responder a una persona asaltada, muestra a qué extremo Jesús extendía la definición del prójimo. Ahí, la hospitalidad se vuelve misericordia, abre las puertas, acoge al desvalido y excluido (Lc 10,30-37).

La vida cristiana bajo el rubro de «*paroikía*»

A lo largo de la Biblia griega aparecen dos términos relacionados entre sí, «*paroikía*» y «*pároikos*», derivados del griego *paroikéo*. Conviene considerar la raíz y la aplicación original de lo que se entiende con esta designación. Según Hechos de los Apóstoles Israel estuvo en la *paroikía* [el exilio, el destierro], «[permanencia] en la tierra de Egipto» (Hch 13,17); la palabra que se traduce como «exilio» o «permanencia», en el griego suena como *paroikía*. De la carta a los Hebreos se escucha que Abrahán, por la fe, vivió como «*pároikos*», traducido «peregrino» y «forastero» (Heb 11,9): «Por la fe vivió como *pároikos* [“extranjero”] en la tierra prometida, habitando en tiendas». ²⁷ El lenguaje capta la naturaleza de los cristianos en el nuevo Israel. De la primera carta de Pedro escuchamos: «Vivan con respeto durante su permanencia [destierro o *paroikía*] en la tierra» (1Pe 1,17); luego, en la misma carta: «como a huéspedes [*pároikos*] y forasteros [*parepídemos*, “residente extranjero”] les ruego que se mantengan alejados de los malos deseos» (1Pe 2,11). ²⁸

La Biblia nombra la vida cristiana como «*paroikía*», una vida de peregrinos, huéspedes o emigrantes. La identidad es bien definida, porque los cristianos vivimos «en el mundo» pero no somos «del mundo» (cf. Jn 17,11.16). Jesús afirma: «Ya no estoy en el mundo, mientras que ellos están en el mundo ... No son del mundo, igual yo no soy del mundo», porque su patria verdadera es el cielo. Pablo escribe (cf. Flp 3,20): «Nosotros, en cambio, somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos recibir al Señor Jesucristo».

²⁷ El autor de Hebreos se refiere al Gn 15,13: «Tienes que saber que tu linaje vivirá como *pároikos* [“extranjero”] en tierra ajena, tendrá que servir y sufrir opresión durante cuatrocientos años».

²⁸ Respecto a los vocablos *paroikía* y *pároikos*, la preposición *para* significa «junto a»; *oikía*, sustantivo, significa «habitación, casa». Así, «habitar junto a», o «cerca», en la periferia. De aquí el término *pároikos* indica a quien ocupa un lugar por un tiempo, el migrante o exiliado; *paroikía* indica a un extranjero con estancia provisional. A este sentido de «temporalidad» se añade el de la precariedad como ocurre con el huésped no nativo, ya que no goza de los derechos de ciudadanía, por lo cual *pároikos* indica también al forastero, en distinción al ciudadano de pleno derecho. En el AT, el *pároikos* se clasifica con las viudas y huérfanos—el «migrante», los desamparados de la sociedad. Si se estalla una guerra entre su ciudad de origen y la que le hospeda, el forastero quedaría en medio de fuerzas opuestas. El ejemplo de la guerra es apto; la tensión no es ajena al ser humano y tampoco a la experiencia del cristiano.

Los cristianos, como minoría en la población, no gozamos de una morada estable en el mundo presente, con derechos asegurados, sino que estamos en camino hacia la morada futura (cf. Heb 13,14): «porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura».²⁹

El itinerante cristiano es bien conocido. Aun en la iglesia nos metimos en todas las operaciones del mundo. La nuestra es una extranjería escatológica, no ontológica; es decir, somos extraños por vocación, no por naturaleza, en cuanto a destinado a otro mundo, no proveniente de otro mundo u otro sistema de valores. El sentido de extranjería se fundamenta en la resurrección de Cristo. «[S]i han resucitado con Cristo, busquen los bienes del cielo» (Col 3,1). «Tengan entre ustedes el mismo juicio que Cristo» (Flp 2,5, verbo *fronéo*). A base de la vocación de «*pároikos*» o «extranjero», el cristiano no desprecia el mundo, la creación y su bondad fundamental. Intenta caminar, no anclados en el mundo presente, sino ligero, atestiguan-do su doble ciudadanía.

En la Biblia el concepto de *paroikía* está integrado con el de la «diáspora»: «Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos que viven como extranjeros, dispersos [griego, *diásporá*] en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1 Pe 1,1). El vocablo *diáspora* se refiere a la diseminación, el esparcimiento de la semilla: los cristianos son la siembra de Dios esparcida por el mundo, con el propósito de que, al final de la plantación y el crecimiento, la milpa se convierta en campo de Dios con su cosecha. A pesar de hundirse en el suelo y aparentar dejarnos absorber por el, no se pierde su distinción. En

²⁹ En términos teológicos, la migración como dispersión (*diáspora*) es una marca de la iglesia. «Desde esta perspectiva, todos los seres humanos, residentes con o sin antecedentes migratorios, son "extranjeros". Nuestras identidades se construyen en un punto intermedio: entre el paraíso perdido y la Jerusalén celestial, entre la cruz, la resurrección y la segunda venida de Cristo, entre la identidad de etnia o de género y el cuerpo de Cristo ... Una metáfora primaria de la Biblia describe la relación del pueblo de Dios con el mundo donde vivimos como extranjeros residentes. Esto significa que los cristianos a lo largo de los siglos han vivido en tensión con el contexto sociopolítico para que logren la vivencia fiel del evangelio». World Council of Churches, no. 7 (traducción propia).

la analogía del cristiano como migrante, hallamos una pauta para la teología del migrante, que vive como *pároikos* o «extranjero», en tensión entre dos partes hacia donde se siente igual alianza.

Conclusión

La realidad migratoria pide una mayor profundidad en la reflexión teológica. Comenzando con una lectura de la doble migración de la familia de José al inicio del evangelio—la huída de la familia a Egipto y luego el traslado a Nazaret—, apreciamos el fenómeno de la migración del pueblo de Dios en la Biblia.

En la reflexión teológica, en primer lugar, el mismo Jesús nos da de entender que la escucha de la Palabra de Dios y el discipulado predominan sobre los lazos familiares y apegos étnicos o nacionales. Lo que cuenta en el seguimiento a Jesús es la identidad de todo cristiano como migrante en la tierra. En segundo lugar, todo ser humano es «imagen y semejanza» de Dios, reconocimiento que se abre a la fraternidad a base de la misma dignidad a todas las personas. Como cristianos nos reconocemos como miembros de la familia global que censura expresiones del racismo y la opresión de personas. En tercer lugar, a base de la parábola del juicio final, se oye la pregunta, «Señor, ... ¿cuándo te vimos forastero y te recibimos?», y la consiguiente identidad de Jesús con las personas marginales en la sociedad, particularmente con los desprotegidos. Viendo que Dios mismo se convierte en un itinerante, en el encuentro con los migrantes y refugiados conocemos más de cerca a Dios. En cuarto lugar, la hospitalidad nos abre a un valor central de la misión de Jesús y cobra un acento especial a través del ministerio de la reconciliación y la comunión. En una sociedad que califica a la gente y hace distinciones, los cristianos somos llamados a construir puentes y eliminar los muros que nos separan, acercarnos a la mesa donde se borran las distinciones de «nosotros» y «aquellos», y de este modo sentarnos juntos a la mesa, anticipo del banquete en el Reino de Dios. Finalmente, en la reflexión teológica, nos conviene apreciar nuestra naturaleza como cristianos que, análogo a Israel en el destierro, vivimos como migrantes o forasteros, habitan-

do tiendas provisionales, «hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto y a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).



YO SOY EL PAN VIVO QUE DEL CIELO BAJÓ (JN 6, 22-71)

Juan López Vergara¹

Resumen:

Este artículo expone que, para una interpretación certera del discurso del pan de vida, es menester delimitarlo en su contexto inmediato y en el panorama del cuarto evangelio; teniendo a la vista el prólogo, que hace las veces de introducción y sumario de la unicidad del misterio del Verbo, quien al instalar su morada entre nosotros inaugura el tiempo mesiánico. En el ambiente en que surgió muchos no creyeron, particularmente, entre las instituciones religiosas. Así que hemos de responder también a las preguntas planteadas por y en la comunidad. El autor aborda el texto desde de un esquema de cinco partes: la transición que motiva el discurso, seguida de un prefacio, el discurso y el desenlace, desembocando con diversas reacciones. Cada una de ellas orientada al desarrollo de una catequesis eucarística, que culmina en el desenlace, que muestra un crescendo. Esta investigación responde al anhelo de interpretar la Palabra a partir de nuestro mundo actual, a la luz de la humildad del hombre venido de Dios, quien al acercársenos, revela que su objetivo radica en restaurar comunión, por medio del pan que es su cuerpo: “evgw, eivmi o` a;rtoj o` zw/h o` evk tou/ ouvranou/ kataba, j) (Yo soy el pan vivo que del cielo bajó)”, hasta convertirse en carne de los marginalizados y oprimidos, en el vivo latir de la fe, al recibirlo en cada eucaristía.

Abstract:

This article demonstrates that for an accurate interpretation of the bread of life discourse, it is necessary to define it in its immediate context and in the perspective of the fourth gospel, keeping in

¹ El autor es doctor en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca. Su correo electrónico es jlopezvergara@hotmail.com.

mind the prologue, which acts as an introduction and summary of the uniqueness of the mystery of the Verb, who by establishing his dwelling among us initiates the messianic era. In the environment in which he appeared, many did not believe, especially within the religious institutions. And so we have to respond to the questions brought up by and in the community. The author approaches the text with a five point scheme: the transition that motivates the discourse, followed by a preface, the discourse itself and the outcome, resulting in diverse reactions. Each of these is directed towards the development of a eucharistic catechesis which culminates in the outcome, revealing a crescendo. This investigation complies with the need to interpret the Word from our present day world, in the light of the humility of God made man, who when approaching us reveals that his purpose lies in restoring communion by means of the bread that is his body: "evgw, eivmi o` a;rtwj o` zw/h o` evk tou/ ouvranou/ kataba,j\ (I am the bread of life who came down from heaven), becoming the flesh of the marginalized and oppressed, in the vibrant heartbeat of faith, when receiving it in each eucharist.

Palabras clave: Yo soy, pan, kataba,j (bajó), sa,rx (carne), ai-ma (sangre).

Keywords: I am, bread, kataba,j (came down), sa,rx (flesh), ai-ma (blood).

Introducción²

Esta investigación se centra en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún, que forma parte del capítulo sexto del cuarto evangelio.³ El discurso gira en torno al pan de vida. Lo antecedendos signos: la multiplicación de los panes (vv. 1-15) y Jesús cami-

² Dedico esta investigación al padre Fernando Lugo Serrano, fundador del Instituto Bíblico Católico de Guadalajara, con admiración y gratitud.

³ Según J. BEUTLER, *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (Subsidia Biblica 30), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, 28, el caso de la enseñanza de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún parece excepcional: «Todo el capítulo 6 podría haber sido agregado al evangelio preexistente». La traducción es mía.

nando sobre el mar (vv. 16-21).⁴ Estos signos dan ocasión al discurso, en el que destaca el carácter absoluto de esta afirmación de Jesús:

ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν

(*El que come de mí la carne y bebe de mí la sangre, tiene vida eterna*) (v. 54a).

El verbo τρώγω, que traducimos por ‘comer’, se puede traducir por: «‘masticar’ subrayando el realismo de comer la carne de Jesús».⁵ En la metáfora del pan nada prepara al lector para la mención de beber la sangre, algo aborrecible en la mentalidad judía (cf. Lv 17, 10-14).⁶ La reacción no se hace esperar: «Este es un dicho (λόγος) duro, ¿quién puede escucharlo?» (6, 60). «Algunos no entendieron (*Some misunderstand*), y se retiraron del grupo».⁷ Les parece absurdo comer la carne y, más aún, beber la sangre. ¿Se pretenderá acentuar el realismo de la sangre y la carne en la eucaristía?

Para un adecuado acercamiento hermenéutico es imprescindible no dejar a un lado el prólogo (1, 1-18), por ser un núcleo de luz en torno del cual se irá desarrollando el cuarto evangelio, dado que es el primer ‘es decir’ en la dinámica narrativa de la obra joánica, cuyo distintivo lenguaje constituye un horizonte de sentido⁸. Plantea una panorámica dentro de la cual aparece Jesús, que expresa quien es Dios, en total entrega como un ser humano concreto, y en quien la

⁴ A. J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids 2008³, 196, precisa: «El patrón de la narración del capítulo seis es similar al capítulo cinco: el signo de Jesús es seguido de un extenso discurso elaborando el significado del evento». La traducción es mía.

⁵ S. CARRILLO, *El Evangelio según san Juan*, Verbum México -Verbo Divino, Estella 2010, 239.

⁶ Cf. J. R. MICHAELS, *John*, NIBC 4, Hendrickson Publishers, Peabody 1993², 114.

⁷ R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia 1987, 117.

⁸ Véase mi artículo: J. LÓPEZ VERGARA, «La importancia del lenguaje para una compenetración profunda con el espíritu joánico», http://revistas.ibero.mex/ribet/uploads/volumenes/23/pdf/RI-BET_22_VERSION_FINAL_Web.pdf, 28.09.2020.

Palabra se hace carne⁹. En el último par de versos encontramos las primeras dos notas cristológicas, que «juegan un papel fundamental en la intratextualidad de todo el relato, ya que crean un puente entre el prólogo y la narración propiamente dicha».¹⁰

En el discurso, Jesús, donde todo manifiesta sentido y finalidad, afirma: «Es mi Padre el que les da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo» (vv. 32a-33; cf. 1, 14). Y el capítulo sexto culmina con la reunión discipular y la confesión de Simón Pedro sobre la unicidad del misterio de la mesianidad de Jesús (vv. 67-71);¹¹ quien, indudablemente, «fue un hombre de muchos misterios (*was a man of many mysteries*)».¹²

El capítulo sexto está delimitado por la recurrencia de la expresión «después de esto» (6, 1), que se repite al inicio del siguiente capítulo (cf. 7, 1). No obstante, se cuestiona si la relación del discurso eucarístico, el cual se desarrolla en una insistente progresión, culminando en afirmaciones de alta trascendencia (cf. vv. 51-59), constituye una unidad originaria con la primera parte (6, 25-50). ¿Hay entre uno y otro una conexión interna o más bien una ruptura? ¿Acaso todo corre en una atmósfera eucarística o solamente la última parte?

A partir del enfoque joánico, en el latir de una narrativa donde todo está entrelazado, colmada de una finalidad que se va revelando, la cual roza lo eterno, donde vemos a Jesús ser el banquete; no sólo da el pan, sino que «él mismo es el pan de vida».¹³

⁹ Cf. D. F. FORD, «Who is Jesus Now? Maxims and Surprises», *Anglican Theological Review* 101, 2 (2019) 213-235, esp. 214, y estima que el prólogo: «Es merecidamente (*deservedly*) tal vez el más influyente texto teológico corto en la historia de la cristiandad». La traducción es mía.

¹⁰ J. M. HERNÁNDEZ, «El papel de las notas cristológicas del narrador en el evangelio de Juan», en *Revista Bíblica* 80 (2018), 33-61 (esp. 42).

¹¹ Cf. R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan* (Biblioteca Bíblica Básica 17), Verbo Divino, Estella 2006, 143.

¹² Así lo afirma justo en el inicio del prólogo, B. Pitre, “Foreword”, en S. HAHN, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, Image, New York 2018, 9-12, esp. 9.

¹³ Cf. M. GESTEIRA, *La Eucaristía. Misterio de comunión* (Verdad e Imagen 123), Sígueme, Salamanca 2006⁵, 29.

En definitiva: «Es un rebelde (*maverick*) entre los evangelios». ¹⁴ Nazaret no está a la vista (*Nazaret in nowhere in view*) ¹⁵. El cuarto evangelio, en fin, “es diferente” ¹⁶. ¿Quizá porque brota desde y es dirigido a unos creyentes que representan una minoría oprimida, y todavía habla poderosamente a aquellos que viven en situaciones comparables ¹⁷? ¿Qué seguir a Jesús no implica correr un gran riesgo?

Al estudiar esta singular pieza, en primer lugar, analizaremos su género literario, fuentes y su arquitectura composicional.

En el capítulo central, los invito a acercarnos al texto con reverente acribia, buscando realizar una traducción viva y actual, siempre fieles a su espíritu, al espíritu del texto –principio primario del trabajo exegético (cf. DV 12)–, en el horizonte panorámico de la narrativa del cuarto evangelio. En la cual el misterio del hombre venido de Dios (Jn 1, 1-18), es mostrado bajo una nueva luz y presentado desde otro ángulo, con profundas sutilezas magníficas, únicas, sublimes e inefables.

En el tercer apartado presentaremos algunos de los matices más significativos de la originalísima visión joánica, que refleja su indiscutible amor a la verdad, en el discurso sobre el pan de vida, por considerar que pudieran iluminarnos en este momento del caminar de la vida de la Iglesia (cf. Sal 119, 105).

14 R. KYSAR, *John. The Maverick Gospel*, Westminster / John Knox Press, Louisville 1993, 2.

15 Así H. W. ATTRIDGE, «Ambiguous Signs, an Anonymous Character, Unanswerable Riddles: The Role of the Unknown in Johannine Epistemology», *New Testament Studies* 65, 3 (2019) 267-288, esp. 280, y comenta que: «La cercana Caná sí que sirve y Cafarnaún, un lugar de mucha importancia, en los sinópticos sólo aparece de vez en cuando [...] El Cuarto Evangelio conoce la actividad de Jesús en estas partes de Galilea tal como en otras de Judea».

16 J. D. G. DUNN, *Who was Jesus?*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2016, 4.

17 Cf. D. M. SMITH, «Ethics and the Interpretation of the Fourth Gospel», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word, Theology and Community in John*, Chalice Press, St. Louis, MO 2002, 109-122 (esp. 112).

1. Género literario, fuentes y arquitectura compositiva

La institución de la eucaristía en la última cena no aparece en la obra joánica, ¿será que *el discurso* sobre el pan de vida hace las veces de la institución eucarística? «Para Marcos la fe precede (*precedes*) a los milagros, mientras que para Juan el propósito primario de los signos de Jesús es para llamar a la fe a su audiencia. Así, la fe sigue (*follows*) de los signos en Juan, y el origen de tal postura fue la reflexión dialéctica del evangelista».¹⁸

El título 'Hijo del hombre' (cf. v. 27.53.62) tiene sus raíces en la temprana tradición cristiana, prescindiendo del hecho que el cuarto evangelista pudiera haber conocido los evangelios sinópticos.¹⁹ Todo el capítulo hilvana piezas de la tradición evangélica que remontan hasta Jesús.

Aunque Jn 6, 51c-59 ha sido frecuentemente identificado como una interpolación redaccional, está tratado aquí como una parte integral del evangelio. Como está dicho en la introducción, nuestro interés es con la presente forma del evangelio, no un estado anterior de su composición. Más aún, estos versos encajan en un desarrollo progresivo de varias asociaciones del pan en el capítulo sexto, su lenguaje es completamente joánico.²⁰

El capítulo se encuentra delimitado por la expresión «después de esto» (v. 1); misma que marca el inicio del siguiente. Estilística y lingüísticamente «es una unidad básica (*basic unity*)».²¹

¹⁸ P. N. ANDERSON, *The Christology of the Fourth Gospel*, Cascade Books, Eugene 2010³, 154.

¹⁹ Cf. J. BEUTLER, *Judaism and the Jews...*, 114. Precisan G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100), Sígueme, Salamanca 1999, 599, que: «Consta que Jesús utilizó la expresión 'Hijo del hombre'. La expresión viene del arameo y aparece en todos los complejos de la tradición jesuática (Mc; Q; MT^{esp}, cf. 10, 23; 25, 31ss; Lc^{esp}, cf. 18, 8 y *passim*; EvJn; EvT 86)».

²⁰ R. A. CULPEPPER, *Anatomy...*, n. 126, 197; si bien, considera que "no es sorprendente que los evangelistas, y Juan en particular, fueron más allá del nivel del arte de la narrativa en su tiempo" (9).

²¹ P. N. ANDERSON, *The Christology...*, 137.

He seguido el esquema propuesto por Raymond E. Brown, con ciertas matizaciones, que durante la exposición iré presentando, entre las que destaca, la cuarta parte que intitula: «Duplicado del discurso anterior», la cual considero corresponde más bien al *desenlace* del discurso, y en la última, distingo entre las reacciones la confesión de fe.²² Cuando la muchedumbre acude a Jesús tiene lugar:

- a) Transición al discurso del pan de vida (vv. 22-24).
- b) Prefacio al discurso sobre el pan de vida (vv. 25-34).
- c) Discurso sobre el pan de vida (vv. 35-50).
- d) *Desenlace* del discurso: El pan de vida es la eucaristía (vv. 51-59).
- e) Reacciones ante el discurso sobre el pan de vida y confesión de fe (vv. 60-71).

2. Fieles al espíritu de texto, a partir de su letra, en el horizonte panorámico de la narrativa del cuarto evangelio

En este segundo momento buscaré contactar con el flujo narrativo del discurso, a la luz de los hilos conductores que sustentan la obra joánica.

En un estudio sobre el segundo signo (cf. 4, 46-54) se nos pone en contacto con un doble desenlace narrativo. Este signo no consiste solo en la *peripecia* de una curación, como se podría deducir de la información del narrador (cf. 4, 51), cuanto en la *agnición*, o reconocimiento de una nueva situación, confirmado por el narrador:

²² R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 477-533, esp. 505.

«El padre comprobó que era la misma hora en que le había dicho Jesús: ‘Tu hijo vive’, y creyó él y toda su familia» (4, 53).²³

En el relato de la multiplicación de los panes que antecede al discurso, peripecia y agnición también se entrelazan, y se concluye de manera diferente a sus relatos paralelos en los sinópticos. En estos el desenlace narrativo indica una peripecia o cambio en la situación inicial: en un lugar desierto, con muy poca comida para una multitud (cf. Lc 9, 17 // Mt 14, 20).

En Jn 6, 12 el desenlace de la narración se dilata de nuevo, el narrador no parece detenerse sobre la satisfacción de la necesidad de la multitud, sino sobre sus efectos: ‘cuando se saciaron, dijo a sus discípulos: recojan los pedazos que sobraron, para que nada se pierda’. La noticia de la abundancia recogida (v. 13) conduce a una nueva resolución, en este caso se trata de los hombres que ven el signo que Jesús ha realizado y lo declaran como el verdadero profeta que tenía que venir al mundo (v. 14). Al igual que en el relato del ‘segundo signo’, el Cuarto Evangelista utiliza la conjunción de la agnición y la peripecia para desarrollar algunos de sus temas teológicos preferidos: el ‘ver’, Jesús como ‘profeta de verdad’, el ‘mundo’ como destinatarios de su anuncio.²⁴

Y, en nuestra búsqueda hermenéutica, insistimos que tendremos a la vista el prólogo, dada la importancia de «esta unidad como introducción y sumario (*introduction and summary*)».²⁵ Asimismo, para una certera interpretación, hemos de responder a las preguntas planteadas por y en la comunidad.²⁶

Parece que el cuarto evangelio fue escrito para profundizar (*to deepen*) la fe de los cristianos en Jesús como Hijo de Dios y

²³ J. M. GRANADOS, SJ., «El ‘segundo signo’ en el Cuarto Evangelio», *Biblica* 98, 2 (2017) 270-286, esp. 270-271.

²⁴ *Ibid.*, 273.

²⁵ F. F. SEGOVIA, «John 1: 1-18 as Entrée into Johannine Reality. Representation and Ramifications», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 33-64, esp. 34.

²⁶ Cf. J. CÁRDENAS, *Para seguir el vuelo del águila. Pistas para leer a San Juan*, Dabar, México D.F. 1993, 12.

Dador de vida, incluso bajo las circunstancias en que semejante confesión haría peligrar su posición social e incluso sus vidas.²⁷

a) Transición al discurso del pan de vida (vv. 22-24)

La pequeña perícopa que marca la transición al discurso del pan es una introducción narrativa, la cual describe a la gente que va en busca de Jesús:

Al día siguiente, la gente que estaba al otro lado del mar vio que allí no había mas que una barca, y que Jesús no había entrado en la barca con sus discípulos, sino que los discípulos se habían marchado solos. Pero llegaron barcas de Tiberíades cerca del lugar donde comieron el pan *εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου* (*habiendo dado gracias el Señor*). Cuando la gente vio que Jesús no estaba allí, ni tampoco sus discípulos, subieron a las barcas y fueron a Cafarnaún, en busca de Jesús (vv. 22-24).

Con la expresión ‘al día siguiente’, da inicio un nuevo pasaje (v. 22). La frase *εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου* (*habiendo dado gracias el Señor*) (v. 23), aparece en algunas versiones antiguas: P⁷⁵, S, A, B.²⁸ Esta es la primera vez que Jesús es llamado *Señor* (*κύριος*) en este evangelio.²⁹ En el plano contextual es un referente hermenéutico en el que se inscribe una certera interpretación. La gente va en busca de él, pero ¿qué es lo que en realidad los mueve?

b) Prefacio al discurso sobre el pan de vida (vv. 25-34)

El prefacio entraña la invitación de Jesús a comprender el signo, dando mayor valor que al pan, a quien dio ese pan;³⁰ y así pasar de las obras a la fe:

²⁷ J. BEUTLER, S. J., «Faith and Confession. The Purpose of John», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 19-31, esp. 29.

²⁸ Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 228.

²⁹ Así A. J. KÖSTENBERGER, *John...*, 206; y comenta que cuando aparece en 4, 15.19.49; 5,7 es una forma respetuosa de dirigirse a él, pero sin implicaciones cristológicas (150).

³⁰ Cf. G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan* (Nueva Alianza 131), Sígueme, Salamanca 1995, 183.

Al encontrarle a la orilla del mar, le dijeron: «Rabbí, ¿cuándo has llegado aquí?». Jesús les respondió: ἀμὴν ἀμὴν (*en verdad, en verdad*) les digo: ustedes me buscan, no porque han visto signos, sino porque han comido de los panes y se han saciado. Obren, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna, el que les dará el Hijo del hombre, porque a éste es a quien el Padre, Dios, ἐσφράγισεν (*selló*).

Ellos le dijeron: «¿Qué hemos de hacer para obrar las obras de Dios?». Jesús les respondió: «τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (*Ésta es la obra de Dios, que crean en el que envió él*)». Ellos entonces le dijeron: «¿Qué signo haces para que viéndolo creamos en ti? ¿Qué obra realizas? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκων αὐτοῖς φαγεῖν (*Pan del cielo dio les a comer*)».

Jesús les respondió: «En verdad, en verdad les digo: No fue Moisés quien les dio el pan del cielo; es mi Padre el que les da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo». Entonces le dijeron: «Señor, danos siempre de ese pan» (vv. 25-34).

Jesús no responde la pregunta, comprende que la gente está interesada únicamente por el alimento material (cf. v. 25). La expresión ἀμὴν ἀμὴν (*en verdad, en verdad*) introduce una variedad de dichos (cf. 1, 51; 3, 3.5; 5, 19.24.25; 6, 26.32.47.53; 8, 34.51.58; 10, 1.7; 12, 24; 13, 16.20.21; 14, 12; 16, 20.23). El uso del verbo en presente identifica el momento exacto de Jesús hablando, y la expresión ἀμὴν ἀμὴν atrae la atención de los oyentes y lectores a las palabras que siguen esta introducción.³¹

³¹ Cf. G. R. O'DAY, «'I have said these things to you...'. The Unsettled Place of Jesus' Discourses in Literary Approaches to the Fourth Gospel», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 143-154, esp. 150.

La multiplicación de los panes no ha despertado en ellos más que el deseo del pan, no el de comprenderle a través de los signos (cf. v. 26). Jesús los orienta sobre cuál debe ser su prioridad y pasar al ámbito sagrado del misterio (cf. v. 27), que consiste en buscar un alimento superior:

Está contraponiendo la vida de este mundo y esa otra vida que plenifica al hombre ya aquí abajo y subsiste siempre. Vida que da el Padre a través del que ha marcado con su sello, es decir, aquel que es su expresión, que lleva la marca de Dios en su ser, que posee su Espíritu.³²

Entre quienes están dispuestos aceptan la invitación (cf. v. 28). Jesús responde: «τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (*Ésta es la obra de Dios, que crean en el que envió él*)» (v. 29). Creer en Jesús, quien es Enviado de Dios; este es un nombre propio de Jesús (cf. 10, 36).

¡Su misión lo define!³³

Le piden que realice un signo que lo acredite (cf. v. 30). Y le dicen que sus padres comieron maná, conforme a las Escrituras: «ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκων αὐτοῖς φαγεῖν (*Pan del cielo dio les a comer*)» (v. 31).

El pueblo pide a Jesús les de ese pan; si bien el malentendido consiste en su error de ver que no es Moisés quien da el verdadero pan venido del cielo, sino el Padre de Jesús (cf. vv. 32-34). El pan que dio Moisés fue una prefiguración del verdadero pan venido del cielo, que es Jesús. En el judaísmo, un 'signo del cielo' fue considerado la más alta forma de legitimación.

³² S. CASTRO, *Evangelió de Juan*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 3A, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 132.

³³ Cf. J. A. SU RAND, *Johannine Perspectives. Introduction to the Johannine Writings-Part I*, Orion, London 1991, 29.

c) Discurso sobre el pan de vida (vv. 35-50)

Una vez que el pueblo ha hecho la petición del pan (cf. v. 34), Jesús va dar un paso adelante en su revelación. A partir de aquí, se identificará a sí mismo con el pan venido del cielo, «porque él, en cuanto Hijo del hombre, también ha bajado del cielo»³⁴ (cf. 1, 1.14). Este es el punto crucial de esta sección, que gira en torno no ya del maná, sino de la persona misma de Jesús. El declara la promesa de la resurrección futura (cf. 6, 39.40b.44b).³⁵ Jesús es el revelador y quien trae la salvación de Dios:

Les dijo Jesús: “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, *Yo soy el pan de la vida*). El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed. Pero ya se lo he dicho: Me han visto y no creen. Todo lo que me dé el Padre vendrá a mí, y el que venga a mí no lo echaré fuera; ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (*pues he bajado desde cielo*) no para hacer la voluntad mía, sino la voluntad del que me envió. Y esta es la voluntad del que me ha enviado: que no se pierda nada de lo que él me ha dado, sino que resucite el último día. Porque esta es la voluntad de mi Padre: ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύωσιν εἰς αὐτὸν (*que todo el que ve al Hijo y cree en él*) tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día.

Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: “Yo soy el pan que ha bajado del cielo”. Y decían: “¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?”

Jesús les respondió: “No murmuren entre ustedes. Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae; y yo le resucitaré el último día. Está escrito en los profetas: *Serán todos enseñados por Dios*. Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí. No es que alguien haya visto al Padre; sino ὁ ὢν παρὰ τοῦ

³⁴ C. K. BARRET, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 427.

³⁵ Así J. A. NORATTO, *La venida de Cristo según San Juan. Clave hermenéutica de la escatología joánica* (Teología Hoy 68), Bogotá 2009, 340, pero aclara que: «Se dice que el creyente tiene ya la vida eterna en 6, 40a.47.51.54a y 58».

θεοῦ οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα (el que vino de parte de Dios, éste ha visto al Padre). En verdad, en verdad: el que cree, tiene vida eterna. Yo soy el pan de vida. Sus padres comieron el maná en el desierto y murieron; este es el pan que baja del cielo, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγη καὶ μὴ ἀποθάνῃ (para que alguien de él coma y no muera) (vv. 35-50).

El primer versículo constituye una de las cumbres del discurso: «ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (Yo soy el pan de la vida). El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed» (v. 35). El que se alimenta con el pan se convierte en el pan el mismo (6, 35.41.48.51). El pan sirve para simbolizar la identidad de Jesús. «El supera el maná con el que una vez fue nutrido Israel, ya que él realmente nutre. El pan da vida, simbolizando la vida eterna espiritual (*eternal spiritual life*)».³⁶

Es la primera definición que Jesús hace de sí mismo en el cuarto evangelio.³⁷ En este discurso la encontramos tres veces en los versos 35, 48 y 51 con un fino matiz. En 8, 12 se presentará como 'la verdadera luz'; como 'la puerta' en 10, 7 y 10, 9; 'el buen pastor' en 10, 11 y 10, 14³⁸; 'la resurrección' en 11, 25; 'el camino, la verdad y la vida' en 14, 16 y 'la verdadera vid' en 15, 1 y 15, 5. Estas fórmulas nos guían a lo largo de la trama del relato. Y son siete fórmulas distintas, cifra que indica la totalidad.

En la fórmula en la cual se revela quién es ese pan, no atribuye únicamente un título a Jesús, cuanto insistir en el carácter definitivo del valor de vida afirmado por él. E ir a Jesús equivale a creer en él.

³⁶ J. A. DU RAND, *Johannine...*, 36.

³⁷ Cf. R. KYSAR, *John...*, 45. Opina A. DELGADO GÓMEZ, «The Literary Functions of the Loanwords and Codeswitching in John's Gospel», *Biblica* 100, 2 (2019) 207-228, esp. 212, que: «Debido a su importancia (*Due to their importance*), las expresiones 'Hijo del hombre' y los dichos 'Yo soy', deberán ser considerados desde una perspectiva socio lingüística (*from a sociolinguistic perspective*)». La traducción es mía.

³⁸ Comenta C. W. SKINNER, «'The Good Shepherd Lays Down His Life for the Sheep' (John 10:11, 15, 17): Questioning the Limits of a Johannine Metaphor», en *Catholic Biblical Quarterly* 80, 1 (2018) 97-113, esp. 104-105, que Jesús dice ser la puerta (10, 7.9), y luego el buen pastor (10, 11.14). Aunque hay otro ejemplo de dos predicados diferentes 'yo soy' que aparecen en el mismo discurso del pan de vida, «este es el único lugar donde vemos dos declaraciones ἐγὼ εἶμι en la misma unidad y la segunda imagen se diferencia bastante de la primera». La traducción es mía.

Cuando Jesús dice que los que creen en él nunca más tendrán hambre o sed, expresa la misma idea que proclamará en 11, 25-27 [...] Bajo todas estas figuras del pan, el agua y la vida se está refiriendo Jesús simbólicamente a la misma realidad, a una realidad que, una vez poseída, hace que el hombre considere insignificantes el hambre, la sed y la muerte naturales.³⁹

Jesús se expresa frente a un mundo de incomprensión e incrédulo. Han visto y han oído, pero no reconocen en Jesús al Hijo de Dios bajado del cielo (cf. v. 36). En el ambiente en el cual vio el cuarto evangelio, había muchos que «no creyeron en el mensaje joánico, en particular, entre las instituciones religiosas (*religious establishment*)».⁴⁰

Los perfiles de la obra salvadora tienen su origen en el Padre, y alcanzan su meta en los que van a Jesús, o sea que creen en él (cf. v. 37). Enseguida, Jesús, revela: «καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (*he bajado desde el cielo*) no para hacer la voluntad mía, sino la voluntad del que me envió» (v. 38). Su descenso está descrito en tiempo perfecto: καταβέβηκα, como una condición dada, aquí con las preposición avpo, (*desde*) mejor que al acostumbrada ἐκ (*salidó*). Esto enfatiza la presencia de Jesús en la tierra.⁴¹

Luego afirma que el plan de Dios es un plan de salvación, y el Padre al confiárselo al Hijo, proclama que los hombres se salvan en Jesús, sin que se pierda ninguno, y los resucite en el último día, dado que esa es la voluntad de su Padre: «πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν (*todo el que ve al Hijo y cree en él*) tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (v. 39).

³⁹ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 498.

⁴⁰ D. RENSBERGER, «Spirituality and Christology in Johannine Sectarianism», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 173-188, esp. 176.

⁴¹ Cf. A. J. KÖSTENBERGER, *John...*, 212.

La elección divina es sinónimo de la voluntad salvífica y universal de Dios. El impedimento de la salvación recae en el corazón humano, no en una inescrutable discriminación divina.⁴²

A continuación, vemos que los judíos murmuran sobre el origen celestial que se atribuye Jesús: «Yo soy el pan que ha bajado del cielo». Y decían: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?» (vv. 41 y 42).⁴³ La objeción de los judíos va contra un aspecto esencial del misterio de Jesús: su origen eterno y divino (compárense los versículos 41 y 42 con Jn 1, 1). El les pide: «No murmuren entre ustedes» (v. 43).

En el siguiente versículo hay un *crescendo* respecto del versículo 37; lo que en éste era un simple enunciado aquí es una necesidad: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no ἐλκύσῃ αὐτόν (*atrae le*); y yo le resucitaré el último día» (v. 44). El verbo ἐλκω significa 'atraer', 'arrastrar', 'jalar', 'sacar', 'desenvainar'. «Para creer es necesaria una moción interior de Dios, la cual, por otra parte, no contraría en nada la libertad humana».⁴⁴

Jesús sustenta su declaración en las palabras de uno de sus profetas preferidos: «Serán todos enseñados por Dios» (v. 45 compárese con Is 54, 13). Es el momento en que Isaías dijo que todos serían discípulos de Dios, si bien «es necesario que ellos se decidan a *escuchar*».⁴⁵ Con Jesús se abren para todas las puertas de la salvación, con la condición de dejarse atraer por él; ser enseñados por Dios. Esto coincide con dejarse atraer por Jesús (cf. Jn 12, 32).

⁴² S. M. SCHNEIDERS, «To See or Not to See. John 9 as a Synthesis of the Theology and Spirituality of Discipleship», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 189-209 (esp. 206).

⁴³ Según C. R. KOESTER, «Comedy, Humor, and the Gospel of John», en J. Painter – R. A. Culpepper – F. F. Segovia (Eds.), *Word...*, 123-141 (esp. 137), «La crítica humorística (*humorous critique*) de la obsesión de la muchedumbre por la comida en Jn 6 se parece a la crítica por la preocupación por la comida de parte de los discípulos en 4, 31-38, pero donde los discípulos siguen el movimiento ascendente de comedia, las muchedumbres siguen el movimiento descendente de la tragedia». La traducción es mía.

⁴⁴ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 235.

⁴⁵ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 500. Las cursivas son mías.

Y el que reveló ser enviado por el Padre (cf. v. 44), ahora revela que procede de Dios y ha visto al Padre: «No es que alguien haya visto al Padre; sino ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα (el que vino –literal: es– de parte de Dios, éste ha visto al Padre)» (v. 46 compárese con Jn 1, 18);⁴⁶ por eso más tarde afirmará que ha bajado del cielo.

En que ningún hombre ha visto jamás a Dios concuerdan el AT, el judaísmo y Jn. La diferencia está en que, según la concepción joánica, sólo «el que está en Dios y ha visto al Padre», aporta la revelación definitiva, y en que, vista desde tal perspectiva, la revelación veterotestamentaria de Dios sólo puede ser provisional. Ahí entra en juego la idea de la preexistencia: porque Jesús procede el ámbito divino y pertenece por esencia al mismo.⁴⁷

A continuación, un versículo que «resume (*summarizes*) el discurso y concentra el divino mensaje a sus términos más sencillos».⁴⁸ «En verdad, en verdad: el que cree, tiene vida eterna» (v. 47). ¿No se precisa así la relación entre la fe y la vida eterna?

Y otra vez afirma: «Yo soy el pan de vida» (v. 48 compárese v. 35a).

Después aparece una nueva revelación: «Sus padres comieron el maná en el desierto y murieron; este es el pan que baja del cielo» (vv. 49-50a). Para Jesús, el maná del AT prefigura el 'pan de vida', el 'pan que ha bajado del cielo', ahora dado a la Iglesia.⁴⁹ A diferencia de quienes comieron el pan en el desierto y murieron, Jesús se ha revelado nuevamente como el pan de vida: «ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγη

⁴⁶ Para P. COUTSOMPOS, «The Difficulty of Μονογενῆς Θεός in John 1, 18: A Reassessment», *Biblica* 98, 3 (2017) 435-446, esp. 441, «La explicación de μονογενής está determinada por la unicidad (*uniqueness*) de Jesús, es decir, por su relación única con el Padre (*by the uniqueness of his relation to the Father*), de su misión, y de la revelación que ésta ofrece». La traducción es mía.

⁴⁷ J. BLANK, *El Evangelio según san Juan*, El Nuevo Testamento y su Mensaje 4/1A, Herder, Barcelona 1984, 403-404. Las cursivas son mías.

⁴⁸ J. R. MICHAELS, *John...*, 113.

⁴⁹ Cf. S. HAHN, *Consuming the Word. The New Testament and the Eucharist in the Early Church*, Image, New York 2013, 62.

καὶ μὴ ἀποθάνῃ (para que alguien de él coma y no muera)» (v. 50b). Jesús es el pan que entraña la certeza de comunicar vida más allá de la muerte.

d) Desenlace del discurso: El pan de vida es la eucaristía (vv. 51-59)

A partir del versículo 51, la sección diálogo/discurso cambia radicalmente. Jesús ha estado invitando que vayan a él y coman, y así creer en él y recibir de él la provisión escatológica de eterno alimento, el cual conduce a ser enseñados por Dios (cf. v. 45). Ahora se hace claro que «Jesús siendo el pan que da la vida implica realmente la muerte».⁵⁰ Esta parte final tiene que leerse como continuación de todo lo que ya se ha dicho.⁵¹ Y, el pan al que se referían los versículos precedentes se hace ahora σάρξ (*carne*), que es necesario comer. El elemento eucarístico pasa a primer plano.

ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· (Yo soy el pan vivo que del cielo bajó). Si alguien come de este pan, vivirá para siempre; y el pan ciertamente que yo daré, ἡ σὰρξ μου ἐστίν (la carne de mí es), para vida del mundo.

Ἐμάχοντο (Contendían), pues, unos con otros, los judíos y decían: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». Jesús les dijo: «ἀμὴν ἀμὴν (en verdad, en verdad), les digo, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα (a no ser que coman la carne del Hijo del hombre y beban de él la sangre), no tienen vida en ustedes. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (y yo resucitaré le en el último día). Porque la carne de mí es ἀληθῆς (verdadera) comida y la sangre de mí es ἀληθῆς (verdadera) bebida.

⁵⁰ P. N. ANDERSON, *The Christology...*, 212.

⁵¹ Así F. J. MOLONEY, S.D.B., *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, The Liturgical Press, Collegeville 1998, 221, que «El argumento de los vv. 25-51 continúa en los vv. 52-59, en especial, en las palabras de Jesús que señalan la resolución de una serie de promesas (cf. 12-13.27.35.51c)». La traducción es mía.

El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα (como envió me el viviente Padre y yo vivo mediante el Padre), καὶ ὁ τρώγων με καὶ κέινος ζήσει δι' ἐμέ (también el que come me, también él vivirá mediante mí). Este es pan bajado del cielo; no como el que comieron sus padres y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre».

Esto lo dijo en una sinagoga διδασκῶν (enseñando) en Cafarnaúm (vv. 51-59)

Si en los v. 35 y 48, Jesús, con la expresión: 'Yo soy', revela ser el pan de vida, ahora se convierte en «ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (el pan vivo que del cielo bajó)» (v. 51a). El verbo καταβάς (bajó) en aoristo, subraya el hecho de la encarnación. Jesús, entonces, afirma: «Si alguien come de este pan, vivirá para siempre» (v. 51b). El pan de vida se ha presentado en el horizonte de la encarnación, al aparecer que baja del cielo (cf. v 33); si bien en este momento del discurso, cuando Jesús revela «el sentido encarnacionístico se culmina con el pensamiento de la muerte, como estadio cumbre de la Encarnación, en la que se da vida al mundo».⁵²

Que la muerte de Jesús tenga que ocurrir a favor del cosmos es algo congruente con la soteriología de Jn (cf. 1, 29; 3, 6s; 12, 47), interesada plenamente por la universalidad de la salvación, que mantiene en firme. Tenemos, pues, en v. 51c un perfecto ensamblaje de la tradición sobre la cena del Señor y de la soteriología joánica. En qué estadio de esa tradición haya tenido efecto la transformación de "mi cuerpo" en "mi carne", es algo que no puede establecerse con seguridad.⁵³

⁵² J. CABA, *Teología joanea* (Estudios y Ensayos 103), BAC, Madrid 2007, 44.

⁵³ J. BLANK, *El Evangelio según san Juan...*, 407.

Hasta rematar, «y el pan ciertamente que yo daré, ἡ σὰρξ μου ἐστὶν τὸ κρέας (la carne de mí es), para vida del mundo».⁵⁴ La decisión en torno a Jesús es una decisión a favor o en contra de la vida misma.⁵⁵

Los oyentes reaccionan: «Ἐμάχοντο (Contendían), pues, unos con otros, los judíos y decían: “¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?”» (v. 52). El verbo griego μάχομαι significa ‘refñir’, ‘discutir’, ‘luchar’, sugiere una discusión violenta. Esta discusión recoge la murmuración del discurso del pan y la prolonga. La expresión ‘¿cómo puede?’ recuerda la de Nicodemo (cf. Jn 3, 4).⁵⁶ ¿Será que para admitir el misterio de Jesús se requiere el don de la fe?

Ante semejante reacción, con terminología joánica, encontramos que Jesús no da un paso atrás, antes bien añade un elemento nuevo: la sangre (αἷμα), con una respuesta que encierra una gran densidad teológica:

ἀμὴν ἀμὴν (en verdad, en verdad) les digo,
ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε
αὐτοῦ τὸ αἷμα (a no ser que coman la carne del Hijo del hombre
y beban de él la sangre),
no tienen vida en ustedes (v. 53).

Esta declaración de Jesús tiene gran importancia: es la condición que permite acceder a la ‘vida’, o sea, a la salvación. «‘Carne’ y ‘sangre’ enfatizan que es la vida encarnada y la muerte muy real del

⁵⁴ T. S. FERDA, «Flesh from Heaven: The Text of John 6, 52 and its Intertext», *New Testament Studies* 65, 3 (2019) 371-387, esp. 386-387; se pregunta en qué modo responden los oyentes a la declaración de Jesús en 6, 51? «Ellos responden, ¿‘Cómo puede este hombre darnos de comer de su carne’ o ‘Cómo puede este hombre darnos carne para comer’? Este artículo argumenta que la lectura más breve crea un sentido mayor de dramática ironía como una protesta en que resuena la incredulidad de la generación que duda de la habilidad de Dios de ‘darles su carne para comer’». La traducción es mía.

⁵⁵ Cf. S. VAN TILBORG, *Comentario al Evangelio de Juan* (Evangelio y Cultura 3), Verbo Divino, Estella 2015⁴, 138.

⁵⁶ Precisa O. J. FILTVEDT, «Revisiting Nicodemus’s Question in John 3:9», *The Journal of Theological Studies* 70, 1 (2019) 110-140, esp. 121, que: «Incluso si hay fuertes similitudes (Even if there are some striking similarities), también hay algunas diferencias importantes entre 3, 9 y 6, 52. Lo que tu perspectiva de Nicodemo sea, él es presentado en una luz más positiva que los judíos en 6, 31-59». La traducción es mía.

Hijo que son la comida que da la vida. Únicamente el cuerpo físico del ser humano produce carne y sangre».⁵⁷

Esto permite suponer un auténtico enfrentamiento, que no es puramente teórico; se trata de una apologética como la que se da de ordinario en los conflictos agudos en los que se intenta afianzar la propia posición. Así se explica magníficamente bien la reacción del v. 53, en que la comida y la bebida de la carne y de la sangre de Jesús se presentan como absolutamente necesarias [...] Lo cual significa simple y llanamente que quien quiera participar en la 'vida' ha de tomar parte en la eucaristía.⁵⁸

Jesús revela: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo resucitaré le en el último día» (v. 54). Para, enseguida, explicitar: «Porque la carne de mí es ἀληθής (*verdadera*) comida y la sangre de mí es ἀληθής (*verdadera*) bebida» (v. 55). El adjetivo ἀληθής manifiesta con fuerza que el cuerpo de Jesús es *verdadera* comida y que su sangre es *verdadera* bebida, y ambos producen vida.

Todo esto es realidad, y no lenguaje figurado; por una parte, realidad brutal para los judíos que intentarán tragar al Hijo del hombre (*trôgein*, 6, 54.56; 13, 18; cf. *katafagein*, 2, 17); por otra, realidad necesaria y salvadora para los cristianos, que le comerán realmente en la eucaristía.⁵⁹

La carne y la sangre producen vida eterna, y Jesús resucitará el último día a quienes la coman y la beban. Es resaltada «la virtualidad de esa comida»;⁶⁰ hasta desembocar en la perspectiva de la promesa de la unificación:

El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él.
Como me envió el viviente Padre

⁵⁷ F. J. MOLONEY, S. D. B., *The Gospel...*, 221.

⁵⁸ J. BLANK, *El Evangelio...*, 409-410.

⁵⁹ H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según Juan*, Stvdvdm Ediciones, Madrid 1972, 336.

⁶⁰ S. CASTRO, *Evangelio...*, 138.

y yo vivo mediante el Padre,
καὶ ὁ τρώγων με κακείνος ζήσει δι' ἐμέ (*también el que come
me, también él vivirá mediante mí*).

Este es pan bajado del cielo; no como el que comieron sus padres
y murieron;

el que coma este pan vivirá para siempre (vv. 56-58).

En el último versículo del desenlace del discurso del pan de vida
que es la eucaristía, vemos que Jesús lo dijo: «en una sinagoga
διδάσκων (*enseñando*) en Cafarnaún» (v. 59).

Localizada en Galilea, en la ribera del lago de Genesaret, Cafarnaún es la ciudad natal de los apóstoles Pedro y Andrés. Jesús la eligió como segunda ciudad natal, ya que de Nazaret le habían echado fuera, incluso le habían querido despeñar y matar; Cafarnaún fue su segunda ciudad-patria y el lugar en donde se estableció.⁶¹

e) Reacciones ante el discurso sobre el pan de vida y confesión de fe (vv. 60-71)

El discurso que Jesús dirigió a una multitud que fue en su busca, llega a su fin. Marca el principio de una crisis de su ministerio en Galilea, que con esta sección se cierra.

Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: «σκληρός (*Dura*) es esta palabra. ¿Quién puede escucharla?» εἰδώς δὲ (*Pero sabiendo*) Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: «¿Esto los escandaliza?

ἐὰν οὖν θεωρήτε (*Si, pues, vierais*) al Hijo del hombre subiendo a donde estaba primero? τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν ἢ σὰρξ οὐκ ὠφέλει οὐδέν (*El espíritu es lo que vivifica, la carne*

⁶¹ T. DAJCZER, *Sacramento de la Presencia. Meditaciones sobre la Eucaristía IV*, San Pablo, Madrid 2019, 105.

no aprovecha nada). τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν (*las palabras que yo he hablado a ustedes*) son espíritu y son vida».

Pero hay entre ustedes algunos que no creen. Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar. Y decía: «Por eso les he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre».

Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. Jesús dijo entonces a los Doce: «ζμη̇ και. (*acaso también*) ustedes quieren marcharse?»

Le respondió Simón Pedro: «Señor, ¿a quién vamos a ir? ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις (*palabras de vida eterna tienes*), y nosotros creemos y sabemos que tu eres el ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ (*el Santo de Dios*)». Jesús les respondió: «¿No les he elegido yo a ustedes, los Doce? Y uno de ustedes es un diablo».

Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste lo iba a entregar, uno de los Doce (vv. 60-71).

A muchos de los discípulos,⁶² también les pareció insoportable lo que escucharon de labios de Jesús. Ellos dijeron: «σκληρός (*Dura*) es esta palabra. ¿Quién puede escucharla?» (v. 60). Es una palabra dura, “indigesta habría que decir”.⁶³

Enseguida emplea una expresión que refleja un uso semítico: «εἰδώς δὲ (*Pero sabiendo*) Jesús ἐν ἑαυτῷ (*en sí mismo*) que sus discípulos murmuraban por esto» (v. 61a). Él lee sus pensamientos. Semejante expresión da a entender que se trata de un conocimiento sobrenatural (cf. Jn 1, 42.47; 2, 24-25);⁶⁴ y Jesús, el hombre venido de Dios (cf. Jn 1, 1-18), lejos de privarlos de su decisión, ante

⁶² Según J. R. MICHAELS, *John...*, 120, los discípulos parece que se han convertido en «un término general para todos (*all*) aquellos que escuchan la enseñanza de Jesús». La traducción es mía.

⁶³ R. LÓPEZ – P. RICHARD, *Evangelio...*, 150.

⁶⁴ Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio* (Biblioteca de Teología Comillas 7), Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 204.

esas murmuraciones que manifiestan su mala disposición a creer, los cuestiona: «¿Esto los escandaliza?» (v. 61b).

Y, entonces, plantea: «*ζἔαν οὖν θεωρήτε* (Si, pues, vierais) al Hijo del hombre subiendo a donde estaba primero?» (v. 62). Esta expresión es una prótasis sin apódosis. El empleo del verbo θεωρέω con ἔαν indica una cláusula condicional; es, por tanto, una afirmación hipotética, que reviste el carácter de un desafío. Jesús habla de subir a donde estaba primero: «Esta subida corresponde al descenso tantas veces mencionado y completa la cristología del Hijo del hombre que late bajo el discurso del pan y de la eucaristía»⁶⁵. ¿No presupone este planteamiento lo que se ha dicho acerca del Hijo del hombre, en particular, las palabras que Jesús dijo a Nicodemo: «Nadie ha ascendido al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3, 13)?

En el siguiente versículo se abre el camino para una plena comprensión, sin perder de vista el contexto narrativo del cuarto evangelio. Esa es la clave de su hermenéutica. En este versículo aparecen unas palabras pronunciadas por Jesús que oponen τὸ πνεῦμα (*el espíritu*) y ἡ σὰρξ (*la carne*), y una declaración «con un 'yo' enfático».⁶⁶

τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιούν ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεί οὐδέν (*El espíritu es lo que vivifica, la carne no aprovecha nada*). τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν (*las palabras que yo he hablado a ustedes*) son espíritu y son vida (63).

Jesús no condena ἡ σὰρξ (*la carne*) como si fuera mala y despreciable. «El texto no habla de la oposición 'mi carne-el espíritu', sino de la oposición semítica bien conocida espíritu-carne».⁶⁷ Esta visión pesimista de la carne nada tiene que ver con cuanto ha dicho antes de la necesidad de su carne para tener vida eterna y entrar

⁶⁵ Cf. J. BLANK, *El Evangelio...*, 415.

⁶⁶ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 524.

⁶⁷ H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio...*, 342.

en comunión con él (vv. 53-56).⁶⁸ ¡La narrativa joánica refleja un meticuloso trabajo! (cf. 3, 5.6.8; 4, 24). Asegura que, en el horizonte de la resurrección, corresponde al Espíritu vivificar, y las palabras proferidas por quien da el Espíritu tienen ese poder transformador: «Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, porque no da el espíritu con medida» (3, 34).

El Espíritu es el principio de arriba, que se sitúa en el nivel de las realidades divinas, y sólo él es capaz de vivificar.⁶⁹

El contraste entre la carne y el Espíritu del v. 63 es el mismo que hallamos en 3, 6. Jesús no habla de la carne eucarística, sino de la carne entendida igual que en el capítulo 3, es decir, del principio natural que hay en el hombre y que es incapaz de dar la vida eterna. El Espíritu es el principio divino de lo alto que es el único capaz de dar vida.⁷⁰

Υ τὰ ῥήματα (*las palabras*) que Jesús pronuncia son eficaces, por estar cargadas de Espíritu, que es fuerza vivificante. Estas palabras no tienen porque referirse exclusivamente a las palabras del discurso anterior, sino que puede significar «todo el conjunto de las palabras de la Palabra hecha carne, pues no cabe duda que Juan siempre tiene presente el hecho de que el propio Jesús es la Palabra creadora de Dios (1,1)».⁷¹

Declara, luego, que hay algunos que no creen (cf. 64a); y aparece una nota explicativa: «Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar» (v. 64b).⁷² Y añade una sorprendente verdad, que irradia divina luz (cf. 1, 3-5) y, la cual, reviste el carácter de un desafío: «Por eso les he

⁶⁸ Cf. S. CASTRO, *Evangelio...*, 132.

⁶⁹ Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 244.

⁷⁰ R. E. BROWN, *El Evangelio...*, 528.

⁷¹ C. K. BARRET, *El evangelio...*, 461.

⁷² Precisa J. A. DU RAND, «The Johannine Jesus in Africa?», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 211-228 (esp. 217), que: «Jesús es también descrito como omnisciente, igual que su Padre». La traducción es mía.

dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre» (v. 65).

A partir de ese momento, muchos de sus discípulos «se volvieron atrás y ya no andaban con él» (v. 66). Jesús, de cara a esa defeción, pone a prueba la fe de los Doce: «ὀκὴ καὶ (*acaso también*) ustedes quieren marcharse?» (v. 67). ¿Qué esta formulación no hace esperar una respuesta negativa? Jesús pone a prueba la fidelidad de más cercanos. Los Doce sólo aparecen aquí: 6, 67. 70. 71 y en 20, 24.⁷³

En nombre del grupo expresó Simón Pedro su fidelidad, confesando la mesianidad de Jesús: «Señor, ¿a quién vamos a ir? ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις (*palabras de vida eterna tienes*), y nosotros creemos y sabemos que tu eres ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (*el Santo de Dios*)» (vv. 68-69).⁷⁴

Jesús, entonces, les respondió: «¿No les he elegido yo a ustedes, los Doce? Y uno de ustedes es un diablo» (v.70). Y culmina con una nota explicativa: «hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste lo iba a entregar, uno de los Doce» (v. 71). «Los versos 60-71 describen el efecto producido en los discípulos por la larga conversación precedente (vv. 25-58). Por eso sirven de conclusión al conjunto del capítulo 6».⁷⁵

Concluyo este apartado afirmando que las cinco secciones del discurso sobre el pan de vida, que hemos analizado, las cuales culminan en una situación tensa, en la narrativa del cuarto evangelio,

⁷³ Cf. R. A. CULPEPPER, *Anatomy...*, 92, y señala que: «Sólo dos son nombrados, Judas y Tomás. Uno cree y otro no». La traducción es mía.

⁷⁴ Anota A. Delgado Gómez, «The Literary...», 207-228, esp. 212; que la expresión "el Santo de Dios" (Jn 6, 69; 2 Kgs 4, 9) y la expresión "Yo soy", que «deriva de los LXX, y son anómalas en griego clásico. Estas palabras y expresiones (varias de ellas tienen un significado metafórico) perdieron su significado original cuando fueron traducidas al griego. Ellas necesitan del AT y el contexto narrativo para ser correctamente interpretadas». La traducción es mía.

⁷⁵ J. ZUMSTEIN, *El Evangelio...*, 308.

están orientadas, en toda su integridad al desarrollo de una «*catequesis eucarística*». ⁷⁶

3. Los matices son como la ventana que deja ver lo esencial

En este apartado, convencido que el ejercicio del arte de interpretar reside en el matiz, no en el trazo grueso. Me he propuesto presentar algunos de los matices más representativos. En el discurso delineado en el cuarto evangelio –a través de un lenguaje simbólico, lleno de belleza y profundidad–, considero que estos matices son algo así como la ventana que deja ver lo esencial.

Quisiera enfatizar que son varios los indicios que permiten afirmar que en este discurso, exclusivo del cuarto evangelio, se piensa en la eucaristía. Y, particularmente, en el primer verso que vemos en el puntual desenlace del discurso:

ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· (Yo soy el pan vivo que del cielo bajó). Si alguien come de este pan, vivirá para siempre; y el pan ciertamente que yo daré, ἡ σὰρξ μου ἐστίν (la carne de mí es), para vida del mundo (v. 51).

Es posible que en este versículo se haya conservado la forma joánica de las palabras de la institución. ⁷⁷ Las cuales se parecen a la fórmula lucana: «Esto es τὸ σῶμα μου (el cuerpo mío), el que por ustedes será entregado» (Lc 22, 19b). Si bien *ζ* no es un matiz significativo que en el cuarto evangelio se habla de σὰρξ (carne), mientras que en el relato sinóptico de la última cena se dice σῶμα (cuerpo)? Raymond E. Brown precisa:

Lo cierto es, sin embargo, que no hay ningún término hebreo o arameo que signifique “cuerpo”, tal como nosotros lo entendemos, y muchos investigadores afirman que en la última cena Jesús

⁷⁶ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 220. Las cursivas son del autor.

⁷⁷ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII...*, 506.

hubo de decir el equivalente arameo de “esto es mi carne”. Uno de los autores eclesiásticos más antiguos, Ignacio de Antioquía (una ciudad en que pudo conservarse la tradición semítica de las palabras de Jesús), usa “carne” en numerosas referencias a la eucaristía (Rom 7, 3; Filad 4, 1; Esmir 7, 1). Lo mismo puede decirse de Justino, Apol I,66 (PG 6,428).⁷⁸

La palabra *σάρξ* (*carne*) se repite seis veces en el desenlace del discurso (cf. vv. 51.52.53.54.55 y 56).

Parto del principio hermenéutico de que, en la búsqueda del significado de una palabra, si la sacamos de contexto, sólo puede conducirnos a un callejón sin salida. Esta misma palabra aparece en trece ocasiones en el amplio contexto del cuarto evangelio.⁷⁹ Y, justo, por primera vez en el prólogo para designar la encarnación, en el horizonte del misterio del hombre venido de Dios, quien al instalar su morada entre nosotros inaugura el tiempo mesiánico: «El Verbo *σάρξ ἐγένετο* (*carne se hizo*) y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (1, 14).⁸⁰

La palabra “carne” que san Juan usa, en la lengua de los hebreos significa todo lo que es un ser humano. Por esta razón desde entonces en el ser humano de Jesús es donde la presencia de Dios se nos muestra más completamente.⁸¹

Nos hemos planteado si el discurso sobre el pan de vida, no hace las veces de la institución eucarística en la última cena que no encontramos en la narración joánica.

Ante todo es menester reparar que: «La hostilidad entre Jesús y οἱ Ἰουδαῖοι –*los judíos*– en Juan encuentra su explicación en

⁷⁸ *Ibid.*..., 510.

⁷⁹ J. R. III KOHLENBERGER – E. W. GOODRICK – J. A. SWANSON, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1995, 882.

⁸⁰ Asegura A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana* (Verdad e Imagen 143), Sígueme, Salamanca 1997, 147, que: «No sin razón se fue convirtiendo Jn 1, 14 en el punto focal cristológico para los padres de la Iglesia».

⁸¹ C. I. GONZÁLEZ, S. J., *La Eucaristía, luz y vida del cristiano*, Buena Prensa, México, D. F. 2011¹³, 22.

un conflicto entre la naciente comunidad cristiana y la sinagoga». ⁸² ¿No es este un punto clave que nos permite entrever la praxis eucarística del círculo joánico? ⁸³ Si vamos hasta el fondo de nuestra investigación, hemos constatado que el discurso entrafia un desarrollo conceptual, que expresa su original doctrina eucarística y, en la cual, «es preciso reconocer *una cristología unitaria*, a saber, *la cristología del Hijo del hombre* con su característico *esquema de bajada y ascensión*, con que el v. 51 introduce la idea del acontecimiento de la cruz». ⁸⁴

Y, por consiguiente, el dar su carne para la vida del mundo es una referencia gráfica de su sufrimiento y su muerte en la cruz.

Otro matiz que es importante resaltar en este primer versículo del desenlace, es la declaración con que inicia: «ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (Yo soy el pan vivo)». La mayoría de los interpretes concuerdan que los dichos: «Yo soy» son más que una simple y enfática declaración. Ellos creen que el cuarto evangelio emplea esta formulación en un profundo sentido cristológico. ⁸⁵

Para enseguida revelar su procedencia: «que del cielo bajó». ¿No se afirma así el origen de Jesús?

En la terminología del discurso el que alimenta (*the feeder*) se convierte en la comida. Dos veces Jesús dice, 'Yo soy el pan de vida' (6, 35.48) y dos veces 'Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo' (6, 41.51). ⁸⁶

El mensaje total del cuarto evangelio es que Jesús vino a dar vida divina en plenitud a todos los que creyeran en él (cf. 1, 12; 3,

⁸² J. BEUTLER, *Judaism...*, 149.

⁸³ Así J. RATZINGER, *Obras completas XI. Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana* (BAC maior 100), BAC, Madrid 2018³, 273, quien estima: «La eucaristía cristiana comienza claramente a construir su forma propia en ya en la fase apostólica».

⁸⁴ J. BLANK, *El Evangelio según san Juan...*, 366. Las cursivas son del autor.

⁸⁵ Cf. R. KYSAR, *John...*, 46.

⁸⁶ R. A. CULPEPPER, *Anatomy...*, 196.

16; 5, 24; 6, 50.51; 10, 10).⁸⁷ Si bien, es esencial la recepción de la eucaristía, al igual que en 3, 3.5 vemos que brotaba la necesidad absoluta del nacer de nuevo por el agua y el espíritu.⁸⁸ Esto es revelado por Jesús, desde el misterio por el que se siente habitado:

ἀμὴν ἀμὴν (*en verdad, en verdad*) les digo, a no ser que coman la carne del Hijo del hombre y beban de él la sangre, no tienen vida en ustedes (v. 53).

La expresión ἀμὴν ἀμὴν (*en verdad, en verdad*), indica una vez más en el discurso la honda significación de lo que va a revelar Jesús. ¿No consideran que un matiz importante es que esta expresión enfática –empleada por cuarta ocasión–, va marcando un *crecendo* en el discurso (cf. vv. 26. 32.47)?

La locución ‘carne y sangre’ designa, en lenguaje bíblico, «a la persona en su realidad histórica».⁸⁹ ¿Qué no consideran llamativo que en el texto no veamos la menor tentativa por aclarar el equívoco? Más aún, se repite con toda su dureza la interpretación cristiana de la cena del Señor.

Jesús expresa el sentido de su encarnación y de su humanidad a toda prueba, al referirse a sí mismo como el Hijo del hombre.

Jesús habla del pan que ha venido del cielo, el que el Hijo del hombre dará a los suyos para comer (6, 27), y el cual es él mismo de acuerdo a la sección “Eucarística” del discurso (6, 53); *es necesario* –interpreta con toda objetividad y justeza Johannes Beutler, S.J.– comer la carne del Hijo del hombre y beber su sangre para tener vida.⁹⁰

⁸⁷ Cf. S. M. SCHNEIDERS, *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, A Herder & Herder Book, New York, 2003, 175.

⁸⁸ De acuerdo con S. Carrillo, *El Evangelio según san Juan...*, 238, quien afirma que de este modo ha interpretado «la Iglesia oriental y occidental».

⁸⁹ G. RAVASI, *Piedras de tropiezo en los Evangelios. Las palabras escandalosas de Jesús* (El Pozo de Siquem 360), Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 227.

⁹⁰ J. BEUTLER, *Judaism...*, 113. Las cursivas son mías.

Otro significativo matiz aparece en el siguiente par de versículos del desenlace, donde Jesús revela los efectos en quien recibe la eucaristía, ya que su la carne es ἀληθής (*verdadera*) comida y su sangre es ἀληθής (*verdadera*) bebida.

El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el ultimo día. Porque la carne de mí es ἀληθής (*verdadera*) comida y la sangre de mí es ἀληθής (*verdadera*) bebida (vv. 54-55)

La vida eterna en la actualidad y la resurrección en el ultimo día, «una nueva conjunción de escatología realizada y escatología futura».⁹¹

En todas las culturas la comida es símbolo de comunión y de intimidad. Para el judaísmo como para todos los pueblos orientales. «En una palabra: la comunión de mesa es comunión de vida».⁹²

En el cuarto evangelio, Jesús, el preexistente quien trae la plena revelación de Dios (cf. 1, 1-14), es identificado por Juan como «el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1, 29; cf. v. 36). El último objetivo de Jesús consistió en restaurar comunión, lo cual cumplió por medio del pan que fue su cuerpo. «La conclusión me parece a mí inevitable: nosotros también tenemos que comer el cordero».⁹³

Los tres últimos versículos del desenlace conducen hacia el núcleo esencial del discurso, el cual converge en el horizonte de la promesa de la unificación:

El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Como envió me el viviente Padre y yo vivo mediante el Padre, también el que me come, él vivirá mediante mí. Este es pan

⁹¹ S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 238.

⁹² M. GESTEIRA, *La Eucaristía. Misterio de comunión...*, 24.

⁹³ S. HAHN, *The Fourth Cup...*, 103.

bajado del cielo; no como el que comieron sus padres y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre (vv. 56-58).

San Agustín dio mucha importancia a esta mutua inmanencia, interpretándola en este doble sentido: «como incorporación nuestra por parte de Cristo en su cuerpo (Iglesia) a través de la fe y como incorporación de Cristo por nosotros a través de la manducación de su cuerpo-sangre».⁹⁴ La carne y la sangre producen vida eterna, y Jesús resucitará el último día a quienes la coman y la beban, estableciendo así la eucaristía como un sacrificio de comunión.⁹⁵

En la última perícopa se presenta el efecto del discurso en los oyentes. Los coloca en situación de decidir. Termina con un fracaso estrepitoso. ¡Es causa de escándalo! y «se refiere –acertadamente precisa Giorgio Zevini– no sólo a las declaraciones relativas al *comer* y al *beber* la carne y la sangre de Jesús, sino al conjunto de su enseñanza, expresada en todo el discurso».⁹⁶ No fueron muchos los que continuaron al lado de Jesús. Si bien, es menester distinguir dos grupos: los discípulos que no creen en Jesús (vv. 61-66) y la confesión de fe del grupo de los Doce, por boca de Simón Pedro (vv. 67-71).

En la amplia panorámica del cuarto evangelio, Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios (cf. 20, 31), al instalar su morada entre nosotros, ha inaugurado el tiempo mesiánico cuando «σάρξ ἐγένετο (*carne se hizo*)» (1, 14). En su rostro humano, Jesús, el hombre venido de Dios, muestra el de su Padre (cf. 14, 9) y, podemos recibirlo en la eucaristía, únicamente en un íntimo acuerdo y entendimiento, como la expresión de nuestra fe:

Es este personal y total compromiso (*commitment*) a Jesús, como la única y absoluta revelación de Dios en este mundo, que capacita al creyente a formular proposiciones de fe acerca de él. Once veces aparece en el cuarto evangelio la construcción “creer que”,

⁹⁴ M. GESTEIRA, *La Eucaristía. Misterio de comunión...*, 150.

⁹⁵ Cf. C. I. GONZÁLEZ, S.J., *La Eucaristía...*, 35.

⁹⁶ G. ZEVINI, *Evangelio...*, 194. Las cursivas del autor.

seguida de una proposición teológica acerca de Jesús. Los discípulos son los primeros en creer que Jesús es el “Santo de Dios” (6, 69).⁹⁷

Conclusión

La institución de la eucaristía en la última cena brilla por su ausencia en la obra joánica; si bien, encontramos un amplio discurso sobre el pan de vida. Al estudiar esta singular pieza, delimitándola en su contexto, comprobamos que exhibe una destreza narrativa única. El texto entraña un claro y cardinal *crescendo*, el cual cristaliza en la cuarta parte, con afirmaciones de alta trascendencia, constituyendo el desenlace del discurso: El pan de vida es la eucaristía (vv. 51-59).

El tema eucarístico —precisa excelentemente Raymond E. Brown—, que ocupaba un lugar secundario en los vv. 35-50, pasa ahora a primer plano y se convierte en tema exclusivo. Ya no se dice que la vida eterna está condicionada a tener fe en Jesús, sino que depende de que se coma su carne y se beba su sangre (v. 54).⁹⁸

Varios exégetas consideran la cuarta sección del discurso como una interpolación redaccional; lo hemos tratado —así lo indicamos desde el primer apartado en que analizamos su género literario, fuentes y arquitectura composicional—, en la línea de R. Alan Culpepper como una parte integral del evangelio.

En el capítulo central hemos intentado realizar una traducción viva y actual del discurso, fieles a su espíritu, al espíritu del texto (cf. DV 12). Esto, a la luz de los hilos conductores que sustentan el cuarto evangelio, inmerso en un universo de relaciones y, siempre a partir del prólogo (1, 1-18), dado que es el primer ‘es decir’ en la dinámica narrativa de la obra joánica.

⁹⁷ S. M. SCHNEIDERS, *Written That You May Believe...*, 88-89.

⁹⁸ R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan...*, 509.

Y, con la terminología distintiva de la narrativa joánica, vemos que Jesús antes que retractarse añade algo insólito: αἷμα (*sangre*), revelando que quien coma su carne y beba su sangre tiene vida eterna y él lo resucitará el último día (cf. vv. 53-54). ¿No aparece en tan audaz formulación el realismo de la carne y la sangre, el cual fundamenta la doctrina de la presencia innegable de Jesús en la eucaristía? Jesús, todo él, está *realmente* presente en la eucaristía, y no sólo en símbolo y figura.

El texto sella el inicio de una crisis del ministerio de Jesús en Galilea, que con esta sección se concluye, al afirmar que muchos de los discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. ¡Les parece absurdo comer la carne y, más aún, beber la sangre! Jesús dijo entonces a los Doce: «¿Acaso también ustedes quieren marcharse?» (v. 67). Simón Pedro, en nombre del grupo, expresó su fidelidad, confesando la mesianidad de Jesús.

Esta respuesta está en consonancia perfecta con el discurso del pan que da vida eterna –destaca con finura Salvador Carrillo Alday–. Jesús es más grande que Moisés, pues Jesús promete dar y de hecho da vida eterna (vv. 32-33). Además, Pedro admite lo que Jesús ha dicho: que sus palabras son ‘espíritu y vida’: “Señor, ¿a quién iremos? Tienes palabras de vida eterna”.⁹⁹

La respuesta que demos a Jesús es una respuesta a favor o en contra de la vida misma.

En el tercer estadio, presentamos ciertos matices del discurso, que consideramos más importantes. Francisco, nuestro queridísimo Pastor universal, en su exhortación apostólica sobre el imposter-gable, conveniente y vital llamado a la santidad, justo en nuestro mundo actual, enseña:

Puede haber muchas teorías sobre la santidad, abundantes explicaciones y distinciones. Esta reflexión podría ser útil, pero *nada*

⁹⁹ Cf. S. CARRILLO, *El Evangelio...*, 245.

*más iluminador que volver a las palabras de Jesús y recoger su modo de transmitir la verdad (Gaudete et exultate, 63).*¹⁰⁰

El discurso de Jesús roza su misterio, el misterio del hombre venido de Dios (cf. 3, 13.31), al contemplar a Jesús quien no sólo da el pan, sino que él mismo es el pan de vida que *καταβάς* (*bajó*) del cielo. ¿Qué no se subraya así el hecho de la encarnación? Semejante afirmación que indica el origen eterno y divino de Jesús ocurre siete veces en el discurso (cf. vv. 38.41.42.46.50.51.58). ¿Acaso la objeción de los judíos no se dirige contra este aspecto esencial del misterio de Jesús (cf. vv. 41 y 42)?

Estamos llamados a alimentarnos de la Palabra hecha carne. La eucaristía es, por tanto, prolongación de la encarnación (cf. Jn 1, 14). Si bien, un matiz especialmente útil en nuestro momento actual, es que:

La Palabra no sólo se convierte en carne, sino también *se convierte en carne de los marginalizados y oprimidos*. Es esta marginalización divina y voluntaria, la cual, es la manera que la espiritualidad, asumida como relación con Dios, está establecida de acuerdo al cuarto evangelio.¹⁰¹

En el texto hemos comprobado cómo desde el primer anuncio de la eucaristía, causó murmuración y rebeldía.

Desde entonces esa murmuración se ha mantenido a través de los siglos y ha llegado a herir profundamente a la Iglesia de nuestra generación –asegura Joseph Ratzinger–. No queremos a Dios tan cercano; no lo queremos tan pequeño, inclinándose, lo queremos tener grande y lejano. Por eso se plantean dificultades que querían demostrar la imposibilidad de semejante cercanía.¹⁰²

¹⁰⁰ Las cursivas son mías.

¹⁰¹ D. RENSBERGER, «Spirituality and Christology in Johannine Sectarianism», en J. PAINTER – R. A. CULPEPPER – F. F. SEGOVIA (Eds.), *Word...*, 173-188, esp. 176. Las cursivas son mías.

¹⁰² J. RATZINGER, *Obras completas XI...*, 252.

¿No consideran que éstas precisas y preciosas matizaciones de David Rensberger y Joseph Ratzinger, nos motivan a actualizar nuestra búsqueda de interpretar la Palabra desde nuestro mundo actual, a la luz de la humildad del hombre venido de Dios, quien se acerca a nosotros, hasta convertirse en carne de los marginalizados y oprimidos, en el horizonte de la unicidad de su misterio, al recibirlo en cada eucaristía: «Yo soy el pan vivo que del cielo bajó»?



“LIDIA” DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES (HE 16)

Rodrigo Santos Sánchez¹

Resumen:

Lidia es la primera bautizada en un nuevo continente. Hechos de los Apóstoles presenta una mujer soltera que trabaja y vive en una colonia romana en Filipos. Este artículo investiga acerca de la situación de la mujer en el siglo I d.C., en base a tres aspectos: el derecho romano, el trabajo femenino en las provincias romanas y la religión. Se trata de conocer la participación de la mujer en la sociedad, la economía y la religión en las provincias romanas. El autor plantea que el personaje de Lidia, representa una nueva riqueza para el cristianismo: la presencia de la mujer urbana de provincia en la Iglesia.

Abstract:

Lidia is the first baptized in a new continent. Acts of the Apostles present a single woman who works and lives in a Roman colony in Philippi. This article search the situation of women in the 1st century AD, on three subjects: Roman law, women's work in the Roman provinces and religion. The purpose is to know the participation of women in society, economy and religion in the Roman provinces. The author argues that the character of Lydia represents a new wealth for Christianity: the presence of the provincial urban woman in the Church

¹ El autor es licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (2001). Actualmente es párroco de la comunidad “El Señor de la Misericordia” en Mérida, Yucatán y docente del Seminario Conciliar .de Yucatán desde el 2001. Su correo electrónico es rosasa70@hotmail.com

Palabras clave: *mujer, derecho romano, trabajo femenino, religión.*

Keywords: *woman, roman law, women's work, religion*

Introducción

Hace casi veinte años, en 2001 para ser exactos y como parte de la investigación de la licencia en Sagradas Escrituras, escogí el pasaje de Lidia. Con el tiempo, y a medida que ha crecido la investigación bíblica desde una perspectiva femenina, con los avances en los temas relacionados a la presencia de la mujer en la vida social y eclesial, consideré oportuno regresar a este personaje en el contexto actual y aportar algunas novedades.

A diferencia de la primera vez que el método exegético prevalecía en el trabajo, en esta ocasión lo quiero abordar desde puntos nuevos:

- a) El derecho romano y sus leyes hacia la mujer. Si la ley romana establecía para la mujer trabajadora alguna legislación de lo que hoy se llama "derecho laboral" y una mujer podía tener un negocio sin tener la protección o tutela del varón o del esposo.
- b) El trabajo femenino. Cómo se encontraba la situación de la mujer que trabajaba en el siglo I d.C., en las provincias romanas, y sobre todo si el personaje de Lidia refleja un modelo que Hechos de los Apóstoles más que un ideal de vida presenta una realidad que ya era bastante común o frecuente en la época.
- c) La religión. El judaísmo y el cristianismo en ambientes más paganos. ¿Qué quiso decir Lucas al poner este personaje femenino con rasgos muy concretos, como la primera bautizada en Europa?

Para lograr el cometido, además de regresar al escrito del 2001, se buscó en el Derecho Romano, en los estudios sociológicos acerca del trabajo femenino y en la religión del siglo I a.C., la mayor información posible para poder enriquecer el texto que es muy breve pero como suele suceder hay detrás de cada palabra más información de lo que se imagina.

1. La mujer y el derecho romano

Gracias a las investigaciones realizadas especialmente por mujeres, ha sido posible encontrar un proceso en los llamados “derechos de las mujeres” en la época romana.²

Al final de la República se comenzó un cambio en la situación jurídica de la mujer con respecto al ideal masculino de matrona o de *mater familias*. A partir del siglo I a.C. hasta finales del Bajo Imperio Romano, la vida pública y privada de la mujer cambió. Se abre un mundo de posibilidades que hasta entonces no había podido acceder.

Hubo quienes ingresaron al mundo de la cultura y de la intelectualidad, abandonando el cuidado del hogar como único deber. Aunque esto fue muchas veces criticado o satirizado, el hecho es que la mujer fue incorporándose y aportando a la vida cultural romana.³

² Entre otros estudios sobre este tema, ver L. AVIAL, «La mujer en el derecho romano: una aproximación», *Revista Libertalia*, 2.03.2019, <https://www.revistalibertalia.com/single-post/2019/02/28/La-mujer-en-el-derecho-romano>; M. QUEVEDO JAIME, «El *status* jurídico de la mujer en la Antigua Roma», *Universitat Jaume I*, 2017 – 2018, http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/175810/TFG_2018_Quevedo%20Jaime_Marta.pdf?sequence=1&isAllowed=y, p. 37.

³ En obras de teatro se satirizaba a las mujeres que se “salieran de la imagen familiar hogareña”, los casos documentados de Carfania, Maesia y de Hortensia al defender ellas mismas situaciones de injusticia que las ponían en desventaja, las referencias que hace Cicerón con respecto a Clodia, una mujer casada pero que había estudiado y tenía gran capacidad intelectual y política, O. ELEJALDE MARTINS, «La mujer en las profesiones jurídicas y la vida pública: de Roma a nuestros días», Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco Bilbao, curso 2016/2017, https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/22634/TFG_ORIANA_MARIA_ELEJALDE.pdf?sequence=1&isAllowed=y, p. 9 – 16.

Estos cambios se reflejaron en el derecho romano, ya que se promulgaron nuevas leyes, adaptadas a los nuevos tiempos, aunque siempre se mantuvo la concepción de la mujer como *mater familias* pero la tutela a la que se les sometía a las mujeres independientes (*sui iurus*) fue desapareciendo en el siglo I d.C. con la *lex claudia de tutela mulierum*, como una limitación formal.⁴

1.1 La ciudadanía romana

Así como el derecho romano al paso del tiempo, fue cambiando en relación con la mujer, lo mismo se podría decir acerca de la ciudadanía romana. Con el paso de los siglos, y de acuerdo a los diferentes emperadores y a las circunstancias tan cambiantes, se fue ampliando a tantas posibilidades, hasta que en el 212 d.C., la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla declaró ciudadanos a todos los habitantes del orbe romano.

Cabe recordar lo que la ley romana establecía para tener la ciudadanía.⁵ La ciudadanía era la pertenencia de un individuo, hombre o mujer, al grupo social estructurado políticamente y, diríamos hoy, dotado de soberanía. Otorgaba derechos de carácter privado (*connubium*, *comercium*, *testamenti factio* y *ius actiones*) y derechos de índole público (*ius suffragii*, *ius honorum*, *ius legionis*, *ius sacrorum* y *el ius possidendi*).

1.1.1 Derechos de carácter privado

a) *Ius connubii* o *connubium* era el derecho de casarse en *iustae nuptiae*, con todas las consecuencias del *ius civile*, entre las que figura la extensa patria potestad sobre los descendientes. Este privilegio fue concedido frecuentemen-

⁴ Esta ley fue promulgada por el Emperador Claudio entre el 44 – 49 d. C., que abolió la tutela sobre las mujeres.

⁵ En la República (siglo III a.C.) se establecen los derechos de los ciudadanos. Ver A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, «Derechos y deberes de los ciudadanos», *Estudios Clásicos* 22, 81-82 (1978), 423 – 438, aquí 424-426. Se puede consultar por internet en <http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/dc17b8d432855d9325b33450ba-c8a570.pdf>, aquí, 424 – 426.

te a grupos no romanos, pero no incluía la patria potestad romana, en tal caso.

b) *lus commercii* o *commercium* era el derecho de realizar negocios jurídicos (*inter vivos* o *mortis causa*), con efectos previstos por el *ius civile*. Sin este *commercium*, por tanto, no podía hacerse un testamento que tuviera las consecuencias jurídicas de un testamento romano, o celebrarse válidamente una *mancipatio*.

c) *lus testamenti factio*: capacidad para otorgar testamento o para ser heredero.

d) *lus acciones*: era el derecho a actuar en juicio civil con posibilidad de demandar.

1.1.2 Derechos de índole público

a) *lus suffragii*: derecho a votar y a elegir magistrados.

b) *lus honorum*: derecho a ser elegido para ser magistrado.

c) *lus legionis*: derecho a formar parte del ejército.

d) *lus sacrorum*: derecho a participar en el culto de la ciudad y de desempeñar los cargos religiosos.

e) *lus possidendi del ager publicus*: derecho a participar en los repartos de la tierra (conquistada en las guerras) para disfrutar de ella con el pago de una renta o canon.

1.1.3 Obtención de la ciudadanía

La ciudadanía se obtenía principalmente por los siguientes motivos:

a) Nacimiento.

b) Por concepto legal se adquiría en determinados casos, la condición de ciudadano. Se acostumbraba citar como ejemplo una disposición de la ley *Acilia repetundarum* (123 ó 122 a.C.), en virtud de la cual se concedía la ciudadanía al provincial que hubiese salido victorioso en un proceso de concusión contra un magistrado romano.

c) La ciudadanía se otorgó también por el poder público, esto es, por el pueblo o sus delegados durante la República, y posteriormente por los emperadores. La concesión se hacía tanto a personas singulares, cuanto a los habitantes de una ciudad o de una región entera. Circunstancias diversas determinaron que unas veces la ciudadanía fuese completa, mientras en otras venía limitada a algunos de sus elementos constitutivos. Por ejemplo, hay ciudades que no participan del derecho de voto (*civitatis sine suffragio*).

d) Como compensación por la prestación de servicios considerados de especial relevancia en el ámbito social o castrense.

e) Por concesión discrecional (libremente) del poder público.

f) Por concesión de la libertad.

g) Por parte del *dominus* de la persona sometida a esclavitud, siempre que el otorgamiento se realice de forma solemne, es decir, ante la autoridad judicial.

h) Por inscripción en el censo.

i) Por inscripción testamentaria.

1.1.4 Tipos de ciudadanía

a) *Cives Romani*: ciudadanos romanos plenos.

b) *Cives Latini*: este grupo estaba constituido por aquellos que eran habitantes de la "Liga Latina", quienes estaban regidos por el "derecho latino" (*jus latii*). Tenían el derecho a la propiedad, al comercio, el derecho a libre movimiento y asentamiento en Roma (*jus migrationis*) pero no a casarse con ciudadanos romanos.

c) *Socii*: *socii* o "asociados" o "federados" eran los ciudadanos de estados que tenían ciertas obligaciones legales con Roma. Ciertos derechos de los habitantes eran reconocidos por la ley romana a cambio de ciertos servicios.

d) Provinciales: son aquellos que estaban bajo influencia o control romano pero carecían incluso de los derechos de los *socii*. Esencialmente tenían los derechos del *jus Gentium*.

e) *Peregrini*: un *peregrinus* era el término utilizado para designar a cualquier persona que no era un ciudadano romano, es decir se encontraba en Roma temporalmente. No obstante tener su residencia en una ciudad situada en el territorio romano.⁶

Si antes de la República, sólo se consideraban dos clases: patricios y plebeyos; este breve panorama acerca de la ciudadanía permite observar la complejidad a la que los legisladores se enfrentaron para poder establecer según las circunstancias cada situación a medida que el Imperio Romano fue expandiéndose.

⁶ Ver <https://www.derechoromano.es/2013/04/status-civitatit.html>.

1.2 La mujer y la ciudadanía

Para las ciudadanas, con el paso del tiempo los derechos de carácter privados se fueron obteniendo, pero no se les permitía ejercer los de índole pública. De hecho, la ley no se los permitió.

Al igual que los hombres de las ciudades con el estatuto *civitas sine suffragio*, las mujeres (al menos aquellas con derecho al *conubium*) eran ciudadanas *sine suffragio*. Es decir, no podían votar o participar en puestos públicos como magistraturas, ni se les permitía ser jueces o abogadas (*officia virilia*). Por ejemplo, en la ropa la toga era sólo para los ciudadanos varones, las mujeres no lo podían usar. Sin embargo, la situación jurídica de una madre en tanto ciudadana afectaba a la ciudadanía de sus hijos ya que le pasaba de forma directa ese privilegio.

De este modo, el siglo I d.C., marcó un punto de inflexión en el que la mujer obtuvo ciertas libertades. Para este tiempo, la mujer podía tener los tres *status* que preveía el derecho romano para tener capacidad jurídica: condición de libre (*status libertatis*), ciudadano (*status civitatis*) y no sometido a potestad ajena (*status familiae*). Sin embargo, hay poca información acerca de enmiendas legales o cambios a la ley con respecto a la ciudadanía de las mujeres durante los emperadores Flavianos: Tito (79 – 81 d.C.) y Domiciano (81 – 96 d.C.)

1.3 El nombre de la mujer

Otro derecho que tendrían los ciudadanos varones es usar los *tria nomina* (*praenomen*, *nomen* y *cognomen*). El *praenomen* era el nombre propio, el nombre de pila. El *nomen* era el apellido, se trataba del nombre de la gens a la que pertenecía la persona. Y el *cognomen* lo utilizaban las diferentes familias para diferenciarse. Por ejemplo: Cayo Julio César.⁷

⁷ Ver <https://historicodeigital.com/onomastica-romana.html>.

Las mujeres no tenían nombre propio, o sea, *praenomen*, sólo tenían nombre gentilicio, *nomen*, (*Gaia, Publia, Aula*) y el familiar o apodo cognomen. Por ejemplo, si dos hermanas se llamaban igual el cognomen era agregar una indicación *Julia maior* y *Julia minor*; *Julia prima* y *Julia secunda*.

No se sabe, en realidad, si no lo tenían o si no se quería que éste se pronunciara, ya que en los textos que se conservan prácticamente no se conserva el *praenomen* de ninguna mujer.⁸

Históricamente hubo un territorio llamado Lidia.⁹ Sin embargo, en He 16, 14 el escritor introduce un personaje en el texto utilizando una construcción gramatical característica de él: *τις + ὄνόματι + nombre propio*.¹⁰ De tal modo que Lucas lo utiliza como nombre propio o *nomen*.

El nombre de Lidia es romano y es la forma latina del griego *λύδη* y corresponde con la provincia de Asia en donde se encontraba Tiatira.¹¹ En el Nuevo Testamento, el nombre de Lidia sólo en He 16, 14.40, no aparece en las cartas paulinas.

⁸ Se pudiera ahora considerar como una discriminación o una forma de considerar a la mujer como inferior al hombre. Es complicado saber la razón, viendo los progresos que en otras áreas se fueron logrando, no se haya considerado alguna modificación en el derecho romano.

⁹ El reino de Lidia ocupaba Misia, Caria, Frigia y la costa de Jonia en el oeste de la península de Anatolia en lo que ahora es Asia Menor. Después de los hititas, fue satrapía persa, y posteriormente ocupado por los griegos. En el 133 a.C., Roma lo incorporó como parte de la provincia de Asia.

¹⁰ Así lo utiliza en Lc 1,5; 10,38; 16,20; He 5,1; 8,9; 9,10.33.36; 10,1; 18,24; 20,9; 21,10. De todas estas referencias la única cita en donde agrega *gunh*. es Lc 10,38. Un paralelo lucano Marta – Lidia.

¹¹ Lidia en He 16, 14.40 es transliteración del latín. Algunos autores han sugerido que Lidia sería un gentilicio e indicaría a una ex-esclava pero hay testimonios como nombre propio en la literatura de Horacio y que podían tener mujeres libres. Lucas lo utiliza como nombre propio. Ver C. K. BARRET, *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, Vol. II (International Critical Commentary 7), Bloomsbury T & T Clark 1998, 82; también ver F. GILLMAN, *Women who knew Paul* (Zacchaeus Studies-New Testament), Liturgical Press, Collegeville 1992, 31.

1.4 Residencia: Filipos, una colonia

Perteneía al primer distrito de la provincia de Macedonia y estaba en una zona estratégica al oriente de la *Via Egnatia* que le comunicaba directamente hasta Italia. La ciudad tenía un estilo de vida y administración principalmente romano y al tener el título de *KOLONIA*¹² le daba un *status* privilegiado. Tenía la *IUS ITALICUM*, es decir era un lugar de las provincias considerado con los derechos como si estuviera en Italia, ya que los habitantes eran considerados ciudadanos, teniendo privilegios políticos y económicos.¹³

Todos los nacidos en la ciudad adquirían automáticamente la ciudadanía romana y los terrenos de la ciudad estaban exentos de ciertos impuestos. Como ciudadanos de Roma, la gente podía comprar y vender propiedades, estaban exentos del impuesto sobre la tierra (*tributum soli*) y del impuesto de capitación (*tributum capitis*);¹⁴ y tenían derecho a ser protegidos por la ley romana.

Aunque llevaba el nombre de Filippo II, padre de Alejandro Magno, los romanos conservaron el nombre de la ciudad. La *Via Egnatia* atravesaba la ciudad y la unía con el puerto de Neápolis, que se encontraba a 15 km de distancia aproximadamente.

¹² Octavio le dio en el 41 a.C., el rango de colonia (*Colonia Victrix Philippensium*) con derecho italiano. En el 30 a.C., reorganizó la colonia y procedió a un nuevo licenciamiento de veteranos; la ciudad tomó el nombre de *Colonia Iulia Philippensis*, y después en enero del 27 a.C., en *Colonia Augusta Iulia Philippensis*, cuando Octavio recibió el nombre – título de Augusto del Senado.

¹³ Entre los privilegios que gozaban estaban: un gobierno autónomo, exención del pago de impuestos y eran considerados como ciudadanos de una ciudad italiana, como apunta E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, Westminster John Knox, Oxford 1985, 494. Para una mayor información de Filipos, J. TAYLOR, *Les Acts des deux Apotres*, Vol. 5: (Acts 9,1-18,22) (Études Bibliques 23), 242-247. Había tres categorías de colonias para las provincias romanas de las cuales Filipos, tenía la primera, T. WATKINS, «Coloniae and Ius Italicum in the Early Empire», *The Classical Journal*, 78, 4 (1983) 319.

¹⁴ Este impuesto era para todas las personas, pero los ciudadanos estaban exentos. Dependía mucho el costo de acuerdo a las provincias y variaba año por año según lo dictaminara el senado. Por ejemplo, en Egipto los varones, incluyendo los esclavos entre 14 y 60 años lo deben pagar y las mujeres estaban exentas. En este impuesto el dueño de esclavos paga por ellos y el varón por las mujeres de su casa. Ver <https://www.tesaurohistoriamitologia.com/es/25848-olympenoi>

Se calcula que Filipos abarcaba 1813 km² y su población la componían romanos, tracios y de otras nacionalidades como judíos.¹⁵ El texto de He 16, 12 al referirse a la ciudad ha ocasionado dificultades al momento de la traducción: πρώτη[ς] μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις. Históricamente Filipos no fue capital de Macedonia ni de ningún distrito de esa provincia pero su importancia estratégica militar y comercial le permitía a la ciudad ser un lugar destacado al este de Macedonia.¹⁶

Algunos han considerado un error de Lucas su descripción de Filipos. Sin embargo, entre las soluciones que se han presentado se encuentra la que considera que le pone mayor énfasis a *kolonia*: la principal ciudad – colonia.¹⁷

Con esto, nos preguntamos si Lidia era una ciudadana romana. Si el nombre de Lidia es presentado más romano que griego, aun viniendo de Tiatira ¿qué estaría diciendo Lucas con ese dato? Esto de acuerdo con lo presentado, daría lugar a una interrogante si Lidia al vivir en Filipos que era *kolonia* ya tendría la ciudadanía romana con ciertas restricciones o la tendría como las mujeres ciudadanas con todos sus derechos privados. Si la ciudad daba esa facultad a sus habitantes, ¿ese privilegio lo tendrían también las mujeres que como Lidia ya son residentes, sin que sean romanas de nacimiento?

Como se ha mencionado, la ciudadanía romana fue cambiando al paso del tiempo y en este sentido, la ciudad de Filipos después del 42 a.C. al recibir el honor de ser *kolonia*, daba a los habitantes la posibilidad de ser considerados ciudadanos. Tal vez al inicio esto

¹⁵ Ver *Diccionario Bíblico Arqueológico*, <https://www.biblia.work/diccionarios/filipos/>.

¹⁶ En el 167 a.C. Macedonia se había dividido en cuatro distritos administrativos y Filipos se encontraba en el primero de esos distritos, aunque la capital era *Amphipolis* como aparece en monedas de la época y por la información que se encuentra en Tito-Livio. Cuando en el 146 a.C. Macedonia se convierte en provincia, la capital era Tesalónica junto con los cuatro distritos administrativos con sus respectivas ciudades principales, J. TAYLOR, *Les Acts...*, 244-245.

¹⁷ Lucas estaría poniendo mayor acento en *κολωνία*, J. RIUS-CAMPS, *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Lectura del Nuevo Testamento. Estudios críticos y exegéticos 2), Madrid 1984, 97 n.203. Así lo traducen: *ciudad importante del distrito de Macedonia* (Biblia de América), *la principal colonia de la demarcación de Macedonia* (Nueva Biblia de Jerusalén).

no incluía a todos. No se podría saber si por el solo hecho de tener su casa o de contribuir a la economía local, se le podría otorgar por parte de la autoridad local o imperial, a cualquier persona la dignidad de ser considerado ciudadano sea varón o mujer. ¿Hubo algún cambio desde el 42 a.C., hasta el siglo I d.C. que impidiera otorgar la ciudadanía a los/las filipenses que merecieran tal dignidad?

Las investigaciones acerca del Derecho Romano apuntan a que en el siglo I d.C., la mujer ya tenía los tres *status* para obtener su reconocimiento jurídico. Ayudaría más si se pudiera encontrar documentación jurídica de la época de los Flavios, tanto para la ciudadanía de la mujer como en el caso de las provincias y en concreto de Filipos. Sería un punto a discutir una posibilidad contraria, que Lidia no tenga la ciudadanía y ser del común de los habitantes. Sin embargo, la situación de la ciudad como *kolonia* da una postura contraria

Una consideración para el *status civitatis* de Lidia lo pudiera dar Hechos de modo indirecto. En el pasaje de la presencia de Pablo en Filipos es el momento de su encarcelamiento y liberación. Se menciona que el carcelero los llevó a su casa y todos se bautizaron, pero después de las disculpas de los magistrados, Pablo y Silas se fueron con Lidia y no con el carcelero (He 16, 40) ¿por qué se fueron ahí en vez de la casa del carcelero?

Otras posibilidades a considerar son los paralelos literarios de He 12, 12 y de 10,2; porque en He 12, 12, Pedro al salir de la cárcel fue a la casa de la mamá de Marcos. No se menciona a un varón como el dueño de la casa. La figura de Lidia es propicia para recibir después de la cárcel a los misioneros porque tendría el *status* para proteger bajo su techo a Pablo.

La otra consideración es Cornelio, el centurión que por oficio es ciudadano (10, 2) y Lidia que por vivir en Filipos es considerada como ciudadana *sine suffragio*. Dos ciudadanos reciben el bautismo. Si esta posibilidad es viable se podría sugerir que Lidia es

la primera mujer ciudadana que recibe el bautismo en el Nuevo Testamento.¹⁸

Sin embargo, los paralelos literarios tan comunes en la obra luca-na no son suficiente evidencia para argumentar de modo conclusivo que el autor considere a Lidia como una ciudadana. Es una posibilidad indirecta que necesitaría mayor respaldo en fuentes directas de la época más cercanas a su escrito.¹⁹

2. La mujer y el trabajo

Con los cambios antes mencionados, la mujer fue también incor-porándose a la posibilidad de trabajar y de tener sus propios nego-cios. Cuando la mujer era considerada *sui iuris*, podía ser dueña de sus propiedades, administrando ella misma sus bienes. Sin embar-go, su libertad jurídica no se equiparaba a la del varón, por lo que para realizar ciertos negocios seguía necesitando una autorización de su tutor (*auctoritatis interpositio*). Aunque como ya se mencionó, la *Lex claudia* le permitió una mayor independencia económica, y legal.

Con estas posibilidades, la incorporación de la mujer en el traba-jo fue muy amplia y variada: en el hogar (ama de llaves, nodriza); en los textiles (sastrería, teñido de telas, hilandera); la industria de los metales (oro, vidrio); profesiones (medicina, educación, biblio-teca, notaría); comercio (pescados, carne, pan); estética (perfume-ría, cosméticos, masajes); deporte (gladiadoras y atletas); servicios (dueñas de tabernas o de posadas); religión (*sacerdos* y vestales); sexo (*meretrix*) y artes (música, artistas de teatro, coristas).²⁰

¹⁸ Podría ser importante para el autor presentar a una ciudadana romana originaria de Tiatira recibiendo en su casa a un ciudadano romano oriundo de Tarso.

¹⁹ Escasa información hay del derecho romano en la época de los Flavios. Una respuesta sería encontrar cómo se consideraba por parte del César en turno o del Senado las referencias acerca de la *Lus Italica* y su aplicación con la ciudad de Filipos y sus habitantes al paso del tiempo, sobre todo en el I d.C.

²⁰ Considerando la fuerza laboral femenina que se describe, una conclusión es que fue muy im-portante la aportación de la mujer a la economía de Roma, y de su vasto imperio. De una manera muy detallada, se ofrece una visión de todos los oficios de la mujer en: R. RODRÍGUEZ LÓPEZ, «El

Después de la República y a inicios del Imperio hubo un crecimiento urbano a lo largo de las provincias romanas que permitieron la incorporación de la mujer al trabajo y al comercio. El cambio en la ley romana permitió que algunas heredaran patrimonio familiar o que administraran negocios con el esposo, con el padre o incluso solteras como el caso de las viudas o huérfanas.

De este modo cualquier posición social o económica permitía un desempeño laboral. Es decir, no se limitaba a las mujeres de clases altas o a las que tuvieran la ciudadanía, que serían lo que se llama actualmente empresarias al tener negocios lucrativos como minas, villas agrícolas, hasta el comercio marítimo,²¹ sino que también lo podían hacer las libres (*libertas*) y esclavas. Aunque estas últimas no podrían ser propietarias o dueñas de negocios hasta que fueran *libertas* pero su presencia en el trabajo era importante y necesario.

Con esto, podían llegar a tener a sus propios trabajadores o contrataban personal. Ya representaría fuentes de ingresos económicos para el Imperio o para las ciudades. Por lo tanto, la mujer goza de independencia de movimiento en el trabajo.

2.1 Lidia inmigrante y el trabajo

Un dato que la obra lucana presenta es el desplazamiento de sus personajes. El mismo Jesús se encuentra en movimiento, ya que desde antes de nacer va a las montañas de Judea y lo mismo los apóstoles en los Hechos de los Apóstoles. Hay personajes que se encuentran en lugares distintos a su lugar de nacimiento: Cornelio,

trabajo femenino en el imperio romano», Repositorio Institucional. Materiles para el estudio del Derecho Romano y la Antigüedad clásica, Universidad de Almería, http://repositorio.ual.es/bitstream/handle/10835/2628/IVRA_Capsulas%20docentes.pdf?sequence=6&isAllowed=yEsta investigadora apunta hasta noventa y tres oficios ejercidos por mujeres.

²¹ La intervención en el comercio marítimo como negociadoras y la propiedad de barcos para arrendarlos a terceros (navicularios honorarios) lo podían hacer las mujeres. Ver el estudio M. QUEVEDO JAIME, «El Status jurídico de la mujer en la Antigua Roma», Trabajo Final de Grado, *Universitat Jaume I*, 2017-2018.

http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/175810/TFG_2018_Quevedo%20Jaime_Marta.pdf?sequence=1&isAllowed=y, 38.

centurión romano que vive en Cesarea Marítima; Priscila y Aquila que han sido expulsados de Roma, y Pablo los encuentra en Atenas; y Lidia que vive en Filipos. Las razones para migrar eran por comercio, trabajo, guerra o por situaciones políticas o jurídicas.

2.2 Tiatira

Lidia procedía de Tiatira.²² Era una ciudad del Asia Menor a 64 kilómetros al sureste de Pérgamo, que fue cambiando de una función militar, como puesto de vigilancia por el cruce de carreteras (Tiatira se encontraba entre Pérgamo y Sardes), a convertirse en un lugar destacado por su industria y comercio.²³ Nunca fue una gran metrópoli o un centro de importancia política especial. En las inscripciones se menciona con frecuencia su negocio de tintura. Lidia como muchas personas de su tiempo, aprendieron el oficio en sus lugares de origen y luego se van a vivir a otros lugares para ofrecer sus servicios.

2.3 Comerciante en púrpura

Lidia trabajaba en el comercio del teñido de telas.²⁴ Su lugar de origen era destacado por los gremios de tejedores y tintoreros que trabajaban la lana y el lino. Los que trabajaban con los tintes en Tiatira utilizaban la raíz de la “rubia” (llamada también granza) como fuente de su famoso color púrpura escarlata, conocido en tiempos posteriores como laca.²⁵ Dicha tintura, luego llamada “rojo de Turquía” o *rubia tinctorum*, fue el único colorante rojo resistente a la

²² Tiatira significa “sacrificio” o “ciudad de la hija”.

²³ Los arqueólogos han descubierto allí inscripciones que denotan el alto grado de organización de la fuerza de trabajo en Tiatira. Casi todos los oficios eran ejercidos por artesanos que formaban gremios de alfareros, tintoreros, panaderos, traficantes de esclavos, y así sucesivamente. La deidad más adorada era Apolo en su representación como dios del Sol, coronado de rayos. Así aparece en algunas de sus monedas, Diccionario de la Biblia Cristiana, ver <https://www.biblia.work/diccionarios/tiatira/>. En Ap 2,18, Tiatira es una de las siete iglesias del Asia Menor.

²⁴ La palabra πορφύροπώλις es un compuesto de πορφύρεος + πωλέω y es *hapax* en el Nuevo Testamento

²⁵ Se podían utilizar para obtener color púrpura varias variedades de plantas de líquenes. En todo el Mediterráneo se podían cultivar tanto las plantas como el cultivo de los moluscos de acuerdo con el clima: Norte de África, España, entre otros.

luz. Era un costoso y complicado proceso: una vez molida la raíz, se obtenía una pasta e implicaba cada dos horas humedecerlo con cal y revolverlo por una semana hasta alcanzar el color. Después se pasaba al secado y a aplicarlo a la seda, algodón o lana.

Había un proceso diferente para el teñido de la ropa que era utilizar moluscos. Las telas se teñían de rojo o púrpura utilizando caracoles de los que se extraía las glándulas, se hacía una pasta y se les colocaba en cubos de estaño con agua salada y se les aplicaba calor durante diez días. Posteriormente al secarlo con la luz solar y el aire aparecía el color. Esta técnica era procedente de los fenicios y se extendió por el Mediterráneo. Era un proceso artesanal e industrial, y tenía el problema de producir un olor muy fuerte y desagradable.²⁶

Las telas de color púrpura eran un artículo de lujo para la época y con un elevado precio. Su uso estaba también limitado para una cierta categoría de rangos militares, cargos públicos o para la realeza.²⁷ Nerón incluso puso una ley de monopolio sobre las dos especies de púrpura más costosas e incluso cerró en Roma las tintorerías. Esto permitió que se utilizaran más los tintes de origen vegetal y animal, diversificando así la industria de la tintorería. A

²⁶ Se le conocía como el púrpura de Tiro. Los arqueólogos calculan que para obtener 1.4 gramos de tinte se necesitarían 12.000 caracoles de tamaño estándar (60-70 milímetros). Llegó a tener un precio tan elevado que su peso se medía en oro. Plinio, el viejo mencionó en su *Historia Natural* menciona: *¿de dónde salen estos precios tan altos para el producto de estos moluscos, que producen un olor tan fétido durante el tintado y un líquido de tono verdoso y feo, parecido al de un mar revuelto?* Ver https://historia.nationalgeographic.com.es/a/purpura-fenicia-tinte-mas-preciado-antiguedad_12851/10_. Había una temporada para la manufactura de los caracoles (otoño e invierno) porque en época de reproducción, se pierden todas las propiedades de estos moluscos. En los lugares en donde se han encontrado ruinas de estos talleres, se demuestra que deben estar cercanos al mar, en donde puedan darse las condiciones de salubridad (agua y aire) para mitigar los fuertes olores de esta actividad, J. De D. HERNÁNDEZ GARCÍA, «Un posible taller de púrpura del S. I d.C., localizado en Águilas, Murcia (España)», en C. ALFARO, J. P. WILD Y B. COSTA (Eds.), *Purpurae Vestes*. Actas del I Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana (Ibiza 2002), Universitat de Valencia, 2004, 215 – 218.

²⁷ En la República lo podían usar los generales, pero a los senadores, pretores o cónsules sólo se les permitía franjas del color en el borde las togas y que su grosor estaba supeditado al rango. Para el siglo IV d.C., ya sólo se le permitía su uso al Emperador. Ver B. PHILLIP, *La invención del Color*, Turner – Fondo de Cultura Económica, Madrid – México 2004, 247-262.

la muerte de Nerón ninguna púrpura marina fue restringida a los particulares.²⁸

De acuerdo con la proveniencia de Lidia, utilizaría la técnica vegetal para el color de la ropa aunque no se descartaría que también conociera y comerciase con las prendas que llevaban caracoles. Después de la muerte de Nerón el comercio de púrpura se extendió y las prendas la utilizaban tanto varones como mujeres, y tenían una buena demanda por la diversidad de telas y de colores que se podían adquirir. Algunos productos eran propios solo de algunos lugares y otros tendrían, por su elaboración y precio, un reconomiento de "elite", al alcance de los que pudieran pagarlo. También habrían "imitaciones" de marca y hasta fraudes.

Para la mujer, esta industria próspera también le permitía la relación social. La venta en la calle principal de la ciudad en donde se daba el intercambio comercial permitía a todas las personas, conocerse y darse a conocer.

Filipos está cerca del puerto de *Neapolis*, con vías de comunicación excelentes, así que la materia prima se puede obtener sin ninguna dificultad. No se tiene mucha información arqueológica si en Filipos se ha encontrado algún vestigio de un taller de púrpura. Esto permitiría saber si las condiciones del lugar permitirían todo o parte del proceso de elaboración y producción, o si la tintorería se encontraría en *Neapolis* y los productos se llevaban para la venta hasta la ciudad o únicamente era un punto de venta.

De ser posible que el taller se encontrara dentro de la ciudad, tendría varios esclavos o empleados trabajando para el negocio, sea en la recolección y selección de la materia prima, la preparación de la pasta para teñir, los estanques para el teñido, las ropas para secar y la venta en la calle principal o en un lugar que lo permitiera,

²⁸ Ver J. NAPOLI, «Art purpuraire et législation à l'époque romaine», en C. ALFARO, J. P. WILD Y B. COSTA (Eds.), *Purpurae Vestes...*, 123-134.

casi probablemente en su propia casa o al lado de su domicilio tendría su tienda y fábrica.

Sin embargo, para la sociedad romana y de la cual *Filipos* tenía una gran mayoría de romanos, este tipo de comercio tenía sus prejuicios. Era un trabajo “sucio e indigno”. Y si además la mujer tenía que trabajar con moluscos o plantas a las cuales había que usar las manos durante el proceso y la ropa o la piel estaba recibiendo humo o aroma fétido, se puede uno imaginar lo que resultaban las apariencias sociales para las mujeres romanas. Por ello, las personas que se dedicaban a estos oficios eran consideradas de la *plebs urbana*, sin importar su posición económica.

Sería interesante saber el número de gente que trabajaría de manera directa en la tintorería de púrpura. Por ello, la que se puede llamar la “boutique” en donde se ofrecían los productos era solo la cara visible de una próspera industria, que daba mucho movimiento económico y trabajo a los que se dedicaban a esto. Si Lucas consideraba que el personaje de Lidia estaría vinculado con este comercio, ya le estaba dando unas características propias que no se pueden encontrar en las otras dos mujeres que estaban relacionadas de alguna manera con los textiles: Tabitá (He 9, 39) y Priscila (He 18, 2-3).

Lidia era una mujer que trabaja, que genera sus propios ingresos y contribuye con su empleo a proporcionar servicios a la comunidad. Ser soltera no era un problema ante la sociedad romana, ni para tener propiedades o para tener un reconocimiento jurídico. De hecho, para el siglo I d.C., la fuerza laboral femenina era muy destacada y numerosa de las cuales Lidia era solo un ejemplo.

3. Lidia y la religión

Dos puntos se destacan de esta parte que es interesante por lo que representaría para la mujer que busca un lugar en la religión cristiana.

3.1 La comunidad judía de Filipos

He 16, 13 ha sido difícil traducirlo. Menciona que el sábado, Pablo, Silas y "el narrador" se van hacia un río, saliendo "afuera" de la puerta, en donde se encontraría un "lugar de oración" (προσευχήν) y ahí encontraron a un grupo de mujeres.

Interpretar el término προσευχήν como «lugar de oración» tal como aparece en He 16, 13.16. es porque en contexto judío es un equivalente de sinagoga, sin que implique una construcción.²⁹

Sin embargo, en dónde se encontraba el προσευχή y por qué se encontraba afuera de la ciudad no han sido completamente respondidas, debido a la escasa información que el texto ofrece al respecto.³⁰ Hasta el momento no se han encontrado evidencias escritas, ni restos arqueológicos de una sinagoga en Filipos.³¹

Se han propuesto tres posibilidades para intentar ubicar este lugar de oración:

- a) En un principio se pensó que para las purificaciones es indispensable agua, por lo que se propuso el río *Angites* o *Gangites* y un arco monumental como el sitio indicado por Lucas.
- b) La puerta *Krenides* al exterior del muro occidental de la ciudad, cerca de las fuentes de agua que al ser canalizadas darían apariencia de un río.

²⁹ En 3 Mac 7, 20LXX también se utiliza como lugar de oración. El término como sinónimo de sinagoga está testificado en literatura extra-bíblica y en datos arqueológicos como presenta. Ver I. R. REIMER, *Women in the Acts of the Apostles*, 85-90; también J. TAYLOR, *Les Acts...*, 247. En sentido de «oración» aparece en: Lc 6,12; 19,46; 22,45; He 1,14; 2,42; 3,1; 6,4; 10,4.31; 12,5.

³⁰ F. GILLMAN, *Women who...*, 33.

³¹ En comparación se han encontrado evidencias de otras religiones que existían en Filipos, J. TAYLOR, *Les Acts...*, 247-250.

c) La otra posibilidad sería el este de la ciudad fuera de la puerta *Neapolis* en donde hay otra fuente de agua y en donde se encontró una basílica bizantina del siglo IV.

Además de la dificultad para poder encontrar el lugar aproximado del lugar de oración como lo describe el texto, se encuentra la razón del por qué la sinagoga está afuera de la ciudad. Entre las explicaciones que se han presentado las siguientes:

a) Había una prohibición para ejercer el culto judío dentro de la ciudad.³²

b) La comunidad judía no tenía los recursos económicos suficientes para construir.

c) Se trataba de un «lugar de reunión», que no era religioso ni judío, pero construido fuera del muro, para quienes llegaban a la ciudad.

d) La presencia judía no era numerosa. La ciudad era más bien romana y, por consiguiente, casi toda su población era pagana.

Si era un número reducido para construir una Sinagoga, bastaba la habitación de una casa particular para la oración y el estudio.³³ El texto señala que había mujeres reunidas, ante lo cual hay dos posibilidades de interpretación:

a) Para algunos estudiosos, las reuniones no excluían a los hombres, pero Lucas se interesa ante todo por las mujeres, en especial, por aquéllas que se convierten al cristianismo.³⁴

³² Para los ciudadanos filipenses, la religión judía se vería como extraña y considerarían que mejor lo practicaran en lugares apartados.

³³ El mínimo requerido son diez varones judíos.

³⁴ He 1,14; 8,3.12; 9,2.36; 17,4.12.34; 21,5. Ver C. K. BARRET, *A critical and exegetical commentary...*, 782.

b) De interpretar restrictivamente la afirmación del autor, la comunidad judía en Filipos estaría conformada solo mujeres, aunque pocas.

En Filipos como ciudad romana, hubo cultos a los dioses y magníficos templos. De este modo, la religión gozaba de privilegios imperiales, pero los que practicaban el judaísmo o simpatizaban con él -como Lidia-, no estaban exentos de burla, hostilidad, persecución o expulsión.³⁵

3.2 Lidia es “temerosa de Dios”

La expresión *σεβομένη τὸν θεόν* está formada por el verbo *σέβομαι* que literalmente significa «adorar o rendir culto». En su forma de participio medio + acusativo se refiere a una categoría de gentiles que simpatizaban con el judaísmo. En el libro de Hechos aparece también como *φοβούμενος τὸν θεόν*, siendo las únicas referencias en el Nuevo Testamento de esta distinción de personas como se hacía en el judaísmo y en la sinagoga.³⁶

El “temeroso de Dios” era simpatizante del judaísmo, sin ser «proselito», pero era de origen gentil. También se le podía denominar como “adorador del cielo”. Era un “semiprosélito” al cual se le pedía una serie de preceptos mínimos, llamados “mandamientos de Noé”.³⁷ Para un no-judío, los motivos para acceder al judaísmo podrían los siguientes:³⁸

³⁵ Así, He 18,2. El Emperador Claudio expulsa a todos los judíos de Roma.

³⁶ *φοβούμενος τὸν θεόν* en: Lc 1,50; He 10,2.22.35; 13,16.26 y *σεβομένη τὸν θεόν* en: He 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.13; 19,27.

³⁷ Por esa razón a los semiprosélitos también se les llamaba “noémicos”. Estos preceptos estaban basados en el libro del Génesis, entre los cuales estaba no blasfemar el nombre de Dios, no cometer robo, evitar la idolatría, etc. Ver C. LILLO BOTELLA, «La conversión al judaísmo durante la Antigüedad Tardía», 75 – 78.

³⁸ Cf. J. SIEVERS, «Lo *status* socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio», 187. Para profundizar en la discusión sobre la existencia y las posiciones contrarias o favorables, ver J. MURPHY - O'CONNOR, «Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription», *Revue Biblique* 99 (1992) 418-424.

- a) Admiración por algunos aspectos de la religión judía.
- b) Reconocimiento de la potencia del Dios de los hebreos.
- c) Benefactores de instituciones hebreas.
- d) Práctica de algunos ritos hebreos.
- e) Sentido de veneración por el Dios de los hebreos y rechazo de los dioses paganos.
- f) Adhesión a la comunidad por algunos motivos como: esclavos que habían sido circuncidados o por matrimonio.
- g) Conversión al judaísmo, por propia voluntad.

Únicamente con los dos últimos se podía ser “prosélito”, con los otros se formaba parte de los “temerosos de Dios”. A éstos se les permitía participar del estudio y de la oración de la Sinagoga. En comparación con los prosélitos, el número de los que formaban parte de los “temerosos de Dios” era más amplio y según parece, una mayoría provenía de un *status* socio-económico elevado.³⁹ Este dato permite diferenciar que entre los reunidos en la asamblea del sábado, habían judíos, prosélitos y «temerosos de Dios». Aunque es difícil precisar cuántos serían, lo que Pablo encontró en Filipos era una comunidad de origen judío a la cual se dirigió, pero que, en especial las mujeres y sobre todo Lidia, fueron las que le prestaron mayor atención.⁴⁰

Aunque Lidia es presentada como una mujer religiosa, la consideración de la mujer para el judaísmo del primer siglo tenía algunas consideraciones:

³⁹ J. SIEVERS, «Lo *status*...», 187.

⁴⁰ Hay testimonios de que en la región de Lidia existían colonias judías y en Tiatira una inscripción señala la presencia de una sinagoga. Ver J. TAYLOR, *Les Acts...*, 251-252.

- Edificada en el modelo patriarcal, la independencia económica y social de una mujer no era común en el judaísmo, aunque había excepciones como en el caso de las viudas. Su labor principal se desarrollaba en el hogar.⁴¹ Por ello, se ha discutido, sin llegar a un consenso, cuál sería el estado civil de Lidia. Algunas investigaciones han encontrado que la mujer de Macedonia era conocida en el mundo antiguo por su vida independiente y hay referencias de mujeres paganas propietarias de sus propias casas, pero no resuelven la dificultad para establecer la situación de Lidia: viuda, divorciada o soltera.⁴²

- La iniciativa para la hospitalidad venía del dueño de la casa. Una mujer judía que tomara la iniciativa de ofrecer hospitalidad a judíos, sin que se le haya solicitado, tomaría para sí un derecho que no le correspondía y no sería bien visto. Por ello, se entiende una cierta resistencia de parte de los misioneros para hospedarse en su casa (no gracias... para la siguiente vez...tienen que venir...lo pensaremos...). Los verbos utilizados sugieren que fue una súplica continua y los obligó a aceptar.

- El sentido de la pureza no permitía el contacto con un no-judío, entrar en su casa y compartir su mesa. La casa de una desconocida mujer gentil, sin la presencia de un varón, sea su esposo o algún familiar, no permitía la ley judía aceptar estar en el mismo techo con ella, aún en el caso de hubieran esclavos varones. (Pero como buena dama insistente, logró su cometido).

⁴¹ El *status* de la mujer judía en el siglo I fue mejorando en su valoración social. Se le concedieron derechos sobre su propiedad privada, y se redactó un contrato en el cual el esposo se compromete a mantener, honrar y apoyar a su esposa. Con los preceptos religiosos, se le tenía consideración si era un obstáculo con sus obligaciones en el hogar, con la familia y siempre se le permitió el descanso sabático. Sería hasta la Edad Media cuando se encuentran a las mujeres judías trabajando fuera del hogar, G. KOHAN STARCAMAN, «La mujer y el trabajo en el judaísmo», *Themata* 31 (2003) 89 – 99.

⁴² Cf. J. TAYLOR, *Les Acts...*, 251.

- El trabajo del teñido, al utilizar caracoles y su manejo, era considerado impuro (Lv 11,12). Sin embargo, como se ha mencionado antes, entre las técnicas que se utilizaban había las que se extraían de las plantas. Esto no representaba impureza.
- De acuerdo a las distinciones religiosas, ella no formaba parte del verdadero Israel al ser una gentil, pero al ser “temerosa de Dios”, puede participar del culto sabático y se le acepta.

En la obra lucana Lidia sería el modelo contrario al hombre rico que vestía con púrpura de Lc 16, 19. Ella sí recibió a los extranjeros en su casa, mientras que el hombre rico no lo hizo con Lázaro. Por otra parte, si por su trabajo “sucio”, su condición social no era reconocida, también por su lugar de procedencia, que era lejano y donde no se creía en un solo Dios, se podría pensar que ella tenía muchas impurezas; mas, con el bautismo, se eliminaron todas esas condiciones y surgió una nueva mujer.

Conclusión

Lidia representa a la mujer a la que, en el siglo I d.C., el Derecho Romano estaba dando un mayor reconocimiento legal hacia su persona. Eso le permitía, además de las tareas propias del hogar, involucrarse en otras facetas, mostrando su importancia para la sociedad romana. Fuesen las mujeres casadas o solteras, la ley romana fue siendo testigo de que ya no podían estar únicamente para las tareas domésticas, sino que podían aportar a la sociedad en otras facetas antes reservadas a los varones.

Lidia destacó por ser parte de esa fuerza laboral femenina que incluía a mujeres ciudadanas y esclavas, solteras y casadas, propietarias y empleadas, de todos los niveles socioeconómicos y de varias partes del mundo que en el siglo I d.C., impulsaron la economía en el Imperio Romano. Esta sería la mirada del libro de Hechos, que presenta a una mujer inmigrante, radicada en la ciudad con su

empresa textil que le permite vivir, crear fuentes de trabajo, tener su propio personal a su servicio y, al mismo tiempo, dar un servicio a la sociedad.

Lidia es la mujer religiosa que se abre al cristianismo, el cual es como una ventana que le permite ser valorada como persona, sin ser excluida a un lugar apartado para expresar su fe, sin ser motivo de burla por la forma en que expresa sus creencias. Sin embargo, la mujer en ese tiempo, a pesar de los avances en ley, trabajo y religión, también se enfrentaba, como ahora a muchos obstáculos. No fue fácil para Lidia que la ley le permitiera tener un patrimonio legal, que tuviese un trabajo digno, aunque juzgado como impuro e indigno, y que la religión la valorase de la misma manera que los varones. En esa época, ser mujer era signo de inferioridad.

Si los personajes femeninos en la obra lucana tienen lugares y situaciones destacadas, el personaje de Lidia pone varios puntos que indican un momento importante para la comunidad cristiana: mujer soltera con los tres *status* (libertad, ciudadanía, no sometida a potestad ajena) para tener reconocimiento jurídico; por su trabajo, llega a un lugar urbano distinto al suyo, se establece, pone un negocio y va progresando en su economía y, al bautizarse, ya no es objeto de prejuicios o de separación sino que es parte integrante de la comunidad cristiana.

De este modo, la obra lucana coloca a una judía (Marta) recibiendo a Jesús en su casa, mostrando a la mujer judía en su ambiente doméstico, como corresponde a su cultura, mientras que una "temerosa de Dios" (Lidia) recibe a Pablo en su casa, en otro contexto geográfico más bien pagano. Así como el Evangelio se va extendiendo a otros lugares, también se abren espacios para nuevas situaciones que se van presentando. Lidia es de las mujeres urbanas, que ya no están dedicadas al hogar, sino que están en el mundo del trabajo, aportando a la economía, ocupando un lugar en la sociedad y formando parte de la religión cristiana de un modo activo. Lidia es reflejo de muchas mujeres hoy.



INTERFACE DO NOVO TESTAMENTO COM O ANTIGO TESTAMENTO. APROXIMAÇÃO LITERÁRIA DE JESUS COM ELIAS E JONAS

Fernando César Chaves Reis¹ — Waldecir Gonzaga²

Resumen:

1 Re 18,20-40 ; 19,1-21 ; 21,17-29 ; 2 Re 1 y el libro del profeta Jonás denotan una tipología narrativa y una macroestructura de la misión (1 Re 18,20-40; Jn 1,1-2), negación de la misión (1 Re 19,1-4; Jn 1,3-2,10), clímax de la negación de la misión (1 Re 19,4; Jn 2,3-10), intervención divina (1 Re 19,5-8.9-18; Jn 2,11-3,2), clímax de la intervención divina, confirmación de la misión (1 Re 19,15-18; 3,1-2) y reanudación de la misión (1 Re 19,19-21; 21,17-29; 2 Re 1; Jn 3,3-4,11). En el Nuevo Testamento tenemos Elías, Jonás y Jesús en los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. En ese artículo analizamos los textos que componen la tipología narrativa en los escritos de Elías e Jonás en el Antiguo Testamento, así como su relación con Jesús en el Nuevo Testamento.

¹ Presbítero diocesano da Arquidiocese de Fortaleza, Brasil; licenciado pelo Pontifício Instituto Bíblico (2008); doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2016). Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF) e da Unicatolica de Quixadá (CE). Autor de artigos e ensaios publicados na *Kairós* (Revista Acadêmica da Prainha) e *Dialogando* (Revista Interdisciplinar de Filosofia e Teologia), com participação em Seminários (PIB, 2020), Simpósios Arquidiocesanos de Teologia (Faculdade Católica de Belém, 2018/2019; Faculdade Católica de Fortaleza, 2019) e Congressos (Congreso Internacional de Estudios Bíblicos, Buenos Aires, 2019). E-mail: <fernandocchaves@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3194243114666550> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4817-7430>

² Presbítero diocesano de Jaboticabal/SP, com residência e trabalho no Rio de Janeiro, Brasil. Mestre e Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; Pós-Doutorado em Cânon Bíblico, pela FAJE, Belo Horizonte, Brasil. Autor de vários livros, capítulos e artigos em Revistas de Excelência Acadêmica. Conta com organização e participação em vários simpósios e congressos. É o Delegado para a CICTI/COTI Latino Americana. É Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e no seminário da Arquidiocese do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

Abstract:

1 Kings 18,20-40; 19,1-21; 21,17-29; 2 Kings 1 and the book of the prophet Jonah denote a narrative typology based and literary macrostructure of mission (1 Kings 18,20-40; Jn 1,1-2), negation of the mission (1 Kings 19,1-4; Jn 1, 3-2,10), climax of the negation of the mission (1 Kings 19,4; Jn 2,3-10), divine intervention (1 Kings 19, 5-8.9-18; Jn 2,11-3,2), climax of divine intervention, confirmation of the mission (1 Kings 19,15-18; 3,1-2) and resumption of the mission (1 Kings 19,19-21; 21,17-29; 2 Kings 1; Jn 3,3-4,11). In the New Testament we have Elijah and Jonah in the Gospels of Matthew, Mark and Luke. In that article we analyze the texts that make up the narrative typology in the writings of Elijah and Jonah in the Old Testament, as well as their relationship with Jesus in the New Testament.

Palabras clave: interface, tipología narrativa, Elías, Jonás, Jesús. Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.

Keywords: interface, narrative typology, Elijah, Jonah, Jesus, Old Testament, New Testament.

Elias e Jonas - tipologia narrativa e macroestrutura literária

1Rs 18,20-40; 19,1-21; 21,17-29; 2Rs 1 e o livro do profeta Jonas denotam uma tipologia narrativa³ e macroestrutura literária de missão (cf. 1Rs 18,20-40; Jn 1,1-2), negação da missão (cf. 1Rs 19,1-4; Jn 1,3-2,10), clímax da negação da missão (cf. 1Rs 19,4; Jn 2,3-10), intervenção divina (cf. 1Rs 19,5-8.9-18; Jn 2,11-3,2), clímax da intervenção divina, confirmação da missão (cf. 1Rs 19,15-18; Jn 3,1-2) e retomada da missão (cf. 1Rs 19,19-21; 21,17-29; 2Rs 1;

³ Quanto à tipologia narrativa cf. B. BRITT, «Prophetic Concealment in a Biblical Type Scene», *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002) 37-58; T. SEIDL, «Mose und Elija am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten», *BZ* 37 (1993) 1-25; R. L. COHN, «The Literary Logic of 1 Kings 17-19», *JBL* 101 (1983) 333-350; Idem, recensão de D.D. HERR, *JBL* 104 (1985) 292-294.

Jn 3,3–4,11). No Novo Testamento temos Elias, Jonas e Jesus nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Nesse artigo analisamos os textos que compõem a tipologia narrativa nos escritos de Elias e Jonas no Antigo Testamento, bem como sua relação com Jesus no Novo Testamento.

Realmente em 1Rs 18,20-40 observamos a missão de Elias, sua guerra contra os profetas de Baal, no território de Israel. Elias luta contra a apostasia na casa do rei Acab e da rainha Jezabel, que pecaram por idolatria e fizeram Israel pecar (cf. 1Rs 16,29-33; 18,4.13.18-19.21; 19,2; 21,17-26; 22,29-38; 2Rs 9,30-37; 10,1-11). Na contextura literária, tal missão vem composta por trama, personagens principais e secundários, tempo e lugar.

A trama é a ordem de Elias direcionada ao rei em convocar o povo e os profetas sobre o monte Carmelo a fim de iniciar uma disputa sacrificial entre ele e os profetas de Baal, entre o Senhor e Baal (cf. 1Rs 18,20-40). Os personagens principais são o Senhor (cf. vv. 21.24.31-32.36-39) e Elias (cf. vv. 21-22.25.27.30-31.36.40), ao passo que os secundários são o rei Acab (cf. v. 20), todos os filhos de Israel (cf. v. 20), os profetas de Baal (cf. vv. 20.22.25.40, chamados de «profetas» no v. 20), o povo (cf. vv. 21-22.24.30.37.39), Baal (cf. vv. 21.26), os filhos de Jacó (cf. v. 31), Jacó (cf. v. 31), Israel (cf. vv. 31.36), Abraão (cf. v. 36) e Isaac (cf. v. 36). O tempo vem logo depois da cena do encontro entre Abdias e Acab, entre Elias e Acab (cf. vv. 16-19) e o lugar é o movimento de percorrer todo o território de Israel para chamar o povo e convocar todos os profetas sobre o monte Carmelo (cf. v. 20), a subida ao monte Carmelo (cf. vv. 20-21, Elias, o povo e os profetas sobem ao monte)⁴, o cume do monte Carmelo (cf. vv. 20-40, onde se desenvolve a disputa sacrificial) e a descida do monte Carmelo até a torrente Kishon (cf. v. 40, onde os profetas são mortos).

⁴ O rei subirá o monte mais tarde (cf. v. 41).

Em relação à cena imediatamente anterior (cf. 18,16-19) mudam a ação no texto⁵, os personagens, o tempo e o lugar. A trama, agora, é a disputa entre Elias e os profetas de Baal, entre o Senhor e Baal sobre o monte Carmelo (cf. vv. 20-40)⁶. Os novos personagens são o Senhor (cf. vv. 21.24.31-32.36-39), Baal (cf. vv. 21.26), todos os filhos de Israel (cf. v. 20), os profetas (cf. v. 20), o povo (cf. vv. 21-22.24.30.37.39), os filhos de Jacó (cf. v. 31), Jacó (cf. v. 31), Israel (cf. vv. 31.36), Abraão (v. 36) e Isaac (v. 36). O lugar passa de um posto desconhecido (cf. vv. 16-19) ao movimento de percorrer todo o território de Israel, subir ao monte Carmelo e descer do Monte em direção à torrente Kishon (cf. vv. 20-40).

Associa-se Elias ao profeta Jonas porque Elias luta contra os profetas de Baal (e o Senhor luta contra Baal em um contexto de idolatria; cf. o altar de Baal e 18,21.22.24-25.26-27.40), Jonas anuncia a destruição de Nínive (os ídolos *hbbhly-shw'* « vaidades mentirosas »; cf. Jn 2,9; 3,4), a palavra do Senhor fala a Elias e Jonas (cf. 1Rs 18,31.36; Jn 1,1; 3,2.10) e a água e os números estão nos relatos dos dois profetas (cf. 1Rs 18,22.34.35.38.40; Jn 2,1.6; 3,3-4; 4,11). Além disso temos o desejo da morte em Elias (cf. 1Rs 18,40) e em Jonas (cf. Jn 4,3.8.9). Ambos os profetas iniciam seus relatos em *media res*⁷ com uma exposição diferida⁸, no momento em que interrompe subitamente a ação⁹ (cf. 1Rs 18,20 e Jn 1,1).

⁵ Cada nova cena será analisada em relação à cena anterior em função da mudança da trama, dos personagens, do tempo e do espaço.

⁶ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings*, Word Books, Waco 1985, 223-231.

⁷ Cf. J. L. SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, EDB, Bologna 2012, 48.

⁸ Cf. J. P. SONNET, «L'analisi narrativa dei racconti biblici», in M. BAUKS – C. NIHAN (eds.), EDB, Bologna 2010, 56; M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Orderin in Fiction*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1978, 14; W. C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago – London 1961, 1983², 3-4; F. MIES, «Job dans la tourmente. De l'intrigue biblique à Elie Wiesel», *BLt* (1999) 75-121; C. -L. SEOW, «Hope in Two Keys: Musical Impact and the Poetics of Job 14», *VT.S* 133 (2010) 495-510; F. MIES, «La "vie antérieure" de Job», *MoBi* 48 (2002) 276-288; J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *Greek – English Lexicon of the Septuagint*, 235.

⁹ Cf. J. L. SKA, *I nostri padri...*, 48.54.151; Idem, *L'Antico Testamento, spiegato a chi ne sa poco o niente*, EDB, Torino 2011, 89, nota 3; J. P. SONNET, «L'analisi narrativa...», 56.65-66; Idem, « "Il était un homme..." Le récit biblique entre généralité poétique et particularité historique » », *LSs* 93 (2002) 177-178; P. HUGO, *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 213; C. LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, Lumen Vitae, Bruxelles 2003,

Em Jn 1,1-2 temos a missão de Jonas, a palavra do Senhor que vem a ele (filho de Amitai¹⁰; cf. Jn 1,1-2)¹¹, ordenando que se levante e vá a Nínive, a grande cidade (cf. v. 2; cf. os verbos *qwm* «levantar», *lkh* «ir» e *qr'* «anunciar» no imperativo). A trama é a ordem do Senhor direcionada a Jonas (cf. vv. 1-2). Os personagens principais são o Senhor («palavra do Senhor»; cf. v. 1) e Jonas (cf. v. 1) e o personagem secundário é Amitai (cf. v. 1). O tempo é desconhecido e o lugar é Nínive (apenas citada; cf. v. 2)¹².

Quando se compara Elias e Jonas observamos alguns pontos em comum, como, por exemplo, o tema da «palavra do Senhor» *dbhr-yhwh* (cf. 1Rs 17,2.5.8.16.24; 18,1.31.36; 19,9; 21,17.19.28; 2Rs 1,17; Jn 1,1; 3,2.10), a expressão *wyhy ddbhr-yhwh* «e foi a palavra do Senhor» (cf. 1Rs 17,2.8; 21,17; Jn 1,1; 3,1), o verbo *qwm* endereçado a Elias (cf. 1Rs 19,5.7.8: no v. 8 Elias «levanta» *qwm* e vai) e a Jonas (cf. Jn 1,3: Jonas «levanta» *qwm* e foge; Jn 3,3: Jonas levanta e vai). Há uma perfeita correspondência verbal

14-15.19.30.36-38.42.1002; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985, 1987², 55-56.165.259; L. C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1976, 202; A. FEUILLET, *Etudes d'exégèse et de théologie biblique, Ancien testament*, Gabalda et Cie, Paris 1975, 395.426-428; Idem, «Les sources du livre de Jonas», *RB* 54 (1947) 7-26; Idem, *Le livre de Jonas*, Cerf, Paris 1951, 1957², 7-26; G. VON RAD, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Editorial Trotta, Madrid 1996, 61; H. W. HERTZBERG, *I & II Samuel. A Commentary*, Oxford University Press, London 1964, 309; B. COSTACURTA, *Lo scettro e la spada. Davide diventa re (2Sam 2-12)*, EDB, Bologna 2006, 176.177; A. A. ANDERSON, *2 Samuel*, Word, Dallas 1989, 153; E. H. MALY, *Primero y segundo libro de Samuel*, Editorial Mensajero, Bilbao 1970, 152; P. R. ACKROYD, *The Second Book of Samuel*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, 1979², 99; W. VOGELS, *Davi e sua história. 1 Samuel 16,1 – 1 Reis 2,11*, Edições Loyola, São Paulo 2007, 192; F. DATTLER, *Os livros de Samuel*, Editora Agir, Rio de Janeiro 1957, 139; W. BRUEGGEMAN, *I e II Samuele*, Claudiana, Turim 2005, 285; H. P. SMITH, *The Books of Samuel*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Edinburgh 1977, 17; P. K. MCCARTER, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, New York 1984, 1986⁴, 279; A. F. CAMPBELL, *2 Samuel*, Cambridge University Press, Grand Rapids – Cambridge 2005, 114; J. M. CARRIERE, «Le Péché de Davide(2S 12–Ps 51)», in P. ABADIE (dir.), Lessius, Bruxelles 2006, 296-310; A. WENIN, «Bethsabée épouse de David et mère de Salomon. Une étude narrative du personnage», in C. LICHTERT – D. NOCQUET (eds.), Lessius, Bruxelles 2008, 207-228.

¹⁰ Notar o paralelismo fonético entre *yhwh* e 'mtty.

¹¹ Cf. D. STUART, *Hosea–Jonah*, Thomas Nelson, Nashville–Dallas–Mexico City–Rio de Janeiro 1987, 443-450.

¹² Não existe nenhuma mudança em relação à cena anterior porque é o início dos relatos sobre o profeta Jonas.

entre a ordem do Senhor endereçada aos dois profetas, a resposta dos profetas e o verbo *qwm*. Há um perfeito paralelismo gramatical entre 1Rs 19,8 e Jn 3,3 (Elias se «levanta» e «vai» *wyyqm wyylkh*, Jonas se «levanta» e «vai» *wyyqm wyylkh*; cf. 1Rs 21,17 e o verbo *qwm* depois da expressão *wyhy dhhbr-yhwh*; cf. Jn 1,1-2; 3,1-2).

Negação da missão e clímax da negação da missão em Elias (1Rs 19,1-4) e em Jonas (Jn 1,3-2,10)

Em 1Rs 19,1-4 Elias foge na direção de *Beer Shebha* (com medo da rainha Jezabel; cf. v. 2)¹³ e ali deixa o seu servo (cf. v. 3)¹⁴. A trama é a fuga de Elias (cf. 19,1-4). Os personagens principais são o rei Acab (cf. v. 1), a rainha (cf. vv. 1-2), Elias (cf. vv. 1-3) e os personagens secundários são o mensageiro (cf. v. 2), o servo (jovem; cf. v. 3) e a árvore debaixo da qual Elias se senta e pede a morte (cf. v. 4). O tempo ocorre depois da chegada de Acab a Jezrael (cf. 18,40-46) e os lugares são Jezrael (cf. 18,46) e *Beer Shebha* (cf. 19,3). A ação, agora, não é mais o retorno da chuva (cf. 18,41-46), mas a fuga de Elias (cf. 19,1-4) e surgem novos personagens, tais como a rainha Jezabel (cf. vv. 1-2), o mensageiro, o servo e a árvore (cf. v. 3). O tempo ocorre depois do retorno da chuva (cf. 18,41-46) e não mais sobre o «cume do monte Carmelo» (cf. vv. 41-46; v. 42, 'l-r'sh *hkkrm*l).

Convém relacionar Elias a Jonas porque ambos pedem a morte: *wyysh'l 'th-nphshw lmwth wyy'mr rbh 'tth yhwh qh nphwhy ky-l'-twbh 'nkhy m'bhthy* («e pediu a morte dizendo: “Agora basta, Senhor! Retira-me a vida, porque não sou melhor do que meus pais”»); cf. 19,4), *w'tth yhwh qh-n' 'th-nphshy mmmny ky twbh mwthy mhyy* («e agora, Senhor, toma, eu te peço, a minha vida, porque é melhor para mim a morte do que a vida»); cf. Jn 4,3), *wyysh'l 'th-nphshw lmwth wyy'mr twbh mwthy mhyy* («e pediu a morte e disse: “é melhor para mim a morte do que a vida”»); cf. v. 8: Jonas deseja a morte; cf. v. 9 *wyy'mr hytbh hrh-ly 'dh-mwth* «é justo que eu me irrite até a mor-

¹³ Na LXX: καὶ ἐφοβήθη Ηλιού.

¹⁴ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings...*, 232-237.

te»). Elias se senta debaixo de uma árvore *wyyshbh thth rthm* («sentou-se debaixo de uma árvore»; cf. 1Rs 19,4) e o Senhor Deus faz crescer uma árvore para dar sombra a Jonas *wymn yhwh-'lhym qyqywn wyy'l lywnh lhywth šl 'l-r'shw* («e o Senhor Deus fez crescer uma árvore sobre Jonas para dar sombra à sua cabeça»; cf. Jn 4,6). A árvore e a morte desempenham um papel importante nos relatos sobre Elias e Jonas. Tanto Elias como Jonas expressam um clímax temático na sua fuga (cf. 1 Rs 19,4; Jn 2,3-10) e na sua depressão (cf. 1Rs 19,4; Jn 2,3-10): no deserto, depois de um dia inteiro de caminhada, Elias se senta debaixo de uma árvore e pede para morrer (cf. 1Rs 19,4). Jonas ora no ventre do grande peixe e se entristece (cf. Jn vv. 3-10).

Em 1,3–2,10 temos a negação da missão e clímax da negação da missão em Jonas: o profeta se levanta e vai para Tarsis fugindo de sua missão (cf. 1,3)¹⁵. No final o Senhor o liberta (cf. vv. 3-10). A trama é a fuga do profeta. Os personagens principais são Jonas (cf. 1,3.5-9.11-12.15; 2,1-5.8.10), o Senhor (cf. 1,3-4.6.9-10.14.16; 2,1-5.7-8.10) e os personagens secundários são os marinheiros (cf. 1,5.7-16), o chefe dos marinheiros (cf. v. 6), os deuses dos marinheiros (cf. v. 5), o peixe grande (cf. 2,1.2) e os ídolos (cf. v. 9). O tempo vem logo depois da ordem do Senhor endereçada a Jonas de ir a Nínive (cf. vv. 1.2) e os lugares são «Tarsis» *trshysh* (cf. v. 3), «Yapho» *yphw* (cf. v. 3), o navio (cf. vv. 4.5), o mar (cf. vv. 11-12.15; 2,4), as torrentes (cf. v. 4), o templo santo de Deus (cf. vv. 5.8), as águas (cf. v. 6), o abismo (cf. v. 6), as montanhas (cf. v. 7) e o fosso (cf. v. 7).

Jonas e Elias se associam literariamente com o «forte vento» *rwh gdhwlh* (cf. 1,4; 1 Rs 19,11), a «grande tempestade» *s'r-gdhwl* (cf. Jn 1,4), a «tempestade» *s'rh* (cf. 2 Rs 2,1.11; cf. mesma raiz *s'r* «tempestade», sinal de teofania; ver também 1Rs 19,11-12), o medo dos marinheiros *wyyyr'w hmillhym* («e temeram os marinheiros»; cf. Jn 1,5)¹⁶, o medo de Elias *wyyr'* («e teve medo»; cf. 1Rs

¹⁵ Cf. D. STUART, *Hosea–Jonah...*, 450-453.

¹⁶ Cf. E. ZENGER, *Introdução ao Antigo Testamento*, Edições Loyola, São Paulo 2016, 500.

19,3 na LXX), Jonas que teme o Senhor 'ny yr' («e eu temo»; cf. Jn 1,9) e os marinheiros que temem grandemente o Senhor *wyyyr'w h'nshym yr'h ghdhlh 'th-yhwh* («e os homens temeram grandemente o Senhor»; cf. v. 16). Jonas que dorme profundamente *wyyskbbh wyyr dhm* («e deitou e dormiu profundamente»; cf. Jn 1,5), Elias que dorme *wyyskbbh wyyyshn* («e deitou e dormiu»; cf. 19,5,6), os marinheiros que sacrificam ao Senhor *wyyzbhw-zbhh lyhwh* («e ofereceram um sacrifício ao Senhor»; cf. Jn 1,16), Jonas que oferecerá sacrifício ao Senhor 'zbhh-lkh («sacrificarei a ti»; cf. 2,10), Elias que sacrifica os profetas de Baal *wyyshtm shm* («e sacrificou-os lá»; cf. 1Rs 18,40) e Eliseu que sacrifica uma junta de bois *wyyzbhw* («e sacrificou-os»; cf. 19,21).

Intervenção divina, clímax da intervenção divina em Elias (1 Rs 19,5-8.9-18) e em Jonas (Jn 2,11-3,2)

Em 19,5-8.9-18 observamos duas intervenções divinas (cf. vv. 5-8.9-18): Elias deita e dorme debaixo de uma árvore e um anjo lhe aparece (primeira intervenção; cf. vv. 4-5). Na segunda, Elias se encontra sobre o monte Oreb (cf. vv. 9-18). A trama nos vv. 5-8 é o encontro do Anjo do Senhor com Elias (cf. vv. 5-8). Os personagens principais são Elias (que não é citado nominalmente, mas é ele quem age nos vv. 5-8) e o Anjo (cf. vv. 5.7; no v. 7 chamado «Anjo do Senhor»). O tempo vem logo depois do pedido de Elias para morrer (cf. v. 4) e o lugar é o deserto de Judá (cf. v. 4) e a caminhada de Elias em direção ao monte Oreb (cf. v. 8). Os vv. 5-8 são divididos em duas cenas menores: o anjo que fala, ordena a Elias e Elias responde (cf. vv. 5-6: primeira cena)¹⁷, o Anjo do Senhor que retorna, fala, ordena a Elias e Elias responde novamente (cf. vv. 7-8: segunda cena).

Na cena da primeira intervenção divina (cf. 19,5-8) surge um novo personagem: o anjo (cf. vv. 5.7). O tempo vem depois da fuga de Elias (cf. vv. 1-4) e o lugar passa do deserto de Judá (cf. v. 4) à caminhada pelo deserto e ao monte Oreb (cf. v. 8). Associa-se Elias

¹⁷ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings...*, 232-237.

ao profeta Jonas enquanto Elias se deita e dorme debaixo de uma árvore (cf. v. 5) e o Senhor faz crescer uma árvore para dar sombra a Jonas (cf. Jn 4,6).

Na cena da segunda intervenção divina (cf. 1Rs 19,9-18) Elias entra em uma caverna e passa a noite (cf. v. 9a). A trama é o encontro de Elias com o Senhor no monte Oreb à entrada da caverna (cf. v. 13; segunda intervenção divina). Os personagens principais são o Senhor (chamado «palavra do Senhor», o «Senhor», «Deus», «voz», o «Senhor dos exércitos»; cf. vv. 9-12.14-15) e Elias (cf. vv. 9.13) e os personagens secundários são Hazael (cf. vv. 15.17), Jeú (cf. vv. 16-17) e Eliseu (cf. vv. 16-17). O tempo vem logo depois do encontro de Elias com o Anjo do Senhor (cf. vv. 5-8) e os lugares são a entrada da caverna (cf. vv. 9.13), o monte Oreb (cf. v. 8), a montanha (cf. v. 11), o deserto de Damasco (cf. v. 15, apenas citado) e Israel (cf. v. 18, apenas citado).

Em 19,9-18 surgem novos personagens como Hazael (cf. vv. 15.17), Jeú (cf. vv. 16-17) e Eliseu (cf. vv. 16-17). O tempo vem logo depois da primeira intervenção divina (cf. vv. 5-8) e o lugar passa da caminhada ao monte Oreb (cf. v. 8) à «caverna» *m'rh* que se encontra sobre o monte Oreb (onde se dá o encontro do Senhor com Elias; cf. vv. 9.13), ao deserto de Damasco (cf. v. 15, apenas citado) e a Israel (cf. v. 18, apenas citado).

Na cena das duas intervenções divinas (cf. 19,5-8.9-18) o v. 8 conecta a primeira intervenção (cf. vv. 5-8) com a segunda (cf. vv. 9-18) e a segunda intervenção (cf. vv. 9-18) é dividida em quatro cenas menores: Elias na caverna (cf. vv. 9-10, primeira cena), teofania e presença do Senhor (cf. vv. 11-12, segunda cena), Elias na caverna (cf. vv. 13-14, terceira cena), ordem do Senhor dirigida a Elias para que retome sua missão (cf. vv. 15-18, quarta cena). Na segunda intervenção divina, os vv. 9-10.13-14 expressam a mesma estrutura literária: Elias na caverna (cf. vv. 9-10.13-14), a pergunta do Senhor (cf. vv. 9.13) e a resposta de Elias (cf. vv. 10.14). Há uma progressão dramática no relato quando se passa de Elias na caverna no v. 9 à pergunta do Senhor no v. 10, à teofania e presença

do Senhor nos vv. 11-12, a Elias na caverna no v. 13, à pergunta do Senhor no v. 14 e à ordem do Senhor dirigida a Elias para retomar sua missão nos vv. 15-18¹⁸. O verbo «retornar» *shwbh* é muito importante nessa progressão dramática: Elias torna a dormir (cf. v. 6), o anjo retorna (cf. v. 7) e Elias deve retornar à sua missão (cf. v. 15, seu caminho). O verbo «retornar» *shwbh* aparece três vezes na progressão. Toda a cena dos vv. 5-8.9-18 encontra-se interligada e ligada à cena anterior: o «deserto» *mdhbr* conecta o v. 15 ao v. 4 e o «caminho» *drkh* conecta o v. 15 ao v. 7.

Tanto Elias como Jonas sentem o «forte vento» *wrwh gdhwlh whzq* («e um vento grande e poderoso»; cf. 19,11; Jn 1,4 «vento grande») e escutam a «palavra do Senhor» que fala com ambos (cf. 1Rs 19,9 *dhbhr-yhwh*; Jn 1,1 *dbhr-yhwh*; 3,1 *dhbhr-yhwh*). Ambos se encontram com o Senhor (cf. 1Rs 19,9-18, dois encontros: vv. 5-8.9-18; cf. Jn 2,11–3,2, único encontro; o clímax do encontro: cf. 1Rs 19,15-18; Jn 2,11) e escutam do Senhor a ordem de retomarem suas missões (cf. 1Rs 19,15-18; Jn 2,11–3,2). Tanto 1Rs 19,15-18 quanto Jn 2,11–3,2 exprimem o clímax da intervenção divina (clímax positivo; cf. 19,15-18; Jn 2,11) e a confirmação da missão (cf. 19,15-18; Jn 3,1-2). O clímax com o Senhor que ordena a Elias (cf. 1Rs 19,15-18) e ordena ao peixe: *wyy'mr yhwh lddgh wyyq' 'th-ywnh 'l-hyybbshh* («e falou o Senhor ao peixe e vomitou Jonas sobre a terra firme»; cf. Jn 2,11). A confirmação da missão com o Senhor que ordena a Elias ungir Hazeel, Jeú e Eliseu (cf. 1Rs 19,15-18) e ordena a Jonas ir a Nínive (uma segunda vez; cf. Jn 3,1-2). Jonas deve retomar o seu caminho, como Elias retomou o seu (cf. 1Rs 19,15-18). Tanto em 1Rs 19,15-18 quanto em Jn 2,11–3,2 só o Senhor fala: em 1Rs 19,15-18 a Elias e em Jn 2,11–3,2 primeiro ao peixe (cf. 2,11), depois a Jonas (cf. 3,1-2).

Em 2,11–3,2 (intervenção divina, clímax da intervenção divina em Jonas) o Senhor ordena ao peixe restituir Jonas à terra firme (cf. 2,11) e a palavra do Senhor vem a Jonas pela segunda vez (cf. 3,1-

¹⁸ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings...*, 232-237.

2)¹⁹. A trama é o encontro de Jonas com o Senhor (cf. 2,11–3,2). Os personagens principais são Jonas (cf. 3,1), o Senhor (cf. 2,11; 3,1; «palavra do Senhor») e o personagem secundário é o peixe (cf. 2,11). O tempo vem logo após a oração de Jonas (cf. 2,3-10) e os lugares são o ventre do peixe (cf. 2,1-11) e Nínive (apenas citada; cf. 3,2). Em 2,11 surge um novo personagem, o peixe e o lugar passa de Tarsis (cf. v. 3) a Yapho (cf. v. 3), ao navio (cf. vv. 4.5), ao mar (cf. vv. 11.12.15; 2,4), às torrentes (cf. v. 4), ao templo santo de Deus (cf. vv. 5.8; apenas citado), às águas (cf. v. 6), ao abismo (cf. v. 6), às montanhas (cf. v. 7), ao fosso (cf. v. 7), ao ventre do peixe (cf. 1,3–2,10) e a um posto desconhecido (cf. 2,11–3,2).

Jn 3,1 *wyhy dhhbr-yhwh 'l-ywnh shnyth l'mr* («e foi a palavra do Senhor dirigida a Jonas uma segunda vez dizendo») repete quase literalmente 1,1 *wyhy dbhr-yhwh 'l-ywnh bhn-'mtty l'mr* («e foi a palavra do Senhor dirigida a Jonas filho de Amitai dizendo»). No lugar de *shnyth* («uma segunda vez»; cf. 3,1) temos *bhn-'mtty* («filho de Amitai»; cf. 1,1) e no lugar de *dhhbr-yhwh* (cf. 3,1) temos *dbhr-yhwh* (cf. 1,1; mudança de *dhhbr* em *dbhr*). Impressionante é a semelhança literária e sonora entre o nome do profeta «Jonas» *ywnh* e o nome divino *yhwh*. As consoantes *yhw* aparecem em um e no outro: «Jonas» *ywh*, o Senhor *yhw*. Observamos também uma grande semelhança entre as expressões *qwm lkh 'l-nynwh h'yr hggdhwllh wqrh 'lyh* («levanta e vai a Nínive, a grande cidade, e anuncia-lhe»; cf. 3,2) e *qwm lkh 'l-nynwh h'yr hggdhwllh wqrh 'lyh* («levanta e vai a Nínive, a grande cidade, e anuncia contra ela»; cf. 1,2); no lugar de *'lyh* («lhe, a ela»; cf. 3,2) temos *'lyh* («contra ela»; cf. 1,2; mudança de *aleph* ' por *ayin* ').

Tanto Jonas como Elias escutam a palavra do Senhor *wyhy dhhbr-yhwh* (cf. 3,1; 1Rs 17,2.5.8.16.24; 18,1.31.36; 19,9; o «som, voz *qwl* de um sussurro suave» *qwl dmmh dqqh*) que lhes ordena (cf. os verbos *qwm* e *lkh*); cf. Jn 3,1.2; 1Rs 17,2.5.8.16.24; 18,1.31.36; 19,5.7.8.9). O Senhor fala a Jonas (cf. Jn 1,1-2; 3,1-2), ao peixe (cf. 2,11) e a Elias (cf. 19,9-18: cf. *qwl dmmh dqqh*; cf. 18,1.31.36).

¹⁹ Cf. D. STUART, *Hosea–Jonah...*, 478-482.

Os fenômenos naturais são frequentes a ambos (antes do encontro com o Senhor): o forte vento, o terremoto e o fogo, (cf. 1Rs 19,11-12). O tema do «retorno» é comum a ambos: a «palavra do Senhor» retorna a Jonas *shnyth* «pela segunda vez» (cf. Jn 3,1; cf. 1,1), o anjo «retorna» *shnyth* a Elias pela segunda vez (cf. 1Rs 19,7; cf. v. 5; cf. tb. os vv. 6.7.15 *shwbh*). Esse tema é muito importante nos relatos sobre Elias (cf. 1Rs 19,6.7.15; o retorno dos mensageiros ao rei Ocozias; 2Rs 1,5) e sobre Jonas (cf. Jn 3,1).

Retomada da missão em Elias (1Rs 19,19-21; 21,17-29; 2Rs 1) e em Jonas (Jn 3,3-4,11)

Em 1Rs 19,19-21; 21,17-29; 2Rs 1 Elias retoma sua missão contra a apostasia em Israel em três cenas distintas: o encontro com Eliseu (que segue Elias como servo; cf. 1Rs 19,19-21, primeira cena), o encontro com Acab (que é condenado, juntamente com sua casa, por causa da apostasia; cf. 21,17-29, segunda cena), o encontro com Ocozias (que é condenado, por causa do culto a Baal Zebub; cf. 2Rs 1, terceira cena).

Em 1Rs 19,19-21 (encontro com Eliseu, primeira cena) Elias vai ao encontro de Eliseu e joga seu manto sobre ele (cf. v. 19)²⁰. Eliseu continuará a missão de Elias na luta contra a apostasia da casa de Israel (cf. 2Rs 8,7-15; 9-10; 11,18-19). Nesta cena o manto de Elias é importantíssimo porque representa a passagem da autoridade de Elias a Eliseu (cf. v. 19; 2Rs 2,13-18). A trama é o encontro de Elias com Eliseu (cf. vv. 19-21). Os personagens principais são Elias, Eliseu e os personagens secundários são Safat, o pai e a mãe de Eliseu, os bois, o povo e o manto de Elias (muitas vezes um objeto material é personagem em um relato). O tempo vem logo depois que o Senhor ordena a Elias retomar sua missão (cf. vv. 15-18) e o lugar é onde Eliseu ara com os bois e sacrifica os animais (cf. vv. 19-21 e o verbo *zbhr* «sacrificar»). Surgem novos personagens: Eliseu, o pai «Shafat» *špḥt* e a mãe de Eliseu (cf. vv. 19-20), os bois (cf. vv. 20-21) e o povo (cf. v. 21). Associamos Elias a Jonas com

²⁰ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings...*, 238-240.

os animais, as juntas de bois *wh' hrsh shnym-'sr smdhym lphnyw* («e ele arava com doze juntas de bois diante dele»; cf. v. 19; 1Rs 21,21), o peixe (cf. Jn 2,1.11), os animais e o gado graúdo e miúdo (cf. v. 7).

Em 1Rs 21,17-29 (encontro com Acab, segunda cena; cf. vv. 22.25-26) o Senhor ordena a Elias que se levante, desça e vá ao encontro de Acab (cf. vv. 17-18)²¹. A trama é o encontro de Elias com Acab. Os personagens principais são Elias (cf. vv. 17.20.28), o Senhor (cf. vv. 17.19.20.25.26.28), enquanto os personagens secundários são Acab (cf. vv. 18.20-21.24-25.27.29), a rainha Jezabel (cf. vv. 23.25), Nabot (cf. vv. 18.19), os homens da casa de Acab (cf. v. 29), os escravos e livres (cf. v. 21), a família de Acab (cf. v. 24), os amorreus (cf. v. 26), Jeroboão (cf. v. 22), Nabat (cf. v. 22), Baasa (cf. v. 22), Aías (cf. v. 22), Israel (cf. v. 22), os filhos de Israel (cf. v. 26), o filho de Acab (cf. v. 29), os cães (cf. v. 24) e as aves do céu (cf. v. 24). O tempo vem logo depois do assassinio de Nabot (cf. vv. 8-16) e os lugares são Samaria (cf. v. 18, apenas citada), o campo de Jezrael (cf. v. 23, apenas citado), Israel (cf. v. 18, apenas citado) e a vinha de Nabot (cf. v. 18).

Surgem novos personagens como Elias (cf. 21,17.20.28), o Senhor (cf. vv. 17.19.20.25.26.28), os homens da casa de Acab (cf. v. 29), os escravos e os livres (cf. v. 21), a família de Acab (cf. v. 24), os amorreus (cf. v. 26), Jeroboão (cf. v. 22), Nabat (cf. v. 22), Baasa (cf. v. 22), Aías (cf. v. 22), Israel (cf. v. 22), os filhos de Israel (cf. v. 26), o filho de Acab (cf. v. 29), os cães (cf. v. 24) e as aves do céu (cf. v. 24). Existem novos lugares: Samaria (cf. v. 18, apenas citada), o campo de Jezrael (cf. v. 23; apenas citado), Israel (cf. v. 18; apenas citado) e a vinha de Nabot (cf. v. 18).

Em 21,17-29 os vv. 17-29 dividem-se em duas cenas menores: a condenação da casa de Acab por parte de Elias (cf. vv. 17-26) e o arrependimento de Acab (cf. vv. 27-29). Nos vv. 17-19 acontece a retomada da missão de Elias que vai ao encontro de Acab (cf.

²¹ Cf. S. J. DEVRIES, *1 Kings...*, 252-258.

21,17-26; cf. vv. 19.21.22.23.24), tema este importante nos relatos sobre Jonas (cf. Jn 3,3-4,11, a retomada da missão de Jonas). Enquanto Elias se «levanta» *qwm* e «desce» *yrđh* ao encontro de Acab (cf. 1Rs 18,18), Jonas se «levanta e vai» (cf. Jn 1,2), «levanta e desce» (cf. v. 3: «descer», duas vezes; cf. v. 5), «desce» ao ventre do peixe (cf. 2,1-10; cf. 2Rs 1,3 *qwm*; cf. vv. 4.9.10.11.12.15.16 *yrđh* «descer»; cf. o verbo *qwm* depois da expressão *wyhy dbhr-yhwh* em 1Rs 21,17.18 e Jn 1,1.2; 3,1.2). Em 1Rs 21,27 o rei se converte, rasga suas vestes, se veste de saco e jejua andando a passos lentos *wyyqr' bghdhyw wyyśm-śq 'l-bśrw wyyśwm wyyshkbh bśśq wyhllkh 't* («rasgou suas vestes, pôs um pano de saco sobre si, jejuou, dormia vestido de pano de saco e andava a passos lentos»; cf. v. 29) e se humilha diante do Senhor e em Jn 3,5-10 (cf. 2,10) a cidade, o rei e o povo se convertem. Em Jn 4,11 e 1Rs 21,29, o Senhor tem piedade (e «compaixão» *'hws*; cf. Jn 4,11). O tema da «palavra do Senhor» *wyhy dbhr-yhwh* (cf. v. 19 *kh 'mr yhwh* «assim disse o Senhor».28 *wyhy dbhr-yhwh*; cf. 1Rs 21,17; Jn 1,1; 3,1), dos animais, dos cães (cf. 1Rs 21,23.19.24; no v. 19 aparece duas vezes; aves do céu v. 24), do peixe (cf. Jn 4,1.11), do gado graúdo e miúdo (cf. v. 7) e da conversão relacionam Elias a Jonas: Elias retoma sua missão e o rei Acab se converte (cf. 1Rs 21,17-26.27-29), Jonas retoma sua missão e os homens de Nínive e o rei se convertem (cf. Jn 3,3-10).

Em 2Rs 1 (encontro com Ocozias, terceira cena; cf. vv. 2-3.6.16) Moab se revolta contra Israel depois da morte de Acab. A trama é o encontro de Elias com Ocozias. Os personagens principais são Elias (cf. vv. 3-4.8.10.12-13.15.17; chamado de «o homem» pelos mensageiros do rei, cf. vv. 6-8; «homem de Deus» pelos comandantes e pelo próprio Elias; cf. vv. 9-13), Ocozias (cf. v. 2, chamado de «o rei» pelos comandantes e pelo narrador, cf. vv. 9.11.13), o Anjo do Senhor (cf. vv. 3.15), o Senhor («Deus», cf. vv. 3-4.6.9-13.15-17) e os personagens secundários são Baal Zebub (deus de «Acaron», cf. vv. 2-3.16), Acab (cf. v. 1), os mensageiros do rei (cf. vv. 2.5), o chefe de cinquenta e seus homens (cf. vv. 9-15), Jorão rei de Israel (cf. v. 17), Jorão rei de Judá (filho de Josafá; cf. v. 17) e os reis de Israel (cf. v. 18). O tempo vem logo depois da morte do rei Acab

(cf. 2Rs 1,1) e os lugares são Samaria (cf. v. 2), o aposento do rei Ocozias (seu leito, cf. v. 6), a montanha onde se encontra Elias (cf. v. 9, cf. o verbo descer nos vv. 9.11), Israel (cf. v. 1), Judá (cf. v. 17), Moab (cf. v. 1) e Acaron (cf. vv. 2-3.16).

A trama não é mais o anúncio do reino de Ocozias (cf. 1Rs 22,52-54, os anais sobre o reinado de Ocozias), mas o encontro de Elias com Ocozias (cf. 2Rs 1)²² e aparecem novos personagens tais como o Anjo do Senhor (cf. vv. 3.15), Baal Zebub, deus de Acaron (cf. vv. 2-3.16), o chefe de cinquenta e seus homens (cf. vv. 9-15), Jorão rei de Israel (cf. v. 17), Jorão rei de Judá (filho de Josafá; cf. v. 17) e os reis de Israel (cf. v. 18). Os lugares passam de um posto desconhecido (cf. 1Rs 22,52-54) à Samaria, ao aposento do rei Ocozias (seu leito, cf. v. 6), à montanha onde se encontra Elias (cf. v. 9; cf. vv. 9.11), a Israel (cf. v. 1), a Judá (cf. v. 17), a Moab (cf. v. 1) e a Acaron (cf. vv. 2-3.16).

2Rs 1 denota uma progressão na tensão narrativa do relato quando se passa do que diz o comandante dos cinquenta a Elias no v. 9 'ysh h'lhym hmmlkh dbbr rdhh («ó homem de Deus, o rei ordenou: “desce”»), ao que diz o comandante dos cinquenta no v. 11 'ysh h'lhym kh-'mr hmmlkh mhrh rdhh («ó homem de Deus, assim disse o rei: “desce depressa”»), com o acréscimo do advérbio mhrh («depressa»; cf. v. 11; e a substituição de hmmlkh dbbr «o rei ordenou» por kh-'mr hmmlkh «assim disse o rei»). Muda, portanto, o modo de apresentar a ordem do rei nos dois versículos, hmmlkh dbbr («o rei ordenou»; cf. v. 9) e kh-'mr hmmlkh mhrh («assim disse o rei»; cf. v. 11). Elias é chamado «homem de Deus» nos vv. 9.11. Observa-se em 2Rs 1 uma profusão de lugares e ídolos pagãos, como Moab (cf. v. 1), Baal Zebub, deus de Acaron cf. vv. 2-3.16) e Acaron (cf. vv. 2-3.16). O motivo é intencional - ressaltar a idolatria da casa de Israel, contra a qual Elias combate (cf. 1Rs 16,29-33; 18,20-40; 19,10.14; 21,26; 22,52-54). O fogo representa um elemento importante no relato (cf. o tema do fogo nos relatos sobre Elias; cf. 1Rs 18,23.24.25.38; 19,12; 2Rs 1,10.12.14; 2,11).

²² T. R. HOBBS, *2 Kings*, Word Books, Waco 1985, 1-13.

Em 2Rs 1 e Jn 1,2-3.5; 2,1-10 Elias se «levanta» *qwm* (cf. 2Rs 1,3) e «desce» *yrdh* (cf. 1,3 *qwm*.4 *yrdh*.9 *yrdh*.10 *yrdh*, duas vezes.11 *yrdh*.12 *yrdh*, duas vezes.15 *yrdh*, duas vezes.16 *yrdh*) e Jonas se levanta e vai (cf. Jn 1,2), levanta e desce (cf. v. 3: descer, duas vezes; cf. v. 5), desce ao ventre do peixe (cf. 2,1-10), Elias retoma sua missão e vai ao encontro de Ocozias condenando-o por idolatria e consulta a Baal Zebub (cf. 2Rs 1 o rei morre; cf. 2Rs 1; 1Rs 22,52-54: faz o mal aos olhos do Senhor, anda nos caminhos de seu pai, de sua mãe e de Jeroboão, filho de Nabat, que fez Israel pecar, servindo a Baal e se prostrando diante dele, provocando ao Senhor Deus de Israel, como seu pai) e Jonas retoma sua missão e vai a Nínive anunciando sua destruição (cf. Jn 3,3-4,11, especialmente 3,4).

Em 3,3-4,11 Jonas vai à cidade de Nínive anunciando sua destruição em duas cenas distintas: a conversão da cidade e o arrependimento do Senhor (cf. 3,3-10, primeira cena), a misericórdia do Senhor (sua piedade para com os habitantes de Nínive e seus animais; cf. 4,1-11²³, segunda cena). Na primeira cena (cf. 3,3-10) a trama é a ida de Jonas a Nínive e o arrependimento do Senhor (cf. Jn 3,3.11). Os personagens principais são Jonas (cf. v. 3), o Senhor (cf. v. 3, «palavra do Senhor», «Deus», cf. vv. 5.8-10) e os personagens secundários são os homens de Nínive (cf. vv. 5.7), o rei de Nínive (cf. v. 6), os grandes do rei (cf. v. 7), os animais e o gado graúdo e miúdo (cf. v. 7). O tempo vem logo depois que o Senhor retira Jonas do ventre do peixe (cf. 2,11) e o lugar é onde Jonas se encontra depois de sair do ventre do peixe (cf. 2,11-3,2), o movimento de Jonas em direção a Nínive (cf. v. 3) e Nínive (cf. 3,3-4.6-7; cf. v. 3: Jonas se levanta, depois que sai do ventre do peixe).

Não se fala mais da ordem do Senhor endereçada ao peixe (cf. 2,11) mas da ida de Jonas à cidade de Nínive, sua pregação, a conversão da cidade e a misericórdia do Senhor (cf. 3,3-10). Surgem mais personagens: os homens de Nínive (cf. vv. 5.7), o rei de Nínive (cf. v. 6), os grandes do rei (cf. v. 7), os animais e o gado graúdo e

²³ Cf. D. STUART, *Hosea-Jonah...*, 497-510.

miúdo (cf. v. 7). O lugar passa do ventre do peixe (cf. 2,11–3,2) à «terra firme» *ybbshh* (cf. 2,11), à ida de Jonas a Nínive (cf. v. 3) e a Nínive (cf. vv. 3-7).

3,3-10 reparte-se em cinco cenas menores (cf. vv. 3.4.5-6.7-9.10): a ascensão de Jonas (cf. v. 3, primeira cena), Jonas em Nínive (com o anúncio da destruição da cidade; cf. v. 4, segunda cena), o arrependimento dos homens de Nínive e do rei (cf. vv. 5-6, terceira cena), a penitência do rei, dos homens e dos animais de Nínive (cf. vv. 7-9, quarta cena), Deus que se arrepende e não castiga a cidade (cf. v. 10, quinta cena).

Entre 3,3-10 e o profeta Elias existe uma aproximação literária. Com efeito o Senhor se arrepende de condenar Nínive (cf. Jn 3,10; cf. v. 9, o desejo do rei «Quem sabe Deus não se converta, tenha misericórdia, abandone a sua ira e não destrua») e não envia a desgraça nos dias de Acab (cf. 1Rs 21,29), os homens de Nínive creem em Deus, proclamam um jejum e se vestem de sacos, homens e crianças (cf. Jn 3,5), o rei de Nínive levanta-se do trono, despe-se do manto real, veste-se com saco e senta-se sobre a cinza (cf. 3,6; proclama em Nínive um decreto; cf. v. 7) e o rei Acab se converte («rasga suas vestes, veste-se de saco, jejua, dorme vestido de pano de saco e anda a passos lentos» *wyyqr' bghdhyw wyyśm-śq 'l-bśrw wyyşwm wyyshkbh bśśq wyhllkh 't* e se humilha diante do Senhor; cf. 1Rs 21,17.29; cf. v. 12, o jejum dos homens da cidade de Nabot).

Em Jn 4,1-11 (a misericórdia do Senhor, segunda cena) Jonas se desgosta e fica irado (cf. v. 1), ora ao Senhor, se lamenta (cf. v. 2) e pede a morte (cf. v. 3). A trama é a cólera de Jonas e a misericórdia do Senhor (cf. vv. 1-11). Os personagens principais são Jonas (cf. vv. 1.5-6.8-9), o Senhor (cf. vv. 2-4.6-8-10; «Deus», cf. vv. 6-9), enquanto os personagens secundários são a tenda (cf. v. 5), a árvore (cf. vv. 6-7.9), o verme (cf. v. 7), o sol (cf. v. 8), o vento oriental (cf. v. 8) e os «cento e vinte mil» seres humanos (cf. v. 11). O tempo vem logo depois que o Senhor se arrepende de fazer o mal a Nínive (cf.

3,10) e os lugares são Társis (cf. v. 2, apenas citada), o oriente de Nínive (cf. v. 5) e Nínive (cf. v. 11, apenas citada).

Em 4,1-11 não se fala mais da retomada da missão de Jonas, sua ida a Nínive e o arrependimento do Senhor (cf. 3,3-10) mas da misericórdia do Senhor (cf. 4,1-11). Afloram outros personagens - como a tenda (cf. v. 5), a árvore (cf. vv. 6-7.9), o verme (cf. v. 7), o sol (cf. v. 8), o vento oriental (cf. v. 8) e os «cento e vinte mil» seres humanos (cf. v. 11). Os lugares passam de Nínive (cf. vv. 3-7) ao estabelecimento de Jonas ao leste da cidade (cf. 4,4), às cidades de Társis (cf. v. 3) e de Nínive (cf. v. 11, apenas citadas).

Em 4,1-11 o profeta Jonas se entristece e pede a morte *wyy'mr hyṭbh hrh-ly* 'dh-mwth («e disse: "é melhor para mim a morte do que a vida"»); cf. Jn 4,3.8.9) questionando o porquê da misericórdia do Senhor: *ky ydh'ty ky 'tth 'l-ḥnwn wrḥwm 'rkh 'ppym wrbh-ḥsdh wnḥm 'l-hr'h* («porque sei que tu és um Deus de piedade e ternura, lento para a ira, rico em amor, que se arrepende do mal»; cf. Jn 4,2; cf. v. 11 *w'ny l' 'ḥws 'l-nynwh h'yr hggdhwlh* «e eu não terei piedade de Nínive, a grande cidade?»); cf. 1Rs 21,29 e o tema da misericórdia do Senhor para com o rei Acab nos relatos sobre Elias) e em 1Rs 19,4 Elias pede para morrer. O tema da árvore é muito importante nos relatos sobre Elias e Jonas: Elias senta-se debaixo de uma «árvore» *rthm* e pede a morte, Jonas pede a morte e o Senhor faz crescer uma «árvore» *qyqywn* para dar sombra a ele (cf. 1Rs 19,4.5; Jn 4,3.6-7.9).

Temas comuns a Elias e Jonas

Existem temas comuns a Elias e Jonas: os animais, a natureza (fenômenos naturais), os números e a idolatria. Com efeito, os corvos alimentam Elias (cf. 1Rs 17,4.6; cf. v. 4), o peixe engole Jonas (cf. Jn 2,1.11; cf. v. 11) e o verme morde a árvore (cf. Jn 4,7). Além disso, Eliseu sacrifica os bois (cf. 1Rs 19,21), os cães lambem o sangue de Nabot e de Acab (cf. 1Rs 21,19.23.24) e as aves do céu devoram as pessoas da família de Acab (cf. 1Rs 21,24) - sem falar dos animais, dos cavalos, dos burros em 1Rs 18,5 (cf. Jn 3,7; 4,11),

do gado graúdo e miúdo em Jn 3,7, dos cavalos de fogo em 2Rs 2,11 e da cavalaria de Israel em 2Rs 2,11,12.

A natureza (fenômenos naturais) vem amplamente representada no terremoto (cf. 1Rs 19,12), forte vento (cf. 1Rs 19,12; Jn 1,4), vento (cf. 1Rs 18,45), chuva (cf. 1Rs 17,14; 18,41.44.45), água (cf. 1Rs 17,10; 18,4.5.13.34.35.38; 19,6; 2Rs 2,8.14; Jn 2,6), orvalho (cf. 1Rs 17,1; 18,1), torrente (cf. 1Rs 17,3.4.5.6.7; 18,5.40), fogo (cf. 1Rs 18,23.24.25.38; 19,12; 2Rs 1,10.12.14; 2,11), rio (cf. 2Rs 2,6.7.13; Jn 2,4), mar (cf. 1Rs 18,43.44; Jn 1,4.5.9.11.12.13.15; 2,4), montanha (cf. 1Rs 19,8.11; 2Rs 1,9; Jn 2,7), caverna (cf. 1Rs 19,9.13), deserto (cf. 1Rs 19,4.15), árvore (cf. 1Rs 19,4.5; Jn 4,6.7.9.10), vinha (cf. 1Rs 21,1.2.6.7.15.16.18), campo (cf. 1Rs 21,23), tempestade (cf. 2Rs 2,1.11), grande tempestade (cf. Jn 1,4.12), peixe grande (cf. Jn 2,1.2; 2,11), onda (cf. Jn 2,4), abismo (cf. Jn 2,6), sol (cf. Jn 4,7.8), vento oriental (cf. Jn 4,8), céus (cf. 1Rs 18,45), pequena nuvem (cf. 1Rs 18,44) e sombra (cf. Jn 4,5-6).

Jonas percorre Nínive durante «um» dia (cf. 3,4), Elias caminha «um» dia inteiro até chegar ao deserto (cf. 1Rs 19,4) e Jonas permanece «três» dias e «três» noites no ventre do peixe (Jn 2,1). Nínive é uma cidade grande «três» dias de caminhada (Jn 3,3) e os discípulos de Eliseu procuram Elias por «três» dias (cf. 2Rs 2,17). Nínive será destruída em «quarenta» dias (cf. Jn 3,4), Elias caminha «quarenta» dias e «quarenta» noites (cf. 1Rs 19,8), os chefes de «cinquenta» enviados a Elias (cf. 2Rs 1,9-14), os «cinquenta» discípulos de Eliseu (cf. 2Rs 2,7.16-17), os «quatrocentos» profetas de Ashera (cf. 1Rs 18,19), os «quatrocentos e cinquenta» profetas de Baal (cf. 1Rs 18,19.22), os «sete mil» mil homens em Israel que não adoraram a Baal (cf. 1Rs 19,18) e os «cento e vinte mil» seres humanos que recebem misericórdia da parte do Senhor (cf. Jn 4,11)²⁴.

²⁴ Sete desses números são endereçados à Elias («um», «três», «quarenta», «cinquenta», «quatrocentos», «quatrocentos e cinquenta» e «sete mil») e quatro endereçados à Jonas («um», «três», «quarenta» e «cento e vinte mil»). Três desses números são comuns à Elias e à Jonas («um», «três» e «quarenta»). O maior número é endereçado à Jonas («cento e vinte mil»).

A idolatria com a menção dos ídolos (cf. 2,9; 1Rs 21,26), da apostasia em Israel (cf. 1Rs 18,20-40: Baal é um ídolo; cf. o anúncio da grande seca em 17,1), de Baal Zebub (cf. 2Rs 1; 1Rs 18,4.13), de Jezabel que persegue os profetas do Senhor e persegue Elias (cf. 19,2; 21,23.25-26), dos profetas mortos (cf. 19,10.14), do mal que fez Acab, esposo de Jezabel (cf. 16,29-33; 21,22.25-26), dos altares dedicados a Baal (cf. 16,32-33; 18,26), de Jonas que fala dos que honram os ídolos e abandonam a misericórdia do Senhor (cf. Jn 2,9; Nínive, a cidade pagã que será destruída, cf. 1,2; 3,1), de Elias que fala dos filhos de Israel que abandonam a aliança do Senhor (cf. 1Rs 19,10.14; o verbo 'zbh em um contexto de idolatria), destroem os altares, matam os profetas e o perseguem (cf. 19,10.14), do verbo *shhṭ* em um contexto de idolatria (cf. 1Rs 18,40), de Ocozias que faz o mal aos olhos do Senhor, anda nos caminhos de seu pai, de sua mãe e de Jeroboão, filho de Nabat, que fez Israel pecar, servindo à Baal, se prostrando diante dele, provocando o Senhor Deus de Israel (cf. 1Rs 22,52-54) e consultando Baal Zebub (cf. 2Rs 1,2-3.6.16).

Elias e Jesus no Novo Testamento

Mc 6,14-16²⁵ (cf. Mt 14,1-2); Mc 8,27-30²⁶ (cf. Mt 16,13-20; Lc 9,18-21); Mc 9,2-8²⁷ (cf. Mt 17,1-8²⁸; Lc 9,28-36); Mc 9,9-13²⁹ (cf. Mt 17,9-13); Mc 15,33-39³⁰ (cf. Mt 27,45-54; Lc 23,44-47; Jo 19,28-30) associam Elias a Jesus. De fato, em Mc 6,14-16 a trama se relaciona ao tema «Jesus é o João Batista ressuscitado dos mortos» (cf. vv. 14.16). Os personagens principais são o rei Herodes (cf. v. 14) e Jesus (cf. v. 14), enquanto os secundários são João Batista

²⁵ Cf. P. COSIMO, *La figura di Elia nel vangelo di Marco*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 117-139.

²⁶ Cf. K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Edizioni ADP, Roma 2003, 152-157.

²⁷ Cf. R. E. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, Paulinas, São Paulo 2004, 221.

²⁸ Cf. M. E. BORING, *Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos*, Paulus, Santo André 2015, 983.

²⁹ Cf. C. COMBET-GALLAND, *Novo Testamento*, Edições Loyola, São Paulo 2009, 45-80; W. EGGER, *Metodologia do Novo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2002, 108-109 (cf. Mc 9,14-29).

³⁰ Cf. W. G. KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, Paulus, São Paulo 1982, 93-121.

(cf. v. 14), Elias (cf. v. 15), «um profeta como um dos profetas» (cf. v. 15). O tempo vem logo depois da cena da missão dos doze (cf. vv. 6b-13) e o lugar é onde se encontra Herodes (desconhecido, não especificado; em 6,1 Jesus visita Nazaré e no v. 6b percorre os povoados vizinhos).

Não se mais fala da missão dos doze (cf. 6,6b-13), mas do rei Herodes que ouve falar de Jesus (cf. vv. 14-16) e surgem novos personagens, entre os quais, o rei Herodes (cf. v. 14), João Batista (cf. v. 14), Elias (cf. v. 15) e «um profeta como um dos profetas» (cf. v. 15). O lugar passa do posto onde Jesus tinha ordenado aos apóstolos de partirem em missão (cf. v. 7; cf. v. 11; no v. 6 Ele percorre os povoados vizinhos) ao lugar onde se encontra Herodes (desconhecido, não especificado; cf. vv. 14-16). Nos vv. 14-16 Jesus aparece pela primeira vez no evangelho de Marcos associado à pessoa de Elias ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν («e outros dizem que é Elias»; Mc 6,15).

Em 8,27-30 a trama diz respeito à pergunta de Jesus sobre quem Ele é, o que os homens e os discípulos dizem sobre Ele (cf. a profissão de fé de Pedro nos vv. 27-30). Os personagens principais são Jesus (cf. v. 27; chamado de «o Cristo» por Pedro; cf. v. 29), Pedro (cf. v. 29b) e os personagens secundários são os discípulos (cf. v. 27), «os homens» (cf. v. 27), João Batista (cf. v. 28), Elias (cf. v. 28) e «um dos profetas» (cf. v. 28). O tempo vem logo depois da cura de um cego em Betsaida (cf. vv. 22-26) e o lugar é o movimento de Jesus e dos discípulos em direção à Cesaréia de Filipe (cf. v. 27: Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κόμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου «e Jesus partiu com seus discípulos para os povoados de Cesaréia de Felipe»).

Não se fala mais da cura de um cego em Betsaida (cf. 8,22-26), mas da profissão de fé de Pedro (cf. vv. 27-30) e surgem novos personagens como «os homens» (cf. v. 27), João Batista (cf. v. 28), Elias (cf. v. 28), «um dos profetas» (cf. v. 28) e «o Cristo» (cf. v. 29). O lugar passa de Betsaida ao movimento de Jesus e dos discípulos em direção a Cesaréia de Filipe (cf. v. 27). O profeta Elias vem cita-

do (cf. Mc 8,27-28: alguns «homens» dizem que Jesus é «Elias») e não é mais Herodes que associa Jesus à pessoa de «Elias», mas o próprio Jesus que pergunta aos discípulos quem Ele é (intensificação na associação entre Elias e Jesus). Os personagens envolvidos são os mesmos em 6,14-16 e 8,27-30, João Batista (cf. v. 28), «Elias» (cf. v. 28), «um dos profetas» (cf. v. 28), «um profeta como um dos profetas» προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν (cf. 6,14-15).

Em 9,2-8 a trama se refere à transfiguração de Jesus (cf. v. 2, onde aparecem Moisés e Elias que falam com Jesus; cf. vv. 4-5, Pedro quer fazer três tendas, uma para Jesus, outra para Moisés, outra para Elias). Os personagens principais são Jesus (chamado «Rabi» por Pedro; cf. v. 5), Pedro (cf. vv. 2,5), Tiago (cf. v. 2), João (cf. v. 2), Moisés (cf. vv. 4-5) e Elias (cf. vv. 4-5) e os secundários são a montanha (cf. v. 2), a nuvem (cf. v. 7), a sombra (cf. v. 7) e a voz (elementos de teofania; cf. vv. 2,7: «montanha, voz»). O tempo vem logo depois do discurso de Jesus sobre as condições para segui-lo (cf. 8,34-38) e acerca da vinda do seu reino (cf. 9,1), ao passo que o lugar é o monte da transfiguração (cf. v. 2, «alto monte» ὄρος ὑψηλόν).

Não se fala mais do discurso de Jesus sobre as condições para segui-lo (cf. 8,34-38) ou a respeito da vinda do seu reino (cf. 9,1), mas do relato da transfiguração (cf. 9,2-8). Afloram outros personagens: «Rabi» (cf. v. 5), Pedro (cf. vv. 2,5), Tiago (cf. v. 2), João (cf. v. 2), Moisés (cf. vv. 4-5), Elias (cf. vv. 4-5), a montanha (cf. v. 2), a nuvem (cf. v. 7), a sombra (cf. v. 7) e a voz (cf. v. 7). O lugar passa do posto do discurso de Jesus (cf. 8,34-9,1) a um alto monte (cf. 9,2). Elias é parte no relato, enquanto Jesus (chamado de «Rabi») fala com Elias (e com Moisés; cf. v. 4, συλλαλοῦντες) antes da sua morte. Os temas da «voz» e da «face» associam Elias a Jesus: a «voz de um sussurro suave» *qwl dmmh dhqqh* em 1Rs 19,12 («voz» de Deus), a «voz» φωνή que sai da nuvem (cf. Mc 9,7; Mt 17,5-6: «voz» de Deus), Elias cobre «sua face» («seu rosto») *pnw* para não olhar para Deus (cf. 1Rs 19,13), os discípulos caem com a «face» (o «rosto») πρόσωπον por terra ao ouvirem a voz de Deus (cf. Mt 17,6).

Em Mc 9,9-13 a trama relaciona-se ao profeta Elias (cf. vv. 11.12.13). Os personagens principais são Jesus (cf. v. 9), os discípulos (cf. v. 9), o Filho do Homem (cf. vv. 9.12) e Elias (cf. vv. 11.12.13), enquanto os secundários são os escribas (cf. v. 11). O tempo vem logo depois da cena da transfiguração (cf. vv. 2-8) e o lugar é o movimento de descida do monte da transfiguração (cf. v. 9).

Não se fala mais da transfiguração (cf. 9,2-8) mas sobre Elias (sua vinda; cf. vv. 9-13) e surgem mais personagens: o «Filho do Homem» (vv. 9.12) e os escribas (v. 11). O lugar não mais sobre o alto monte (cf. v. 2), mas o movimento de descida do monte (cf. v. 9). Jesus fala do profeta Elias, de como ele deve vir antes e restaurar tudo Ἡλίας μὲν ἔλθων πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα («Elias certamente virá primeiro para restaurar tudo»; cf. v. 12), de que ele já veio e fizeram com ele tudo o que quiseram e está escrito sobre ele ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν («mas eu vos digo que Elias já veio e fizeram com ele tudo o que quiseram, como está escrito sobre ele»; cf. v. 13). Jesus utiliza a mesma expressão γέγραπται ἐπὶ («escrito sobre») para falar sobre ele (o «Filho do Homem»; cf. v. 12 καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου «como está escrito sobre o Filho do Homem») e sobre Elias (cf. v. 13 καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν «como está escrito sobre ele»).

Em 15,33-39 a trama é a morte de Jesus na cruz (cf. vv. 33-39). Os personagens principais são Jesus (cf. vv. 34.37; chamado «Filho de Deus» pelo centurião; cf. v. 39) e Deus (na expressão Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με «ó meu Deus, ó meu Deus por que me abandonastes»; cf. v. 34), os personagens secundários são «os presentes» (cf. vv. 35-36), Elias (cf. vv. 35.36) e o centurião (cf. v. 39). O tempo vem logo depois da cena onde Jesus é escarnecido e injuriado na cruz (cf. vv. 29-32) e o lugar é a cruz (Jesus crucificado, cf. v. 24; «vejamos se Elias vem descê-lo» da cruz, cf. v. 36) e o véu do santuário (cf. v. 38).

Não se fala mais do escárnio e da injúria feitos a Jesus na cruz (cf. 15,29-32), mas de sua morte (cf. vv. 33-39) e surgem novos

personagens: «Deus» (na expressão Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; cf. v. 34), Elias (vv. 35.36), o centurião (v. 39) e o «Filho de Deus» (cf. v. 39). O lugar é o mesmo das cenas anteriores (cf. vv. 23-28.29-32: a cruz) e o véu do Santuário que se rompe (véu situado no Santuário; cf. v. 38). Nos vv. 33-39 Jesus grita com voz forte e alguns dos que ali estão afirmam que Ele está chamando por Elias (cf. v. 35). Um deles corre e enche uma esponja de vinagre e lhe dá de beber dizendo: «deixai, vejamos se Elias vem descê-lo» (cf. v. 36). Alguns confundem o grito de Jesus na cruz ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι («meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes»; cf. v. 34) com o nome do profeta Elias Ἠλίας (cf. vv. 35-36: «ελωι, Ἠλίας»).

É clara a associação entre Jesus e Elias nos textos de 6,14-16 (cf. Mt 14,1-2; Lc 9,1-6); Mc 8,27-30 (cf. Mt 16,13-20; Lc 9,18-21); Mc 9,2-8 (cf. Mt 17,1-8; Lc 9,28-36); Mc 9,9-13 (cf. Mt 17,9-13); Mc 15,33-39 (cf. Mt 27,45-54; Lc 23,44-47; Jo 19,28-30). Com efeito, em Mc 6,15 temos a expressão ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας e, em 8,28 temos καὶ ἄλλοι Ἠλίαν («e outros, Elias»; cf. 6,15; ἄλλοι). Em 9,4 Jesus fala com Elias (cf. συλλαλοῦντες «falando»), em 9,12 diz que Elias deve vir primeiro Ἠλίας μὲν ἔλθων πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα e em 9,13 que Elias já veio e fizeram com ele tudo o que quiseram ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν. Os vv. 12-13 utilizam a mesma expressão γέγραπται ἐπὶ para falar sobre Jesus (o «Filho do Homem»; cf. v. 12 καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) e sobre Elias (cf. v. 13 καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν). O nome do profeta Elias aparece em Mc 6,15 (Ἠλίας), 8,28 (Ἠλίαν), 15,35 (Ἠλίαν) e 15,36 (Ἠλίας). Os temas da «voz» e da «face» («rosto») também são importantes: a «voz» do sussurro suave em Elias (cf. 1Rs 19,12), a «voz» que sai da nuvem (cf. Mc 9,7; Mt 17,5-6), Jesus que grita com «voz» φωνῇ forte (cf. Mc 15,34), Elias que cobre «o rosto» para não ver a Deus (cf. 1Rs 19,13) e os discípulos que caem com o «rosto» por terra ao ouvirem a voz do Pai (cf. Mt 17,5-6).

Jonas e Jesus no Novo Testamento

Jonas e Jesus aparecem nos textos de Mt 12,38-41³¹ (cf. Mc 8,11.12); Mt 16,1-4³² (cf. Mc 8,11.12); Lc 11,29-32³³ (cf. Mt 12,39-42; cf. Jo 6,30-31). Em Mt 12,38-41 os escribas e os fariseus querem ver um sinal feito por Jesus (v. 38; cf. Mc 8,11-12) e Jesus responde falando sobre a geração má e adúltera (cf. Mt 12,39; contexto de resposta aos escribas e aos fariseus; cf. v. 38; cf. Nínive em Jn 1,2; 3,2-7; 4,11), que procura um sinal, mas o sinal não lhe será dado, exceto o sinal do profeta Jonas (cf. Mt 12,39; Jn 1,1.3.5.7.15; 2,1-2.11; 3,1.3-4; 4,1.5-6.8-9). Jesus fala de Jonas no ventre do peixe três dias e três noites (cf. Mt 12,40; Jn 2,1; o peixe em Jn 2,1.2.11, o ventre do peixe nos vv. 2-10), do filho do homem no coração da terra três dias e três noites (cf. Mt 12,40) e dos homens de Nínive (cf. Jn 3,5.7; 4,11), que se levantarão no dia do Juízo contra essa geração e a condenarão, porque se converteram pela pregação de Jonas (cf. Mt 12,41; a pregação de Jonas em Jn 3,4, a conversão dos homens de Nínive em 3,5, a conversão do rei de Nínive em 3,6, o contexto de conversão em Nínive em 3,7-8.10) e aqui está (alguém) muito maior do que Jonas (cf. Mt 12,41).

A trama reporta-se ao sinal de Jonas (cf. 12,39-41; Mc 8,11-12 «sinal do céu»; cf. v. 11; «sinal»; cf. v. 12). Os personagens principais são Jesus («Mestre»: cf. v. 38; «Filho do Homem»: cf. v. 40) e Jonas (cf. vv. 39-41) e os personagens secundários são os escribas (cf. v. 38), os fariseus (cf. v. 38), o peixe (cf. v. 40), os habitantes de Nínive (cf. v. 41), a rainha do sul (cf. v. 42) e Salomão (cf. v. 42). O tempo vem logo depois do discurso de Jesus sobre as palavras que manifestam o coração (cf. vv. 33-37) e o lugar é desconhecido (cf. v. 15, Jesus se afasta, não se sabe para onde; anteriormente estava «na sinagoga deles» τὴν συναγωγὴν αὐτῶν; cf. v. 9).

³¹ Cf. B. M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio della Bibbia*, Paideia Editrice, Brescia 1996, 134.

³² Cf. D. A. HAGNER, *Matthew 14–28*, Word Books, Dallas 1993, 452-56.

³³ Cf. J. NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, Nelson Reference & Electronic, Bogotá 1993, 649-55.

Aparecem outros personagens: Jesus («Mestre»: cf. 12,38; «Filho do Homem»: cf. v. 40), Jonas (cf. vv. 39-41), os escribas (cf. v. 38), os fariseus (cf. v. 38), o peixe (cf. v. 40), os habitantes de Nínive (cf. v. 41), a rainha do sul (cf. v. 42) e Salomão (cf. v. 42). Em 12,38-41 Jesus se refere explicitamente ao profeta Jonas. Nessa cena é Jesus quem fala e é o personagem principal juntamente com Jonas (cf. vv. 39-42).

No texto de 16,1-4 os fariseus e os saduceus querem provar Jesus e lhe pedem um sinal vindo do céu (cf. v. 1) e Jesus pergunta o que dizem os fariseus e os saduceus sobre os sinais dos tempos (do céu; cf. vv. 2-3). Eles sabem interpretar o aspecto do céu, mas os sinais dos tempos não sabem (cf. v. 3). Jesus Fala da geração má e adúltera (cf. 12,39), que procura um sinal, que o sinal não lhe será dado, exceto o sinal de Jonas (v. cf. 4, omissão de τοῦ προφήτου «o profeta»). A trama se reporta a um sinal do céu (cf. v. 1), sinais dos tempos (cf. v. 3) e sinal de Jonas (cf. v. 4). Os personagens principais são Jesus (cf. v. 2) e Jonas (cf. v. 4) e os secundários são os fariseus e os saduceus (cf. v. 1), o tempo é logo depois da cena da segunda multiplicação dos pães (cf. vv. 32-39) e o lugar, provavelmente, é «Magadan» (cf. 15,39 Μαγαδάν). Surgem novos personagens: os fariseus (cf. 16,1), os saduceus (cf. v. 1) e Jonas (cf. v. 4). Em 16,1-4 Jesus fala do sinal de Jonas (cf. v. 4) e se refere explicitamente ao profeta Jonas. Nessa cena é Jesus quem fala e é o personagem principal juntamente com Jonas (cf. vv. 2-4).

No texto de Lc 11,29-32 as multidões se aglomeram em torno de Jesus e Jesus fala da geração má, que procura um sinal e o sinal não lhe será dado, exceto o sinal de Jonas (cf. v. 29). Jesus fala do sinal de Jonas para os ninivitas e do sinal do «filho do homem» para esta geração (cf. v. 30). A trama está no sinal de Jonas (cf. vv. 29-32). Os personagens principais são Jesus («Filho do Homem»; cf. v. 30) e Jonas (cf. v. 29-32), ao passo que os secundários são as multidões (cf. v. 29), a rainha do sul (cf. v. 31), a geração (cf. vv. 29-32), Salomão (cf. v. 31) e os habitantes de Nínive (cf. v. 32). O tempo vem logo depois do discurso sobre a verdadeira bem-aventurança (cf. vv. 27-28) e o lugar é desconhecido (cf. 11,1: Jesus está

em um certo lugar *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ* «estava em um certo lugar», não é dito onde; anteriormente estava na casa de Marta e Maria, cf. vv. 38-42).

Surgem outros personagens: Jesus («Filho do Homem»: cf. 11,30), Jonas (cf. v. 29-30.32), as multidões (cf. v. 29), a rainha do sul (cf. v. 31), esta geração *Ἡ γενεὰ αὕτη* (cf. vv. 29-32), Salomão (cf. v. 31) e os habitantes de Nínive (cf. v. 32). Em 11,29-32 Jesus fala do sinal de Jonas (cf. v. 29), do sinal de Jonas para os ninivitas (cf. v. 30) e do sinal do «Filho do Homem» para esta geração (cf. v. 30). Fala que os habitantes de Nínive se levantarão «no dia do Julgamento» *ἐν τῇ κρίσει* e condenarão esta geração, porque se converteram pela pregação de Jonas (cf. v. 32) e que Ele é maior do que Jonas (cf. v. 32). Jesus se refere explicitamente ao profeta Jonas. Nessa cena é Jesus quem fala e é o personagem principal juntamente com Jonas (cf. vv. 29-32).

Nos textos de Mt 12,38-41; 16,1-4; Lc 11,29-32 Jesus vem associado ao profeta Jonas nas seguintes expressões: «geração má e adúltera», *γενεὰ πονηρά* «geração má», *σημεῖον* «sinal», *σημεῖον ἐπιζητεῖ*, *σημεῖον ζητεῖ* «procurar um sinal», *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ τοῦ προφήτου* «senão o sinal do profeta Jonas», *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ* «senão o sinal de Jonas», *γενεὰ* «geração» e *σημεῖον*, «sinal de Jonas», «Jonas sinal para os ninivitas», «três dias e três noites», «condenação», «conversão», «Jesus maior do que Jonas», «Jonas sinal para os ninivitas, o Filho do Homem sinal para essa geração», «homens de Nínive», «Jonas» e «pregação» *κήρυγμα* de Jonas. Em Mt 12,39; 16,4 *γενεὰ πονηρά καὶ μοιχαλῖς* («geração má e adúltera») e em Lc 11,29 *γενεὰ πονηρά* (cf. a maldade da cidade de Nínive em Jn 1,2; a cidade de Nínive em Jn 1,2; 3,2-7; 4,11; seu caminho perverso e violento em 3,8.10). Em Mt 12,39 *σημεῖον ἐπιζητεῖ* e *καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* («um sinal não lhe será dado»; cf. 16,4; Lc 11,29). Em Mt 12,39 (três vezes); 16,4 (três vezes); Lc 11,29 (três vezes); Lc 11,30 (uma vez), esse *σημεῖον* é sempre o sinal do profeta Jonas (aparece dez vezes).

Em Mt 12,39 σημείον ἐπιζητεῖ, καὶ σημείον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημείον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου («procura um sinal, mas um sinal não lhe será dado exceto do sinal do profeta Jonas»; cf. 16,4; Lc 11,29, três vezes), Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημείον ἐπιζητεῖ «uma geração perversa e má procura um sinal» e εἰ μὴ τὸ σημείον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου («exceto o sinal do profeta Jonas»; cf. 16,4). Em Lc 11,29 Ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρὰ ἐστίν· σημείον ζητεῖ «esta geração é má, procura um sinal» e em Mt 12,39 εἰ μὴ τὸ σημείον Ἰωνᾶ («exceto o sinal de Jonas»; cf. 16,4; Lc 11,29). Em Lc 11,30 «Jonas sinal para os ninivitas», καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημείον («e como Jonas foi um sinal para os ninivitas») e Νινευίταις «ninivitas» (cf. a cidade de Nínive em Jn 1,2; 3,2-7; 4,11; cf. Jonas e os ninivitas em Jn 1,2; 3,2-7; 4,11). Em Mt 12,40 os «três dias e três noites», ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας «pois como Jonas esteve três dias e três noites no ventre do monstro marinho, assim estará o Filho do Homem no coração da terra três dias e três noites» (cf. Jn 2,1; cf. v. 11).

Em Mt 12,41 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν «os homens de Nínive se levantarão no dia do Juízo com esta geração e a condenarão» (cf. os homens de Nínive em Jn 3,5.7; 4,11, o rei de Nínive em 3,6), ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνα «porque se converteram pela pregação de Jonas» (cf. Jn 3,4) e a «conversão» dos homens de Nínive (cf. a «conversão» dos homens de Nínive em Jn 3,5, a «conversão» do rei de Nínive em Jn 3,6, o contexto de «conversão» em Nínive em Jn 3,7-8.10) e καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε «e aqui está algo muito maior do que Jonas». Em Lc 11,30 καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημείον οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ «como Jonas foi um sinal para os ninivitas assim o Filho do Homem será para esta geração» e em Mt 12,39-41; 16,4; Lc 11,29-30 «Jonas» (cf. o profeta Jonas em Jn 1,1.3.5.7.15; 2,1-2.11; 3,1.3-4; 4,1.5-6.8-9). Em Mt 12,41 Jesus é comparado com Jonas e sua «pregação» (cf. Jn 3,4).

Em Mt 12,39-41 foram dois os sinais de Jonas: sua pregação e consequente conversão dos ninivitas (Mt 12,41, primeiro sinal) e o fato de ter estado três dias e três noites no ventre do peixe (Mt 12,40, segundo sinal). Em Lc 11,30 Jesus fala que o sinal é Jonas. Em Mt 12,41 e em Lc 11,32 os ninivitas se convertem diante da pregação de Jonas e os homens da geração de Jesus não se convertem diante da sua pregação - Jesus que é muito maior do que Jonas (καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε).

Em Mt 12,40 Jonas permanece três dias e três noites no ventre do peixe e Jesus três dias e três noites no coração da terra (alusão à sua morte, sepultura e ressurreição)³⁴. Em 12,41 os homens da geração de Jonas se levantarão no dia do Juízo e condenarão os homens da geração de Jesus, porque se converteram pela pregação de Jonas (cf. Lc 11,31).

Mt 12,39-41 é o texto mais longo. Mt 16,1-4 repete a primeira parte de 12,39-41 e omite o genitivo τοῦ προφήτου («do profeta»; cf. v. 4). Lc 11,29-32 repete Mt 12,39-42, simplifica (omissão do vocábulo «adúltera» e da expressão «três dias e três noites») e alterna a ordem presente em Mt 12,41-42; cf. Lc 11,31-32). Mt 12,39-41 é o único que apresenta a expressão ὡς περ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (cf. v. 40).

12,39-41 é o texto mais complexo, 16,1-4 o texto mais simples, Lc 11,29-32 o texto intermédio. Os três falam da geração má (Mt 12,39 acrescenta καὶ μοιχαλὶς «e perversa»). Somente em Mt 12,41 e Lc 11,32 Jesus é muito maior do que Jonas καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε (a mesma expressão)³⁵. Mt 12,39; 16,1-4 falam da geração má e adúltera, que procura um sinal e que o sinal não lhe será dado, exceto o sinal de Jonas (12,39 acrescenta o vocábulo τοῦ προφήτου «do profeta»).

³⁴ Cf. D. A. HAGNER, *Matthew 14–28...*, 354. O tema da ressurreição aparece também em Mc 6,14-16.

³⁵ Cf. R. A. GUELICH, *Mark 1–8*, Word Incorporated, Columbia 1989, 267.

Lc 11,29-32 relaciona o sinal de Jonas para os ninivitas ao filho do homem: conforme Jonas foi um sinal para os ninivitas, assim será o filho do homem para esta geração (cf. v. 30). A expressão ἄνδρες Νινευῖται («homens de Nínive») aparece em Mt 12,41. Em Lc 11,30 aparece Νινευῖταις. Tanto em Mt 12,39-41 como em 12,39-41 e em Lc 11,29-32 quem fala é Jesus. É ele o personagem principal juntamente com o profeta Jonas. A alusão a Jonas em Mt 12,39-41; 16,1-4; Lc 11,29-32 é bastante clara.

Mc 4,35-41 (cf. Mt 18,23-27; Lc 8,22-25)

Em Mc 4,35-41 Jesus e os discípulos estão no barco (cf. vv. 36-37) e vem uma forte tempestade de vento (cf. v. 37). A trama se reporta à tempestade acalmada (cf. vv. 35-41). Os personagens principais são Jesus e os discípulos (cf. v. 34; Jesus chamado de «mestre» pelos discípulos, cf. v. 38) e os personagens secundários são a multidão (apenas citada, cf. v. 36), o barco (cf. vv. 36-37), a «grande tempestade de vento» λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου (cf. v. 37), «as ondas» τὰ κύματα (cf. v. 37), a popa (cf. v. 38), «o vento» τῷ ἀνέμῳ (cf. vv. 39.41) e «o mar» τῇ θαλάσσει (cf. vv. 39.41). O tempo é logo depois dos discursos sobre as parábolas (cf. 4,1-9.10-12.13-20.21-25.26-29.30-32.33-34) e o lugar é o lago onde a tempestade é acalmada (cf. vv. 35-37.41, a margem, o barco).

Não se fala mais dos discursos sobre as parábolas e sua conclusão (cf. 4,1-9.13-20.26-29.30-32.33-34) e a multidão não existe (apenas é citada, cf. v. 36). O lugar não é mais à margem do lago (cf. v. 35), mas dentro do próprio lago (e do barco; cf. vv. 35-41). Os vv. 35-41 relacionam Jesus ao profeta Jonas (embora Jonas não seja citado literalmente), com a presença do «barco» (cf. Mc 4,36-37; o navio em Jn 1,3), a «tempestade de vento»³⁶ (cf. Mc 4,37 λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου; cf. v. 39), o «vento violento, a grande tempestade» (cf. Jn 1,4), as «ondas» (cf. Mc 4,37; ondas e vagas, cf. Jn 2,4), o «vento que se acalma» (cf. Mc 4,39), o «mar que se acalma» (cf. Jn 1,15), as «ondas que se jogam para dentro do bar-

³⁶ Cf. R. A. GUELICH, *Mark 1–8...*, 266.

co» (o barco que se enche, cf. Mc 4,37; o navio prestes a naufragar, cf. Jn 1,4), «Jesus que dorme sobre o travesseiro» (cf. Mc 4,38; Jonas que dorme profundamente³⁷, cf. Jn 1,5), os discípulos que acordam Jesus e dizem «não te importa que pereçamos» (cf. Mc 4,38; o comandante do navio que acorda Jonas e diz: «Como podes dormir?», cf. Jn 1,6), o «medo dos discípulos»³⁸ (cf. Mc 4,41; o medo dos marinheiros, cf. Jn 1,5.10.16), o «mar» (cf. Mc 4,39.41; Jn 1,4.11-13.15; 2,4; «as águas», cf. Jn 2,4), os «discípulos que se dirigem à Jesus» (cf. Mc 4,38; os «marinheiros que gritam cada qual a seu deus», cf. Jn 1,5) e «Jesus que acalma o mar» (cf. Mc 4,39; «Jonas que é lançado ao mar e o mar se acalma», cf. Jn 1,15).

Lc 7,11-17

Em Lc 7,11-17 temos a ressurreição do filho da viúva de Naim e Jesus que vai à cidade de Naim com seus discípulos e numerosa multidão (cf. v. 11). A trama diz respeito à ressurreição do filho da viúva (cf. vv. 11-17) cujos personagens principais são Jesus (cf. v. 15; chamado de «Ele» nos vv. 11.14, de «Senhor» no v. e de «grande profeta» no v. 16), a viúva (cf. v. 12; chamada de «mãe» no v. 15) e o filho (cf. v. 12; chamado de «jovem» no v. 14 e de «morto» no v. 15), enquanto os personagens secundários são os discípulos (cf. v. 11) e a numerosa multidão (cf. vv. 11-12). O tempo é logo depois da cura do servo de um centurião (cf. vv. 1-10) e os lugares constituem o movimento de Jesus (e dos discípulos) em direção à cidade de Naim (cf. v. 11), a porta da cidade (cf. v. 11, onde Jesus ressuscita o jovem), toda a Judéia (cf. v. 17) e a redondeza (cf. v. 17).

Surgem novos personagens: a viúva (cf. 7,12.15), o filho único (cf. vv. 12.14-15), os discípulos (cf. v. 11) e a numerosa multidão (cf. vv. 11-12). O lugar não é mais em Cafarnaum (cf. v. 1) mas o movimento de Jesus (e dos discípulos) em direção à cidade de Naim (cf. v. 11), a porta da cidade (cf. v. 11, onde Jesus ressuscita o jovem), toda a Judeia (cf. v. 17) e a redondeza (cf. v. 17). Vemos

³⁷ Cf. R. A. GUELICH, *Mark 1-8...*, 266.

³⁸ Cf. R. A. GUELICH, *Mark 1-8...*, 266.271.

uma alusão clara ao profeta Elias enquanto Jesus vai à cidade de Naim com seus discípulos e numerosa multidão e encontra uma viúva (cf. v. 11) e Elias se levanta e vai à Sarepta de Sidônia à casa de uma viúva (cf. 1Rs 17,10a). Jesus encontra a numerosa multidão e a viúva à porta da cidade (cf. Lc 7,12) e Elias se encontra com ela ali também (cf. 1Rs 17,10b). O filho da viúva de Naim é único e está morto (cf. Lc 7,12.14-15 μονογενής υἱός «único filho») e o filho da viúva de Sarepta é único, adoece e morre (cf. 1Rs 17,12.17-24). Jesus ordena ao morto que se levante (cf. Lc 7,15) e Elias estende-se sobre o morto e o menino vive (cf. 1Rs 17,22). Jesus entrega o menino à sua mãe καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ («e o entregou à sua mãe»; cf. Lc 7,15) e Elias entrega o menino à sua mãe (cf. 1Rs 17,23, a mesma expressão «e o entregou à sua mãe» *wyyttnhw l'mmw* no texto grego e no texto hebraico). Jesus é «um grande profeta» (cf. Lc 7,16) e Elias é um «homem de Deus» (cf. 1Rs 17,24).

Mc 6,3-44 (cf. 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39, Lc 9,1-17; Jo 6,1-13)

Em Mc 6,3-44 Jesus multiplica os pães e os peixes (cf. v. 38 «cinco e dois peixes» Πέντε καὶ δύο ἰχθύας; cf. 8,1-10; vv. 5.7 «sete e alguns peixinhos» Ἑπτὰ ἰχθύδια ὀλίγα; cf. Mt 14,13-21; v. 17 «cinco pães e dois peixes» πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας; 15,32-39; v. 34 «sete e alguns peixinhos» Ἑπτὰ καὶ ὀλίγα ἰχθύδια; Lc 9,10-17; v. 13 «cinco pães e dois peixes» ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο; Jo 6,1-13; v. 9 «cinco pães de cevada e dois peixes» πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια) e Elias multiplica a farinha e o azeite da viúva (cf. 1Rs 17,14; cf. v. 12, «punhado de farinha» *khph-qmh* e «um pouco de azeite» *wm'ṣhmn*). Em Mc 6,42-43 todos ficam saciados e recolhem cestos cheios (ficam saciados e recolhem «doze cestos»; 8,8 ficam saciados e recolhem «sete cestos»; Mt 14,20 ficam saciados e recolhem «doze cestos»; 15,37 ficam saciados e recolhem «sete cestos»; Lc 9,17 ficam saciados e recolhem «doze cestos»; Jo 6,12-13 ficam saciados e recolhem «doze cestos») e em 1Rs 17,16 a vasilha da farinha não se esvazia, a jarra de azeite não acaba. Elias, a viúva e o filho comem durante «muito tempo» *ymym* (cf. v. 15).

Epílogo

1Rs 18,20-40; 19,1-21; 21,17-29; 2Rs 1 e o livro do profeta Jonas exprimem uma tipologia narrativa e macroestrutura literária de missão (cf. 1Rs 18,20-40; Jn 1,1-2), negação da missão (cf. 1Rs 19,1-4; Jn 1,3-2,10), clímax da negação da missão (cf. 1Rs 19,4; Jn 2,3-10), intervenção divina (cf. 1Rs 19,5-8.9-18; Jn 2,11-3,2), clímax da intervenção divina, confirmação da missão (cf. 1Rs 19,15-18; Jn 3,1-2) e retomada da missão (cf. 1Rs 19,19-21; 21,17-29; 2Rs 1; Jn 3,3-4,11). Expressam, além disso, pequenas estruturas literárias em torno de temas comuns, como por ex., os animais, a natureza (fenômenos naturais), os números e o contexto da idolatria. Algumas dessas estruturas são similares e em torno da «palavra do Senhor» (cf. 1Rs 17,2.8; 21,17; Jn 1,1; 3,1), dos verbos «levantar e ir» (cf. 1Rs 19,8; Jn 3,3), «levantar e descer» (cf. Jn 2,1-10; cf. 2Rs 1,3-4.9-12.15-16), do verbo «levantar» depois do tema da palavra do Senhor (cf. 1Rs 21,17; Jn 1,1.2; 3,1.2), do tema da «morte» (cf. 1Rs 19,4; Jn 4,3.8) e do vocábulo «vento» (cf. Jn 1,4; 1 Rs 19,11).

Elias é o João Batista ressuscitado dos mortos (Mc 6,14-16; cf. Mt 14,1-2; Lc 9,7-9; «e Jesus quem é?»), Jesus pergunta aos discípulos o que dizem sobre Ele (cf. Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21: «Elias ou um dos profetas»), fala com Moisés e Elias, antes da sua morte (cf. Mc 9,2-8; Mt 17,1-8; Lc 9,28-36: a transfiguração), fala sobre Elias (cf. a ordem de Jesus a Pedro, Tiago e João em não falarem o que viram durante a transfiguração; cf. Mc 9,9-13; Mt 17,9-13), é confundido com Elias (cf. a morte de Jesus na cruz; cf. Mc 15,33-39; cf. Mt 27,45-54; Lc 23,44-47; Jo 19,28-30) e fala de Elias (cf. Mc 9,9-13; Mt 17,9-13). Em Mt 12,38-41 temos o sinal de Jonas (cf. Mc 8,11-12; Mt 16,1-4; Lc 11,29-32; Mt 12,39-42; Jo 6,30-31), em Mt 12,38-41 os homens de Ninive, em Lc 11,29-32 os ninivitas, em Mc 4,35-41 a tempestade acalmada (cf. Jn 1,4) e, em Mc 4,37.39, o vento (cf. Jn 1,4). Mc 4,36-37 apresenta o barco (cf. Jn 1,3), Mc 4,37 as ondas (cf. Jn 2,4), Mt 12,38-41 os fariseus que querem ver um sinal feito por Jesus (cf. 16,1-4; Mc 8,11-12, Jesus e Jonas) e Lc 11,29-32, Jesus que fala sobre a geração má (cf. Mt 12,39-42; Jo 6,30-31, Jesus e Jonas).

Onze temas são comuns a Jesus, Elias e Jonas: «missão», «conversão», «morte», «forte vento», «grande tempestade», «medo», «sono», «sombra», «tenda», «montanha» e «profeta». A «missão» de Elias em 1Rs 18,20-40 (ele deve vir para restaurar tudo: cf. Mc 9,9-13; Mt 17,9-13) e de Jonas em Jn 1,1-2, a «conversão» de Elias e Jonas em 1Rs 21,17-29 e Jn 3,3-4,11 e a «conversão» dos ninivitas pela pregação de Jonas em Mt 12,38-41 e em Jn 3,4-8.10 (Jesus e a «conversão», cf. Mt 12,38-41, especialmente v. 41; Lc 11,29-32). O tema da «morte» nos relatos sobre Elias em 1Rs 18,40 (cf. 19,3; 21,17-29; 2Rs 1), acerca de Jonas em Jn 4,3.8-9 e a respeito de Jesus em Mc 9,2-8 (cf. 15,33-39; Mt 12,38-41; 17,1-8; 27,45-54; Lc 9,28-36; 23,44-47³⁹; cf. Jo 19,28-30). A presença do «forte vento» em Elias (cf. 1 Rs 19,11), em Jonas (cf. Jn 1,4) e em Jesus (cf. Mc 4,37.39). A «tempestade» em Elias (cf. 2 Rs 2,1.11; 1Rs 19,11-12), em Jonas (cf. Jn 1,4) e em Jesus (cf. Mc 4,37). O «medo» dos marinheiros (cf. Jn 1,5.16)⁴⁰, de Jonas (cf. 1,9), de Elias (cf. 1Rs 19,3) e dos discípulos (cf. Mc 4,41). O «sono» de Jonas (que dorme profundamente; cf. Jn 1,5), de Elias que dorme debaixo de uma árvore (cf. 19,5.6) e de Jesus que dorme sobre o travesseiro (cf. Mc 4,38). A «sombra» que aparece na transfiguração onde estão Jesus e Elias (além de Moisés e dos discípulos; cf. Mc 9,7; Mt 17,5), Jonas que se senta à sombra da tenda (cf. Jn 4,5) e o Senhor que faz crescer uma árvore para dar sombra à cabeça de Jonas (cf. v. 6). A «tenda» que Pedro quer construir para Jesus, para Moisés e para Elias (cf. Mc 9,4; Mt 17,4, «três tendas») e a «tenda» que Jonas constrói ao leste da cidade de Nínive (cf. Jn 4,5). A montanha nos relatos sobre Elias, Jonas e Jesus (cf. 1Rs 19,8.11; 2Rs 1,9; Jn 2,7; Mc 9,2; Mt 17,1; Lc 9,28). Jesus é «profeta» (cf. Mc, 6,15; 8,28; Lc 9,19; Mt 16,14, um grande «profeta»: Lc 7,16), Elias (cf. 1Rs 18,22; 19,10.14; Mc, 6,15; 8,28; Lc 9,19) e Jonas⁴¹ são «profetas» (cf. Mt 12,39). É grande a relação que existe entre Jesus, Elias e Jonas.

³⁹ Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Éditions du Cerf, Paris 1988, 120; L. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana srl, Torino 2014, 65.

⁴⁰ Cf. E. ZENGER, *Introdução ao Antigo Testamento...*, 500.

⁴¹ Jonas é considerado um dos profetas menores.

Presentación <i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	159
Tienda del Encuentro <i>Javier Quezada del Río</i>	165
La familia emigra a Egipto (Mt 2,13-23) Hacia la teología de la migración <i>Konrad Schaefer O.S.B.</i>	189
Yo soy el pan vivo que del cielo bajó (Jn 6, 22-71) <i>Juan López Vergara</i>	211
“Lidia” de los Hechos de los Apóstoles (He 16) <i>Rodrigo Santos Sánchez</i>	247
Interface do Novo Testamento com o Antigo Testamento. Aproximação literária de Jesus com Elias e Jonas <i>Fernando César Chaves Reis — Waldecir Gonzaga</i>	273
Índice	307