

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

ISSN: 2594-2417

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **89**
Mayo - Agosto
2022

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **89**
Mayo - Agosto
2022

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: Konrad Schaefer

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

Ciudad de México

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 copia del depósito)
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 34, No. 89, mayo-agosto 2022, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, 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: Juan Carlos Casas García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: 2594-2417. Licitud de Título y Licitud de Contenido: en trámite. Impresa por Litográfica Ingramex, S.A. de C.V., Centeno 162-1, Col. Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C.P. 09810, Ciudad de México; este número se terminó de imprimir el 26 de mayo de 2023 con un tiraje de 100 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

Francisco Nieto Rentería

Estimado lector, sea bienvenido a Qol. A lo largo de las páginas de este número tendremos oportunidad de recorrer temas del Antiguo Testamento y textos del Nuevo. Y podremos también entrar en contacto con metodologías variadas, que ofrecen riqueza y variedad al acercarnos a los textos propuestos.

Konrad Schaefer nos hace vislumbrar las situaciones de violencia intrafamiliar que se perciben en medio de los relatos presentes en el libro del Génesis. Entre episodios grandiosos de fe, se dejan ver conflictos que tienen que ver con la vida en familia de los grandes personajes de los relatos. Esas situaciones hacen patente la necesidad de la acción salvadora de Dios en medio de esos casos concretos y los que ellos representan. Todavía en el ámbito del Antiguo Testamento, Taís Gea Guinovart nos conduce a una mayor comprensión del concepto “la gloria de Yahvé”, proponiendo consideraciones literarias y teológicas, para hacernos comprender la presencia manifiesta y salvífica de Dios en medio de los creyentes.

Entrando a textos del Nuevo Testamento, Tomás Montesinos nos ofrece guías valiosas para captar la compasión de Dios, expresada en el Hijo de Dios; el encuentro con la viuda que va a sepultar a su hijo manifiesta la compasión de Jesús y sirve de ocasión para conectar con el sufrimiento y la angustia que siguen marcando nuestros tiempos. Por su parte, José Luis Santoscoy nos ofrece pistas para acercarnos al silencio elocuente de María, la hermana de Lázaro y de Marta, ayudándonos a percibir, por medio de ella, rasgos de los discípulos de Cristo, que pueden amar porque han sido amados primero por Dios.

Marcos Oswaldo Rivera nos ayuda a acercarnos al libro de los Hechos de los Apóstoles, en el relato específico del encuentro entre

Cornelio y Pedro. Se trata, sin duda, de un relato de fe, pero que deja evidencias de la carga cultural que entra en juego en ese caso. El recurso a las ciencias sociales, combinado con el análisis narrativo nos permite percibir elementos dignos de destacar. Y finalmente Eduardo Córdova nos hace acercarnos al capítulo siete de la primera carta a los Corintios, bajo el doble argumento del matrimonio y el celibato. El análisis literario ayuda a percibir los argumentos del apóstol, que presenta como consejos, al lado de aquellos que presenta como mandato del Señor, La antropología bíblica juega un papel importante en las reflexiones y los argumentos desplegados en el artículo.

¡Provechosa lectura!

Francisco Nieto Rentería



GÉNESIS DE LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR

Konrad Schaefer, OSB, SSD¹

Resumen:

A lo largo del libro del Génesis se narra el desarrollo de la familia, retratada en situaciones complejas, en las cuales la Palabra de Dios no oculta las francas sombras, episodios del fratricidio, voyerismo, celos tóxicos, el incesto, el abuso sexual, el tráfico de personas, la marginación de las personas mayores y la violencia hacia ellas. Leemos el Génesis en su forma canónica y comentamos algunos incidentes de violencia intrafamiliar que se viven en la actualidad. En el ensayo presente recorreremos el Génesis para i. identificar la violencia intrafamiliar presentada desde los inicios para despertar al lector a la necesidad de la salvación de nuestra historia.

Abstract:

In the book of Genesis, the family is portrayed in complex situations, in which the Word of God does not hide the frank shadows, episodes of fratricide, voyeurism, toxic jealousy, incest, sexual abuse, human trafficking, marginalization of and violence against the elderly. Here we read Genesis in its canonical form and comment on some incidents of domestic violence related that are experienced today. In the present essay we will identify the domestic violence presented from the beginning to awaken the reader to the need for the salvation of our history.

Palabras clave: *Génesis, violencia intrafamiliar, Cain, Noé, Abrahán y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob, José y sus hermanos.*

¹ Monje benedictino, doctor de Sagrada Escritura (S.S.D.), profesor estable de la UPM. Correo electrónico: konrad@mtangel.edu.

Keywords: *Genesis, domestic violence, Cain, Noe, Abraham and Sarah, Isaac and Rebekah, Jacob, Joseph and his brothers.*

A lo largo del libro del Génesis se narra el desarrollo de la familia, retratada en situaciones complejas, en las cuales la Palabra de Dios no oculta las francas sombras, episodios del fratricidio, voyerismo, celos tóxicos entre familiares, el incesto, el abuso sexual, el tráfico de personas, la marginación de las personas mayores y la violencia hacia ellas. Leemos el Génesis en su forma canónica, sin miradas hacia el análisis que resulta de la aplicación del método histórico crítico, y comentamos algunos incidentes que se vive en la actualidad. En el ensayo presente recorreremos el Génesis para identificar la violencia intrafamiliar presentada desde los inicios de nuestra historia de la fe.²

Abel y Caín, víctima y victimario

El relato de Caín y Abel reflexiona un problema perenne, la voluntad misteriosa de Dios en pugna con el poder de la muerte. Comienza con una familia estable, los progenitores y el nacimiento de sus primeros hijos, y concluye en la ruptura entre los familiares y la alienación del mayor (vv. 1-2.16). En sí, las relaciones intrafamiliares son complejas, cómo se relacionan la madre con sus hijos, el padre con los hijos, progenitores con hijas e hijos, hermanos entre sí. Cómo los hijos se relacionan y se desarrollan es un campo extensivo de teoría y análisis psicológico y sociológico. Génesis 4 reflexiona las relaciones entre hermanos; aún más, reflexiona sobre la violencia en la familia de origen.

El propósito del relato de Caín y Abel no se reduce a la prohibición, no matar a tu hermano. En sí, el homicidio ocupa poco espacio en el relato (v. 8b). Al autor le interesa más el estímulo detrás del homicidio y el destino del victimario, desenlace que repercute en las

² En este repaso del libro del Génesis, hacemos observaciones del texto bíblico canónico, sin hacer distinciones entre posibles fuentes y el trabajo editorial que presupone el texto actual recibido por la comunidad de fe. Agradezco a la Dra. Nancy Flores su cuidadosa lectura del documento y sus perspicaces comentarios que sitúan algunos aspectos narrados en el Génesis en el marco social y familiar en la actualidad.

relaciones de Caín consigo mismo, la enajenación de la tierra, su materia prima, su amistad con Dios y sus relaciones en la sociedad. Juntos, Caín y Abel, agricultor y pastor, abarcan la división de la labor. El teólogo-autor se enfoca en los individuos. Dios y un hermano desempeñan los papeles principales. La rivalidad entre hermanos con sus nefastas consecuencias le interesa al autor, pero, aún más, se ocupa de las relaciones entre Dios y Caín, de Caín y el suelo de donde viene y donde vive.

Los nombres son sugestivos. El nombre *Caín* se deriva de la raíz hebrea *QNH*, «obtener, adquirir». El primogénito recibió su nombre de una alabanza, «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (v. 1); incorpora la continuación de la familia. Su hermano menor está amenazado desde el principio; entra y sale en poco más que un soplo. El nombre *Abel* es morfológicamente el mismo que *hebel* («hálito, soplo de viento»), que connota la fugacidad, la naturaleza transitoria de su vida, vocablo canonizado en el lema del Qohélet, «Vanidad de vanidades», que suena como «Abel de los abejas». En el relato Abel desaparece sin descendencia mientras Caín incorpora la vitalidad y la posteridad.

Cada hermano practica su religiosidad, ofrece en su altar el producto de su trabajo, pero con una diferencia: «El Señor se fijó en Abel y en su ofrenda, pero no se fijó en Caín ni en su ofrenda» (vv. 4-5); no se aclara el motivo por la parcialidad hacia Abel y su ofrenda. Si nos quedamos con el relato, sin las interpretaciones posteriores,³ no hay evidencias de rivalidad ni hostilidad entre dos hermanos piadosos. Ningún detalle inhabilita a Caín, pero su descontento es necesario para el argumento. Después de que Dios pasa por alto su ofrenda, y a causa de su resentimiento ante la inequidad, Caín perdió de vista a Dios a quien ofrecía sus primeros frutos, se fijó en la percepción de haber sufrido una injusticia y mató a su hermano.

³ Posteriormente intérpretes justificarían la preferencia de Abel. Del detalle que Dios no se fijó en Caín ni en su ofrenda, deducen que albergaba algún pecado secreto o que le faltaba algo en su sacrificio. Juan lo enseña cuando reflexiona que Caín mató a su hermano «porque sus obras eran malas y las de su hermano buenas» (1 Jn 3,12; cf. Heb 11,4).

El auditor del relato se simpatiza con Caín, quien «se enfureció y andaba cabizbajo» (v. 5). El ser humano está reflejado en la historia de Caín y Abel que insinúa la envidia como incentivo que conduce a la eliminación del hermano. Algo provoca la envidia —el percibido privilegio del hermano, sus dotes y talentos, su belleza, su prosperidad—. Cada ser humano puede encontrarse con su Abel, cuya existencia incita a la envidia por una percibida injusticia y la preferencia de Dios. Se entiende la reacción de Caín, porque en el corazón radican los celos y el rechazo que engendran la rivalidad. El autor no cuestiona tales sentimientos, sino examina su posibles desavenencias.

La vida en familia se vuelve tensa cuando surgen sospechas, celos y desconfianza. ¿Es Dios el percibido causante de la inequidad entre hermanos? Aquí el autor-teólogo narra las incongruencias y la tensión intrafamiliar, la sombra de las relaciones. Donde hay incongruencias y tensión, una opción es responder con compasión, o bien, como Caín, encerrarse por la tristeza, el resentimiento o enojo; o, en la elocuente descripción del autor, «su rostro se descompuso» [v. 5].⁴ En este pasaje, cuando Caín percibe lo que considera una injusticia, se frustra, se enoja, responde con violencia o bien exige una justificación.

Dios pregunta: «¿Por qué estás resentido y con la cabeza baja?» (v. 6) y expone la opción: «Si obras bien, andarás con la cabeza levantada, pero si obras mal, el pecado acecha a la puerta de tu casa y te codicia, aunque tú puedes dominarlo» (v. 7). La pregunta por qué indaga el motivo del sentimiento, pero no consuela, porque no cambia la ofensa, y Caín no supera el disgusto; además, la dulce-agria respuesta suena como el esfuerzo bien hecho, la virtud y el autodominio en sí conllevan su propia recompensa. Caín puede optar por una respuesta noble. Dios lo invita a reflexionar sobre las implicaciones de la disposición moral.⁵ Porque no solo los malos

⁴ O bien, «decaió su semblante». ¿Qué sentimiento experimenta? ¿Es la envidia, o bien la percepción que el favor que le correspondía a Caín fue dirigido hacia Abel?

⁵ El Señor le informa que tiene una opción en su manejo de la envidia y del enojo, «hacer el bien» o no. No especifica en lo que consiste el «hacer el bien», pero afirma que es posible controlar su genio, y añade una precaución: hacer el bien implica dominar su envidia y enojo, suprimir o su-

actos nos impiden tener la cabeza levantada. Existen barreras psicosociales que también se encarnan: la culpa, el miedo y la pena. La culpa se vuelve pesada y encorva los cuerpos; el miedo paraliza y encoge la corporeidad, la vergüenza impide a las personas mirar con decisión el horizonte.⁶

En un primer momento el «pecado» está descrito como un animal siempre presente (*robos*, «agazapado, acechado»). Se compara a un animal acurrucado a la puerta para embestir a alguien desprevenido. «Él siente apego a ti, pero tú puedes dominarle a él». El humano está dotado del libre albedrío y puede vencer lo atractivo del mal, que es como un león o lobo que se lanza sobre el sujeto,⁷ descarga su resentimiento y deja a Caín desprotegido. Hoy la psicología justifica el enojo y la agresión y asigna condiciones subjetivas como motivos. Aquí el autor retrata el pecado que tiene su propio instinto de atacar.⁸

El pecado codicia a Caín. El término *těšûqah*, «ansia, pasión, ganas», connota un deseo desordenado.⁹ Es la sombra, como es la lujuria bajo la luz del amor. En el mundo de Caín y Dios, un instinto animal ansía destruir tanto a Abel como a Caín. El autor psicólogo reflexiona cómo el pecado trabaja para destruir a la persona. La caricatura de la fiera muestra cómo el ser humano está en riesgo de caer en su emboscada. Le corresponde a Caín ser precavido, responsable por sus actos. Es capaz de reconocer y domar [hebreo *mšl*] el instinto bestial agachado a la puerta.

blimar la fuerza que acecha como una fiera, pero Caín puede controlar la fiera, evitar que aquella violencia que crece en el interior lo domine.

⁶ Estas dos últimas barreras psicosociales pueden ser consecuencia de que el individuo hubiera padecido una violencia prolongada en su vida. Agradezco a la Dra. Nancy Flores por su observación crítica presentada aquí.

⁷ Cf. Rom 7,17, «Ahora bien, no soy yo quien hace eso, sino el pecado que habita en mí».

⁸ Cf. Ef 6,12, «Porque no estamos luchando contra seres de carne y hueso, sino contra las autoridades, contra las potestades, contra los soberanos de estas tinieblas, contra las fuerzas espirituales del mal».

⁹ Es el mismo vocablo que se emplea para el instinto de la mujer hacia el hombre en el desorden que suscita después del pecado en el jardín: «tu deseo será para tu marido, y él tendrá dominio sobre ti» (3,16).

En lugar de responder con valentía, Caín se lanza contra su hermano. Como antes en el jardín (3,6), el pecado ocupa poco espacio en el relato.¹⁰ La codicia del pecado le incitó a matar a su hermano. Lo que sigue es el enjuicio (vv. 9-16) que comienza con la investigación, cuando Dios le pregunta, «¿dónde está tu hermano?». Caín responde que no sabe e intenta esquivar la responsabilidad, «¿Soy yo el guardián de mi hermano?» Había una doble pérdida: la relación con su hermano y su propio valor como primogénito.¹¹ El proceso corre por el veredicto, la sentencia y el castigo (vv.10-12.16). Caín está destinado a habitar en la tierra de Nod (v. 16), nombre propio que alude a Caín como perpetuo «migrante» (del verbo *NWD*; cf. vv. 12b y 14b), con la inseguridad que este estado itinerante implica.

El asesino sabe que alguien lo puede matar y le pide misericordia a Dios, quien le concede su protección (vv. 13-15). La marca de Caín tiene dos significados:¹² lo distingue como culpable y comprueba que aun así Dios lo protege. De esta manera el autor reflexiona la vida a la vez conservada y amenazada.

El teólogo invita al lector a reflexionar la situación social. Todo ser humano tiene un hermano que puede llegar a ser rival. El problema de Caín no es en primer lugar su hermano, ni es Dios que favorece a su hermano, sino el hermano y Dios juntos. No se divorcia el ámbito social de la cuestión de Dios. El que maltrata a su hermano tiene que enfrentarse con el misterio de Dios.

Detrás del texto, siempre se tiene el interés del teólogo autor, que es objetivo del exégeta de investigar e interpretar. No se explica por qué Dios aprueba el sacrificio de Abel y reprueba el de Caín (vv. 3-5), por qué la parcialidad hacia un hermano en lugar del otro. Es asunto del Señor (cf. Ex 33,19-20). Al autor le interesa el motivo del «hijo menor» (Gn 25,23, et al.), al igual que Isaac es preferido a

¹⁰ En el TM faltan las palabras «salgamos al campo»; aparecen en Sam, LXX, Tg y Vg.

¹¹ Se oye el eco de su pregunta con la de Dios al padre de Caín después del pecado (Gn 3,9), «¿Dónde estás?», que señala la ruptura del ser humano con Dios.

¹² ¿Sería una marca visible, un tatuaje, o bien, se refiere a la conciencia de culpa con la consiguiente discapacidad de que un homicida se relacione libremente en la sociedad de hermanos y hermanas?

Ismael, Jacob a Esaú, Raquel a Lía, Judá (o José) a sus hermanos mayores, Manasés y Efraín, hijos de José nacidos en Egipto. Nuestro objetivo en este ensayo, más que exégesis teológica, es revelar una radiografía del Génesis de la familia marcada por la violencia intrafamiliar.

Noé, Cam y Canaán. Un secreto generacional

Por el exceso del vino (9,18-29) el inconsciente Noé se vuelve víctima de una trasgresión indefinida, y este acontecimiento se vuelve fermento para la reflexión. La consecuencia de que lo sucedido marca no solo la familia del trasgresor, sino en las sucesivas generaciones en las cuales una rama del árbol genealógico, la de Cam-Canaán, queda estigmatizada por el crimen de su antecesor. En la leyenda, ni siquiera se menciona la anónima esposa de Noé, la madre de sus hijos.

Adán, el primer hombre y transgresor, introdujo el sufrimiento en su familia y tergiversó el mundo creado hermoso, bueno. Después del diluvio, comienza la humanidad nueva con Noé. En medio de su genealogía (9,18-19.28-29), el narrador reporta un incidente extraño que marca futuras generaciones (vv. 20-27). Noé cuida la tierra (literalmente, «hombre de la tierra», v. 20), que recuerda el oficio recibido del primer hombre en el jardín (2,15; cf. 1,28), además del pariente lejano Caín.

En la Biblia, la viticultura representa un avance de la agricultura, y Lámeq, al nacimiento de su hijo, comenta, «Éste nos *consolará*¹³ de nuestros afanes y de la fatiga de nuestras manos, por causa del suelo que maldijo el Señor» (5,29). Más allá del peso de la labor del campo para producir las necesidades vitales, la vid surte la alegría, la fiesta y el descanso.¹⁴ El Antiguo Testamento no censura el uso de alcohol pero conoce la potencia destructiva del exceso. En el relato de la borrachera de Noé el narrador contrasta el comportamiento de Sem y Jafet, que conduce a la bendición, con el de Cam,

¹³ Se oye el nombre de Noé en el verbo *consolar*.

¹⁴ Miqueas presenta la vid y su fruto como signo de la era mesiánica: «Se sentará cada cual bajo su parra y su higuera, sin que nadie le inquiete» (Miq 4,4).

que desemboca en la maldición. Cam es el tercer hijo de Noé en la genealogía (9,18; 10,6-20),¹⁵ el antagonista, pero, sorprendentemente, la maldición se centra en su hijo Canaán.

Después del diluvio la tierra volvió fecunda, por lo cual Noé tiene éxito como viticultor. El autor (9,21) narra dos escenas, la embriaguez de Noé y el descubrimiento de su «desnudez» en la intimidad de la carpa, actos que juntos marcan la familia en las futuras generaciones. La embriaguez ocasiona un incidente sin que el borracho tomara conciencia. La desnudez entra en el campo de la sexualidad.¹⁶

Noé, inconsciente, se convierte en objeto de actos ajenos. En la intimidad de su tienda Cam «ve la desnudez de su padre» y sale a advertírselo a sus hermanos quienes, sin «ver la desnudez de su padre» (v. 23), entran y lo cobijan. Hasta aquí el narrador ni censura el gesto de Cam adentro de la carpa ni aprueba la acción de sus hermanos afuera. ¿Se trata de una falta de respeto, «ver» a un padre desnudo? La insinuación, dos hijos muestran respeto a su padre y uno descaradamente lo deshonra.

El autor recuerda el mandato de honrar al padre (Ex 20,12; Dt 5,16), y la prohibición de Lv 18,6-7 (ver vv. 6-19): «Ninguno de ustedes se acerque a una consanguínea suya para descubrir su desnudez... No descubrirás la desnudez de tu padre ni la desnudez de tu madre. Es tu madre; no descubrirás su desnudez». La prohibición de «descubrir la desnudez» se refiere a la intimidad sexual.¹⁷ El autor es discreto en sus detalles; en esto viene la fuerza del relato. «Descubrir al padre» puede aludir a tener relaciones sexuales con la madre o la esposa del padre, como el caso de Rubén, quien se acostó con Balá, concubina de su padre (Gn 35,22). O bien, la afrenta de Cam se interpreta como un acto homosexual. En el fondo se trata de un acto que «descubre» la intimidad de la familia al sacar

¹⁵ Es extraña esta designación de Cam como «hijo menor», cuando en el relato siempre es nombrado en medio de los tres nombres (Sem, Cam, Jafet).

¹⁶ En la Biblia, después del primer pecado, quedarse desnudo es una desgracia (cf. Ex 20,26; 2 Sm 6,26; 10,4-5) y suele referirse a la pérdida de la dignidad personal y social (cf. Is 47,2-3).

¹⁷ Lev 20,11.17-21 (relaciones consanguíneas e incestuosas); Lam 1,8; Ez 16,8.36-37; 22,10; 23,10.18; Os 2,9.

del «closet» un acto o condición vulnerable.¹⁸ El relato no muestra ningún interés en precisar el acto; es suficiente constatar que sucedió un gesto que violó las costumbres y leyes del pueblo, y dejó su huella en la próxima generación. Al teólogo no especifica la ofensa de Cam, sino le interesa las implicaciones políticas y teológicas del acto: la bendición de Sem-Jafet y la maldición de Canaán, hijo de Cam, nieto del borracho desnudo.

Detrás del relato surge la polémica teológica y una crítica de las relaciones Israel-Canaán. La prohibición del abuso sexual (cf. Lv 18) y la violación de la dignidad aluden a la censura de la inmoralidad cananea. Israel entiende la vida como un don de Dios y no como producto de la manipulación humana. Como grupo étnico, Canaán representa a quienes se apartan de Dios y su plan de la creación. Sem y Jafet respetan a su padre y el misterio de vida que el padre incorpora. Cam, o bien su hijo Canaán, representa el desorden que conduce a la deshumanización en la creación pos-diluvial.

La desnudez después del pecado de los primeros padres se interpreta de forma negativa, pues se relaciona con la prostitución. Cuando Adán y Eva desobedecen a Dios «se prostituyen», haciéndole caso a otro «dios» —que es ellos mismos— y como consecuencia se descubren que acaban de violar la intimidad, no solo en el sentido sexual, sino igual de íntimo: se entregaron su interior al mal, a comerse del árbol del conocimiento del bien del mal. En la intimidad sexual las personas se entregan, se unen; la fidelidad a Dios o la idolatría brota del interior; es la entrega de lo íntimo de la persona. En las relaciones sexuales la persona se desnuda para entregarse; cuando nuestros primeros padres se entregaron a Dios, la desnudez no era obsceno, pero después de comer del fruto prohibido se volvió vergonzosa, porque se habían entregado al mal. De alguna

¹⁸ ¿Cuál sería el motivo por el que se encubren esos secretos? En la sociedad representada en el Génesis y en algunas sociedades de hoy donde la supuesta dignidad del «hombre fuerte» puede resultar un motivo de la doblez del silencio, no se trata abiertamente algunos temas por proteger la virilidad y la «honra» de los patriarcas. Más tarde, la gran ofensa del hijo mayor, Rubén, de haber tenido relaciones sexuales con la concubina del padre no fue considerado una ofensa a la mujer Balá, a su cuerpo, a su voluntad o a su dignidad, sino la ofensa fue contra al patriarca Jacob, quien la poseía en todo sentido. Los actos que se señalan en este pasaje de Noé coinciden en que atentan contra la virilidad del patriarca. (Comentario de Dra. Nancy Flores.)

forma, descubrir la desnudez de Noé señala la conducta inmoral. La maldición no se dirige a Cam, responsable del «hecho» (v.24b), sino a Canaán, su hijo (ver vv. 18b y 22^a). ¿Por qué tal sustitución de Canaán por Cam, nieto por el hijo?

La naturaleza del delito de Cam no está claro, homosexualidad o incesto. De ser así, sería el arquetipo de toda desviación sexual, como el fratricidio de Caín lo es de todo crimen contra un hermano. Le interesa al narrador constatar que el fruto del pecado se centra en la próxima generación, en Canaán. Por eso, la triple designación de Cam como «padre de Canaán». El relato aclara luego como llegó a serlo. Visto desde el efecto del acto, Canaán tiene un mal origen por una desviación, por lo cual es objeto de la maldición. De Cam, autor del hecho, el efecto se siente en Canaán. El relato tiene una intención política, como lo muestran la maldición y la bendición (vv. 25-27). Pero más pertinente a nuestra reflexión sobre la violencia intrafamiliar, este incidente demuestra que el efecto de la violencia intrafamiliar no se contiene en una sola generación, sino tiene sus efectos en la generación de los hijos de los hijos. Las manifestaciones de la violencia trascienden generaciones.

El aprendizaje positivo que se puede tomar de la historia de Noé es que el nacimiento de un hijo o una hija garantiza la continuación de la familia, pero habría que tratar la historia de la familia de una manera que se detenga esa decadencia marcada por la «maldición» o por enseñanzas mal entendidas que tergiversan la dignidad de las personas. Las «bendiciones» también trascienden generaciones y si se combinan con el perdón el efecto puede resultar aún más terapéutico en el desarrollo de la familia. El perdón es una herramienta que nos permita detener la maldad de nuestros ancestros y transformar a las personas y en ese sentido transformar a vida de las generaciones futuras, algo que se ve al final del libro del Génesis, cuando José, ahora el administrador de Egipto, ve más allá de la maldad de sus hermanos de sangre, y percibe la salvación en la desavenencia.

Abrán y Saray o, más tarde, Abrahán y Sara (con el cambio de nombre)

Abrán y Lot, padre y sobrino, no viven en paz en el país «porque sus posesiones eran inmensas y ya no cabían juntos» (13,6); surgieron disputas entre sus respectivos pastores y la familia se dividió, cada uno ocupando su propio territorio. Después de la separación irreparable, Lot fue secuestrado por los reyes invasores de la región, y Tío Abrán se movió para el rescate de su sobrino, sus posesiones, sus mujeres y su mobiliario (13,13-16). También acontecen separaciones que resultan de tensiones y aun violencia patrimoniales y económicos. Tres generaciones de esta familia estaban marcadas por la migración, con evidentes consecuencias en el desarrollo social y psicológico de los miembros de la familia, varones y féminas. El mismo padre de Abrán, Teraj, se había migrado con la familia de uno de sus hijos desde Ur de los caldeos para dirigirse a la tierra de Canaán, pero se quedó la familia a medio camino, en Jarán, donde murió (11,27-32). Desde ahí, la migración de Abrán a Canaán, donde la primera generación de la familia migrante nunca se estableció en un lugar. Hubo cierta resistencia de parte de los nativos de la tierra para la integración de la familia de los migrantes (cf. 23,3-20). Esta vida migratoria había dejado su huella en la familia, en las mujeres y los hijos.

Entre dos mujeres de Abrán, Saray, esposa estéril, y Agar, sirvienta y madre soltera, se abrieron riñas y rivalidad por el embarazo de la sirvienta (16,3-5), que resultó en la expulsión de Agar del hogar durante su embarazo y una vida desprotegida en el desierto (16,7-8). Es una violencia psicoemocional en una familia extendida, siempre amenazada por el desplazamiento y la inseguridad.

A lo largo de su vida nómada, para evitar problemas políticos y por miedo de ser víctima de un daño, Abrán/Abrahán prestaba a su mujer, Saray/Sara,¹⁹ al jefe de pueblo que lo había recibido, una vez en Egipto (12,10-20) y otra vez en Guerar (20,1-18), y el relato insinúa que en cada ocasión ella estaba recibida en el harén del caudillo del

¹⁹ Dios alteró su nombre en Gn 17,15.

lugar. Es notable que en ninguna ocasión Saray/Sara tiene voz en la transacción, sino es objeto del canje. Algo parecido sucede con la pareja Isaac y Rebeca, de nuevo en Guerar (26,1-11), cuando, por conveniencia, la hermosa esposa es identificada como «hermana» de su esposo. El autor del texto relata estas escenas sin reflejar un juicio moral sobre el acto de la violación de los derechos y la dignidad de la mujer.

Después de su visita al campamento de Abrahán y Sará en Mambré, los tres ángeles llegaron a la casa de Lot en Sodoma; el sobrino de Abrahán ofreció hospedaje para evitar que sufrieran daño personal al pasar la noche en la plaza. Los habitantes del lugar, jóvenes y ancianos, exigieron a la familia de Lot entregar a los misteriosos visitantes para abusarse de ellos; Lot ofrece a sus hijas a ser tratadas como quisieran, pero el apetito sexual de la población local era diferente (19,4-8). De nuevo, el autor no refleja ningún juicio moral sobre el trato de las chicas, pero, ¿cuál hubiera sido el rastro de este trauma en la vida y el desarrollo de las mujercitas?

Lot, forzado con su familia a migrar de su ciudad condenada a la destrucción, y después de haber sufrido la muerte de su esposa, ahora recluido en una cueva en las montañas, sus hijas maquinaron tener relaciones incestuosas con su anciano padre. Una y otra noche lo emborracharon y aprovecharon de su insensibilidad para engendrar hijos. Su progenie lleva los nombres estigmatizados por su concepción incestuosa, los moabitas y los amonitas, primos de los Israelitas, a la vez adversarios, tachados por su turbia historia familiar (19,30-38).

Con el nacimiento del hijo natural de Sara, la rivalidad entre las madres se fomenta. En una ocasión esa rivalidad se expresó como vigilante social de parte de la nueva madre, que tomaba decisiones sin tomar en cuenta las circunstancias en las que se ejerce y sin pensar en las consecuencias de las determinaciones en la vida de los demás.

El autor narra que los hijos de Abrahán, Isaac e Ismael, «jugaban» juntos (21,9),²⁰ verbo que, además de tener significado inocuo, se refiere a juegos sexuales o acaricias (cf. 26,8, Isaac acariciando a su mujer Rebeca). ¿Fue por tal sospecha materna de parte de Sara, motivo de proteger a su hijo, que ella expulsó a su rival junto con su hijo de la casa por segunda vez? Este acontecimiento produjo un disgusto entre Abrahán y su esposa (21,11), pero él mismo apoyó a Sara en la expulsión de la sirvienta con su hijo a la insolación y a los riesgos del desierto de Berseba (21,9-14). Llama la atención la violencia colateral que Ismael, el primer hijo de Abrahán, hubiera sufrido al recordar el hecho cuando su padre «madrugó, tomó pan y un odre de agua, lo cargó a hombros de Agar y la despidió con el muchacho» (21,14), violencia que marcó de por vida al hijo, a quien el autor presenta como «un potro salvaje», que se interpreta en el sentido de que Ismael vivía en constante conflicto con la familia y el prójimo, «su mano contra todos y la de todos contra él», destinado a vivir separado de sus hermanos» (16,12). Marginado desde temprana edad, Ismael vivirá en el desierto de Farán y su madre, la egipcia Agar, le dará como esposa una mujer egipcia (21,21), su padre natural ausente de su historia personal.

En la prueba de Abrahán, al ser un texto elemental para comprobar de fe y la fidelidad de Abrahán, padre en la fe (22,1-18), se celebra al padre por su valiente confianza en Dios, pero en la tradición el texto es conocido como la «atadura» (hebreo *akedah*) o «sacrificio de Isaac». El padre hace todos los preparativos para sacrificar a su hijo Isaac, confiando que Dios sea fiel a su promesa, sin embargo, no hay mención en el relato de la madre del hijo, ni de una consulta familiar o conversación entre los padres sobre la sobrevivencia de la familia. Abrahán aparea al asno y con los dos criados lleva a su hijo hacia el lugar del sacrificio. Se narra el acontecimiento como si la madre no existiera, como si su maternidad no valiera, omisión que violenta la dignidad y el rol de la mujer en la familia.

²⁰ Llama la atención que los juegos sexuales entre pares sean motivo de escándalo pero los abusos, violaciones e incestos no lo sean. Lo que hoy sabemos es que las y los niños que mantienen juegos sexuales en la infancia han tenido experiencias previas de abuso y violencia sexual que en algunos casos tiene un efecto de erotización temprana.

Después de este episodio entre padre e hijo, no se menciona más a Sara hasta su muerte, y Isaac, retoño quien había sido largamente esperado, camina como una sombra en la historia, sin desarrollo de su personalidad, menguado en su carácter en comparación con su padre, su madre, y aun con el relato de sus propios hijos, Jacob e Esaú, y nietos. En el escenario del Génesis Isaac, aparente víctima de violencia psicoemocional, se retira como un actor de reparto, eclipsado por los protagonistas más enérgicos. Nos preguntamos si el niño podría haber sufrido un daño emocional por los juegos sexuales y la subsecuente alienación de su medio hermano en el hogar, y luego, un adolescente traumatizado por la mirada cruzada con su padre, el hijo amarrado y colocado sobre un altar con el cuchillo levantado en mano de su padre listo para degollarlo (22,10).

Tantas veces en el matrimonio de Sara, madre del hijo de Abrahán, está relegado al espacio privado, y la esposa no tiene voz en las decisiones respecto a la familia. Su rol se concentra en lo productivo; en contraste, el padre suele ocuparse en asuntos políticas y sociales. Hacia el final de su vida, además de sus hijos, Isaac y Ismael, Abrahán tomó otra mujer, Quetur, quien le dio a luz a Zimrán, Yocsán, Medán, Madián, Yisbac y Suaj (25,1-2). ¿Cuál fue el efecto colateral en la familia de este matrimonio en su vejez?

El cuarentón Isaac (cf. 26,20) se casó, matrimonio arreglado «a distancia» entre su padre y sus parientes en lejano Jarán, desde donde Abrahán había migrado hacia Canaán (24,1-67), y no conoció a su esposa Rebeca hasta la noche de su matrimonio. En un informe sugerente, tiempo después de la muerte de su madre Sara, Isaac, paseando por el campo, se encuentra con su desposada y «la condujo a la tienda de su madre Sara, la tomó por esposa y con su amor se consoló de la muerte de su madre» (24,67). La escena invita la interpretación psicológica. ¿Su esposa fue el sustituto de su madre del hijo largamente desconsolado por la pérdida de su madre?, y, ¿qué hay de la ruptura entre padre e hijo después del simulado sacrificio del muchacho, que dejó su marca en la conciencia y el desarrollo del adolescente?

Rebeca e Isaac

Rebeca había crecido bajo el control de su hermano Labán. En el relato de la transacción matrimonial, cuando el criado, quien buscaba una esposa para el hijo de su jefe, llegó a la ciudad de Najor, fue Rebeca, hija de Betuel, el hijo de Milcá, la mujer de Najor, el hermano de Abrahán, quien salió con cántaro al hombro (24,15). Viendo el sirviente con la caravana y la riqueza que lucía, ella hizo todo lo posible para engraciarse al extranjero, cuando se ofreció para abrevar los camellos; Rebeca no se contrarió cuando el desconocido, en un gesto elocuente, «tomó un anillo de oro de unos seis gramos de peso y se lo puso en la nariz, y le colocó en los brazos dos pulseras de oro de unos ciento veinte gramos» (24,22); luego de presentarse como hijo de Betuel, le ofreció posada, paja y forraje abundante. El trato matrimonial firmado, su hermano Labán propuso que se prolongaran los arreglos de la boda, que se quedaran diez días con la familia de Labán antes de partir para Canaán (24,55), pero, preguntando a la novia, Rebeca no tenía inconveniente en partir aquel mismo día. Años más tarde, cuando llegue su sobrino Jacob a la familia de su madre, Labán se vuelve controlador en los asuntos familiares. No es de extrañar que la vivaz Rebeca, quería librarse a toda prisa de la mano controladora de su hermano.

Consonante al tema repetido en la historia familiar, Rebeca, como su suegra Sara y su nuera Raquel, resultó infecunda. Isaac rogó al Señor, quien le atendió, y Rebeca concibió. Del fruto del embarazo, al primero de los mellizos (cf. 25,24), a Esaú, preferido de su padre, le gustaba la caza, y Rebeca prefería a Jacob. Cada uno crecía y se desarrollaba a su manera, Jacob olía a domesticidad, Esaú a rusticidad. En el relato, las personalidades tanto de la esposa y madre, Rebeca, como de los cuates, Esaú y Jacob, eclipsaban la de su padre Isaac, quien en su vejez se vuelve la víctima del engaño, cuando Jacob roba su bendición (27,18-40). ¿Incidente del abuso psicoafectivo, ahora sufrido por una persona mayor? Les faltaba la transparencia, la comunicación directa en esta familia.

El lector observa que los matrimonios de Esaú con Judit y Basmat, chicas hititas, «causaron muchos disgustos a Isaac y Rebe-

ca» (26,34-35). Se oye la queja de la suegra a su exánime esposo, «Estas mujeres hititas me hacen la vida imposible», y ella recurre al chantaje emocional frente a Isaac, «Si Jacob toma por mujer a una hitita como estas, una nativa, ¿de qué me sirve vivir?» (27,46), queja que era encubrimiento –y justificación– de la conspiración de proteger a su consentido hijo del resentimiento de su hermano.

Se percibe cómo las decisiones de los hijos repercuten en las relaciones de los padres. La emprendedora Rebeca trama la transacción de la bendición del mayor del padre a su hijo menor (27,5-15), desfalco que resultó en la huida de su favorito y el rompimiento del anillo endeble familiar (27,41-45). Pobre, el tragicómico del Isaac, ubicado en las alas del escenario, un figurante en la ópera. El engaño de Jacob a su padre y el robo de la bendición paterna enciende el odio mortífero de Esaú hacia su hermano y motiva la consiguiente huida de éste hacia Jarán, la familia de su madre (27,41-28,9). ¿En sus prisas por salvar a su favorito, ¿interpretó Rebeca el papel de la emblemática madre protectora quien sostiene a su hijo Jacob, aun después de que se podría responsabilizarse por sí mismo?

La siguiente generación, la familia de Jacob

La historia de los orígenes de nuestra familia en la fe continua con la próxima generación, comenzando con la fuga de Jacob y la alienación definitiva de su familia de origen y su integración en la familia del prepotente tío Labán (Gn 29-31). En el contrato matrimonial que el fugitivo concertó con su futuro suegro, los dos se pusieron de acuerdo sobre el precio de la compraventa de una de sus hijas, siete años de servidumbre para adquirir como esposa a la hermosa Raquel, la hija menor. Durante la algarabía de la noche de bodas, Labán engañó a su yerno, cambiando las esposas, para que Jacob se acostara con Lía, una vil estratagema para enganchar a Jacob a otros siete años para conseguir como segunda esposa a su amada Raquel (29,15-30). La rivalidad entre dos esposas, la más fecunda y la más amada, marcaron las relaciones y el desarrollo de la familia, y era la raíz de riñas entre los integrantes (Gn 30). A lo largo de la historia familiar en el Génesis, se reconoce la violencia de mujeres

a mano de otras mujeres, Sarah frente a Agar y viceversa; luego, Raquel frente a Lía.

Las hijas de Labán, Lía y Raquel, sufrían desapoderamiento de sus personas; las mujercitas no tenían voz ni libertad en las decisiones de su padre respecto a su matrimonio. Eran víctimas de la violencia psicoemocional y psicoafectiva; fueron explotadas por motivos económicos, sus matrimonios pagados con años de labor de su esposo. Llama la atención los arreglos entre hombres para disponer sobre los cuerpos, las vidas y la dignidad de las mujeres. Entre ellas hubo forcejeo por derechos matrimoniales y relaciones sexuales con su esposo, Jacob, una vez victimario, quien se volvió víctima irónica de sus propios engaños pasados, el a su padre y a su hermano Esaú, y más tarde, se volvería víctima del engaño de sus hijos después de la desaparición de su hijo predilecto José.

Durante veintiún años este astuto administrador Jacob servía en casa de su tío suegro, se empeñaba y se enriquecía a pesar de las exigencias y la explotación de su suegro (31,1-2): «... oyó que los hijos de Labán decían: “Jacob se ha apoderado de todo lo de nuestro padre y a costa de nuestro padre ha hecho toda esa fortuna”. Jacob observó el gesto de Labán y vio que ya no se portaba con él como antes». Este cambio radical en las relaciones surgió a base de discusiones entre familias políticas, los cuñados y la familia extendida de Labán, situación que precipitó una segunda huida, otra migración de Jacob, esta vez con toda su familia, el regreso a su tierra natal. Asombra el notable cambio a lo largo de los años de quien había llegado con nada a Padán Arán, país natal de su madre, y después de veintiún años salió de ahí cargado de bagaje (31,17-18): «Jacob se levantó, montó a sus hijos y a sus mujeres en los camellos, y se llevó todo su ganado y todas las posesiones que había adquirido en Padán Arán» —el ganado de su propiedad obtenido, engañando y explotando a su suegro explotador— «y se dirigió a la casa de su padre Isaac, en tierra de Canaán».

Jacob, de vuelta a Palestina después de haber sufrido la violencia económica de su suegro, en una ocasión expuso a sus esposas e hijos al peligro de emboscada de su incomunicado hermano Esaú,

pero se mostró valiente cuando orquestó el encuentro con él mismo primero en la fila, y detrás las criadas, Bilá y Zilpa, con sus hijos de ellas, luego, su esposa Lía con sus hijos, y al final a su querida Raquel con su consentido José (33,1-3). ¿Cómo hubiera sentido los familiares en las primeras filas, frente al posible asalto de su tío Esaú quien había largamente hervía su resentimiento contra su hermano estafador?

De vuelta a su país natal, y después de la reconciliación tentativa entre los cuates,²¹ cada uno jefe próspero de su propia familia extensa, Jacob, el remordimiento por el robo de la bendición de su hermano mayor implantado en su memoria, optó por separarse de modo definitivo de su hermano. «Así, Esaú regresó a Seír aquel día, mientras Jacob marchó a Sucot, donde se construyó una casa y hizo establos para el ganado» (33,16-17). Distinguidos los dos desde su salida del seno de su madre, destinados a vivir como hermanos rivales, su progenie será reconocido por el antagonismo entre pueblos vecinos, los israelitas, descendientes de Jacob, y los edomitas al otro lado del Jordán, descendientes pudientes de Esaú.

El estupro de Dina²²

En una primera migración Jacob se trasladó desde Canaán hacia Jarán; ahora, una segunda migración lo devuelve desde Jarán hacia Canaán. Los integrantes de su familia nómada no tienen derechos en la región de Siquén. Dina se destaca entre los descendientes inmediatos de Jacob, por ser la única fémina que lleva nombre, y es ella quien entabla relación con las mujeres de la región. El resultante enamoramiento es entre desiguales, Dina, hija de un migrante que ha ganado realce en la región por sus posesiones, a quien llamó la atención de Siquén, príncipe del país. La violación, reportada sin detalles, sucedió de repente: «la agarró, se acostó con ella y la violó» (34,2). El victimario deseaba arreglarse con la víctima y

²¹ Se observa el diálogo entre los hermanos separados, la estira y afloja de sus ofertas y sus propuestas, uno hacia el otro (33,4-15).

²² Una de las tres narraciones en el Antiguo Testamento del estupro de una mujer. Las otras dos son la violación de la concubina de un levita (Jc 19) y la violación de Tamar de parte de su medio hermano Amnón, quien fue asesinado por parte de Absalón, hermano de Tamar (2 Sm 13,1-29).

abordó el asunto con su padre, Jamor, jefe del país. Jacob, padre de la víctima, siempre al margen de la vida familiar, se enteró de la violación, pero se refugió en el silencio. Aun antes de la llegada de los hijos del campo, Jamor, padre del victimario, había hablado con él (v. 6). Al volver del campo los hermanos se enteran de la violación de su hermana, lo consideran un ultraje contra los varones de la familia (v. 7). Jamor propone matrimonio entre los jóvenes, victimario y víctima (vv. 9-10). En ningún momento se incluye la víctima en el diálogo.

Siquén, el victimario, propone una recompensa monetaria por la ofensa. Los hermanos se arreglan con Siquén y su padre, mientras Jacob se desentiende del asunto (vv. 13-18). Son los hermanos de la víctima que conciertan un acuerdo con el victimario y su familia. Proponen una alianza entre las familias, y una de las condiciones sería la cirugía de la parte más íntima de los varones, su sexualidad, la parte generativa. Después de que Jamor y Siquén proponen la alianza como beneficio para las dos familias pudientes (vv. 20-23), todo el pueblo accede a esta oportunidad, y todos los varones se circuncidaron (v. 24). Dos hijos de Lía, Simeón y Leví, hermanos de Dina, atacaron la población convaleciente, mataron a todos los machos y tomaron como pillaje a las mujeres, los niños y el ganado. Un doble ultraje resulta de su violencia, porque viola la propuesta alianza, acto político y sacro, entre dos pueblos. La venganza homicida enfurece a Jacob, que todavía no piensa en su hija, la víctima, sino teme represalias de los cananeos. Simeón y Levi justifican sus acciones, diciendo: «¿Debería tratarse a nuestra hermana como una prostituta?» (v. 31).

La historia de Dina y Siquén ilustra la difícil inserción social y cultural de Israel, la familia migrante de Jacob, en Canaán. Simeón y Leví y, a su instigación, sus hermanos, representan un partido que rechaza el matrimonio con los que están fuera de su grupo. El tema del matrimonio endogámico versus exogámico es prominente. Jacob y Dina están abiertas a la interacción con la población local. Jacob negocia con el jefe de Siquén (33,18-20), y Dina se había relacionada con las mujeres (34,1). La represalia violenta de los hermanos contra la ciudad de Siquén terminó en la fragmentación

social interna y externa. El desenlace de la historia deja a la familia de Jacob en desacuerdo, hijos contra su padre, y la violencia hizo problemáticas las relaciones potenciales con otros pueblos de la región. La leyenda termina sin resolver el estado desolado de Dina, quien desaparece de la historia de Israel, menos por unas pocas referencias (30,21; 34,5.13.25.26; 46,15).

¿Hasta dónde alcanza la tragedia de esta niña? Ella se vuelve un fantasma en la historia familiar, narrada desde la perspectiva del varón, donde en gran parte las madres, las sirvientas y la hija ocupan la periferia. Dina termina aislada, ausente; ni siquiera hay noticias de ella y no figura en la lista del testamento de Jacob (cf. capítulo 49). ¿Qué le sucedió después de la violación? Dina y Siquén, víctima victimario, no tenían futuro. Dos vidas calladas por el crimen de uno.

En una generación donde brota violencia, se deja la mancha en la próxima generación. En ningún momento se le da a Dina la voz, la posibilidad de decidirse por sí misma en cuanto a su noviazgo. La violación que ella sufrió es la secuela de la que había sufrida su madre, Lía, madre de seis hijos, con Dina como añadidura a la lista de nacimientos (30,21) de la primera esposa de Jacob, pero menos apreciada salvo por su extraordinaria fecundidad, y mujer quien tenía que hacer tratos con la segunda esposa amada de Jacob para pagar derechos de relaciones sexuales (30,14-17).

Después de la muerte de Raquel, y al tiempo de la muerte del abuelito Isaac, aprovechando de la ausencia de su compungido padre, Rubén, hijo mayor, cometió un crimen que marcó las relaciones intrafamiliares. Mientras Jacob/Israel estaba ocupado del fallecimiento de su esposa amada y su padre, Rubén se acostó con Bilá, la sirvienta de Raquel, concubina de su padre, quien se enteró (35,22). El crimen está registrado en el testamento de la familia (49,3-4):

Tú, Rubén, mi primogénito,
mi fuerza y primicia de mi virilidad,
primero en rango, primero en poder;

precipitado como agua, no serás de provecho,
 porque subiste a la cama de tu padre
 profanando mi lecho con tu acción.

A lo largo de tres generaciones de la familia de Abrahán, que se desenlazan en la cuarta generación narrada en la «novela» de José y los hermanos, además de tantas mujeres, hijos e hijas, víctimas de injusticias e indignidades, se realce la historia de quien, no obstante que haya sido víctima de la violencia intrafamiliar, sale como el salvador. En la historia de José y sus hermanos, narrada desde la perspectiva de los varones, el ciclo de la violencia intrafamiliar toca a todos los integrantes. Las esposas del anciano Jacob, las madres de los niños, no son mencionados en este último apartado del Génesis.

José, Judá y Tamar, y la fraternidad

José, hijo de Raquel, huérfano de madre, favorecido por su padre Jacob, es objeto de celos y envidia de parte de sus medios hermanos, actitudes reforzadas en parte por la altanería del mismo muchacho; esta oposición arriesga su propia existencia. El padre ignora la rivalidad intrafamiliar, propiciada por su favoritismo del hijo de su amada esposa que murió después del parto difícil de Benjamín (35,16-20).

Entre los hijos de Jacob, no hay evidencia de «agency», la libertad de decisión de parte de los hermanos. José, vendido por sus hermanos a los traficantes, vive en el extranjero, sin enlaces con la familia; por su parte Judá se separó de la familia, una decisión tomada, posiblemente, por su impotencia en rescatar a su hermano; se casó con una nativa cananea, y se instaló lejos, en la región de Adulam (Gn 38).²³

²³ Capítulo que aparenta interrumpir la historia de José en Egipto, pero su lugar en la trama crea suspenso y figura el paso de los años de silencio mientras José se desarrolla en Egipto.

El narrador recuerda la eliminación de un hermano, primero el complot de ejecutarlo y desechar el cuerpo en una cisterna, pero terminaron en venderlo a unos comerciantes, confabular evidencias falsas de una presumida muerte y dejar que su padre Jacob concluye que su hijo fuera víctima de un animal salvaje (37,18-19). ¡Pobre de Jacob, tan lejos del sentir de sus hijos! En contraste con toda su previa astucia en negocios la manipulación de la familia, tanto en el robo de la primogenitura de Esa, el engaño de su padre ú y su «colmillo» en el trato con su suegro, el anciano se queda incomunicado, engañado, y vive su larga ancianidad en la oscuridad, cobijando la mentira de la muerte del hijo de su preferida esposa (cf. 37,34-35; 42,36-38; 43,13-14). Se oye la resignación en su llanto: «De luto bajaré al lugar de los muertos, adonde está mi hijo» (37,35). Un tema repetido en el Génesis desde el fratricidio de Caín «en el campo», es la escena de «campo abierto». Recuerda a Esaú, identificado con el campo, que quería eliminar a su hermano Jacob; ahora, los hijos de Jacob tramam la muerte de su medio hermano José (37,16-24).

Enmarcado en la crónica, se lee la historia del cuarto hijo de Jacob y Lía, Judá, quien se distinguió por su intento frustrado de rescatar a su hermano (37,26-27). Me pregunto sobre Judá, la separación de su familia natural después del intento de salvar a su hermano José del inminente fratricidio, cuando convenció a sus hermanos a venderlo a los traficantes que lo llevaban y lo vendieron en Egipto. ¿Se alejó de su origen y formó su familia aparte con motivos de deshacerse de una familia violenta, que ha guardado varios esqueletos en el armario?

La cultura semítica de la familia del Génesis recuerda la costumbre del levirato, que legisla que, en el caso de la muerte del hermano mayor, el menor se casara con la esposa del difunto.²⁴ A Tamar, esposa afligida de dos hijos mayores de Judá, no le ofrecían derechos respecto a su matrimonio; desde que salió de la casa de su padre, se volvió propiedad de su primer esposo, Er, quien murió;

²⁴ Según la ley del levirato (cf. Dt 25,5-10), si un hombre moría sin descendencia, su hermano soltero debía casarse con la viuda para perpetuar la familia y asegurar un heredero al hermano difunto.

luego, con la muerte de su cuñado-esposo, Onan, debería haber sido transferida al tercer hijo de Judá, Sela. El suegro tenía la última palabra y la mandó de regreso a la casa paterna. Cuando Tamar se encontró encinta fuera del matrimonio, el inconsciente padre del embarazo sentenció la pena de muerte por la nuera adúltera. Primero fue víctima de la agresión pasiva, dado los largos años esperando sus derechos matrimoniales. Luego la prostitución incestuosa, nuera con su suegro, inconsciente de la identidad de su pareja. La historia de Tamar y Judá presenta la violencia contra los derechos reproductivos. Después de la muerte de su segundo marido, Tamar se había vuelto una «familia uni-persona». De nuevo, en esta historia, la esposa cananea de Judá, de nombre Sua, se reduce a ser progenitora de los tres hijos y no se nombra más en el desarrollo de la familia, matrimonio y duelo de sus hijos, infidelidad matrimonial de su prometido suplente de esposo.

¿Qué hay de los hijos de esta relación irregular? Judá no hizo más que reconocer su paternidad de los hijos en el vientre de su nuera, Tamar, «Pero no volvió a unirse con ella» (38,26). ¿Los gemelos, Fares y Zeraj, fueron abandonados de parte de su padre-abuelo? O crecieron en ausencia de una figura paterna, o más bien, vivieron en casa con un «padre» de mayor edad que nunca se prestó para jugar fútbol con sus hijos. Las próximas generaciones serían estigmatizadas por el turbio recuerdo de Tamar y su proactiva defensa de sus derechos como madre. Después del intermedio (capítulo 38), la familia de Judá, el narrador vuelve a la historia de José en Egipto.

Después de la muerte de su amada esposa y la simulada muerte de José, Jacob vive en aislamiento forzado y el consiguiente alejamiento de sus hijos, cargados de sentido de culpabilidad. El anciano sufre la violencia a las personas mayores, excluido del círculo de la información. Ahora trasfiere su afecto Benjamín, el otro hijo de su querida esposa, y lo sobreprotege en casa. Finalmente las circunstancias del hambre exigen que sus medios hermanos lleven a Benjamín a Egipto. Mientras tanto, los hermanos siguen cargados de su victimización de José hasta el desenlace, el encuentro con su hermano perdido, la disculpa, el perdón, la salvación y la reunión

de la familia en Egipto, gracias a la disculpa de la víctima de la violencia intrafamiliar.

Durante una generación que abarca los primeros años de José en Egipto, se pierde la memoria de lo sucedido con su familia de origen, que por fin se retoma cuando toda la región sufre la penuria del hambre y está forzado de comprar la despensa en Egipto. La narración gira en torno al hijo ausente, quien forma su nueva familia en el extranjero, algo paralelo a la separación y la familia de Judá. Un incidente al inicio de la historia de José en Egipto esclarece otro aspecto de la violencia intrafamiliar, que tiene que ver con la señora de Potifar, mujer ociosa a quien se le antoja una aventura amorosa con un esclavo hebreo.

La intrigante esposa del mayordomo del faraón (39,1), obsesionada por el deseo de poseer al hombre que dominaba todos los asuntos y bienes de Egipto, cansada de su esposo flácido cuya única posesión exclusiva era ella misma, ambicionaba tener relaciones con quien de hecho dominaba el reinado de todo Egipto. El relato del acoso de parte de la jefa es escueto, y la respuesta de José esclarecedora (39,7-9):

Después de cierto tiempo, la mujer de su amo puso sus ojos en José y le dijo: “Acuéstate conmigo”. Pero él rehusó, y dijo a la mujer de su amo: “Mira, mi amo no se preocupa de lo que hay en la casa y todo lo suyo lo ha puesto en mi mano. Él no ejerce más autoridad en esta casa que yo, y no se ha reservado nada sino a ti, porque eres su mujer. ¿Cómo voy a cometer yo semejante injusticia y a pecar contra Dios?”.

Ella persiste en el acoso de José y trama la escena en que solo los dos están en el palacio, la servidumbre ausente; ella agarra el vestido de José quien huye afuera, dejando su traje en manos de la jefa, y ella arma el escándalo de difamación contra su «hebreo» súbdito, hasta su marido sentencia a José a la cárcel (39,11-20).

Años más tarde, después de su restauración y promoción al puesto más alto en el gobierno egipcio, José forma su propia familia

mestiza, con hijos cuyos nombres recuerdan el estigma nostálgico de la pérdida de su familia de origen (41,45.50-52):

[El Faraón] llamó a José Zafnat-Panej, y le dio por mujer a Ase-nat, hija de Potifera, sacerdote de On [...] José tenía treinta años cuando empezó a administrar la producción de víveres durante los siete años de vacas gordas. Fueron dos hijos que nacieron de su unión con la egipcia, Asenat, hija de Potifera, sacerdote de On. Al primogénito lo llamó Manasés, diciendo: "Dios me ha hecho olvidar mis trabajos y la casa paterna". Al segundo lo llamó Efraín, diciendo: "Dios me ha hecho crecer en la tierra de mi aflicción".

La pan-carestía abarcó toda la región, y nada más en Egipto había abasto de víveres. «Todo el mundo venía a Egipto, a comprar grano a José, porque el hambre arreciaba en todas partes» (41,57). Es el telón de fondo de la reconciliación de José y sus hermanos, el reencuentro con su padre Jacob, una historia que no suaviza el resentimiento y la protección de un padre afligido por el secuestro de su hijo favorito, la carga de culpabilidad y la recriminación de los hermanos conspiradores, el miedo y la aprensión de los mismos hermanos después del descubrimiento de la identidad del primer ministro de todo Egipto, la ansiedad frente al desarraigo de la familia de Canaán y su repentino traslado a Egipto, y el testamento de Jacob, con las alusiones de las heridas del pasado y la premonición del desenlace de la salvación realizado por medio de esta familia surgida de los lomos de sus bisabuelos, Abrahán y Sara.

La inequidad o injusticia sorpresiva

En la escena de despedida el moribundo Jacob/Israel pregunta a su recién encontrado hijo José, «¿Quiénes son estos?», refiriéndose a sus hijos. «Son mis hijos, los que Dios me concedió aquí». El abuelo no podía ver bien —condición que recuerdo la ceguera de su padre Isaac cuando concedió la bendición de Esaú a Jacob—; cuando José se los acercó, él los besó y los abrazó. En el momento de la esperada bendición para sus hijos, José le presentó a los dos...

a Efraín con su mano derecha, a la izquierda de Israel, y a Manasés con su mano izquierda, a la derecha de Israel, y se los acercó. Israel extendió su mano derecha y la puso sobre la cabeza de Efraín, el menor, y su mano izquierda sobre la cabeza de Manasés, cruzando los brazos, pues Manasés era el primogénito. Y los bendijo.

José vio que su padre había puesto su mano derecha sobre Efraín y le pareció mal. Cuando intentó cambiar las manos, le dijo: «Así no, padre, pues el primogénito es el otro; pon tu mano derecha sobre su cabeza», pero su padre le contestó: «Lo sé, hijo mío, lo sé; también este se convertirá en un pueblo y será grande. Pero su hermano menor será más grande que él y su descendencia será una multitud de naciones» (48,12-19). ¿Es el patriarca Jacob quien opera su última violencia patrimonial en la familia, a través de su bendición y su testamento? O más bien, ¿se percibe aquí, y en tantas repentinas y a veces violentos giros de la familia, la mano providente de Dios quien salva la historia, el plan de Dios en la inesperada preferencia del menor, Abel antes de su hermano mayor Caín, Isaac antes de Ismael, Jacob antes de Esaú, José y Benjamín antes de sus hermanos, Zara antes de Fares, ahora, Efraín antes de Manasés?

Conclusión

En el Génesis se desfila una serie de episodios que presentan la amenaza contra la integridad y supervivencia de la familia, episodios tan diversos en sus detalles y en su mirada hacia el interior de la familia como la descarada leyenda del incesto de las hijas de Lot, la complicada relación fraterna entre Cain y Abel, las riñas entre los cuates Esaú y Abel, los juegos entre medio hermanos Ismael y Isaac, los avatares de los hijos e hijas de Jacob.

Tomemos precaución de no caer en la interpretación literal, evitemos la anacrónica imposición de modales de una cultura contemporánea al texto antiguo, sin embargo, reconocemos que el mismo relato nació en una sociedad estampada con ciertas características y representa matices que hunden sus raíces en la cultura. Por ejemplo, en varios textos donde se ocurre violencia intrafamiliar, se nota

la ausencia o el silencio de la madre, en ocasiones eclipsada por los varones que predominan en la narración. ¿Cómo es que, en el texto del sacrificio del hijo largamente esperado por sus padres, Abrahán y Sara, no se menciona un diálogo entre los progenitores respecto al futuro de la familia?

En algunos textos, tanto la madre como el padre están ausentes, y la violencia surge entre los hermanos en el campo, Caín y Abel; o bien, el padre Noé es incapacitado frente a su hijo Cam, y el acto clandestino en la tienda repercutió en los vínculos de futuras relaciones. Jacob, niño preferido de su madre, rival y contrario de su hermano mayor en su juventud, autor de engaños, se convierte en el engañado, llorando largos años la supuesta muerte de José; historias de la separación de la familia de origen –Abrán de Jarán (Gn 11), Lot de las montañas de Judá (Gn 13), Jacob de vuelta a Jarán (Gn 32), Judá en las montañas del territorio que llevará su nombre (Gn 38), José a Egipto– un miembro exiliado de la familia, incomunicado de su familia de origen.

Se nota que, durante un tramo de la historia de Abrahán, la violencia surge debido a las relaciones difíciles, el resentimiento, los celos, la envidia, la presunción –una mujer, rival de la ama de casa, la esposa de Abrahán–, con la consecuencia que la próxima generación sufrió de la rivalidad, el resentimiento, el «proteccionismo» dentro de la familia. Dos veces Sara expulsó a su sierva Agar y a su hijo del seno de la familia. Agar expuso a su niño a una muerte segura, la inanición en el desierto.

La leyenda de Jacob y sus esposas, cada una con su sierva, un «vientre prestado», también madre de hijos de Jacob, narra la rivalidad entre la mayor y la menor, entre la más fecunda y la mas amada, entre los hijos, los mayores con su protagonismo expuesto: el incesto del primogénito Rubén, los caracteres beligerantes de Simeón y Leví, el distanciamiento del cuarto hijo, Judá, quien se alejó y formó una familia aparte, y luego, su trato injusto de su nuera, cuyo engaño incestuoso consiguió sus derechos de familia de su suegro, engendrando y dando a luz sus nietos.

Benjamín, huérfano de madre desde su nacimiento, y protegido por el padre quien había sufrido la desaparición de su hermano mayor y transfirió todo su afecto al menor, carecía de una personalidad bien desarrollado y creció bajo la sombra de su hermano desaparecido.

¿Cómo repercute la violencia intrafamiliar en el desarrollo de la víctima y en la de la familia? Desprecio, problemas de autoestima, fractura de relaciones familiares, aislamiento, desplazamiento de su lugar. Rubén, el primogénito, perdió su privilegio y su responsabilidad cuando se acostó con la concubina de su padre. Simeón y Leví, hijos numero dos y tres, como su abuelo Labán, imponían su influencia y ejercieron violencia patrimonial y económica en la familia. Y ¿cómo afecta la violencia sufrida y ejercida por dos familias, la de Jacob, inmigrantes en la región, y la sociedad de los siquenitas, autores por raza de la violencia inicial, pero vueltos a ser víctimas de la represalia de la familia de la víctima introducida en la región?

Llegamos al último acto de la crónica de una familia que ha sufrido la violencia intrafamiliar, los hijos y nietos reunidos para la bendición y el testamento del patriarca, que alude a las heridas que se abrieron en la última generación. Ahora, en su muerte, se concierta la reconciliación. Los hermanos esperaron las represalias de parte de su hermano José, víctima, y se nota la distancia entre el gran canciller de Egipto y sus hermanos, cuando ellos mandaron el recado a su hermano: «Antes de morir tu padre nos encargó: “Esto dirán a José: Perdona a tus hermanos su crimen y su pecado y el mal que te hicieron”». José no pudo sin echar a llorar, por el gozo de estar reunido con su familia, y formula una exquisita profesión de fe y reinterpretación de toda la historia: «No teman [...] Ustedes intentaron el mal, pero Dios intentaba hacer bien, para dar vida a un pueblo numeroso, como hoy somos. Por tanto, no teman; yo les mantendré a ustedes y a sus hijos e hijas». Y José, la víctima, los consoló a sus hermanos, hablándoles al corazón (50,15-21).



EL CONCEPTO GLORIA DE YAHVÉ EN EL AT

Tais Gea Guinovart¹

Resumen:

En este artículo se analiza el concepto Gloria de Yahvé (כבוד יהוה). En primer lugar, se expone un acercamiento al término כבוד desde una perspectiva semántica. Este término tiene una raíz verbal, es usado como un adjetivo y finalmente es un sustantivo que referido a la divinidad adquiere un significado específico. En segundo lugar, se exponen algunos contextos en los que כבוד יהוה es utilizado. De esta manera, el uso del concepto ayuda para aclarar mejor su significado. La conclusión a la que se ha llegado es que כבוד יהוה es la presencia manifiesta y salvífica de Yahvé al pueblo (Gloria de Yahvé) y cuando esta presencia es percibida Yahvé es glorificado (Gloria a Yahvé).

Abstract:

This article analyzes the concept of the Glory of Yahweh (כבוד יהוה). First, we present an approach to the term כבוד from a semantic perspective. This term has a verbal root, used as an adjective, and finally as a noun it refers to the divinity, thus acquiring a specific meaning. Second, we review some contexts in which כבוד יהוה is used. In this way, the use of the concept helps to better clarify its meaning. The conclusion reached is that כבוד יהוה is the manifest and salvific presence of Yahweh to the people (Yahweh's

¹ Tais Gea Guinovart es Consagrada de Regnum Christi. Estudió la licenciatura en Teología Bíblica en la UPM. Actualmente está realizando su investigación doctoral en el tema: Rasgos identitarios del pueblo de Israel presentes en la historia sacerdotal Pg y el código de la alianza en el libro del Éxodo en base al método "identidad en la narrativa". Tiene diversas publicaciones de temas de espiritualidad y de temas bíblicos, como *El Dios de Israel y su Pueblo* y *Los Acontecimientos del Pueblo de Israel*. Actualmente dirige el apostolado Bet Tefilá, casa de oración, el cual busca hacer presente el Reino de Dios a través de la oración, la Biblia y la iconografía. Ha fundado y dirige la escuela bíblica Bet Tefilá.

Glory), and when this presence is perceived Yahweh is glorified (Glory to Yahweh).

Palabras clave: *Gloria de Yahvé, culto, presencia, mediación, divinidad, intervención de Dios, Arca de la Alianza, Tabernáculo, Templo, nuevo éxodo, restauración.*

Keywords: *Glory of Yahweh, worship, presence, mediation, divinity, God's intervention, Ark of the Covenant, Tabernacle, Temple, new exodus, restoration.*

Introducción

Este artículo tiene como tema central el concepto כבוד יהוה. Éste es un concepto que se encuentra presente a lo largo de la narrativa bíblica. Una mayor comprensión del concepto ayudará a entender lo que los autores bíblicos quisieron comunicar. El horizonte se amplía cuando un concepto se analiza desde una perspectiva semántica, es decir, en su contexto.

Lo primero que se expone en este artículo es el análisis de la raíz verbal de כבוד, además cuando es utilizado como adjetivo y finalmente se analiza como sustantivo en su uso teológico. Lo segundo es el contexto. Se han elegido tres contextos presentes en los textos veterotestamentarios: pentateuco, historia deuteronomista, Isaías y salmos. De esta manera está representada la Ley, la narrativa, la profecía y la sabiduría en forma de poesía orante.

Uno de los límites de este trabajo es no haber analizado el concepto כבוד יהוה en el libro del profeta Ezequiel. La manera en que Ezequiel presenta el concepto es muy amplia y original. Esto supondría un estudio ulterior. Sin embargo, las bases presentadas aquí sirven para una mayor comprensión del concepto כבוד יהוה en Ezequiel ya que él retoma la tradición y a partir de ahí presenta su propio matiz.

1. Término כבוד en su valor semántico

Para comprender el uso del concepto יהוה כבוד en el AT es necesario hacer un primer acercamiento a su valor semántico. Para ello se hará, en un primer momento, un análisis del término כבוד según algunos diccionarios teológicos. Conscientes de que el significado de una palabra no está determinado solo por su etimología sino también por su uso,² se realizará, en un segundo momento, un análisis del uso del término כבוד en los contextos veterotestamentarios más significativos.³ Se centrará el estudio en el término כבוד cuando se encuentra en relación con la divinidad.

1.1 Valor semántico verbal de כבוד

La raíz verbal de כבוד tiene como significado básico: «ser pesado». Al traducir כבוד en su relación con la divinidad no se utiliza la palabra «peso». Sin embargo, comprender la raíz arroja luz para entender mejor el término de כבוד referido a la divinidad. Por lo tanto, se iniciará con un análisis del verbo cuya raíz es *kbd*.

kbd en la forma *qal* es un verbo estativo cuyo significado es pesar, ser pesado, grave, gravoso; cargar, agobiar, abrumar, ser oneroso; ser torpe; enriquecerse.⁴ Se emplea para referirse al peso físico, a la pesantez del trabajo/servidumbre en sentido negativo o a ser rico o distinguido en sentido positivo. El verbo en su forma *piel* tiene el significado de honrar, dar importancia o reconocer a alguien como importante.⁵

1.2 Valor semántico del adjetivo כבוד

El adjetivo כבוד tiene la misma raíz: *kbd*. De esta manera, tiene también la connotación de peso y se traduce al español por: «pe-

² Cf. P. DE VRIES, *The Kabod of Yahvé in the Old Testament with Particular Reference to the Book of Ezekiel*, Brill, Leiden 2016, 34.

³ Como ya se mencionó en la introducción no se estudiará el concepto de Gloria de Yahvé en el profeta Ezequiel.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Totta, Madrid 1999, 347.

⁵ Cf. E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1985, 1092-1093.

sado». Muy pocas veces se refiere al peso material. Más bien se utiliza, en sentido negativo, para expresar algo que produce fastidio. Como un peso que se tiene que cargar como, por ejemplo, una carga que recae sobre la persona. En sentido positivo se utiliza para dar importancia, es decir, puede significar riqueza, abundancia o grandeza.⁶

1.3 Valor semántico del sustantivo כבוד

El sustantivo כבוד se distingue en tres niveles. Los primeros dos son términos no teológicos y el último es el uso teológico.⁷ El primero es en sentido genérico, el segundo, el honor o la gloria en las relaciones interhumanas, y el tercero, honor o gloria de Dios o a Dios.⁸ Los primeros sólo serán mencionados como vienen traducidos en el diccionario de L. Alonso Schökel para tener un acercamiento completo del término y el tercero será más ampliamente analizado.

En sentido genérico כבוד se traduce como riqueza, fortuna, abundancia, opulencia; multitud, ejército, concurrencia. En referencia al hombre se traduce como gloria, honor, prestigio, fama, orgullo, dignidad, nobleza, importancia, magnificencia, fasto, esplendor, aparato, gala.⁹

El interés principal de este artículo es teológico, por lo que, para tener un acercamiento amplio al sustantivo כבוד referido a la divinidad, se enlistarán algunos significados encontrados en diversos lexicos, diccionarios o diccionarios teológicos. El objetivo es tener una visión completa que se complementará con el análisis del término כבוד en su contexto.

En primer lugar, L. Alonso Schökel traduce כבוד con tres términos en castellano: gloria, presencia o manifestación.¹⁰ En el léxico de Brown, Driver y Briggs se traduce כבוד por: «honour, reverence,

⁶ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1092.

⁷ L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, Study edition, vol. I, Leiden/Boston/Cologne 2001, 457-458.

⁸ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1093.

⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico*, 348.

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico*, 349.

glory as due to one or ascribed to one (God); glory as the object of honour». ¹¹ También es bueno considerar la distinción no teológica y teológica que hacen Koehler y Baumgartner en su léxico. En el ámbito teológico traducen כבוד con dos vertientes: «to give glory to Yahweh; Yahweh's glory». ¹² El diccionario del Hebreo clásico define כבוד en su relación con la divinidad como: «glory, splendour, majesty as attributes of Yahweh». ¹³

Además, en el diccionario teológico de VanGemerén, se da una referencia a כבוד como término técnico para hablar de la presencia manifiesta de *Yahvé*. ¹⁴ Y en el diccionario teológico de Buttrick y Crim se distinguen tres ámbitos de כבוד: por un lado, una gloria humana; por otro, una gloria divina conectada con el culto y perteneciente también a la historia y a la naturaleza; y por otro, la gloria escatológica entendida como culto nacional relacionado con Jerusalén, con Israel y con Dios mismo. ¹⁵

Como conclusión del análisis semántico se puede afirmar que el concepto יהוה כבוד tiene relación con la raíz *kbd* «pesar» o «ser pesado» ¹⁶ siempre en sentido positivo. Es referido a la persona que tiene un peso por su importancia. De ahí se deriva el intensivo piel, «honrar» o «dar importancia», y el adjetivo «grandeza». Estos términos acercan al uso del sustantivo כבוד aplicado a la divinidad. Es Aquel que por su peso/importancia debe ser honrado al cual se le atribuye la máxima grandeza.

Además de este primer significado que puede traducirse por Gloria “a” *Yahvé*, se encuentra otro significado sobre la Gloria “de” *Yahvé* como manifestación del Señor en el mundo, ya sea como atributo o como presencia. La relación semántica con la raíz *kbd* puede

¹¹ F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Houghton Mifflin Company 1907, ed. revisada Oxford 1953, 458-459.

¹² L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew*, 457-458.

¹³ D. J. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. IV, Sheffield 1998, 353.

¹⁴ W. A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. II, Carlisle 1997, 579-483.

¹⁵ Cf. G. A. BUTTRICK – K. CRIM (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. II, Munich/Zürich 1971, 401-402.

¹⁶ Según De Vries es inequívoco que la noción de peso tiene relación con כבוד. Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 38.

entenderse si “peso” se considera en el sentido de “huella de Dios” en la realidad visible. Esto se verá más evidente cuando se analice en el siguiente apartado el término כבוד en su contexto literario.

2. Valor teológico de יהוה כבוד en la tradición veterotestamentaria

El empleo teológico de כבוד tiene varios matices que comprenden los distintos momentos de la reflexión teológica a lo largo de la historia del pueblo de Israel. Se presentará el uso de כבוד aplicado a la divinidad en distintos textos de la tradición veterotestamentaria. Los libros que se tomarán en consideración serán el Pentateuco (en concreto Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), algunos libros de la historia deuteronomista (en concreto 1Sm y 2Sm; 1Re), Isaías y los Salmos. Estos libros han sido elegidos ya que en estos textos es en donde más aparece la mención de כבוד.¹⁷

2.1 יהוה כבוד en el Pentateuco

El término כבוד aplicado a la divinidad en el Pentateuco está localizado en cuatro de los cinco libros (Ex, Lv, Nm, Dt). La mención más frecuente se encuentra en el libro de Éxodo (יהוה כבוד seis veces y כבוד con relación a la divinidad dos veces). En el Levítico se encuentra el constructo יהוה כבוד dos veces y en Números cinco veces y כבוד referido a la divinidad 1 vez. Por último, en Deuteronomio aparece una sola vez כבוד en relación a la divinidad.

El estudio de los textos se dividirá por su contexto. Hay tres contextos en los que se encuentra mencionado כבוד. Uno es con relación al culto, el otro con relación a la intervención de Dios en la historia del pueblo y otro la mención de que la Gloria de *Yahvé* llenará la tierra. El último contexto se encuentra en Nm 14, 21 no será analizado. Se retomará el tema en el apartado sobre los salmos.

¹⁷ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 190.

2.1.1 כבוד en el contexto cultural

Los primeros textos que se analizarán son aquellos que relacionan la Gloria de *Yahvé* y el culto. Por orden cronológico, encontramos en Ex una mención de la Gloria de *Yahvé* que descansa sobre el monte Sinaí (cf. Ex 24, 16-17). Este texto se encuentra en el contexto de la entrega del decálogo. Los elementos que acompañan la manifestación de la Gloria de *Yahvé* son los siguientes: en el monte Sinaí, la nube y el fuego devorador.

El significado teológico de estos elementos ayuda para comprender cual es el modo en que el teólogo del Éxodo se refiere a la Gloria de *Yahvé*. Lo primero que hay que considerar es el monte Sinaí. El término כבוד respectivo a la divinidad que se encuentra en los pasajes que se refieren al Sinaí tiene como objetivo fundamentar el culto. En este caso כבוד designa la majestad de Dios y tiene como función caracterizar el momento especial de la formación y confirmación del culto.¹⁸ A través de esta presencia gloriosa *Yahvé* confirma su relación entre el pueblo y Él.¹⁹

Lo segundo a tomar en cuenta es la mención de la nube y el fuego. Es frecuente encontrar en las teofanías la presencia de una nube y del fuego. La nube muestra el acceso por mediación²⁰ hacia Dios. El pueblo expresa que no puede ver a *Yahvé* tal cual es (cf. Ex 33, 20). La nube es la imagen de la presencia de Dios que se ve, pero no del todo. La nube no pertenece a la יהוה כבוד en cuanto tal, pero hace posible su manifestación ante el hombre ocultándola. El fuego devorador también es una referencia a las teofanías.

La tradición de la teofanía del Sinaí relatada por el Éxodo también está presente en el Deuteronomio (cf. Dt 5, 24). En el relato de la entrega del decálogo se recuerda el momento en que *Yahvé* se manifiesta al pueblo mostrando su Gloria. En este caso la Gloria está acompañada por el atributo de grandeza, por el fuego y por un ele-

¹⁸ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1108-1111.

¹⁹ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 119.

²⁰ De Vries, en su estudio, afirma «El hombre nunca es confrontado con la (Gloria de *Yahvé*) sin mediación»: P. DE VRIES, *Kabod*, 128.

mento que no se recoge en la tradición sacerdotal.²¹ Es el elemento de קול comprendida esta vez como la voz de Dios designada con el constructo קול דברים (cf. Dt 4, 12) distinto al sonido del trueno (קול) que se encuentra en Ex 19, 19.

Retomando lo anterior, la primera mención de la Gloria de *Yahvé* es la del Sinaí. Ahí Dios se manifiesta a Moisés y al pueblo. Más adelante el culto al Dios del Sinaí es concretado en la presencia de Dios en el Tabernáculo. La conexión entre estos dos elementos (Sinaí y Tabernáculo) se encuentra precisamente en la Gloria de *Yahvé* descrita de la misma manera.²² Se puede incluso considerar al tabernáculo como un Monte Sinaí portátil.²³ La Gloria de *Yahvé* entra y reside en el tabernáculo; la tienda sirve de sitio de una teofanía que no termina y a la cual se puede acceder siempre.²⁴

El texto más significativo es Ex 29, 43-46. Es el contexto de la normativa de la construcción del santuario y de los ministros. Después de enlistar las normas que regulan el santuario, el texto concluye con la explicitación de que ahí el Señor se encontrará con los israelitas y que ese lugar quedará consagrado con la Gloria de *Yahvé*.

La expresión importante es la promesa²⁵ de que ahí *Yahvé* morará (שכן) en medio del pueblo. שכן indica, por un lado, la noción de Dios y su poder soberano y trascendencia y por el otro, la inmanencia, la presencia de gracia de Dios entre su pueblo.²⁶ El verbo שכן también indica la relativa calma y estabilidad de la escena después de un periodo de movimiento.²⁷ Esto lleva a la reflexión sobre la presencia

²¹ Cf. J. M. ASURMENDI, *Ezequiel* (CB), Verbo Divino, Estella 1990, 14.

²² Especialmente con la noción de nube. Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 119.

²³ Cf. R. E. AVERBECK citado en P. DE VRIES, *Kabod*, 122 y cf. A. D. ROITMAN, *Del Tabernáculo al Templo. Sobre el Espacio Sagrado en el Judaísmo Antiguo*, Verbo Divino, Estella 2017, 58.

²⁴ Cf. R. LEVITT KOHN – R. MOORE, «Where is God? Divine Presence in the Absence of the Temple», en *Milk and Honey*, San Diego 2007, 135.

²⁵ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 120.

²⁶ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 121.

²⁷ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 121.

de *Yahvé* como permanente²⁸ pero a la vez no estática²⁹ tiene una dimensión dinámica.³⁰

El Tabernáculo es presentado como אהל מועד. Es el lugar en el que *Yahvé* se encuentra con su pueblo para hablar con ellos. Sólo se pueden encontrar con *Yahvé* cuando la Gloria, en su forma de nube, llena la tienda (cf. Ex 33, 9). Ahí, כבוד se refiere a la noción de *hipóstasis* divina.³¹ Se puede considerar como una forma independiente de la apariencia de la *hipóstasis* de *Yahvé*. La Gloria es pues la presencia de *Yahvé* que está en medio del pueblo en la Tienda del Encuentro para guiar al pueblo y hablar con Él.

Esto está confirmado por los textos en los que se indica que Moisés o Aarón se acercan a la tienda del encuentro en momentos de crisis para pedir a *Yahvé* una respuesta para el pueblo y está conectado con la presencia de la Gloria.³² Tres casos significativos se encuentran en el libro de Números (14, 10-22; 17, 7; 20, 6). El primero es en el contexto de la rebelión del pueblo antes de entrar en la tierra prometida y la intercesión de Moisés. El segundo es en el contexto de la rebelión de Coré y el castigo por ofrecer sacrificios sin ser elegidos para esa función. Y el tercero, la rebelión por la falta de agua. En concreto el tercer ejemplo manifiesta como Moisés y Aarón se apartan de la comunidad y se dirigen a la entrada de la tienda del encuentro para encontrar una respuesta de Dios ante la rebeldía del pueblo.

Por último, en referencia al culto, se encuentra el texto de Lv 9, 6-25. El texto se localiza en el contexto de la inauguración del ministerio sacerdotal con un sacrificio por el pecado, un holocausto y un sacrificio de comunión. El texto es introducido por las palabras de

²⁸ La mención de que la nube cubre constantemente el Tabernáculo lo confirma (Ex 40, 34-35; Nm 9, 16).

²⁹ El hecho que la presencia de *Yahvé* está ligada al tabernáculo portátil indica su cualidad de no estático.

³⁰ V. M. ASENSIO, *Libros Sapienciales Yahvé Otros Escritos*, Verbo Divino, Estella 2012, 391.

³¹ Como Stein, Eichrodt y otros. De Vries usa esta palabra para indicar que el aspecto de *Yahvé* está presente como identidad independiente. Se pregunta si כבוד como *hipóstasis* de *Yahvé* coincide con Él total o parcialmente. Lo que si deja claro es que כבוד se refiere al ser interior más profundo de *Yahvé*. P. DE VRIES, *Ezekiel*, 106.

³² Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 119.

Moisés en las que se indica que si cumplen todo lo que indica el Señor se mostrará su Gloria. Efectivamente, terminados los sacrificios, Aarón y Moisés entran en la tienda del encuentro y al salir bendicen al pueblo y la Gloria de *Yahvé* se muestra a todo el pueblo.

Como conclusión se puede decir que la mayoría de los textos del Pentateuco que mencionan la Gloria de *Yahvé* están relacionados con el culto. El contexto cultural en el que aparece el término כבוד está ligado a la teofanía del Sinaí con los elementos de nube y fuego que se encuentra también en la tradición deuteronomista (cf. Dt 5, 24).

La Gloria de *Yahvé* es, por tanto, la manifestación del Dios de la teofanía del Sinaí, el Dios del decálogo y de la alianza. Un Dios que se reveló en un primer momento pero que, a partir del constructo כבוד יהוה, se sigue manifestando en el culto, morando en la Tienda del Encuentro (cf. Ex 29, 43). El hecho que la tienda sea lugar de encuentro con Dios manifiesta una noción de *hipóstasis* divina. Es un Dios al que el pueblo puede acudir para hablar con Él y para que haga justicia (cf. Nm 17,7). Esta presencia de la Gloria de *Yahvé* en la Tienda del Encuentro es permanente pero no estática.

2.1.2 כבוד y la intervención de Dios en la historia del pueblo

Además del contexto del culto, también se encuentra el término כבוד en el Pentateuco, en pasajes en el desierto que tratan de una intervención de Dios en la historia. Por medio de la composición constructa כבוד יהוה se entrelazan los sucesos del desierto con el acontecimiento original del Sinaí.³³ En Ex, Lv y Nm se relata la salida de Egipto, el camino del pueblo por el desierto y la llegada a la tierra prometida. Uno de los acontecimientos recogidos en Éxodo es el don del maná y de las codornices. El texto se encuentra en Ex 16, 7-10. El pueblo murmuró contra Moisés y Aarón por la falta de comida. Entonces Moisés y Aarón indican que el pueblo verá (ראיתם) la Gloria de *Yahvé*.

³³ E. JENNI- C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1108-1111.

Lo primero que se debe notar es el uso del verbo ראה: ver. Es el verbo que se utiliza en el relato de la tercera visión de Dios que tiene Moisés (cf. Ex 33, 18-23). También es utilizado unido al constructo יהוה כבוד en Lv 9, 6 y Nm 14, 22, un elemento que no puede pasar desapercibido ya que indica una de las realidades de la Gloria de *Yahvé*: es la manifestación visible de Dios. Como se ha mencionado antes, está acompañada por fenómenos como la nube y el fuego que sirven como mediadores de la visión directa de Dios.

Lo segundo es la intervención divina en la vida del pueblo. Ya se mencionó que en Nm 17, 7 interviene Dios para hacer un juicio (en este caso contra Coré).³⁴ Ahora, la Gloria de *Yahvé* interviene para la salvación³⁵ del pueblo. En este caso no sólo Moisés y Aarón ven la Gloria de *Yahvé* sino que todo el pueblo la ve aparecer en medio del desierto, en la nube. Pero no solo ve el aspecto físico de Dios, sino que sobre todo su acción salvadora en medio de ellos al recibir de Él el alimento del maná. Estos actos, tanto de justicia como de salvación, glorifican a Dios.³⁶ El texto termina con la frase: «Sabréis que yo soy *Yahvé* vuestro Dios».

Como conclusión de este breve análisis se puede decir que la Gloria de *Yahvé* se “ve”, como lo indica el uso del verbo ראה. Lo segundo es la Gloria de *Yahvé* que interviene en la historia del pueblo para juzgar y para salvar. En los textos citados Dios actúa en el avatar histórico del camino por el desierto. Por lo tanto, la Gloria de *Yahvé* es una presencia manifiesta y salvífica de Dios que se deja ver por el pueblo.

2.2 Referencias de יהוה כבוד en los textos históricos

En los textos históricos se encuentran algunas referencias a la Gloria de *Yahvé*. Son de especial relevancia las referidas a la relación entre כבוד y el Arca, en las narraciones de la captura del Arca que se encuentran en el primer libro de Samuel. Y también las refe-

³⁴ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 129 y 135.

³⁵ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 135.

³⁶ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 118.

ridas a la presencia de la Gloria de *Yahvé* en el Templo de Salomón que se encuentran tanto en Reyes como en Crónicas.

2.2.1 יהוה כבוד y *el Arca de la alianza*

Las referencias se encuentran en la narración de la derrota de los israelitas en manos de los filisteos y la captura del Arca (1S 4-6). Los elementos que resaltar son: la idea de la presencia de la Gloria de *Yahvé* en el Arca, el poder de la Gloria de *Yahvé* en medio del ejército israelita, la captura del Arca, el nombre del hijo de Pinjás y el poder de la Gloria de *Yahvé* incluso entre los filisteos.

Lo primero a considerar es la noción de כבוד unida al Arca. Es un modo de presencia de *Yahvé* en medio del pueblo, como lo era también el tabernáculo en el desierto. El Arca parece ser considerada como trono de *Yahvé* o más bien como escabel de su trono. Esta presencia de la Gloria de *Yahvé* en el Arca es un poder que daba al pueblo de Israel seguridad y confianza de victoria.³⁷ La relación entre el Arca y la Gloria de *Yahvé* se ve también clara en el nombre del hijo de Pinjás. En el momento en que es capturada el Arca, la esposa de Pinjás da a luz a su hijo y le pone el nombre כבוד אי: «la Gloria ha sido desterrada de Israel» para indicar que no es sólo el Arca es lo que ha sido capturado, sino que sobre ella está la Gloria de *Yahvé* y por tanto también es desterrada.³⁸

Es notable el modo en que reacciona el dios de los filisteos, Dagón, ante el Arca y la Gloria de *Yahvé* (1S 5, 1-5). El primer día la estatua de Dagón cae de bruces en tierra ante el Arca y el segundo día cae también y se rompe su cabeza y sus dos manos. Este episodio recogido en el relato indica que hasta el dios filisteo cae ante *Yahvé* y lo adora. Esto, unido a las enfermedades (1S 5, 6.12), hace concluir a los filisteos que el poder de *Yahvé* sigue estando incluso fuera de los territorios de Israel y que los hiere. Es así como llegan a reconocer la soberanía de *Yahvé*.³⁹

³⁷ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 140.

³⁸ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 141.

³⁹ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 141.

2.2.2 כבוד יהוה y el Templo

La conexión entre los relatos que relacionan el Arca de la alianza y la Gloria de *Yahvé* con los relatos en los que se encuentra la Gloria de *Yahvé* con relación al Templo se encuentra en 2Sm 6 cuando es transportada el Arca de la alianza, con la Gloria de *Yahvé*, a Jerusalén.⁴⁰

Solo hay una mención de la presencia de la Gloria de *Yahvé* en los libros de Reyes (1Re 8, 10-13).⁴¹ El contexto es la narración de la consagración del Templo de Salomón. El Arca de la alianza es trasladada al Templo dentro del lugar que se había destinado para ella; el Santo de los Santos. Cuando es colocada el Arca, la nube invade el Templo (incluso los sacerdotes tienen que salir de él) y se concluye: «la Gloria de *Yahvé* llenaba el Templo». Esto se encuentra en perfecta congruencia con lo que sucede en la consagración del Tabernáculo (cf. Ex 40, 34-35). Esa misma Gloria, contemplada en el Sinaí, que habita⁴² en la Tienda del Encuentro y cuyo trono/escabel es el Arca, habita ahora en el Templo de Jerusalén. Así como la presencia de la Gloria de *Yahvé* en la Tienda del Encuentro hace legítimo el culto, así lo es también en el caso del Templo.⁴³

En el discurso que Salomón pronuncia en la consagración del Templo, el rey indica que *Yahvé* ha decidido habitar en densa nube (ענפל). Este vocablo remite a la teofanía del Sinaí (cf. Ex 20, 21). Por lo que se puede concluir que el Templo de Salomón hace permanente la teofanía del Sinaí.⁴⁴

⁴⁰ El término כבוד no es explícitamente mencionado, pero se da por supuesto al ser considerada el Arca como escabel de la Gloria de *Yahvé* en 1S. Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 142.

⁴¹ También viene referido de esta misma manera en 2C 5, 14; 7, 1-3.

⁴² El verbo utilizado en este caso es ישב que se usa en paralelo con שכן mencionado también en Éxodo. Sin embargo, ישב enfatiza las nociones de estabilidad y permanencia. Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 144.

⁴³ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 144.

⁴⁴ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 144.

2.3 El término כבוד referido a la divinidad en Isaías

La mención de la Gloria de *Yahvé* en Isaías se utiliza en varios contextos. Aquellos en los que se centrará la atención son los del nuevo éxodo y la restauración de Jerusalén (escatología).⁴⁵

2.3.1 El nuevo éxodo y la restauración de Jerusalén con referencia a כבוד

En el contexto de restauración y nuevo éxodo se encuentra un primer texto en Is 4, 2-3. La Gloria, en este caso, no se refiere a *Yahvé* en cuanto *hipóstasis* sino en cuanto a la obra de salvación. El texto habla de un germen de *Yahvé* que será magnífico y glorioso después de la ruina. Esta restauración no se refiere a Jerusalén en cuanto a la ciudad sino al resto de Israel. Estos serán llamados “santos”. Así los actos de *Yahvé* se manifiestan, en este caso, como juicio y salvación.⁴⁶ La Gloria de Jerusalén será la obra salvadora de Dios en ella.

En el Is 35, 1-2 se encuentra también una mención a la Gloria de *Yahvé* en el contexto del regreso del exilio⁴⁷ y de la restauración de Jerusalén. Es un texto escatológico en el que se menciona el triunfo de Jerusalén. Aquí se hace una primera alusión a la gloria de las naciones que le será dada a la ciudad santa; la gloria del Líbano, el esplendor del Carmelo y el Sarón. Y se menciona que en ella se verá la Gloria de *Yahvé* y su esplendor (elemento relacionado con la luz que se verá más adelante).

En el libro de la consolación se encuentra una primera mención de la Gloria de *Yahvé* en el anuncio de liberación. El pueblo ha ya satisfecho por su culpa y podrá regresar del exilio. En el regreso del exilio *Yahvé* se glorificará a si mismo ante los ojos del pueblo.⁴⁸

⁴⁵ En este apartado se analizarán los textos de Isaías en los que la Gloria de *Yahvé* está en relación con la restauración. Por este motivo no se desarrolla en este trabajo la relación que tiene la mención de la Gloria de *Yahvé* en el texto Is 6, 1-13 (visión de Isaías en el Templo antes de recibir su vocación) ya que refleja el aspecto de presencia manifiesta de *Yahvé*.

⁴⁶ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 154.

⁴⁷ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 158.

⁴⁸ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 160.

El texto indica que se revelará su Gloria y que toda criatura lo verá (ראה) (cf. Is 40, 5). Más adelante, en el mismo libro de la consolación, se sostiene que aquello que todas las naciones verán (ראה) es la Gloria pero en el aspecto de salvación. Los confines de la tierra verán la salvación de Dios (cf. Is 52, 10). «La Gloria de *Yahvé* lo manifiesta a sí mismo en sus actos salvíficos en el éxodo de su pueblo de Babilonia».⁴⁹

Esta relación entre Gloria de *Yahvé* y sus actos salvíficos se puede ver en el texto Is 43, 7 en el que se indica, en el contexto del regreso del exilio (nuevo éxodo), que hará regresar a aquellos que para su gloria creó y formó. Con estos verbos יצר y ברא se indican los actos redentores de *Yahvé*. El Señor, el creador, tiene el poder de salvar. En este texto dar gloria a *Yahvé* se expresa en el arrepentimiento.⁵⁰ Más adelante, en Is 48, 11, se indica que la acción salvadora de Dios es realizada por su propia Gloria: «por mí, por mí lo hago». Y expresa que su Gloria no la cede a nadie, es decir, sólo él merece la Gloria.

El lugar en el que se concentra más la mención de la כבוד en Isaías es en el tercer Isaías. Especialmente en los capítulos 60-62 en los que se relaciona la Gloria de *Yahvé* con la luz (אור); es comparada al sol saliente. «La santidad de *Yahvé*, percibida pero inalcanzable a los sentidos, tiene su manifestación “material” en la luz de su Gloria».⁵¹ Es el contexto escatológico de la restauración de Jerusalén. La Gloria amanece sobre Jerusalén, es decir, la Gloria de *Yahvé* se ve reflejada en la ciudad santa. En este caso כבוד se refiere a *Yahvé* mismo.⁵² La belleza de la ciudad no es generada por ella misma sino que le es dada como luz. En este caso la luz es imagen de salvación en contraste a la oscuridad, imagen de la ausencia de redención.⁵³

⁴⁹ P. DE VRIES, *Kabod*, 160.

⁵⁰ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 161-162.

⁵¹ V. M. ASENSIO, *Libros Sapienciales*, 391.

⁵² Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 166.

⁵³ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 165.

A través de la apariencia de la Gloria, Jerusalén, se convertirá en fuente de luz para las naciones. La consecuencia de esta presencia de Gloria/luz es que las naciones del mundo se dirigirán a Jerusalén (llevando consigo su propia gloria para glorificar a Jerusalén).⁵⁴ Las murallas de esta ciudad renovada serán llamadas ישועה, es decir, salvación (cf. Is 60, 18). Aquí el término de כבוד como *hipóstasis* y כבוד como la obra salvadora de *Yahvé* se combinan.

Por último, Is 66, 18-19 se refiere a la Gloria de *Yahvé* que se hace visible en Jerusalén. Se encuentra en el contexto de juicio sobre Jerusalén y el discurso escatológico. La imagen que es utilizada es de Jerusalén como una madre y la del Templo como ornamento de Jerusalén. La restauración de Jerusalén, por tanto, tiene una referencia cultural. No se puede restaurar la ciudad sin la restauración del Templo y del servicio litúrgico. No es sólo Israel quien recibe la salvación para rendir culto a Dios, sino que se abre a todas las naciones engendradas por Jerusalén.

La siguiente cita textual ayuda a comprender la relación entre Gloria, salvación y culto: «The Glory of the restored Zion consists in YHWH redeeming His people in accordance with His promises. That is how His righteousness is seen. Connected with this is that Zion learns to deal righteously. All this leads to the nations bringing YHWH praise».⁵⁵

Westermann en su diccionario bíblico confirma que en un grupo numeroso de textos se refiere a כבוד como la manifestación esperada o anunciada para el futuro. Es una muestra de la acción de Dios en la historia. Estos textos relacionan כבוד con el Templo en donde es venerada, suelen estar marcados por un lenguaje apocalíptico y presuponen que Dios vendrá a juzgar al mundo.⁵⁶ Esto se puede afirmar del profeta Isaías.

Como conclusión, la Gloria de *Yahvé* en Isaías, se encuentra (en su mayoría de veces) en un contexto de nuevo éxodo y de salvación

⁵⁴ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 166.

⁵⁵ P. DE VRIES, *Kabod*, 168.

⁵⁶ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1106-1107.

y restauración de Jerusalén. Esto ya es un punto de contacto con Ezequiel. Este presenta en los oráculos de salvación un proceso de restauración (capítulos 33-39) que más adelante en la última parte del libro se visualiza ya cumplido (capítulos 40-48). Otro elemento que resaltar es el frecuente uso del concepto de Gloria de *Yahvé* en el contexto escatológico. En Isaías se encuentra el concepto de *hipóstasis* de *Yahvé* y también de los gloriosos actos de *Yahvé* por el pueblo en contexto de salvación y restauración.

2.4 La mención de כבוד en los Salmos

2.4.1 ¡Gloria a *Yahvé*!

Se ha evidenciado que tanto en el Pentateuco como en los libros históricos e Isaías la noción יהוה כבוד puede significar tanto la *hipóstasis* como la obra de Dios en el mundo. En el caso de los salmos se encuentra también la presencia del término כבוד con esta doble significación. Sin embargo, en los salmos, es constante la afirmación del pueblo que glorifica al Señor; que le da gloria: «¡Gloria a *Yahvé* por siempre, en sus obras *Yahvé* se regocije!» (Sal 104, 31). El israelita está llamado a cantar, proclamar y celebrar la Gloria de *Yahvé*.⁵⁷

El término כבוד utilizado para indicar la glorificación de *Yahvé* se debe a la cercanía del vocablo con la idea de «ser pesado» como se mencionó antes. El peso moral de Dios, es decir, su importancia, es lo que hace que merezca la gloria y el honor. El hombre reconoce en *Yahvé* su grandeza, majestad y soberanía y entonces le glorifica. Este concepto se acerca al término alabar (תהלה). «Because YHWH is characterized in His deeds by כבוד in the sense of majesty, He is due כבוד in the sense of praise».⁵⁸

En los textos en los que se habla de rendir honor a Dios, el sustantivo expresa la idea que la Gloria de Dios exige un comportamiento adecuado; exige ser reconocida como tal.⁵⁹ Unido a este

⁵⁷ Cf. V. M. ASENSIO, *Libros Sapienciales*, 391.

⁵⁸ P. DE VRIES, *Kabod*, 213.

⁵⁹ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1100-1101.

empleo, se utiliza el término כבוד para indicar la importancia de Dios e incluye la exigencia de rendirle כבוד, es decir, reconocer a Dios en cuanto a Dios. Esto suele verse reflejado en la veneración cultica.⁶⁰

La noción de glorificación de *Yahvé* está ligada, como se ve en el Salmo 104, con la idea de que las obras reflejan su Gloria. La primera obra de *Yahvé* que le da gloria es la creación: «Los cielos cuentan la Gloria de Dios» (Sal 19, 1). Pero no solo la creación misma le da Gloria, sino que el hombre, al contemplar la grandeza de la creación, glorifica a *Yahvé* (cf. Sal 29, 1). La indicación de que *Yahvé* es el Dios glorioso en el salmo 29 es una referencia a la manifestación gloriosa de *Yahvé* en la creación; en este caso en la tormenta.⁶¹ El salmo termina con una referencia al culto: «Todo en su Templo grita: ¡Gloria!» (Sal 29, 9). En el culto el hombre glorifica a *Yahvé* por la obra de su creación (cf. Sal 104).

Se puede concluir que la Gloria de *Yahvé* es el esplendor que se encuentra en su creación;⁶² su huella. La creación no se identifica con כבוד sino que más bien es testigo de la Gloria de *Yahvé*.⁶³ Como culmen de la creación el hombre también glorifica a *Yahvé*. Esto se encuentra en el salmo 8.

Además, según la teología de los salmos *Yahvé* merece la Gloria por la obra salvadora en la historia del pueblo.⁶⁴ «Venid y ved las obras de Dios, sus hazañas a favor de los hombres» (Sal 66, 5). En este salmo se enfatiza la alabanza que se debe al nombre glorioso de Dios por el Éxodo y la entrada a la tierra de la promesa. También cuando se hace alusión a *Yahvé* como rey de la Gloria en el contexto de una liturgia de entrada al Templo (cf. Sal 24) se identifica a Dios como el Salvador. El rey de la Gloria es aquél que los ha salvado, por eso merece la alabanza.

⁶⁰ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico*, 1101-1102.

⁶¹ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 197.

⁶² Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 201.

⁶³ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 213.

⁶⁴ Cf. V. M. ASENSIO, *Libros Sapienciales*, 392.

En el salmo 115 esta acción salvadora de *Yahvé* es considerada como כבוד en el contexto de la superioridad de Dios ante los dioses paganos, su obra creadora y su promesa al pueblo. Es por eso que el pueblo le debe a *Yahvé* la confianza, la bendición y la alabanza. De hecho, el propósito de los actos salvíficos de *Yahvé* es precisamente la alabanza (cf. Sal 79, 13).⁶⁵

Esta acción salvadora no sólo se manifiesta en los actos del presente o del pasado, sino que también en un sentido escatológico. En el salmo 102, en el contexto de la restauración de Sion y el nuevo Éxodo, el salmista indica una manifestación en la tierra de la gloria celestial.⁶⁶ Esta manifestación será precisamente la obra escatológica de restauración de Sion y de regreso de los exiliados. Esto provoca la alabanza en Jerusalén del pueblo renovado con rasgos universales.⁶⁷

2.4.2 La tierra está llena de la Gloria de Yahvé

Por último, es bueno considerar brevemente la idea de la presencia de la Gloria de *Yahvé* que llena la tierra. Esto no sólo se ve reflejado en los salmos. Ya se ha mencionado que en el libro de Reyes se indica que la Gloria llena el Templo y en el libro de Isaías en la visión en el Templo en la vocación y misión de profeta se indica que la tierra está llena de la Gloria de *Yahvé*.

El salmo 57 contiene el siguiente estribillo: «Álzate, oh Dios, sobre el cielo, sobre toda la tierra tu gloria!». Se encuentra en el v.6, centro del salmo, y en el v.12, conclusión del mismo. Es un paralelismo en donde אלהים y כבוד son sinónimos y על השמים y על כל הארץ se presentan como contrastes. Dios se encuentra en el cielo y su Gloria se encuentra en la tierra. כבוד es aquí considerado como el esplendor de Dios que ilumina toda la tierra desde el cielo.⁶⁸ La Gloria es por tanto el aspecto visible del Dios que está en los cielos y que ha decidido morar entre los hombres (cf. Sal 85, 10).

⁶⁵ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 208.

⁶⁶ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 210.

⁶⁷ Cf. V. M. ASENSIO, *Libros Sapienciales*, 391.

⁶⁸ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 207.

Esta morada se localiza especialmente en el Templo como se ha visto en la tradición deuteronomista del libro de Reyes. Pero en los salmos, además de afirmar esta realidad (Sal 27), también se indica que, en el tiempo escatológico, toda la tierra será Templo.⁶⁹ Toda la tierra estará llena de la Gloria de *Yahvé*: «¡Bendito su nombre glorioso por siempre, la tierra toda se llene de su Gloria!» (Sal 72, 19).

2.5 Conclusión

Este artículo ha analizado el concepto de Gloria de *Yahvé* desde su valor semántico hasta su valor teológico en los diversos contextos lingüísticos. Se puede decir que la Gloria de *Yahvé* tiene tres connotaciones. La primera es la de *hipóstasis*. Es la presencia visible del Dios invisible. La segunda es la de la acción de Dios en medio del pueblo ya sea para juzgar o para salvar. Y la última es el honor que merece *Yahvé* al ser percibido por el pueblo. Los tres aspectos están relacionados entre sí.⁷⁰ La Gloria es la presencia manifiesta de *Yahvé* que se muestra como juicio o salvación. Al ser percibido como tal, el pueblo le da Gloria.


La Gloria de *Yahvé* está en estrecha relación con el culto. Su manifestación en el monte Sinaí es el fundamento del santuario en donde mora la Gloria a *Yahvé*. Esta presencia de la Gloria se verifica en los demás lugares de culto a lo largo de la historia de Israel (Tabernáculo y Templo) en sintonía con la presencia del Arca de la Alianza. Esta presencia está considerada como una *hipóstasis*. *Yahvé* mora en medio del pueblo y su morada es el santuario.

También está en relación con la intervención de *Yahvé* en la historia del pueblo. Ya sea presentado como salvación o como juicio. Esto es claro en el concepto de Gloria de *Yahvé* en Isaías. En este caso se presenta en el contexto del nuevo éxodo y de la restauración de Jerusalén en términos escatológicos.

⁶⁹ Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 214.

⁷⁰ Para De Vries, se puede decir que כבוד conectado a *Yahvé* a veces tiene rasgos de *hipóstasis* y a veces de gloriosos actos de *Yahvé*, pero es difícil identificar el límite entre los dos significados. Cf. P. DE VRIES, *Kabod*, 173.

Por último, la noción de Gloria de *Yahvé* en cuanto a honor que se merece por su importancia se ve especialmente reflejada en los salmos. Es aquí donde, en el contexto litúrgico se bendice, alaba y glorifica a Dios por la obra de su creación, por el hombre y por su acción salvadora en el pueblo.



**«MUJER, NO LLORES». ACERCAMIENTO DIACRÓNICO
Y ANTROPOLÓGICO A LUCAS 7,11-17 DESDE UN CONTEXTO
DE PANDEMIA E INCERTIDUMBRE SOCIAL**

Tomás Montesinos González¹

Dedico el presente artículo
a Rocío y Javier y familia López Bedolla
(en memoria de mi padre Herminio Montesinos†)

Resumen:

La compasión que Jesús manifiesta a una madre viuda, cuyo hijo único acaba de fallecer, relato atestado en Lucas 7,11-17, es analizado en el presente artículo desde algunos pasos del método diacrónico y desde la metodología propia de la Antropología Cultural y en un diálogo cercano con el contexto de la pandemia que seguimos sufriendo en el mundo y con la incertidumbre social que parece imponerse.

Abstract:

The compassion that Jesus shows to a widowed mother, whose only son has just died, a story attested in Luke 7,11-17, is analyzed in this article from some steps of the diachronic method and from the methodology of Cultural Anthropology and in close dialogue with the context of the pandemic that we continue to suffer in the world and with the social uncertainty that seems to prevail.

¹ Originario del estado de Oaxaca (Juquila de León), el exégeta Tomás Montesinos, hizo estudios de Hebreo y Griego en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (Italia). Licenciado en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (UPM: 2014) y en Lengua y Literatura por el Instituto de Estudios Universitarios (IEU: 2021). Ha escrito varios artículos para la revista *Qo/* de la UPM y ha sido profesor invitado por la misma (Extensión Universitaria). Profesor ordinario de Nuevo Testamento, Cristología Bíblica, Hechos de los Apóstoles, Cristología Sistemática y Espiritualidad Cristiana por el Instituto Interreligioso de Formación (INTER), así como profesor independiente (vía zoom) en el área bíblico-teológica y en espiritualidad. Su correo electrónico es tmontesinosglz@gmail.com

Palabras clave: *compasión, madre viuda, revivificación, método diacrónico, antropología cultural, pandemia, incertidumbre social.*

Keywords: *compassion, widowed mother, revivification, diachronic method, cultural anthropology, pandemic, social uncertainty.*

Introducción

El actual brote de enfermedad por coronavirus (COVID-19) que fue notificado por primera vez en Wuhan, China, el 31 de diciembre de 2019, y que, hasta el presente, ha cobrado la vida de más de cinco millones, ochocientas mil personas en el mundo, es la mayor pandemia registrada en la historia de nuestro planeta.²

A pesar de que la máxima autoridad mundial en el ámbito de la salud, la *World Health Organization (Organización Mundial de la Salud: OMS)*, nos sigue recomendando que adoptemos todas las medidas posibles de prevención de un muy probable (y muy alto) contagio por Coronavirus, existen muchas personas en el mundo que siguen siendo escépticas frente a la eficacia de las vacunas en contra de dichas variantes del virus, los cuales reciben su nombre por la forma de las espigas en su superficie. Existen cuatro subgrupos principales de coronavirus, conocidos como alfa, beta, gamma y delta.

Los coronavirus humanos se identificaron por primera vez a mediados de la década de los años 60, y los siete tipos de coronavirus que regularmente circulan entre las personas son: 229E (coronavirus alfa); NL63 (coronavirus alfa); OC43 (coronavirus beta) y HKU1 (beta coronavirus). Otros coronavirus humanos son:

² La estadística muestra el número de muertes causadas por el SARS-CoV-2, conocido popularmente como el coronavirus de Wuhan, a nivel mundial a fecha de 11 de febrero de 2022. Hasta ese día se habían contabilizado aproximadamente 5,8 millones de muertes debidas al virus, de las cuales 4.636 ocurrieron en China, lugar en el que se originó el virus. Sin embargo, el país asiático ya no es el territorio donde el nuevo coronavirus se ha cobrado más vidas. Estados Unidos encabeza la clasificación al superar los 939.400 decesos, seguido de Brasil con alrededor de 636.100. A 11 de febrero de 2022, había más de 407,3 millones de casos confirmados de COVID-19 en todo el mundo. Véase <https://es.statista.com/estadisticas/1095779/numero-de-muertes-causadas-por-el-coronavirus-de-wuhan-por-pais/> (12-02-2022).

MERS-CoV-Síndrome Respiratorio del Medio Oriente (coronavirus beta); SARS-Síndrome Respiratorio Agudo Severo (coronavirus beta) y, finalmente, el nuevo Coronavirus 2019 (COVID-19).

Las personas de todo el mundo comúnmente se infectan con coronavirus humanos 229E, NL63, OC43 y HKU1.³

Por otra parte, y aunado a lo anterior, estamos en un crudo contexto de incertidumbre social. Para muchos trabajadores, hasta ahora autosuficientes, la pandemia les ha golpeado en sus bolsillos, provocando un desplome de sus ingresos económicos. A lo anterior, hemos de agregar toda una psicosis colectiva, unos cuadros depresivos o de ansiedad y una confusión presente en amplios sectores de la sociedad, que ha conducido a muchos autores –nosotros incluidos– que nos lleva a la convicción de que estamos atravesando por una situación de incertidumbre social.⁴ Este término suele remitir a una situación en la que se anticipa, fundamentalmente, lo que se cree que puede suceder y en la que prevalecen, sobre otras cosas, las dudas, cierta ansiedad, las inseguridades y el miedo.

En el presente artículo pretendemos que sea la pandemia por COVID, así como la incertidumbre social, constituyan el marco de la realidad actual y al mismo tiempo, el marco teórico-teológico, desde el cual abordemos Lucas 7,11-17 acerca de la compasión que Jesús de Nazaret experimenta hacia una viuda probablemente pobre de la Palestina del siglo I de Nuestra Era.

En nuestro estudio, cuatro serán los momentos que abordaremos. En primer lugar, nos preguntaremos por el posible contexto antropológico que rodeaba a las viudas (específicamente a las viudas pobres) en la Palestina contemporánea a Jesús y la respuesta de Él. En segundo lugar, intentaremos realizar un breve estudio diacró-

³ Véase: <https://coronavirus.gob.mx/personal-de-salud/> (12-02-2022)

⁴ Byun Chul Hang, filósofo coreano, es uno de los autores recientes que viene profundizando sobre la incertidumbre social. Véase al respecto: Byung-Chul HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012. Otro de los autores recientes, el sociólogo Zygmunt Baumann, analiza la temática en sus obras: *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2003; *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (Estado y sociedad 146), Paidós, Barcelona-Buenos Aires 2007.

nico de nuestro texto en cuestión, a partir de la crítica de la tradición y de la redacción. En tercer lugar, realizaremos una breve exégesis antropológica del llanto, la viudez, la filiación única, el profetismo y la honra (o alabanza) de Dios en tiempos de Jesús.

Por último, en el apartado de las conclusiones, insistiremos cómo y de qué manera la pandemia y la incertidumbre social –que está padeciendo la sociedad de nuestros días– constituyen un marco apropiado para estudiar la narración lucana sobre la compasión que Jesús experimenta en favor de una viuda, cuyo hijo único acaba de perder la vida, narración atestada en Lucas 7, 11-17.

Abordemos, a continuación, el contexto antropológico de la viudez en la Palestina contemporánea a Jesús de Nazaret.

1. Contexto antropológico de las viudas en el Israel del siglo I d. C. y la respuesta de Jesús de Nazaret ante ello

En la Palestina de tiempos de Jesús de Nazaret, los pobres, los huérfanos y las viudas, pareciera que conformaran tan solo un slogan social, sin embargo, tristemente, pertenecían a un estrato muy bajo en la Palestina del siglo I de Nuestra Era.⁵ En efecto, no solo porque los Evangelios (y Hch) nos mencionan varios casos de viudas pobres en Judea, Samaria y Galilea de tiempos de Jesús, sino, también, porque algunos historiadores, como Flavio Josefo, hacen mención de cómo las viudas, en su generalidad pobres, sobrevivían en las variopintas aldeas y ciudades del Israel del siglo I.⁶

La sociedad contemporánea a Jesús estaba basada en el prestigio y el honor, como era toda la cultura mediterránea.⁷ La figuración

⁵ Cf. L. HOULDEN, «Law», en L. HOULDEN (ed.), *Jesus. The complete guide*, Continuum, New York 2005, 515-519.

⁶ Cf. F. JOSEFO, *Antigüedades judías* (edición de José Vara Donado), Akal, Madrid 1997.

⁷ Véase: B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios* (Presencia teológica 116), Sal Terrae, Santander 2002; E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001; H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* Wipf & Stock Pub., Eugene 2004; cf. P. CABELLO MORALES, *Tened cuidado y guar-*

era imprescindible, y estaba asociada con la riqueza y el poder. Especialmente los líderes religiosos participaban de esa competencia por el poder y el prestigio. Era lo que el imperio esperaba de ellos, aunque ello no agradara a Dios. En cuanto a la reacción o la respuesta que Jesús de Nazaret dará ante la cruda realidad de las viudas pobres en el Israel de su tiempo, es algo que iremos desarrollando a lo largo del presente artículo.

El siguiente apartado versa sobre un breve estudio diacrónico, a partir de la crítica de la tradición y la crítica de la redacción, de nuestro texto en cuestión.

2. Breve estudio diacrónico de Lucas 7,11-17

El contexto inmediato de nuestra perícopa es el de la predicación de Jesús en Galilea: en 7,1 Jesús está en Cafarnaúm y aquí en Naín (v. 11). El gran contexto es el de la predicación de Jesús en Galilea (4,14 – 9,50). Sin embargo, este episodio marca una nueva etapa en la descripción de las actitudes frente al ministerio de Jesús en Galilea (4,14—9,50). En el texto precedente Jesús sana con gran poder a un enfermo, a punto de morir (Lc 7,1-10), y ahora la atención de Jesús se centra en el sufrimiento de una viuda (probablemente pobre) que acaba de perder a su hijo único. Es muy probable que el tercer evangelista haya puesto la revivificación del hijo de la viuda de Naín antes de las acciones realizadas por Jesús (acciones mesiánicas según Isaías 26,19; 35,5-6; 42,7 y 61,1) mencionadas en 7,22, dentro de las cuales está “la resurrección de los muertos”, referencia directa a nuestro texto (7,12-15).⁸

daos de toda codicia. Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34. (Asociación Bíblica Española, 52. Institución San Jerónimo), Verbo Divino, Estella, 2011, 19-45, 327-332. 38.

⁸ Esta unidad textual está bien delimitada con respecto a la unidad anterior (7,1-10) porque se da un cambio de lugar: en el texto anterior Jesús entra en Cafarnaúm y allí sana al siervo de un centurión, mientras que aquí el lugar a donde llega Jesús es Naín. Así mismo, hay un cambio de género literario: en el texto anterior se habla de una curación (milagro); aquí, en cambio, de la revivificación de un primogénito, hijo de una viuda de aquella población. Es evidente también el cambio de personajes. En el texto anterior los personajes eran un centurión, unos ancianos de entre los judíos, y Jesús; mientras que en la unidad presente aparece una viuda, los discípulos de Jesús, una gran muchedumbre, gente de Naín que conformaban aquel cortejo fúnebre y los que llevaban al joven. Finalmente, hay un cambio de tema. El texto anterior se refiere a la fe que Jesús reconoce y alaba en la persona de un centurión (pagano), mientras que nuestro texto se

2.1 Crítica de la tradición

El presente texto, ¿es una creación lucana? O, más bien, ¿ya estaba atestado en alguna tradición previa a Lucas? Uno de los verbos que queremos enfatizar del presente texto, es el verbo *σπλαγγνίζομαι* (*splangnízomai*); dicho verbo ¿lo toma el evangelista de alguna tradición o es propio de él y de su estilo literario? ¿responde a la finalidad teológica por la que escribe su obra?

No es preciso suponer que Lucas haya construido aquí sin materiales previos, pues, bien pudo haber utilizado otros relatos semejantes a este sobre la viuda de Naím, tanto tomados de la tradición judía como de la tradición cristiana. Es un hecho que el texto presente no tiene paralelo en los otros Evangelios, pero sí se encuentra dentro de una sección procedente de Q (6,20-7, 10; 7,18-35), si bien es muy probable que el texto de Q proceda de otro lugar; si Mt lo hubiera conocido, seguramente lo habría tomado en cuenta.

Hay mucha semejanza entre el relato lucano y otros dos veterotestamentarios: los ciclos de Elías y Eliseo en 1Re 17,17-24 (=LXX 3 Re) y 2Re (=LXX 4 Re) 4,8-37 respectivamente. En razón de esto, nuestro texto, ¿estaría siendo presentado como un eco o relectura (evocación) de la actuación de los profetas Elías y Eliseo a favor de una mujer viuda (1Re 17, 17-24 y 2Re 4, 29-37)? O bien, ¿estos textos del AT son tan solo, más o menos, débiles paralelos para con Lc 7,11-17?

centra en hablar de un Jesús que, como “un gran profeta” (a ejemplo de Elías), resucita a un joven con dones de encumbrado taumaturgo.

Con respecto a la unidad textual siguiente, se da un cambio de personajes. En la unidad textual de 7,18-30 los personajes son los discípulos de Juan el Bautista (lo mismo que Juan), la gente, los publicanos (fariseos y no está claro si también legistas). Así como también se da un probable cambio de lugar; hay por lo menos dos lugares: el primero es donde se encuentra Juan encarcelado, 3,19-20 (ἐν φυλακῇ). Hay también un cambio de género literario. Lc 7,18-30 es una apología a favor de Jesús, seguida de una apología en favor de Juan, la cual culmina con el reconocimiento (fe, aceptación) de toda la gente que escuchaba a Jesús y el hacerse bautizar con el bautismo de Juan (Lc 7,29, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου). El texto queda abierto hacia adelante, con el texto inmediato. Con el tema de la resurrección de los muertos (7,22) puesto por Lc en labios de Jesús (Lc 7,18-30), referencia a 7,12.14, el joven recién revivificado por Jesús (νεκροὶ ἐγείρονται) como una de las acciones de Jesús que los discípulos de Juan han visto o oído (ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε: v. 22) y que Jesús les pide que transmitan a su maestro.

Nuestro texto se centra más bien en la compasión que Jesús siente por una madre viuda que ha quedado en la total desprotección social (por lo que no toma en cuenta todo el ritual que presenta 1Re 17), a ella le pide que no llore y luego le ordena a su hijo que se levante (νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι), mientras que en 1Re 17,17-24 y 2Re 4,29-37 no hay esta preocupación, dado que no se atesta el mismo sentimiento/emoción de compasión en los profetas Elías y Eliseo. En contra de ello, hay más diferencias con respecto a Lc 7,11-17, que aquí no nos compete analizar.

Por lo anterior, podemos concluir que estos textos no guardan una similitud interna ni externa considerable para con el tercer evangelio, por lo que no se pueden considerar como tradiciones en las que éste se fundamente; a lo sumo, son textos relativamente semejantes, cuyo esquema y –probable– género literario conoció Lc y supo aprovechar. En otras palabras, el texto lucano, aunque pudo haberse basado en un sustrato antiguo real, no obstante, por la palabra inicial que utiliza (καὶ ἐγένετο), señal característica en Lucas (33 X en Lc como modismo, pues ἐγένετο sólo aparece más de 20 X), por los verbos de que echa mano, por su incomparable estilo literario (en comparación con Mc-Mt, y aún Jn), así como por la importancia que en su Evangelio le dará a las mujeres, nuestro texto es heredero, más bien, de una probable tradición propia de Lc (L), así como el resultado de su habilidad como redactor.

Pero, ¿y si Lc 7,11-17, y el verbo σπλαγχνίζομαι (ἐσπλαγχνίσθη) dependen de Q y/o de Mc? Ninguno de los dos (texto y verbo) aparecen en Q, solo se halla atestado Q 7,1.3.6b-9. ¿10? = Lc 7,1.3.6b-10 (la fe del centurión en la palabra de Jesús); y de allí se pasa a Q 7,18-19.22-23 = Lc 7,18-19.22-23 (pregunta de Juan sobre el que ha de venir).

En el caso de Mc (o lo más probable, en una tradición previa al actual Marcos), si bien no viene el texto de la viuda de Naín, sí –en cambio– atesta el verbo σπλαγχνίζομαι (sigo aquí a Nestle-Aland28) cuando Jesús sana a un leproso extendiéndole la mano, en 1,41 (καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ...· καθάρισθητι), si bien es cierto que Nestle-Aland atesta en su aparato crítico la variante

ὀργισθεῖς, con el testimonio de D a ff2 y r1* (así también Lc 14,21), pero yo personalmente opto por σπλαγγνισθεῖς ; un segundo momento en que Mc atesta este verbo es cuando Jesús siente compasión por la gente que estaba esperándolo (6,34, εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγγνίσθη); y la tercera vez en que es atestado es en 8,2, la segunda ocasión que en Marcos Jesús da de comer (en un terreno desértico, v. 4) a la gente.

Aquí nos llama la atención que sea el mismo Jesús quien llame a sus discípulos para decirles: «Siento compasión de esta gente, porque ya hace tres días que están aquí conmigo y no tienen qué comer»; pero ninguna relación entre nuestro verbo y alguna viuda –o al menos, mujer– en Marcos, por lo que Lucas definitivamente no dependió de él para componer el presente texto, sino que la única posibilidad que nos queda es que provenga de una tradición propia de Lucas (L), con que debió contar. No obstante, el EvLc fue recogiendo alternativamente de Mc y Q secciones de una cierta longitud e inserta de su tradición o tradiciones propias (L) ciertos episodios, entre ellos –probablemente de Q–, nuestra perícopa. ¿Y cuál era el objetivo? Probablemente el servir de justificación a la demanda de los discípulos de Juan el Bautista en 7,18ss., a quienes les dice: los muertos resucitan (v. 22, y su referencia a vv. 13-15).

Estos datos nos están conduciendo ahora a la Crítica de la Redacción de Lc 7,11-17, que a continuación desarrollamos.

2.2 Crítica de la Redacción

¿Se podría afirmar sin más que la compasión que manifiesta Jesús en Lc 7,11-17, procede de la mente y pluma de Lucas?

Es indudable que este texto refleja rasgos típicos de Lucas. Sin duda es redaccional en Lc el versículo introductorio (Καὶ ἐγένετο, v.11), si bien, la localización concreta del episodio tiene que ser de origen pre-lucano, ya que no hay razón alguna para suponer que Lucas eligió al azar el marco geográfico de su narración. También los vv. 16-17 debemos atribuirlos a la composición personal de Lu-

cas, dada su semejanza con otros sumarios conclusivos de estas mismas características, tan frecuentes en la narración lucana.⁹

Toda esta oración parece ser redaccional por varias razones:

La partícula coordinante καὶ aparece 1466 x en Lc (de las 17036 que aparece en el NT). En todo caso el kaicismo al que recurre Lucas (8 x en nuestro texto) parece más bien tradicional (que toma de Mc para la composición de EvLc), una señal –al mismo tiempo– de la influencia marcana en Lucas. Otra partícula de interés para nuestro estudio de este texto es el participio ἰδῶν, el cuál aparece 20 x en Lucas, de las 107 x del NT. El nombre personal ὁ κύριος es la primera vez que aparece en Lc en sentido absoluto, atribuido a Jesús.¹⁰

Es muy probable que la compasión que Jesús experimenta hacia la viuda de Naim, es una referencia clara de sensibilidad ante el sufrimiento del otro (a) por parte de Jesús; sensibilidad que trastoca y remueve las entrañas del maestro de Galilea, del profeta de Dios, del predicador de un Reino a favor de los pobres, de los que lloran, sufren, son perseguidos y calumniados.

Ahora bien, desde el ámbito redaccional, ¿por qué usa Lucas σπλαγχνίζομαι y no algún verbo sinónimo, como ἔλεος o bien οἰκτίρω? Consideramos que nuestro verbo tiene una función teológico-narrativa en EvLc y no solo filológica. En otras palabras, σπλαγχνίζομαι tiene una mayor fuerza fisiológico-afectiva (entrañas o vísceras, hígado, riñones, estómago, etc.), es un sentimiento más intenso, más lacerante y somático que ἔλεος o καρδία (que se refiere más bien a los sentimientos elevados, Lc12,34; 24,32), lo cual nos hace preguntarnos, ¿no será que el tercer evangelista ha querido expresar un real e intenso sentimiento que envolvió a Jesús en torno a la miseria y abandono de una viuda muy probablemente

⁹ John P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo II/2: *Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2000, 906.

¹⁰ Tan solo en nominativo masculino singular aparece 28 x en Lc-Hch, de las 3754 veces que aparece en todo el Nuevo Testamento, y 50 x (en total) en la entera obra lucana (Lc-Hch). ΚΑΙ̅ aparece también en 7,32. 38; 19,41; 22,62; así como en Hch 9,39.

pobre, y cuya actitud desea que sus destinatarios, o su comunidad, adquieran y practiquen?

Otra cuestión importante a considerar versa sobre las probables raíces lingüísticas en el AT para con nuestro verbo *σπλαγχνίζομαι*; toda vez que ello puede arrojar alguna luz sobre su significado en el NT y, más concretamente, en el Evangelio Lucano. Lo primero que hay que decir al respecto es que el sustrato hebreo (y arameo) que tiene *σπλαγχνίζομαι* como verbo en el AT hebreo, es el hecho de que procede o emparenta (relativamente y semánticamente hablando) con la raíz hebrea *רָחַם*: seno materno, entrañas; mientras que sus derivaciones designan el tener misericordia, localizado precisamente en esta parte del cuerpo.

El significado genérico del verbo es el de un amor que suele ir del superior al inferior (“tener misericordia”; especialmente en arameo, el significado se amplía a “amar” en general). El sustantivo *רָחֵם* *rêhem* “seno materno” está atestado en Jer 20,17, junto a *רָחַם* *râham* “muchacha”; mientras que el plural abstracto es *רַחֲמִים* *rahâmîm*, “misericordia” (en arameo *rahamin*, Dn 2,18) y el adjetivo *rahûm*, “misericordioso”, así como el arameo *rahamâni* significa lo mismo “misericordioso”. El verbo está atestado en Qal (1 x), piel (42 x) y Pual (4 x).

El plural *רַחֲמִים* *rahâmîm* (39 x) designa en general el sentimiento de misericordia; originalmente, la sede de este sentimiento (entrañas, interior). Sentimiento tal vez ligado a una fuerte excitación o conmoción (estremecimiento con sede en las vísceras), pues la fuerza y el carácter del elemento emocional están determinados por el tipo de sujeto y el grado de participación interior; *רַחֲמִים* *rahâmîm* sería “el sitio tierno” en la naturaleza de un hombre (Gn 43,30).

2.3 A modo de conclusión del estudio diacrónico de Lc 7,11-17

Con lo visto hasta el momento, y a modo de una primera conclusión, podemos afirmar que Lucas recoge –y sólo él– una actitud compasiva de Jesús para con una viuda, y esto casi al final de la sección de la predicación jesuánica en Galilea (4,14-9,50); y no

teniendo (es lo más probable), alguna tradición que le sirviera de base, podemos sostener que Lc 7,11-17 pertenece a una tradición propia de Lucas (L o Ls).

En segundo lugar, es de llamar la atención el que este texto no se centre en el milagro de la revivificación del primogénito de la viuda, sino más bien en el desamparo (afectivo, familiar y social) de una mujer viuda, por la que Jesús siente una enfática compasión. Al respecto Stöger comenta que Jesús se llena de compasión –al ver a una mujer en tal desgracia–; él mismo predica y trae la misericordia de Dios con los que se lamentan y lloran. Dios toma posesión de su reino mediante su misericordia con los oprimidos. El poder –de Dios en Jesús– está al servicio de la misericordia. Poder y misericordia son signos del tiempo de salvación. Por sus entrañas misericordiosas visita Dios a su pueblo.¹¹

En tercer lugar, Lucas no había atestado hasta aquí (Lc 7,11-17), que Jesús experimentara compasión alguna por alguien.¹² Jesús –aclamado como “un gran profeta”, προφήτης μέγας, v. 16–, al experimentar este sentimiento intenso de compasión (conmoción), para con aquella pobre, profundamente entristecida y desafortunada madre viuda, está siendo presentado por el tercer Evangelio como el prototipo humano-divino de cómo un creyente, o una comunidad, ha de experimentar lo mismo, para con los pobres, las mujeres vulnerables, los pecadores, los que lloran y sufren persecución y hambre.

3. Breve exégesis antropológica del llanto, la viudez, la filiación única, el profetismo y la honra (o alabanza) de Dios en tiempos de Jesús

El hecho de que Jesús se hubiera centrado en el dolor y el desamparo de una pobre mujer viuda, quien acababa de perder a su hijo único, no era casual, por parte del sanador, mesías y predicador

¹¹ Véase mi artículo: Tomás MONTESINOS GONZÁLEZ, «Las entrañas de misericordia de Dios en Lucas 1,69-78», *QoI* 72 (2016) 381-395.

¹² Ni se había atestado el verbo σπλαγγίζομαι, a excepción de su aspecto sustantivado en 1,78: ὁἷα σπλάγχνα –acusativo neutro plural– ἐλέους θεοῦ ἡμῶν.

nazareno.¹³ Lo que en realidad hace, en este y en muchos otros casos de personas postradas y oprimidas, es reaccionar ante una sociedad a la que no le interesaba manifestar compasión ante estas no-personas.¹⁴

A continuación haremos un breve estudio de seis elementos antropológicos que guardan íntima relación con nuestro texto: el llanto de aquella viuda; el hecho de que tuviera un solo hijo (que, para colmo de males, acababa de morir); el hecho inusitado y complejo por lo demás, de la revivificación de un muchacho, por parte de Jesús; la situación de los profetas y del profetismo mismo, en tiempos de Jesús y, finalmente, el hecho antropológico del culto, alabanza y honor que la gente le propinaba a Dios, después de un hecho sorprendente, inesperado y milagroso.

3.1 Antropología del llanto en el Evangelio de Lucas

En tiempos de Jesús de Nazaret (años 6/4 a.C. – 29/30 d.C.) y de los primeros cristianos de las dos primeras generaciones (años 30-70 y 70-110, respectivamente),¹⁵ las lágrimas eran el pan de cada día –modismo muy común en México– entre los judíos más vulnerables, marginados y oprimidos, entre las que se encontraban los pobres, las viudas, los huérfanos, los esclavos, los enfermos pobres, los discapacitados y los paganos pobres. Dichas personas se encontraban estigmatizadas por una sociedad filo-romana y filo-helénica sin precedentes en la historia de Israel.¹⁶

En el caso del tercer evangelio, es de llamar la atención que en tres momentos diferentes, Lc mencione el verbo “llorar”: aquí en 7,13; así mismo, en Lc 13,28 al hablar Jesús de llanto y el rechinar

¹³ Cf. La novela de Mary ROURKE, *El sanador de Nazaret*, Planeta Internacional, Barcelona 2005.

¹⁴ Véase John J. PILCH, «Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?», en D. NEUFELD - R. E. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2014, 217-228.

¹⁵ Acerca de este apasionante tema de la estructuración de las primeras cuatro generaciones de cristianos en el mediterráneo de los dos primeros siglos, véase la obra fundamental: L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones* (Ágora 21), Verbo Divino, Estella 2007.

¹⁶ Cf. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, SCM Press, London 2012.

de dientes, a causa de haber sido expulsados del Reino del Padre; en Lc 19,41, en donde es Jesús quien llora a causa de la dureza que han manifestado los habitantes de Jerusalén a convertirse al Reino anunciado por él; en Lc 22,62, en donde se nos presenta el llanto de Pedro, tras haber negado a Jesús.

Pero, antropológicamente hablando, ¿en qué consiste el llanto al que hace referencia Lc 7,13, llanto que Jesús quiere evitarle a la viuda de Naim?

Es muy probable que, con su imperativo propinado a la mujer, por parte de Jesús (μη κλαῖε: Lc 7,13),¹⁷ Lucas esté indicando a los pobres, los marginados, a las mujeres pobres y, entre ellas, especialmente, a las viudas pobres, que Jesús sigue vivo en medio de ellos y ellas y que, por tanto, el llanto ya no tiene lugar. Por supuesto que, física y emocionalmente hablando, los primeros cristianos y cristianas, lloraban ante la persecución sufrida por ellos o por los demás hermanos, lloraban ante la dureza, tanto de judíos, como de helenistas, a abrir sus corazones al nuevo Camino propuesto por Jesús, amén de algunas otras causas que podrían estar provocando su llanto; pero Jesucristo está vivo, Él sigue enjugando sus lágrimas, Él invita a la comunidad a levantarse, en medio de tantos signos de muerte y desolación.

3.2 Antropología de la viudez en el evangelio de Lucas

Los casos de viudas que menciona el tercer Evangelio son, muy probablemente, una radiografía social, económica y religiosa de las mujeres que se hallaban en tal situación marginal, tanto en tiempos de Jesús de Nazaret (6/4 a. C. – 29/30 d. C.), pero, sobre todo, en tiempos del mismo redactor del tercer Evangelio, es decir, hacia la última parte del siglo I de Nuestra Era (años 80-85).¹⁸ La sociedad que le tocó vivir a Jesús era una sociedad androcéntrica y

¹⁷ Vale la pena transcribir la oración completa, en donde percibimos la íntima relación, tanto gramatical, como lingüística y pragmática, además de psicoemotiva, entre los verbos "compadecerse", "decir" (como verbo de ilación) y "llorar", concentrados en Jesús de Nazaret: καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτὴν καὶ εἶπεν αὐτῇ· μη κλαῖε (Lc 7,13).

¹⁸ J. PUTHENKULAM, «La viuda de Naim (Lc 7,11-17). El significado de las "viudas" en los textos de Lucas», *Selecciones de teología* LIV/216 (2015) 298.

patriarcalista (machista preferimos decir, en México), siendo este el marco cultural, antropológico, socio-económico, político y religioso que englobaba a las mujeres viudas del mediterráneo del siglo primero.¹⁹ Ahora bien, específicamente hablando de las viudas en el tercer Evangelio, Houlden sostiene que su autor hace aportes, sobre todo en el ámbito ético y de justicia hacia las viudas pobres, así como en la cuestión de las divisiones y conflictos al interior de las primeras comunidades, por el encuentro cultural que sucedía en ellas, a causa del encuentro entre cristianos procedentes del judaísmo y del helenismo.²⁰

En cuatro distintos momentos, Lucas nos habla de las viudas. Por lo que, ya a primera vista podríamos deducir que para la perspectiva teológica (social y religiosa) del tercer evangelista, la figura de las viudas tuvo una importancia de primer grado. Veamos un cuadro sinóptico sobre las viudas en la obra lucana (Lc-Hch):²¹

¹⁹ Acerca de la situación socio-económica, política, cultural y religiosa de las viudas en tiempos de Jesús, véase: Richard KALMIN, «Levirate Law», en D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 4, Doubleday, New York 1992, 296-297; cf. Elsa ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes del cristianismo* (Qué se sabe de... 7), Verbo Divino, Estella 2012, 226-231; I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo* (En clave de mujer), Desclée de Brouwer, Bilbao 2005. ²⁰ L. HOULDEN, «Law», en L. HOULDEN (ed.), *Jesus. The complete guide*, Continuum, New York 2005, 518.

²¹ El texto griego presentado es de Nestle-Aland Ed. 28. Los dos únicos textos, que en este cuadro sinóptico no aparecen atestados, son: Lc 4,25 y 20,47. Y ello se debe a que ambos son producto redaccional del evangelista. En el primer texto, estando en la sinagoga de Nazaret, Jesús se refiere a las viudas de tiempos de Elías; y en el segundo, Lucas pone en labios de Jesús una fuerte crítica religioso-ética que el nazareno le plantea a los fariseos, quienes devoran las casas de las viudas, con el pretexto de que hacen oración por ellas.

cita	texto	Mensaje central	contexto
Lc 2,37	καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἑτῶν ὀγδοήκοντα τεσσαράκων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστειαῖς καὶ δεήσεων λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν	Mensaje central Una viuda, profetiza, orante y consagrada a la adoración de Dios en el templo de Jerusalén, quien reconoce en el niño Jesús la causa de la división entre las personas, y una espada en la vida de su madre María.	contexto A decir de los estudiosos, lo más probable es que el contexto proceda de fines del siglo I y, por lo tanto, Ana sea un prototipo o un modelo de cómo deberían ser las viudas entre las comunidades a quienes el autor del tercer Evangelio les dedica su obra.
Lc 7, 12	ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκοιμίζετο τῆς τεθνηκώς μονογενῆς υἱὸς τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἰκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.	Una viuda, madre de un hijo único que acaba de fallecer; ante la cual, Jesús experimenta compasión y le devuelve sano y salvo a su hijo.	Lo más probable es que el contexto del relato de la viuda de Naim sea, como en el caso anterior (Lc 2,37), el tiempo del redactor del 3er Evangelio y la situación de postración, duelo, abandono y penurias económicas de las viudas entre los primeros cristianos de fines del siglo I d. C.
Lc 18,5	διὰ γὰρ τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν, ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζη με.	Una insistente y persequente viuda pobre, quien le exige al juez local que le haga justicia ante su adversario.	Probablemente el contexto tenga relación con Jesús, en gran parte, pero también, con la situación socio-jurídica, legal y religiosa en tiempos de los primeros cristianos.
Lc 21,2. 3	εἶδον δὲ πῶς χήραν πενιχρὰν βάλλουσιν ἐκεῖ λεπτὰ δύο, καὶ εἶπεν· ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἢ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἐβάλεν	Una viuda pobre que, no obstante, dona generosamente para el templo, lo que tenía para comer aquel día.**	La mayoría de investigadores sostiene que Jesús no estuvo durante varias semanas o días, siquiera, predicando en el templo de Jerusalén, por lo que nos inclinamos a sostener que el contexto de esta pericopa sea el de las comunidades lucanas de fines del siglo I d. C.

<p>Hch 6,1</p>	<p>Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πηθυνόντων τῶν μεθιέντων ἐγένετο νόσος τοῖς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεβωπόνητο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ Χήραι αὐτῶν.</p>	<p>Situación inequitativa, la que están sufriendo las viudas procedentes del mundo helenista, quienes no son atendidas a la manera como lo son las viudas de origen judío.</p>	<p>El contexto es el de las primeras comunidades de creyentes y seguidores de Cristo resucitado, en el Camino iniciado por Él y proseguido por sus discípulos pascales. Las primeras comunidades no tuvieron mucho de irrenistas e idílicas, sino, más bien, se hallaban envueltas en constantes conflictos, como el que aquí se nos narra: el conflicto entre la comunidad creyente originaria del helenismo y la de origen judío. Al igual que en Lc 7, 11-17, sírf duda alguna, el tema que presenta aquí el autor de Hechos, es el de la resurrección de los muertos, representado en la persona de la generosa bienhechora Dorkás. Nos hallamos a fines del siglo I d. C, o principios del siglo II de Nuestra Era.</p>
<p>Hch 9,39. 41</p>	<p>Ἡ. 39= αἱ Χήραι κλαίονσαι καὶ ἐπιθελκνύμεναι χιτῶνας καὶ ἰμάτια ὅσα ἐπιτοίει μετ' αὐτῶν οὐσα ἡ Δορκάς. Ἡ. 41= οὗτος δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστρεψεν αὐτῆν· φωνήσας δὲ τοὺς ἀγίους καὶ τῶς Χήρας παρεστρεψεν αὐτῆν ζῶσαν.</p>	<p>Se refiere a las viudas que habían sido ayudadas y auxiliadas por la joven Dorkás, recién fallecida (por la cual están llorando, cf. Lc 7, 13), la cual les donaba túnicas y mantos mientras vivía.</p>	

** Sobre este relato en concreto, queremos abundar un poco más: Según la ley, las viudas no debían dar las ofrendas sino recibirlas (Dt 14,28-29). Cuando la viuda pobre de Lc 21,1ss. dona a la alcancía del templo "todo su sustento", el objetivo de las ofrendas queda totalmente desequilibrado y desvirtuado. No son para agradecer la vida renovada, como establece Dt 26,1-12 (ver especialmente el v. 12), sino que empobrecen más y conducen, paulatinamente, al desamparo y a la muerte. Jesús no dice que esa viuda ahora recibirá mucho, no anuncia su bendición ni su prosperidad. La ve como una condenada a la extrema pobreza y abandono. La mujer es vista como la víctima de un sistema corrupto que contradice la ley que dice representar. Es lo contrario a la misericordia que privilegia la vida y se opone al reino anunciado por Jesús. Lo que ofrenda la viuda es la moneda más pequeña y de menos valor. Ahora, ¿por qué la viuda, que vivía en la pobreza extrema, no dio solo una moneda de cobre? ¿Por qué dio dos monedas? Una ley rabínica posterior nos diría que, en cuestiones de contribuciones al templo, se tenía que dar como mínimo dos monedas. La viuda es víctima (en cuanto religiosamente manipulada), de un sistema que privilegia la posesión antes que la vida. Jesús critica radicalmente a cualquier sistema religioso que vive abusando, presionando o manipulando sobre las ofrendas que deben dar los pobres (la viuda pobre, en este caso) que, por ingenuidad o presión religiosa (o manipulación mental), terminan dando su vida a explotadores insensibles o vividores. Las personas que interpretan mal este pasaje lo que hacen es exigir lo que establece la institución o el templo, pero no lo que dice Dios. No hay ninguna promesa de prosperidad o alabanza en estos textos avalando a dar todo ante el pedido de ofrendas o colectas (en efectivo o en especie, da igual). Este tipo de actitudes e imposiciones, quitan el sustento a la mujer más pobre. La verdadera mayordomía cristiana no está en alimentar un sistema de acumulación, sino en la preservación de la vida.

3.3 Antropología de la filiación única en el Evangelio de Lucas

Ser hijo único en nuestra cultura contemporánea, tiene sus ventajas (así como sus desventajas). Pero, desde el ámbito antropológico y sociológico, ya no tiene unas connotaciones negativas y de riesgo, como las tenía el ser hijo varón único en tiempos de Jesús, debido a los siguientes factores:

1. el alto índice de mortalidad infantil (0-8 años de edad);
2. una sociedad agraria y pastoril, en la que tener varios hijos podría comportar grandes ventajas para los padres, pues representaban más manos de trabajo y de incremento de la economía familiar;
3. tener más de un hijo –y que éstos sobrevivieran a la infancia– era un signo indeleble de haber sido bendecidos por Dios (para la teología judía de aquel tiempo);
4. los hijos nutrían el *status socialis* de una familia, significaban un mayor honor para ésta y el reconocimiento y admiración de la gente;
5. los hijos abundantes aportaban confianza a los padres para su vejez.

Ahora bien, aparte de nuestro texto en cuestión, Lucas nos habla en otros dos lugares sobre hijos únicos. Los textos en cuestión son: Lc 8,42, en donde el jefe de una sinagoga suplica a Jesús que vaya a sanar a su hija única, quien se encuentra grave; y Lc 9,38, en donde se nos narra cómo un centurión romano presenta la misma súplica a Jesús, pero, en esta ocasión, su hijo único es varón. Por lo tanto, podríamos decir que, con mucha probabilidad, el tercer evangelista pretende ayudarle a sus destinatarios a tomar conciencia de que, ante Dios y ante Jesús resucitado, cada uno de ellos y ellas, son hijos únicos. Tal interpretación tiene una muy enfatizada probabilidad de ser cierta y adecuada.

A manera de conclusión de este apartado, ofrecemos dos afirmaciones. En primer lugar, cabe señalar que el ser hijo único en tiempos de Jesús era considerado por parte de los padres (particularmente del papá) una maldición divina, por lo que, probablemente, la relación con dicho hijo varón (pues en el caso de ser hija mujer, única, ello representaba una desgracia aún mayor) solía ser algo ríspida y salpicada de conflictos y actitudes negativas. En segundo lugar, es muy probable que Lucas, con el concepto de “hijo único” (o “hija única”), se esté refiriendo a la importancia que tenían como “hijo” e “hija” de Dios, en Cristo resucitado, cada uno de los destinatarios y destinatarias de su Evangelio, hacia finales del siglo I.

3.4 Antropología del profetismo y del “ser profeta” en el Evangelio de Lucas

Si bien en Lc 1,41 el término “profeta” se le atribuye, por primera vez en el tercer evangelio, al recién nacido Juan, hijo de Zacarías y de Isabel, sin embargo, es a Jesús a quien Lucas le atribuye esta profesión/vocación, y ello de manera enfática, centralizada e importante para la teología del tercer Evangelio y para con otros dos atributos aplicados a Jesús: salvador y promotor del Reino de Dios.

En Lc 4,24 Jesús mismo se atribuye este título, después de haber leído a Isaías 61 en la sinagoga de Nazaret, mientras que, en 7,17, es a Jesús a quien el redactor le atribuye el inusitado título de “un gran profeta”. De manera antitética, en Lc 7,37, es un fariseo (Simón), quien niega que Jesús sea profeta, mientras que en Lc 9,8.19, a Jesús se le relaciona o confunde con “algún profeta que ha resucitado”. Un poco más adelante, en 13,33, Lucas pone en labios de Jesús estas palabras premonitorias y predictoras acerca de su misma pasión y muerte: «Pero es necesario que hoy, y mañana, y pasado mañana camine; porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén». Finalmente, ya a la luz de la Pascua, Cleofás y su compañero le dijeron al caminante que se les había unido en el camino a Emaús: «De Jesús Nazareno, el cual fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo

el pueblo» (Lc 24,19).²² Tal vez Cleofás y su anónimo compañero de camino ya se habían cansado de esperar al verdadero Mesías o liberador de Israel, y ni siquiera Jesús de Nazaret habría cumplido con sus expectativas. A propósito de tal cansancio, el filósofo coreano Byung-Chul Han, sostiene que «el cansancio del agotamiento es un cansancio de la potencia positiva. Incapacita para hacer algo».²³

Ahora bien, en el segundo tomo de la obra lucana, el libro de los Hechos de los Apóstoles, el autor comienza refiriéndose a Jesús como un profeta similar a Moisés, pero enviado directamente por Dios para salvación del pueblo (Hch 3,22.23; 7,27).

A manera de conclusión de este apartado, y ya desde el ámbito estrictamente de la antropología cultural, señalamos lo siguiente:

1. Jesús, como profeta escatológico del Reino y del Padre, es la personificación de los anhelos de liberación, salvación y felicidad que el pueblo oprimido de Israel tanto añoraba desde muchos siglos atrás y que, ahora, al sufrir una terrible opresión por parte del Imperio Romano, esos anhelos de liberación y justicia social, aún más se habían intensificado. El Jesús de Lucas da respuesta oportuna, diáfana y cierta a dichos anhelos.
2. Los israelitas excluidos y vulnerables, al escuchar predicar a Jesús de Nazaret, al mirar sus curaciones de algunos enfermos y al mirar sus obras liberadoras, sanadoras, incluyentes y novedosas, comenzaron a pasar de una situación de cierta resignación social, ética y religiosa, a un despertar a la esperanza e, incluso, a procurar ser protagonistas de su propia historia y de su presente y futuro.²⁴

²² A propósito del tema del camino o peregrinaje de los discípulos de Emaús y del camino del Jesús resucitado junto a sus discípulos, pero reflexionando, más bien, en otro personaje, F. Nietzsche, el prolífico filósofo coreano Byung-Chal Hun, escribe: «Nietzsche es aún un peregrino. No conoce todavía ese estar-aquí hipercultural. Su camino es una vía dolorosa que solo se ha vuelto más penoso, más doloroso, debido a que tiene que prescindir de "Dios"». Es muy probable que el Jesús, peregrino de Emaús, le haya querido indicar a Cleofás y a su compañero, que siguen sufriendo, porque siguen prescindiendo del resucitado y, en definitiva, de su fe y esperanza en Dios. Véase: Byung-Chul HAN, *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Herder, Barcelona 2018, 52.

²³ Byung-Chul HAN, *La sociedad del cansancio*, 77.

²⁴ Cf. E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *The Jesus Movement. A social history of its first Century*, Fortress Press, Minneapolis 1999; W. STEGEMANN, *The Gospel and the Poor*, Fortress Press, Minneapolis 1984; Luise SCHOTTROFF, W. STEGEMANN, *Jesus and the Hope of the Poor*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2009.

3. Por último, las bienaventuranzas que el Jesús lucano había propinado al pueblo en la obertura de su predicación pública, fueron como una bomba social, antropológica y filosófica, que mucho ayudó al pueblo pobre y humilde, a entender que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, que el Dios de sus padres, lejos de haberlos abandonado, se encontraba vivo, cercano e interesado en su liberación: Lc 7,16 (ἐλάβεν δὲ φόβος πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπέσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ).

3.5 Antropología de la honra de Dios en el Evangelio de Lucas

Aunque solamente en tres ocasiones aparece en Lucas el término καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν “y glorificaban a Dios” (o bien, a la Palabra del Señor, como es en el caso de Hch 13,48),²⁵ podemos decir que para el autor del tercer Evangelio esta acción/pasión del pueblo en rendirle Honor (glorificar) a Dios por sus grandiosas acciones hechas en favor de sus hijos, es una realidad de cuño antropológico de una importancia fundamental en el tercer Evangelio, y ello por tres razones.

En primer lugar, porque el pueblo judío, experto en traer al presente su pasado (liberación de Egipto, retorno del destierro en Babilonia, finalización del imperio en turno –Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Ptolomeos, etc.– remembranza del mesías, etc.), es consciente de que Dios siempre ha caminado a su lado, siendo su garantía ante la opresión, la persecución y la esclavitud. En segundo lugar, porque Dios le había prometido al pueblo judío, un mesías, quien liberaría al pueblo de toda esclavitud y opresión, conduciendo al pueblo a la paz, la justicia y el gozo edénico. Y, por último, en tercer lugar, porque el mismo Dios, es decir *ὁ ὁ θεὸς* (*Ha-Shem*), es el único Dios y el único que ha de gobernar y reinar sobre su pueblo, siendo éste, adorador y glorificador suyo, en todo momento, lugar y circunstancia de su vida comunitaria.

²⁵ Lc 5,26, a propósito de la curación de un paralítico por parte de Jesús: Lc 5,17-26; Lc 7,16, nuestro presente texto, sobre la viuda de Naim; y Hch 13,48, narración sobre la opción de evangelizar a los helenistas, por parte de Pablo y Bernabé, quienes se hallaban en Antioquía de Pisidia: Hch 13,44-52. Con la diferencia de que en este último caso (Hch 13,48), la glorificación es otorgada a la Palabra del Señor.

En el caso de las dos comunidades que en Lc 7,11-17 se encuentran (una marcada por la muerte de uno de los suyos y por el duelo, la otra, por el entusiasmo próximo del éxito de la misión itinerante y carismática) y que, ante una compasión de Jesús que hace retornar la vida, seca las lágrimas, anima el corazón y acompaña en la tristeza, no hay otra respuesta que el reconocer el Honor que Ha-Shem o Adonay (Dios) merece, en su Hijo Jesús.²⁶

4. La pandemia y la incertidumbre social como dos de los marcos hermenéuticos para el estudio de la compasión de Jesús a favor de una viuda, compasión atestada en Lc 7,11-17

4.1 El relato sobre la viuda de Naim en Lc 7,11-17 a partir del actual contexto mundial de pandemia

La incertidumbre social, producto de la pandemia y de los graves problemas de salud, laborales, económicos y de producción, así como las distintos problemas emocionales que están siendo el resultado de esta inesperada pandemia, nos servirá aquí de marco contextual para un breve análisis de Lc 7,11-17, texto que nos habla acerca de una viuda (al parecer, pobre y marginada), cuyo hijo único acaba de morir, narración que –como ya vimos en la crítica de la tradición– es de fuente única (solo atestada en Lc).

En primer lugar, dicha pandemia que a todos nos sigue oprimiendo, analizada a la luz de la fe cristiana, adquiere algunas connotaciones que pueden ayudarnos a intentar comprenderla. Aquí anotamos, tan solo, cuatro connotaciones fundamentales:

²⁶ Cf. B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios* (Presencia teológica 116), Sal Terrae, Santander 2002. Aquí el autor, el profesor Malina, afirma que Jesús fue, entre otros atributos, un excelente líder simbólico en Israel, Perea y Judea, pues, debido al éxito que iba obteniendo al curar a los enfermos, al predicar, enseñar a la gente y a sus discípulos, y sostener auténticos “duelos verbales de honor” con sus adversarios, se fue ganando la adulación de las multitudes (p. 171). Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino (Ágora 1), Estella 1995.

- la primera, Dios no es el responsable de la presencia del Covid-19 entre nosotros. La causa de dicho virus hemos de encontrarla en el ser humano mismo, aunque, por supuesto, en algunos cuántos líderes políticos que –es la hipótesis más convincente– estarían siendo los autores intelectuales de la creación de dicho virus letal para la humanidad de la primera mitad del siglo XXI.
- La segunda connotación que aquí señalamos consiste en que el Dios crucificado (en palabras del teólogo protestante de origen alemán, Jürgen Moltmann), es decir, Jesús de Nazaret, en y desde su Cruz, sigue haciéndose solidario de los cientos de miles de víctimas de la actual pandemia (muertos y familiares de los fallecidos).²⁷ Tal solidaridad, lúcidamente analizada por el teólogo español, radicado en El Salvador, Jon Sobrino, ha de ser uno de los pilares teológicos, pastorales, catequéticos, litúrgicos y espirituales que la iglesia católica –y demás iglesias cristianas– ha de valorar en todo su alcance.²⁸
- La tercera y última connotación de fe sobre la pandemia, a partir del cristianismo católico –que un servidor profesa–, consiste en su vena eclesiológica y pastoral. En otras palabras, la iglesia –en la persona de sus obispos, presbíteros, diáconos, religiosas y religiosos, y laicos comprometidos o agentes de pastoral– está llamada a hacerse samaritana en medio de tantas víctimas de la pandemia y acompañar en los procesos de duelo de miles de familias que han perdido a algún ser querido, a causa del Covid-19. Sin embargo, la realidad nos habla de que la iglesia, en muchísimos de sus agentes (arriba indicados) se ha replegado ante la pandemia y no ha sabido responder ni a nivel pastoral y espiritual, ni mucho menos a nivel empático o compasivamente ante tanto

²⁷ Jürgen MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Verdad e Imagen 41), Sígueme, Salamanca 1975.

²⁸ Jon SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 2007.

dolor, tristeza y desolación hospedadas en los hogares, víctimas de la pandemia.²⁹

A modo de conclusión de este apartado, apuntamos tres elementos. En primer lugar, cabe señalar que el mismo dolor que han sufrido miles de madres ante la muerte de algún hijo o hija (a causa del Covid-19), es el que sufrió aquella madre pobre y viuda de la Judea del siglo I; dicho dolor nos debe llevar, como iglesia, a enfatizar una pastoral de mayor prioridad al acompañamiento terapéutico, pastoral y espiritual de las madres, cuyos hijos (como esposos, padres o hermanos) han fallecido a causa de la pandemia. En segundo lugar, desde al ámbito antropológico, la pandemia que ha herido y golpeado a varios pueblos y naciones, ha trastocado profundamente la percepción de la vida, trabajo, ocio, familia, convivencia social, economía, educación, política y religión que las personas tienen en el día a día. Dicho trastocamiento antropológico es *–mutatis mutandis–* el que había trastocado la vida de aquella viuda pobre de Naím. Por último, en tercer lugar, la pandemia presente, en palabras del Papa Francisco:

esta pandemia nos recuerda que no hay diferencias ni fronteras entre los que sufren: todos somos frágiles, iguales y valiosos. Que lo que está pasando nos sacuda por dentro. Es tiempo de eliminar las desigualdades, de reparar la injusticia que mina de raíz la salud de toda la humanidad. Aprendamos de la primera comunidad cristiana, que se describe en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Había recibido misericordia y vivía con misericordia: «Los creyentes vivían todos unidos y tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45). No es ideología, es cristianismo.³⁰

Es decir, desde una antropología de la solidaridad interhumana e interplanetaria, estamos llamados a tender puentes, a organizarnos, por el momento a nivel virtual (sobre todo), y a ser más solidarios,

²⁹ Papa FRANCISCO, *La vida después de la pandemia*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2020; John C. LENNOX, *¿Dónde está Dios en un mundo con coronavirus?*, Poiema publicaciones, Colombia 2020.

³⁰ Papa FRANCISCO, *La vida después de la pandemia...*, 54.

para salir a flote desde una humanidad tremendamente golpeada y diezmada.

4.2 La viuda de Naim (Lc 7,11-17) a partir de la incertidumbre social contemporánea

Finalmente, digamos una palabra en torno a la incertidumbre social, como un segundo paso hermenéutico aplicado a Lc 7,11-17 y a la situación de la viuda pobre, cuyo hijo único acababa de morir. Es un hecho que la incertidumbre social es producto, no solo de la pandemia, sino de una gran variedad de factores, entre los que cabe, hoy, destacar: el desempleo, la inseguridad, el crimen organizado, una salud frágil, los problemas de pareja y familiares, el descontento socio-económico, político y religioso, etcétera.

La incertidumbre parece omnipresente en el mundo social contemporáneo, y más aún en esta coyuntura pandémica. La incertidumbre oscila entre una forma de no-saber y un saber que muestra las grietas de lo que se daba por cierto y su tensa relación con la certeza, la indeterminación, el miedo y la supervivencia. Ahora está más visible en los mercados financieros, la tecnociencia, el cambio climático o las nuevas formas de vulnerabilidad social y, más cercana a nosotros, en las personas de a pie (como diría Poniatowska), quienes la sufren cada vez más. No puede extrañar, por tanto, que haya diagnósticos sociológicos muy diversos, como los de Zygmunt Bauman (modernidad líquida y miedo líquido),³¹ Niklas Luhmann (conflictos sociales y ambientales de compleja solución), Ulrich Beck (sociedad del riesgo y sociedad del riesgo global), etcétera, quienes la presentan como uno de los rasgos distintivos de nuestro mundo.

Ahora bien, desde la probable experiencia de aquella viuda pobre de la Palestina del siglo I, habitante del pequeño pueblo de Naim, cuyo hijo único –su única garantía legal frente a la comunidad y su único proveedor de lo necesario para vivir– podemos apuntar tres

³¹ Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*; Z. BAUMAN, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*.

afirmaciones. En primer lugar, es muy probable que, dada su situación de abandono en la que había quedado aquella pobre mujer, la incertidumbre, tanto social, como económica, laboral y de supervivencia física, se estaba haciendo presente en su vida con todo su peso, y de manera dramática. En segundo lugar, el desdén, el duelo y la depresión que estaban visitando su mente y corazón, la conducían, muy probablemente, a acrecentar a gran escala dicha incertidumbre social. Y, por último, tal espiral de incertidumbre social estaría conduciéndola a ella a estar “como muerta en vida”, como una no-persona, una no-hija de Dios, una no-sujeto-de-derechos al interior del pueblo judío. Lo cual, por ello mismo, hacía subir dicha incertidumbre a su máxima expresión.³²

5. A manera de conclusión

La viuda de Naim y su recién fallecido hijo único, relato narrado exclusivamente por Lucas (7,11-17), texto que hemos tratado de estudiar en el presente artículo, es un prototipo de tantas mujeres pobres y viudas. Pero, para las cuales, cuando se les muere un hijo o hija –niño, adolescente o joven/señorita– no existe en toda la nomenclatura española (y de otras latitudes lingüísticas) palabra que describa su inmenso dolor y desolación.

Tan solo dos conclusiones –inconclusas– aportamos a continuación. En primer lugar, muy probablemente el autor del tercer Evangelio fue un escritor de origen helenista muy sensible ante la realidad, las necesidades y sufrimientos de las mujeres, pero, especialmente, de las mujeres pobres y de las viudas pobres. Por ello su magna obra (Lc-Hch) es un piropo a las féminas que han sido (¿también en el futuro?) víctimas de todos los sistemas sociales (políticos, económicos, culturales, religiosos) y de todo tipo de

³² Véase: Ma. Victoria GÓMEZ GARCÍA - Javier ÁLVAREZ DORRONSORO, *El cambio social en la era de la incertidumbre. Una reflexión sobre teoría social*, Talasa (Inactiva), Madrid 2013; Violeta M. NÚÑEZ PÉREZ (coord.), *La educación en tiempos de incertidumbre. Las apuestas de la pedagogía social*, Gedisa, Barcelona 2002; Cristian PERALTA, *Elegir en Tiempos de Incertidumbre. Decidir Ignoriamente en la cultura contemporánea*, Mensajero-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao 2020; Pema CHÖDRÓN, *Ante el miedo y la incertidumbre. 108 enseñanzas prácticas para desarrollar la compasión y la lucidez*, Gaia Ediciones, Madrid 2020.

vulnerabilidad física, emocional y mental, habida y por haber.³³ En segundo lugar, la situación de pandemia que seguimos sufriendo, así como la incertidumbre social que nos desafía y nos acompaña, son dos posibles lugares hermenéuticos para interpretar correcta, actual y contextualizadamente el texto que hemos abordado aquí (Lc 7,11-17) y muchos textos más de la Sagrada Escritura.

Solo nos queda seguir implorando a Dios que tenga compasión de su pueblo y que no dude en consolar y consolar a su pueblo, como bellamente escribió, en algún momento del siglo sexto antes de Cristo, el gran profeta Isaías (Is 40,1).

³³ Véase el interesante estudio de Kristine M. RANKKA, *La mujer y el valor del sufrimiento. Un tremendo y asombroso remar hacia Dios* (En clave de mujer...), Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.



LA MUJER QUE HABLA ELOCUENTEMENTE CON SU SILENCIO. LA UNCIÓN DE JESÚS EN JN 12, 1-8

José Luis González Santoscoy¹

RESUMEN:

En el cuarto Evangelio, Jesucristo se nos muestra como el único camino cierto para llegar al conocimiento de Dios, pues nadie puede llegar al Padre si no es a través de Jesús. Analizaremos el texto de la Unción de Jesús en Betania, resaltando las actitudes principales de Jesús, María y Judas Iscariote. En ellos encontraremos acciones concretas que se vuelven una invitación al seguimiento radical del Señor. Descubriremos que María, la hermana de Martha y Lázaro, nos hablará elocuentemente con su silencio a través de hechos concretos como son su entrega generosa y su amor sin límites a Jesús; convirtiéndose para nosotros en un modelo de discipulado. Por lo tanto, para llegar a ser discípulos fieles del Maestro, es indispensable conocer y realizar la voluntad del Señor en nuestra vida, y entregarnos generosamente a nuestros hermanos para ser en el mundo ese buen olor de Cristo. Concluiremos resaltando que el amor de María a Jesús es consecuencia de una experiencia previa del amor del Maestro por ella. Jesús nos ama de una manera perfecta; su amor no se deja manipular por nuestras acciones, buenas o malas, no nos ama según nuestro actuar, sino que su amor es perfecto y eterno, es el mismo hoy, ayer y siempre.

ABSTRACT:

In the fourth Gospel, Jesus Christ is shown to us as the only true way to reach the knowledge of God, since no one can reach the Father if it is not through Jesus. We will analyze the text of the Anoint-

¹ El autor es Ingeniero en Sistemas Computacionales por el Tec de Monterrey, Campus Guadalajara; Licenciado en Filosofía y Teología por el Seminario de Guadalajara; Diplomado en Teología Bíblica por la Universidad de Navarra y actualmente cursa la Maestría en Sagradas Escrituras en la University of St. Thomas. Su correo electrónico es: joseluisgonzalezsantoscoy@gmail.com

ing of Jesus in Bethany, highlighting the main attitudes of Jesus, Mary, and Judas Iscariot. In them we will find concrete actions that become an invitation to the radical following of the Lord. We will discover that Mary, the sister of Martha and Lazarus, will speak to us eloquently with her silence through concrete facts such as her generous dedication and limitless love for Jesus, thus becoming for us a model of discipleship. Therefore, to become faithful disciples of the Master, it is essential to know and carry out the will of the Lord in our lives, and to give ourselves generously to our sisters and brothers in order to be that good odor of Christ in the world. We conclude by emphasizing that Mary's love for Jesus is a consequence of a previous experience of the Master's love for her. Jesus loves us in a perfect way; his love is not manipulated by our actions, good or bad, he does not love us according to our actions, but his love is perfect and eternal, the same today, yesterday, and always.

Palabras claves: *discipulado, unción en Betania, valor de la mujer, amor, entrega, fe.*

Keywords: *discipleship, anointing at Bethany, value of women, love, generosity, faith.*

Introducción

«¡Somos para Dios el buen olor de Cristo!»,² palabras del Apóstol Pablo a los corintios, en las cuales nos hace un llamado a ser testimonio vivo del amor del Señor en el mundo. El presente trabajo intenta esbozar una reflexión exegética de la perícopa sobre la unción de Jesús en el Evangelio de San Juan, en donde descubriremos un camino de amor, entrega y generosidad para seguir al Señor.

El Evangelio de San Juan ofrece la respuesta a las inquietudes de los hombres por conocer a Dios y propone la contemplación de la Persona de Jesús, como único camino cierto para poder llegar a ese conocimiento de Dios, pues nadie puede llegar al Padre si no

² 2Co 2, 14.

es a través de Jesús.³ Por ello, en la reflexión exegética de esta perícopa veremos la escena del Evangelio de una manera detallada, analizando a los personajes que en ella se encuentran, descubriendo los signos que se utilizan, dejándonos interpelar por las palabras que se convierten en una llamada a la acción y entresacando el mensaje teológico que encierra dicho texto. De igual manera, se hará una reflexión hermenéutica que intente hacer una relectura de la cultura actual desde el texto bíblico y sea una aplicación concreta para la vida del cristiano.

La unción de Jesús en la versión joánica se desarrolla en Betania y se lleva a cabo por María, la hermana de Lázaro y Martha, quien unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos. Este gesto de María será un eje central de la perícopa que nos enseñará que «el cristiano no es obra de la humana persuasión, sino de la grandeza de la gracia».⁴ Por ello, a la luz del texto de la unción, descubriremos que el cristiano que desea llevar una vida conforme a la Voluntad de Dios y ser agradable al Señor, debe vivir de la gracia en unión con su entrega amorosa y generosa, puesto que la gracia es uno de los regalos más grandes que Dios ha dado gratuitamente al hombre, con la cual se eleva nuestra naturaleza y la hace partícipe de la naturaleza divina. Además, la gracia hace meritorias todas nuestras obras elevándolas al orden sobrenatural.

1. Comparación de los textos sobre la unción de Jesús

Nos encontramos ante una escena que se encuadra en el marco de la Pasión de Jesús. Juan especifica que se lleva a cabo seis días antes de la Pascua, mientras que Mateo y Marcos, aunque no lo explicitan, la sitúan dentro de la semana de la Pasión.⁵ Incluso, algunos autores afirman que Mateo y Marcos hacen referencia a dos días antes de la Pascua.⁶

³ Cf. Jn 14, 6.

⁴ I. DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Romanos*, III, 3, en BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre al final del encuentro con los Obispos de Suiza*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061109_concl-swiss-bishops.html, 09.11.2006.

⁵ Cf. A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1967, 342.

⁶ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, Cristiandad, Madrid 1999, 777.

En los Evangelios sinópticos encontramos dos momentos en los que una mujer unge a Jesús. Mateo y Marcos relatan la misma escena, la cual tiene lugar en Betania donde Jesús es ungido por una mujer; ambos omiten mencionar su nombre. Juan afirma que María es quien unge al Señor. Lucas no se refiere a esta misma escena, sin embargo, narra una unción a Jesús en Galilea por una pecadora. Lo que está claro es que se trata de dos escenas diferentes, la de Mateo y Marcos, y la de Lucas. La que narra Juan es básicamente la misma de Mateo y Marcos, solo que le agrega ciertos elementos de la versión de Lucas,⁷ de tal forma que, «si se exceptúan los detalles tomados del relato del Lucas, el de Juan resulta notablemente parecido al de Marcos».⁸

Ambas escenas comparten ciertas similitudes, pero también difieren en detalles que son notables y significativos. Entre las diferencias hacemos notar el lugar donde se da dicha unción. Mateo y Marcos dicen que fue en casa de Simón el leproso; en Lucas se afirma que fue en casa de Simón el fariseo; y, en Juan no se especifica; únicamente se menciona que Lázaro y sus hermanas estaban presentes, por lo que no se sabe con exactitud el lugar donde se le ofreció dicho banquete.

Otra de las notables diferencias es que en las versiones de Mateo y Marcos el perfume se derrama en la cabeza de Jesús, mientras que en la de Juan y en la versión lucana, el perfume es vertido sobre los pies del Maestro. Lo interesante de esto es que algunos autores afirman que la unción en la cabeza en Mateo y Marcos pudiera haberse llevado a cabo como una especie de homenaje que se hacía a invitados de cierta importancia, lo cual, posteriormente, fue tomando un aspecto de investidura mesiánica.⁹

De cualquier forma, «ante la divergencia de los dos datos se puede legítimamente suponer que Juan omite hablar de la cabeza por juzgarla evidente, y que insiste en la unción de los pies por ser un

⁷ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 779.

⁸ R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 780.

⁹ Cf. X. LEÓN-DUFOR, *Lectura del Evangelio de Juan Jn 5-12*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1992, 353.

acto de excepcional veneración y al mismo tiempo de profunda humildad». ¹⁰ Aunque Barret difiere con Wikenhauser, pues opina que la unción en la cabeza es de carácter regio y considera que Juan únicamente estaba preparando el terreno para la entrada de Jesús en Jerusalén como un rey ungido, ¹¹ este mismo autor piensa que es muy posible que Juan se abstenga de mencionar la unción en la cabeza con el fin de evitar sugerir una unción real con connotaciones exageradamente mesiánicas. Por su parte, Brown dice que, al final de cuentas, la unción no tiene tanto que ver con un reconocimiento mesiánico, sino con un adelanto del embalsamamiento posterior de Jesús. ¹²

Otra de las diferencias importantes es acerca de quién hace el reproche por el costo excesivo del perfume de nardo que se utilizó para la unción. Mateo dice que los discípulos indignados fueron quienes cuestionaron tal situación, mientras que Marcos no especifica quiénes fueron, sólo habla de manera genérica de algunas personas que comentaron el hecho. Sin embargo, Juan dice que Judas Iscariote fue el que cuestionó sobre el hecho.

A propósito de esto la pregunta de Judas tiene un trasfondo de protesta, con una doble intención en su cuestionamiento, puesto que en el fondo está interesado en el dinero, más que en la persona de Jesús; prefiere el dinero al amor. ¹³ De hecho, es como si Judas no creyera en un amor generoso y pensara que el dinero lo es todo.

Respecto al perfume de nardo puro, Juan se encarga de especificar que tomó una libra de dicho perfume, mientras que los otros evangelistas no mencionan la cantidad de este. Además, Juan menciona que era de nardo puro, mientras que Mateo, Marcos, y Lucas sólo mencionan un frasco de alabastro, pero no dicen que en su interior hubiera nardo. Aunque todos concuerdan en que dicho perfume era caro o de muy alto precio.

¹⁰ A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, 343.

¹¹ Cf. C. K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 341.

¹² Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 783.

¹³ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979, 541.

Al inicio de la perícopa en Mateo, Marcos, y Lucas no se especifica el motivo de la invitación a Jesús, sino que se entra de lleno a narrar la unción. Sin embargo, notamos una diferencia importante en Juan, ya que, al inicio de la perícopa, se toma la molestia de mencionar que Jesús fue a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. De igual manera menciona que se encontraban sus hermanas, Martha y María. Esto hace pensar que el ambiente de la cena pudo haber sido una acción de gracias a Jesús por haber vuelto a la vida a Lázaro,¹⁴ haciendo pensar que fue para festejar el don de la vida.

Una de las coincidencias que encontramos en los cuatro Evangelios es que Jesús defiende la acción de la mujer que derrama el perfume de nardo puro. Además, en la versión de Lucas, Jesús añade un reproche a Simón, al no haber sido atendido por él, tal como lo hizo la pecadora. También vemos que, en la versión de este Evangelio, Jesús perdona a ella.

Como resultado de la sinopsis podemos concluir que de los cuatro Evangelios hay dos escenas que están en juego,¹⁵ primero, la de Lucas que se desarrolla en Galilea en casa de un fariseo, en donde una pecadora sale al encuentro del Señor, ante quien tiene un gesto de arrepentimiento; la mujer llora y con sus lágrimas lava sus pies y los seca con sus cabellos. La acción de esta mujer hace reaccionar a Simón el fariseo y provoca la intervención de Jesús. Por otra parte, la otra escena se desarrolla en Betania, en donde una mujer expresa generosamente su amor a Jesús, ungiéndolo con un perfume muy costoso, desatando la indignación de los discípulos —en Juan específicamente de Judas Iscariote— y termina con la defensa de Jesús a la mujer. En Lucas es claro el mensaje de perdón que hay entre líneas. Y, aunque no narra la unción en Betania, ofrece al lector el relato de la primera escena, añadiéndole ciertos elementos que le parecieron importantes mencionar.

¹⁴ Cf. J. MATEOS — J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 539.

¹⁵ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 778-779.

2. El Evangelio de San Juan

La versión escogida para este trabajo ha sido la del Evangelio de San Juan, debido al amplio contenido que presenta y a su basta riqueza teológica que aporta. El Evangelio de San Juan se puede dividir en dos grandes partes,¹⁶ las cuales están precedidas por el prólogo, a saber:

- Prólogo (1,1-18).
- Primera Parte: La manifestación de Jesús como el Mesías, mediante sus signos y palabras (1,19–12,50).
- Segunda Parte: Manifestación de Jesús como el Mesías, Hijo de Dios, en su pasión, muerte y resurrección (13,1–21,25).

La perícopa en cuestión presenta una sólida unidad literaria y se encuentra situada en el libro de los signos, en medio del contexto de los últimos días de Cristo, en donde lo veremos que se despiden de sus discípulos más allegados, a quienes les tocará enfrentar su prendimiento y serán testigos de su ejecución. El momento en el que se desarrolla la escena de la unción es crítico para Jesús, pues Él sabe que, después de haber resucitado a Lázaro, le esperaba la persecución, debido a que las autoridades ya habían decidido darle muerte.

a. Intereses teológicos–eclesiales del Evangelio de San Juan¹⁷

El Evangelio de Juan ha sido escrito, según dice el autor, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre».¹⁸ Por ello, uno de los intereses teológicos principales del cuarto Evangelio es formar y fortalecer la fe de los creyentes. Esto nos lleva a reconocer que pone más su mirada en la actividad de Jesús en Judea y refiere sólo un poco los detalles de su actividad en Galilea. Además, presenta los milagros

¹⁶ Cf. J. M. CASCIARO (coord.), *Sagrada Biblia, Nuevo Testamento*, tomo 5, Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona 2008, 558-559.

¹⁷ Cf. J. M. CASCIARO (coord.), *Sagrada Biblia...*, 560-567.

¹⁸ Jn 20, 31.

como signos, lo cual le sirve para tratar y exponer realidades mucho más profundas que las que se pueden contemplar a simple vista.

Este Evangelio se interesa en mostrar que Dios se nos ha dado a conocer a través de Jesucristo. Sólo Él ha podido revelar la intimidad de Dios, pues es el Hijo de Dios, el Logos eterno que conoce íntima y verdaderamente al Padre. Además, se deja claro que la obra de Cristo siempre va unida a la acción del Espíritu Santo, lo cual tiene como propósito invitar a vivir en la unidad a ejemplo del obrar Trinitario.

Un aspecto fundamental del cuarto Evangelio es que une el *creer* y el *conocer*, puesto que, cuando habla del conocimiento, no se refiere únicamente a una función meramente intelectual, sino que conlleva una adhesión a la Verdad, que es Jesucristo. De esto se desprende que la fe incluya tanto el acto de entrega confiada como el acto de conocer, lo cual conlleva que lo conocido debe ser expresado en los actos concretos de la vida diaria.

En cuanto a los intereses eclesiales de este Evangelio, vemos que, aunque no aparece como tal el término *Iglesia*, el autor deja en claro en diversos textos que él mismo se siente parte del grupo de los discípulos. Además, este Evangelio refiere las palabras de Jesús cuando describe¹⁹ a los que crean en Él como un redil, del cual Él es la puerta. También se presenta como el pastor que viene a formar un solo rebaño. Ese redil y ese rebaño significan a la Iglesia y es un llamado a la unidad. En varias ocasiones, Jesús les pide a sus discípulos que entre ellos haya la misma unidad que Él tiene con su Padre Dios.²⁰

Una de las particularidades importantes de la narración joánica es el realce que hace del valor de la mujer como una figura eclesial a lo largo de todo el Evangelio, lo cual lo comprobamos en diferentes pasajes y a través de diferentes personajes. Al inicio del Evangelio encontramos la presencia de María, la madre de Jesús, quien, en

¹⁹ Cf. Jn 10, 1-6.

²⁰ Cf. Jn 17, 21-23.

las bodas de Caná,²¹ aboga por aquellos novios ante su Hijo por la falta de vino. Es signo de aquella mujer que también es madre de la Iglesia y se preocupa por las cosas de sus hijos.

Esta maternidad de la Virgen María también se atestigua cuando Jesús está crucificado y su madre se encuentra a los pies de la cruz. Ahí, Jesús exclama unas de las palabras más bellas, donde nos deja a María como nuestra madre: «Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dice al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”».²²

Otra de las mujeres que aparece como una figura eclesial es María Magdalena, quien va y busca al Señor en la tumba.²³ La vemos llorando junto al sepulcro, signo del amor que le tenía al Maestro; con ello nos invita a buscar siempre al Señor y a nunca apartarnos de su lado. Esto nos enseña que el Señor se manifiesta siempre de diversas formas a quienes lo buscan con un corazón sincero y lleno de amor, por eso, podemos decir que María Magdalena es modelo fiel de los que buscan al Señor. Como diría San Gregorio Magno, al respecto de ella:

Lo que hay que considerar en estos hechos es la intensidad del amor que ardía en el corazón de aquella mujer, que no se apartaba del sepulcro, aunque los discípulos se habían marchado de allí. Buscaba al que no había hallado, lo buscaba llorando y, encendida en el fuego de su amor, ardía en deseos de aquel a quien pensaba que se lo habían llevado. Por esto, ella fue la única en verlo entonces, porque se había quedado buscándolo, pues lo que da fuerzas a las buenas obras es la perseverancia en ellas.²⁴

La samaritana que se encuentra con Jesús en el pozo de Sicar,²⁵ es otra de las figuras eclesiales que nos invita a ver la Iglesia como pueblo que está necesitado del agua que nos da la vida eterna,

²¹ Cf. Jn 2, 1-12.

²² Jn 19, 26-27.

²³ Cf. Jn 20, 11-18.

²⁴ G. MAGNO, «Homiliae in Evangelia 25, 1-2.4-5», en J. M. CASCIARO (coord.), *Sagrada Biblia...*, 695.

²⁵ Cf. Jn 4, 1-42.

la cual se nos da generosamente en la gracia que recibimos en los sacramentos. Aquella mujer vivía en una situación de pecado y se encuentra con aquel hombre, hasta ese momento desconocido para ella, que le pide de beber. En ese diálogo entre Jesús y la samaritana, San Juan nos está presentando la doctrina de la gracia, pues «igual que el agua es esencial para la vida humana, el agua que verdaderamente puede saciar la sed espiritual del hombre es la gracia de Cristo».²⁶

Finalmente, tenemos a la mujer hallada en adulterio y que fue presentada por los escribas y fariseos a Jesús con el fin de encontrar un motivo para acusarlo y poder entregarlo.²⁷ Esta mujer es figura de la Iglesia pecadora que necesita ponerse de frente al Señor, quien no juzga para condenar, sino que perdona y rehabilita. Me parece de suma importancia el planteamiento de León-Dufour cuando se pregunta por qué el papel del relato es una mujer y por qué representa el caso de un adulterio. Él llega a la conclusión de que es porque en la tradición profética se consideraba que el adulterio era la mejor metáfora para hablar de la infidelidad del pueblo con Dios, de tal forma que, la mujer del relato se convierte en la figura de Israel, a quien Jesús ha venido a revelar el perdón de Dios, pero ellos dejaron entibiar y endurecer su corazón y no le respondieron al Señor.²⁸

b. Fecha de composición y perfil socio-religioso de la comunidad receptora²⁹

La fecha de composición del cuarto Evangelio suele establecerse hacia finales del siglo I d.C., publicándose en Éfeso o en Antioquia.³⁰ Este Evangelio surge como una respuesta concreta a la situación en la que vivía la comunidad, puesto que el ambiente que se vive es el de la diáspora, por lo tanto, la comunidad cristiana ya se había desplazado al mundo gentil, lo que nos lleva a afirmar que

²⁶ J. M. CASCIARO (coord.), *Sagrada Biblia...*, 591.

²⁷ Cf. Jn 7,53-8,11.

²⁸ Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio...*, 253.

²⁹ Cf. S. GUIJARRO OPORTO – M. SALVADOR GARCÍA (dirs.), *Biblia de América*, La Casa de la Biblia, Madrid 1994, 1597-1598.

³⁰ Cf. J. A. UBIETA LÓPEZ (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 1545.

la comunidad cristiana ya no era predominantemente judía. La gran mayoría no procedía de un trasfondo judío, sino helenístico. Cabe señalar que la diáspora se refiere a los judíos que vivían fuera de Palestina, pero que mantenían su fe religiosa.

Por tanto, este Evangelio se plantea como una respuesta a la polémica sobre la divinidad y humanidad de Jesús, profundizando en el misterio de su encarnación y de su muerte. A la vez, es para los discípulos una clara invitación a que afiancen su fe en Jesús y salgan al mundo a dar testimonio de la verdad. La comunidad receptora tenía necesidad de afianzar en el conocimiento del Señor, por lo que, progresivamente en la profundización del misterio, van reconociendo a Jesús como Señor, Profeta, Mesías y Salvador del mundo.

c. Contexto literario

Como ya hemos dicho, la perícopa en cuestión se encuentra dentro de la primera gran parte del Evangelio de San Juan. Sin embargo, según Moloney,³¹ esta primera parte se subdivide en cuatro secciones, a saber: los primeros días de Jesús (1,19-51), de Caná a Caná (2,1-4,54), las fiestas de los judíos (5,1-10,42) y Jesús que se dirige hacia “la hora” (11,1-12,50). La unción de Jesús en Betania está contenida dentro de la cuarta sección de esta primera parte.

Antes de la unción vemos la resurrección de Lázaro y después de la unción se da la decisión de las autoridades de matar a Jesús, pues como decía San Juan Crisóstomo, en referencia a la actitud de las autoridades por la resurrección de su amigo,

ningún milagro de Cristo los había enfurecido tanto. Este era el más notable de todos y se había obrado en presencia de mucha gente, y era increíble ver y oír hablar a un muerto de cuatro días.

³¹ Cf. F. J. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, Verbo Divino, Navarra 2005, 46.

Esto les mortificaba sobremanera, ver que todos, sin cuidarse de la solemnidad próxima, venían a Betania.³²

3. La unción de Jesús en Betania en Jn 12, 1-8

a. Delimitación de la perícopa

Antes del desarrollo de la escena de la unción en Betania, encontramos la resurrección de Lázaro (11,1-44), con este signo que Jesús realizó muchos de los que habían ido a casa de Martha y María comenzaron a creer en Jesús, lo cual puso en alerta a las autoridades judías, pues ya eran muchos signos que había realizado y comenzaba a haber un revuelo en la gente, lo cual no era bueno para las autoridades pues la celebración de la Pascua se encontraba cerca. Por ello, encontramos que, después de la resurrección de Lázaro, se da la decisión de las autoridades de darle muerte a Jesús (11,45-54).

Jesús, consciente de lo que está sucediendo y del futuro que le espera, decide apartarse un poco y se marcha con sus discípulos a Efraín,³³ una ciudad que, aunque no se puede asegurar con precisión su ubicación,³⁴ sí se sabe que se encontraba cerca del desierto. Jesús no se refugia en ese lugar para huir de lo que le espera, sino que es un momento para fortalecerse y esperar, pues su hora aún no había llegado.

Podemos suponer que sus discípulos, al conocer de antemano el destino trágico ya próximo e inminente del Maestro, pudieron estar confundidos o a la expectativa. Por tal motivo, Jesús se da el tiempo de pasar a Betania y pudiera ser que Él buscaba un momento de intimidad con los suyos para tranquilizarlos e invitarlos a confiar en la Voluntad del Padre. En esta escena no hay un discurso como tal de Jesús, sólo un encuentro íntimo entre sus cercanos.

³² J. CRISÓSTOMO, «In Ioannem hom. 65» en T. DE AQUINO, *Catena Aurea. Comentarios sobre el Evangelio de San Juan*, <https://hjpg.com.ar/catena/c751.html>, 25.02.2022.

³³ Cf. Jn 11, 54.

³⁴ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 766.

Después de la escena de la unción, presenciamos la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (12,12-19). Por lo tanto, vemos que la unción se desarrolla dentro de un contexto crítico y difícil de enfrentar para Jesús, pues ya ha terminado su ministerio público y se encamina junto con sus discípulos a Jerusalén para vivir las fiestas de la Pascua, en donde culminará su vida con la pasión, muerte y resurrección.

b. Crítica textual

La perícopa de la unción en Betania no presenta dificultades graves o mayores en su crítica textual. Sin embargo, sí hay ciertas diferencias notables en lo que respecta a ciertos textos. Después de haber consultado y comparado el texto en seis diferentes versiones de la Biblia,³⁵ descubrimos las siguientes diferencias y similitudes.

Respecto al nardo puro que se emplea para realizar la unción, la A dice que se utilizó casi medio litro, mientras que J, N y CI afirman unánimemente que fue una libra de nardo puro; por su parte, la V y NC, coinciden en mencionar que fue un *ungüento* de nardo puro. Cuando se menciona sobre el aroma que despiden el perfume y que éste llena toda la casa, la J, CI, NC y V coinciden en que el olor fue el que llenó toda la casa, mientras que N y A mencionan que fue la fragancia del perfume. Probablemente se pueda pensar que olor y fragancia son sinónimos, sin embargo, cuando se utiliza el término de fragancia se hace alusión de algo más suave y agradable al sentido.

Todas las versiones consultadas coinciden en mencionar a Judas Iscariote como un ladrón.³⁶ De igual forma, cuando describen la acción que realizaría contra Jesús, todas las versiones coinciden en mencionar que Judas iba a *entregar* a Jesús, a excepción de A, la cual menciona que lo iba a *traicionar*. Me llama la atención esta

³⁵ Las Biblias consultadas fueron: la Biblia de Jerusalén (J), la Biblia de América (A), la Biblia editada por la Universidad de Navarra (N), la Biblia Vulgata (V), la Biblia de Cantera-Iglesias (CI) y la Biblia Nacar-Colunga (NC). Le asigné a cada versión una abreviatura por practicidad a la hora de citarlas.

³⁶ Cf. Jn 12, 6.

aparente insignificante diferencia, porque la acción de traicionar lleva una connotación más dura en su obrar. Tal como opina Brown, la imagen de Judas en el mismo Evangelio de Juan resulta más hostil que en los sinópticos, pues aquí se le presenta como un ladrón.³⁷

Al igual que la diferenciación anterior en los términos, considero que también es importante resaltar que las versiones de J, N, V y CI dicen que Judas se llevaba lo que había en la bolsa que él custodiaba, mientras que la de A y NC, no tienen dificultad para afirmar que se robaba lo que había en la bolsa. Probablemente es la misma acción, pero considero que la dureza del término es más fuerte cuando se dice que robaba, como si lo hiciera de una manera descarada.

Finalmente, cuando Jesús defiende la acción de la mujer frente a la protesta del futuro traidor, la versión A dice que lo que ha hecho anticipa el día de su sepultura, mientras que J, CI, N, NC y V mencionan que Jesús dice que la dejen, que la guarde para el día de su sepultura. Por tanto, las primeras refieren a que, con dicha acción, María está anticipando la sepultura del Señor; mientras que las otras afirman que simplemente reservará lo que quedó del perfume para cuando sea sepultado.

Me parece muy interesante lo que J menciona en el aparato crítico en referencia a 12,7: «Jesús ve en la acción de María un homenaje anticipado a su cadáver. A este acto simbólico corresponderá el embalsamamiento efectivo de Jesús».³⁸ Con lo anterior, lo que opina Cavas es acertado, pues dice que «hay una vinculación entre la unción de Jesús y su sepultura. Puesto que su glorificación y su muerte van unidas en Juan».³⁹ Por lo tanto, podemos concluir que no hay mayores divergencias que militan contra la interpretación del texto.

³⁷ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 782.

³⁸ J. A. UBIETA LÓPEZ (dir.), *Biblia de Jerusalén*, 1570.

³⁹ J. M. CAVAS, «Los encuentros de Jesús con María de Betania (11,1-46; 12,1-11) y María Magdalena (19,25-27; 20,1-2.11-18) en el cuarto evangelio. La relación simbólico-esponsal entre Cristo y la Iglesia», *Scripta Fulgentina* XXX/59-60 (2020) 78.

c. Análisis filológico y sintáctico

La escena se desarrolla en Betania en un ambiente de confianza, en donde se encuentran Lázaro y sus hermanas. «Betania se identifica por ser el lugar donde está Lázaro, muerto y vivo al mismo tiempo; es la comunidad de Jesús donde la vida ha vencido a la muerte».⁴⁰

La unción se realizó con un perfume de nardo puro. Van Beek habla sobre el incienso y la mirra y afirma que el perfume podía ser utilizado como un ungüento para diferentes fines, entre ellos: como incienso, fragancia, cosmético, medicamento, o bien, para el embalsamamiento de cadáveres.⁴¹ El perfume podía ser de mirra o de nardo; en el caso de la unción en Betania se utilizó nardo puro. El nardo «se refiere al aceite fragante que se obtiene de la raíz y la espiga del nardo, una planta que crece en las montañas del norte de la India».⁴² Lo mismo opina Segelberg, quien menciona que dicho perfume se obtenía de las raíces del nardo, pertenecientes a la especie vegetal Valeriana, la cual se da en la India y en el Asia Oriental.⁴³

Por eso, uniendo la alegría de la comunidad porque Lázaro ha vuelto a la vida y el costo tan caro del perfume de nardo puro, se podría pensar que «el perfume que derrama María es símbolo del amor de la comunidad por Jesús, que responde al amor que él le ha mostrado comunicándole la vida».⁴⁴ Esto mismo piensa León-Dufour, pues considera que, en la versión lucana de la unción, la pecadora muestra su arrepentimiento con su acto, mientras que, en la versión de Juan, María muestra su agradecimiento con Jesús porque le ha devuelto la vida a su hermano.⁴⁵

⁴⁰ J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 539.

⁴¹ Cf. G. W. VAN BEEK, «Frankincense and Myrrh», *The Biblical Archaeologist* XXIII/3 (1960) 71-73.

⁴² R. E. BROWN, *El Evangelio según San Juan*, 775.

⁴³ Cf. E. SEGELBERG, «art. Narde», BHHW II, col. 1288, en J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1984, 311.

⁴⁴ J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 540.

⁴⁵ Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio...*, 353.

En el Evangelio vemos que se utilizó una libra, lo cual equivale a 327 gramos aproximadamente;⁴⁶ esto habla de que fue una gran cantidad de líquido. Referente a esta cantidad de perfume podemos pensar en una invitación a la generosidad en la entrega con Cristo, quien no escatimó su entrega por nosotros. Debemos aprender a ser generosos en una donación total y desmedida por Él. Además, el costo del perfume era muy alto, pues el mismo Judas, cuando cuestiona lo sucedido, pregunta por qué no se ha vendido en trescientos denarios. Un denario correspondía aproximadamente al importe de un jornal de un peón; por lo tanto, trescientos denarios podrían ser el equivalente al salario de todo un año.⁴⁷

Me llama la atención el comentario que hace San Agustín al respecto del perfume utilizado en la unción, pues dice:

El perfume con que María ungió los pies de Jesús fue la justicia, y por eso lleva una libra. Este perfume era de precioso nardo líquido; en griego significa fe. ¿Quieres obrar la justicia? Unge los pies de Jesús viviendo bien; sigue sus huellas; enjúgalas con tus cabellos. Si tienes algo superfluo, dalo a los pobres y habrás enjugado los pies del Señor, porque los cabellos parecen lo superfluo del cuerpo.⁴⁸

Una vez que se derramó el perfume sobre los pies de Jesús, dice el texto que toda la casa se llenó de la fragancia del perfume. Al respecto, hay una tradición muy antigua que recoge el testimonio de Clemente de Alejandría y de Orígenes, en donde se interpreta esta expresión como un llamado a extender el mensaje evangélico en el mundo. Para esta proposición se basan en el final de la versión de Marcos que dice: «Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya».⁴⁹ Aunque esta mención se omi-

⁴⁶ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *El perfume del Evangelio. Jesús se encuentra con las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2008, 105.

⁴⁷ Cf. X. LEÓN-DUFOUR, «Denario», en *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 171.

⁴⁸ AGUSTÍN, «Ut supra», en T. DE AQUINO, *Catena Aurea. Comentarios sobre el Evangelio de San Juan*, <https://hjg.com.ar/catena/c751.html>, 25.02.2022.

⁴⁹ Mc 14, 9.

ta en nuestra versión de Juan, por su sentido, según esta antigua tradición, se estaría refiriendo de una manera clara y palpable a la imagen de la fragancia del perfume que llena toda la casa.⁵⁰

d. Estructura del texto

Nos encontramos ante un texto en donde perfectamente podemos cuestionarnos acerca de nuestro actuar como discípulos del Señor, debido a que hay claros contrastes entre los personajes y sus maneras de relacionarse con el Señor. Por ejemplo, el contraste entre María y Judas, pues María generosamente no escatima en la entrega del perfume, mientras que Judas sólo piensa en el beneficio económico que podría haber obtenido del hecho. Esto hace cuestionarse sobre la manera en la que nos acercamos al Señor, lo hacemos por amor o con la intención de sacar algún provecho personal del encuentro. ¿Busco darme al Señor o sólo lo busco para que Él me de a mí?

Este claro contraste entre la figura de María y la de Judas también la advierte Moloney, quien considera que este contraste se prolongará hasta la Pasión del Señor, pues mientras ella anticipa el embalsamamiento del cadáver del Maestro, Judas está siendo identificado ya, de una manera clara, como el traidor.⁵¹

Creo que la imagen del perfume que María derrama sobre Jesús, sin escatimar la cantidad o el precio de este, nos invita a ser ese buen olor con nuestra vida. Aquí descubrimos otro claro contraste, pues no hay que olvidar que la escena que precede a la unción es la resurrección de Lázaro, lo cual nos lleva a suponer que el buen olor del perfume se encuentra en un claro contraste con el olor de la muerte⁵² que recordaba de modo explícito el texto de la resurrección de Lázaro, pues la hermana le decía a Jesús: «¡Señor, ya huele mal!»,⁵³ y este buen olor que se expande por toda la casa evoca a un cambio y ha de apuntar a una nueva vida.

⁵⁰ Cf. C. K. BARRETT, *El Evangelio según San Juan*, 626.

⁵¹ Cf. F. J. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, 362.

⁵² Cf. J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, 311-312.

⁵³ Cf. Jn 11, 39.

Una acción que sobresaltó a los invitados fue el gesto de la mujer de secar los pies de Jesús con sus cabellos, puesto que una mujer no podía aparecer en público con la cabellera suelta o descubierta.⁵⁴ Aquí vemos que Jesús entra en un diálogo que cuestiona y deja al descubierto las malas intenciones de otros, pues en ningún momento, el Maestro malinterpreta el gesto de la mujer. Al contrario, la acción de María pudiera significar que ella ha puesto, por encima de todo, el amor a Jesús. Y, entonces, después de secar los pies del Maestro, ella se lleva en su cabellera el perfume de Cristo, pues «al secarle los pies con el pelo, en el cual queda cautivado el esposo (Cant 7,6) se insinúa el amor con que corresponde Jesús a los suyos».⁵⁵ Como diría San Juan Crisóstomo: «María no servía como llamada a ello, ni servía a todos por igual, sino que le tributaba honor sólo a Él, y se le acercó, no como a hombre, sino como a Dios».⁵⁶

Algo importante a señalar es que mientras que Jesús entra en diálogo para defender a la mujer en su actuar, ella habla con su silencio, pues no dice nada con palabras, pero sí con sus actos y sus gestos. La figura de esta mujer bien pudiera evocar la figura de la Iglesia que actúa en silencio a través de las obras, que no busca protagonismo activo, sino que busca servir al Señor de una manera generosa y desmedida. De la misma manera vemos que «Lázaro es un discípulo que no actúa ni habla, pero que con su presencia y su vida nueva es testimonio de Jesús».⁵⁷

También es claro el contraste entre la pobreza y la riqueza. Pues mientras que una mujer “derrocha” en el perfume lo equivalente al salario de un año de un jornalero, hay muchos pobres que están a la espera de alguien que les tienda una mano. Al respecto, se pudiera

⁵⁴ Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Desclée de Brouwer, Sevilla 2001, 276.

⁵⁵ J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 540.

⁵⁶ J. CRISÓSTOMO, «Homilias sobre el Evangelio de Juan, 65, 2», en T. C. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Evangelio según San Juan (11-21)*, Ciudad Nueva, Madrid 2013, 78.

⁵⁷ J. M. CAVAS, «Los encuentros de Jesús con María de Betania (11,1-46; 12,1-11) y María Magdalena (19,25-27;20,1-2.11-18) en el cuarto evangelio. La relación simbólico-esposal entre Cristo y la Iglesia», *Scripta Fulgentina* XXX/59-60 (2020) 77.

juzgar inapropiadamente la expresión de Jesús sobre su defensa al “despilfarro” de la mujer, cuando dice: «Pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis».⁵⁸

El uso del perfume no estaba siendo un derroche. La queja de Judas sobre el hecho, más que ir en contra de María, en realidad va en contra de Jesús por permitir tal situación. El trasfondo teológico que esto encierra es muy interesante, pues Jesús no sólo defiende a la mujer, sino que justifica lo que ha hecho, porque en su gesto ha preanunciado su muerte próxima. Por lo tanto,

si hay entrega a su persona, la habrá también a sus enseñanzas. La alusión joánica de que Judas no se preocupaba de los pobres, sino de sí mismo, pues era un ladrón, también puede ir cargada de sentido y estar orientada a comprobar que sin entrega a Cristo no la puede haber a los pobres.⁵⁹

De lo anterior, se sigue que la fe debe ir unida a las obras, porque como afirma Zevini, «no hay que olvidar que a Dios se le encuentra en los demás precisamente porque él mismo es Persona. El amor a los pobres no debe dispensar de la adoración personal a Dios».⁶⁰

e. Dimensión sincrónica del texto

La unción de Jesús en el Evangelio de Juan está precedida por la resurrección de Lázaro y le sigue la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, en donde es recibido con alabanzas y es proclamado rey. Los personajes que encontramos en la escena son Jesús, Lázaro, Martha, María, y Judas Iscariote. El texto comienza describiendo que Jesús fue a Betania seis días antes de la Pascua y ahí es donde sucede lo relatado. El autor se encarga de precisar la presencia de Lázaro en la casa donde le ofrecen una cena al Señor, además de que enfatiza que fue al mismo que Jesús había resucitado de entre los muertos.

⁵⁸ Jn 12, 8.

⁵⁹ S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan...*, 275-276.

⁶⁰ G. ZEVINI, *Evangelio según San Juan*, Sígueme, Salamanca 1995, 304.

Acerca de la mujer que unge al Señor, hay varias aportaciones sobre si es la misma o no la que aparece en Juan y en los sinópticos. Es innegable que sí hay muchas semejanzas entre ellas, sin embargo, también son significativas las diferencias. Al respecto, se me hace interesante la propuesta de Orígenes, quien considera que es impensable creer que María, la que había elegido la mejor parte, la hermana de Martha, fuera una pecadora de la ciudad, tal como se afirma en la versión de Lucas. Por ello, Orígenes piensa que son tres diferentes mujeres, a saber: la descrita por Mateo y Marcos, la pecadora en el de Lucas, y la hermana de Lázaro y Martha, descrita en Juan.⁶¹

Lo central del texto analizado es cuando María unge al Señor en los pies, derramando un perfume de nardo puro y secándolos con su cabellera. Es importante resaltar que el perfume se ofrece a Jesús dentro de un banquete, en donde se le podía estar agradeciendo por el milagro obrado en favor de Lázaro. Por lo tanto, el banquete forma parte de un homenaje que le rinde la comunidad como dador de vida. «El homenaje se convierte en servicio, señal de acogida y recuerda el lavado de los pies que hará Jesús a los suyos y que será norma de la comunidad como expresión del amor mutuo. El perfume en lugar del agua identifica el servicio con el amor».⁶² Como piensa Marconi, realizando esta doble acción de ungir y secar, María se está declarando disponible al amor del Maestro y está reconociendo en Él a su Señor, estableciéndose así entre ellos una nueva conexión.⁶³

Esto nos invita a que tenemos que dar buen testimonio en el mundo. Debemos preocuparnos en que nuestras palabras y obras sean fermento para que la gente descubra en nosotros, el rostro de Cristo. Como diría Orígenes, «igual que la casa se llenó de la fragancia del ungüento, así también el mundo se ha de llenar con la fragancia de

⁶¹ Cf. ORÍGENES, «Comentario al Evangelio de Mateo, 77», en T. C. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia...*, 79.

⁶² J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan...*, 540-541.

⁶³ Cf. G. MARCONI, *Le donne di Giovanni*, 91, en J. M. CAVAS, «Los encuentros de Jesús con María de Betania (11,1-46; 12,1-11) y María Magdalena (19,25-27;20,1-2.11-18) en el cuarto evangelio. La relación simbólico-esponsal entre Cristo y la Iglesia», *Scripta Fulgentina* XXX/59-60 (2020) 82.

las buenas obras de los cristianos». ⁶⁴ Nunca debemos escatimar los esfuerzos de nuestra entrega que nos lleven a dar buen testimonio.

Judas Iscariote es un personaje que aparece en la escena y muestra una actitud de hostilidad ante la acción que realiza María con Jesús, pues lanza un reclamo por el aparente derroche de dinero por el perfume tan caro que se había utilizado. En realidad, su reproche no era por el interés que tenía por los pobres, sino porque, como dice el mismo Evangelio, era un ladrón, en su interior llevaba otras intenciones.

Me llama mucho la atención el comentario de San Juan Crisóstomo, quien piensa que el Maestro le mostró su amor y predilección hasta el último momento, pues dice que «Jesucristo, usando de mucha condescendencia con Judas, no le echó en cara sus robos, sino que lo disculpó, diciéndole: “Dejadla que lo guarde para el día de mi entierro”». ⁶⁵

4. Intertextualidad de Jn 12, 1-8

Nos encontramos ante un texto que tiene su similitud en los sinópticos. En la versión de Juan, encontramos en concreto dos citas que aluden al Antiguo Testamento. La primera de ellas es cuando Jesús interpela a Judas por el reclamo que éste había lanzado, diciéndole que a los pobres los tendrán siempre, mientras que a Él no lo tendrían siempre. ⁶⁶ Esta expresión, en boca de Jesús, no tiene un carácter profético, sino que es un enunciado de tipo sapiencial, ⁶⁷ puesto que esto se leía con esta misma perspectiva en la Ley en el libro del Deuteronomio, que advertía: «nunca dejará de haber pobres en la tierra» (Dt 15, 11).

El otro texto que tiene una resonancia en nuestra perícopa es del Cantar de los Cantares, en lo referente al nardo puro, pues leemos:

⁶⁴ T. C. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia...*, 76.

⁶⁵ J. CRISÓSTOMO, «Ut supra», en T. DE AQUINO, *Catena Aurea. Comentarios sobre el Evangelio de San Juan*, <https://hjj.com.ar/catena/c751.html>, 25.02.2022.

⁶⁶ Cf. Jn 12, 8.

⁶⁷ Cf. M. DE TUYA (ed.), *Biblia comentada por los profesores de Salamanca*, BAC, Madrid 1964, 1198.

«mientras el rey se halla en su diván, mi nardo exhala su fragancia» (Ct 1,12), o bien, «tu cabeza sobre ti, como el Carmelo, y tu melena, como la púrpura; ¡Un rey en esas trenzas está preso!» (Ct 7,6). Esto hace referencia, según Castro Sánchez, a que el papel de María recuerda el de la esposa del Cantar de los Cantares, convirtiéndose así el pasaje en una representación de la nueva comunidad, de la Iglesia como esposa de Cristo, en la que debe reinar la actitud amorosa y de adoración de María.⁶⁸

En cuanto a los textos del Nuevo Testamento que hace referencia a esta perícopa encontramos que la mayoría de ellos son los mismos que aluden a la escena de la unción en los sinópticos. El único texto que pudiéramos referir diferente es aquel del mismo Evangelio de Juan en donde ya se mencionaba a Judas como aquel que iba a entregar al Maestro, pues leemos: «Jesús les respondió: “¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo”. Hablaba de Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste le iba a entregar».⁶⁹

Conclusión

«El amor es la grandeza escatológica que supera el tiempo pues encarna la perfección».⁷⁰ El testimonio de grandes santos que durante muchos años evangelizaron como discípulos fieles e incansables de Jesucristo, nos demuestra que su fuente y motor era, sin lugar a duda, el amor que vivían en su interior, proveniente de un encuentro profundo e íntimo con el Amado, lo cual se convierte para nosotros en un ejemplo vivo de fe.

Al inicio de este trabajo nos planteamos como objetivo esbozar una reflexión exegética de la perícopa sobre la unción de Jesús en el Evangelio de San Juan. Como fruto de esta detallada reflexión, conviene ahora, a modo de conclusión, hacer una reflexión hermenéutica de este texto bíblico que ilumine nuestra vida de creyentes y nos impulse a vivir más fielmente nuestra fe.

⁶⁸ Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, «Evangelio de Juan...», 274-276.

⁶⁹ Jn 6, 70-71.

⁷⁰ G. BARBAGLIO, *La Teología de San Pablo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 109.

En esta perícopa descubrimos que María, quien unge al Señor y seca sus pies con sus cabellos, se vuelve para nosotros un modelo de discipulado. Su entrega generosa al Señor en ese derramamiento abundante del perfume de nardo puro nos mueve a la acción y nos exhorta a una entrega fiel. Entre más generosamente nos entregamos al Señor, mayor será la fragancia de santidad que despidan nuestra persona, entendiendo la santidad como esa donación desmedida en el cumplimiento de la Voluntad de Dios. Hoy más que nunca se necesita la santidad de vida, para que el cristiano sea fermento de paz en el mundo golpeado por las discordias y las guerras, sembrador de amor en un mundo dividido y enfermo de egoísmo, y generador de esperanza que conforte en las tribulaciones y sea capaz de descubrir la presencia de Dios.

Actualmente vemos a un mundo azotado y destruido por la guerra, en donde en el fondo del problema encontramos la lucha de poder, maquillado por intereses mezquinos con apariencia de una supuesta sed de justicia, pero en el fondo sigue esa búsqueda de poder. Por eso, una reflexión que vendría bien hacernos es acerca de las palabras de reproche que hace Judas. Mientras que en los sinópticos el reproche se atribuye a la mala voluntad de quienes murmuraban contra la mujer, en la versión joánica se pone en tela de juicio la honradez de las palabras de Judas. Su reproche no era sincero, pues en realidad no le interesaban los pobres, sino el beneficio personal que pudiera obtener de ello. Esto pudiera invitar a revisar siempre, de una manera honesta, todas nuestras intenciones en lo que hacemos. Porque pudiera haber ciertas actitudes ocultas en nuestro interior que, si no se identifican y se destierran a tiempo, nos llevarán, tarde que temprano, a traicionar al Señor, ya sea directamente a Él en el pecado o en la trasgresión del amor al prójimo.

Otro aspecto que rescato de la figura de Judas y que me llamó la atención fue el amor tan especial con el que Jesús trató al que lo iba a traicionar. Digo esto porque, si Jesús conoce el interior de cada uno, sabiendo que Judas tenía una predisposición para el dinero, no dudó y lo llamó confiando totalmente en él y trató con él tal como lo hizo con los otros discípulos. La aplicación que hago de

esto es que Jesús nos ama de una manera perfecta; su amor no se deja manipular por nuestras acciones, buenas o malas; no nos ama más o menos según nuestro actuar, sino que su amor es perfecto y eterno, es el mismo hoy, ayer y siempre.


Además, Jesús siempre tiene confianza en nosotros, aunque lo defraudemos, y nos da un sinfín de oportunidades para que corrija-mos el rumbo de nuestras vidas. Esto lo digo porque, una vez que Judas hizo el reproche por el despilfarro, Jesús no le echa en cara su actitud o su mezquina intención, no lo pone en evidencia, sino que probablemente la manera de actuar de Jesús era para intentar que Judas recapacitara y cambiara de parecer.

Si Jesús no hubiera confiado en Judas, no habría permitido que estuviera a cargo de la bolsa donde se guardaba el dinero; al contrario, lo permitió porque confiaba en él y porque vio ciertas cualidades. Muchas veces las tentaciones nos vienen sobre aquellas aptitudes para las que somos buenos, o bien, sobre aquellas cosas para las que tenemos una capacidad innata. Judas tenía la habilidad para manejar el dinero, y tanto se ancló en ello que terminó esclavizado por él, lo que lo llevó primero a ser un ladrón, y después, un traidor. Esto nos enseña que la tentación nos puede asaltar en lo que constituye nuestro talento, y ahí debemos poner toda la atención, para que los talentos o las capacidades naturales no se vayan a volver un enemigo.

Otra aplicación concreta y actual que encuentro es a propósito de la vida digital que nos toca vivir. Si bien es una oportunidad para abrir canales de comunicación y que favorecen el acercamiento de personas que están lejanas, también se corre el riesgo de la inmediatez y del querer todo rápido y sin que cueste esfuerzo. Esta mentalidad nos puede llevar a escatimar nuestra entrega al Señor y a ofrecer las sobras de nuestra persona. Como diría Blank, acerca de lo que hace María, «la mujer ha realizado con Jesús una obra de amor que está por encima de la limosna».⁷¹ No podemos ofrecerle al Señor las sobras de nuestro tiempo, de nuestro amor, de nuestro

⁷¹ J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, 309.

esfuerzo, sino la entrega generosa de toda nuestra vida, así como Él se entregó por completo por todos y por cada uno de nosotros.



**UNIDAD EN LA DIVERSIDAD, RIQUEZA DE LOS DISTINTOS
ORÍGENES DE LOS CRISTIANOS. ACERCAMIENTO
INTERCULTURAL DEL ENCUENTRO ENTRE PEDRO
Y CORNELIO EN HCH 10,1-11,18**

Marcos Oswaldo Rivera Paredes¹

Resumen:

El presente artículo se presenta como fruto agradable del acercamiento Hch 10,1-11,18 desde el análisis narrativo en clave de interculturalidad al finalizar los estudios teológicos de primer ciclo en la Universidad Pontificia de México (Mayo 2019) bebiendo con alegría de las fuentes para una interpretación bíblica contextualizada. En esencia, la interculturalidad apuesta por el reconocimiento recíproco en la igual dignidad de aquellos que se encuentran al convivir, esta comprensión previa da la clave para reconocer en el itinerario de encuentro entre Pedro y Cornelio la carga cultural que reflejan estos personajes en el Texto, apoyado en comentarios desde Análisis Narrativo y las Ciencias Sociales.

Abstract:

This article is presented as a pleasant fruit of the Hch 10,1-11,18 approach from the narrative analysis in the key of interculturality at the end the theological studies of the first cycle at the Universidad Pontificia de México (May 2019) drinking with joy from the sources for a contextualized biblical interpretation. In essence, interculturality is committed to the reciprocal recognition in the equal dignity of those who meet when living together, this prior understanding gives the key to recognize in the itinerary of encounter between Peter and Cornelius the cultural charge that these characters reflect in the Text, supported by comments from Narrative Analysis and the Social-Sciences.

¹ El autor, presbítero de la diócesis de Nogales, Sonora, actualmente está culminando Teología bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su trabajo de investigación lo está desarrollando desde el Libro de los Hechos de los Apóstoles, para presentar el itinerario teológico del encuentro entre Pedro y Cornelio desde un análisis pragmalingüístico y acercamiento intercultural a Hch 10,25-27a. Email: marcososwaldorivera@gmail.com

Palabras claves: Pedro, Cornelio, cultura, inculturación, interculturalidad, análisis narrativo, ciencias sociales.

Keywords: Peter, Cornelius, culture, inculturation, interculturality, narrative analysis, social sciences.

Introducción

En la presente investigación se busca resaltar el valor tan alto que adquiere el encuentro intercultural, mismo que se puede comprender de manera contextual a la luz de la Sagrada Escritura; el modelo de encuentro seleccionado ha sido el que narra el *Libro de los Hechos de los Apóstoles* en los capítulos 10 y 11, particularmente desde los versículos 10,1–11,18, un encuentro entre dos hombres de culturas diferentes, Pedro y Cornelio unidos por la fe.

En primer lugar, es presentada la interculturalidad como desafío, así como se aclaran los términos de cultura, multiculturalidad, pluriculturalidad, inculturación y el mismo concepto de interculturalidad. Luego, se aclara que la clave de lectura o acercamiento al Texto es desde la interculturalidad, apoyado en comentarios desde el análisis sociológico y narrativo. Finalmente, es presentado el encuentro entre dos diferentes, para afianzar el camino recorrido para descubrir la unidad en la diversidad, riqueza de los orígenes de los cristianos.

1. La interculturalidad como desafío

1.1 Cultura, pluriculturalidad y multiculturalidad

Una definición que puede abarcar la complejidad de la *cultura* es aquella cuyo centro específico o punto de partida, es el hombre, dado que una concepción antropológica de la cultura no se limita a lo fenomenológico del hecho cultural, sino que se encamina a la raíz humana de la misma; afianzado ya en el *Concilio Vaticano II*, puede comprenderse que

con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cuali-

dades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.²

Otra definición en esta misma línea antropológica es la del entonces Cardenal Joseph Ratzinger: «la forma común de expresión de las intuiciones y de los valores que históricamente se ha desarrollado y caracteriza la vida de una comunidad».³ Es así, que el ser humano, como fundamento de la cultura, procura a esta, la dignidad que le merece reconocimiento, respeto y promoción.

Teniendo por cultura, un concepto que no cae ni en el reduccionismo o en el maximalismo,⁴ es necesario aclarar los términos «pluriculturalidad» y «multiculturalidad», dado que son realidades concretas y complejas por las que la humanidad se encamina en su dinámica histórica-social; por una parte, *pluriculturalidad*, refiere al hecho concreto de la diversidad de culturas en una determinada zona geográfica, pero no remite en esencia a la convivencia de éstas entre sí. Puede decirse que coexisten, más no conviven; en cambio, *multiculturalidad* refiere tanto al hecho de coexistir de varias culturas en una zona geográfica, así como también a la convivencia de éstas entre sí. Explícitamente refiere el hecho de la convivencia entre culturas, es decir, personas, compartiendo todo aquello que les identifica con determinada cultura, con la apertura propia y necesaria para el encuentro intercultural.

² CONC. ECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 53.

³ J. RATZINGER, «Cristo, la fe y el reto de las culturas: ¿Es mejor decir "inculturación" o "interculturalidad"?», *Communio* XVIII/2 (1996) 154.

⁴ Cf. A. BRIGHENTI, *Nueva evangelización e inculturación: cómo encarnar toda la fe en toda la vida*, Dabar, México 2013, 62.

1.2 Inculturación e interculturalidad

Afianzada en una concepción antropológica de la cultura, la «inculturación» como concepto vino a encontrar su expresión dentro del magisterio de la Iglesia a partir de los documentos posteriores al *Vaticano II*, puede, por tanto, afirmarse que ni el Concilio como Pablo VI hablaron explícitamente de inculturación; más bien hay intuiciones expresas sobre la relación fe-cultura, aunque esto no significa claramente que el método que encuentra nombre en el siglo XX de la historia misionera de la Iglesia no haya sido ya una manera de hacer misión en el encuentro de las culturas.

Como la historia lo muestra, será Juan Pablo II, quien avale,⁵ defienda⁶ y promueva⁷ la «inculturación» como la más adecuada manera de expresar los elementos del gran misterio de la encarnación en torno a la misión de la Iglesia, afirmando así en *Slavorum Apostoli*, que inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas, y al mismo tiempo, la introducción de estas en la vida de la Iglesia.⁸

Dado que la carta encíclica ya citada lleva por tema *En memoria de la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodio después de once siglos*, tiene de por sí un mensaje subrayado por el mismo romano pontífice, es decir, que el método subyace ya en la misión realizada por los apóstoles de los pueblos eslavos, es decir, como ya se ha mencionado, no es un método novedoso de hacer misión, sino la concreción explícita de un término que refiere a un método misionero, cuyo centro es la cultura, al tener un prefijo y un sufijo en su concepto, el prefijo *in*, primeramente refiriendo a un movimiento de lo externo a lo interno, y el sufijo *-ción* indicando que la acción o tarea⁹ que se ha de llevar a cabo es un proceso.

⁵ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, n. 53 (16.X.1979).

⁶ Cf. «Inculturación», en P. J. LASANTA, Diccionario de teología y espiritualidad de Juan Pablo II, Edibesa, Madrid 1996, 455-462.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 52-54 (7.XII.1990).

⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*, n. 21 (2.VI.1985).

⁹ A. BRIGHENTI, *Nueva evangelización e inculturación...*, 73-74.

Otro de los conceptos, necesario de aclarar, es «interculturalidad», ya que teniendo presente a lo que refiere puede apreciarse ya el propósito de la presente investigación. Se tiene así que, por interculturalidad, con referencia obligada a lo que Raúl Fornet-Betancourt propone como *Diálogo intercultural*, que es a la vez la expresión más clara de lo que se busca referir con el concepto mencionado, acercándose, en paralelo con «inculturación» a una «interculturación».¹⁰ Así pues, se refiere a lo intercultural en el sentido de un proceso de participación interactiva viva en el que son precisamente los sujetos y sus prácticas los que están en juego, por lo que la comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las diferencias. Así también, una comprensión de la interculturalidad como un proyecto político alternativo para la reorganización de las relaciones internacionales vigentes, con la concepción de lo intercultural como el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. Y en el contexto de este contraste, cabría preguntar además si la concepción de lo intercultural como proyecto político alternativo, para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional, no reclama como su complemento necesario la comprensión de lo intercultural como proyecto cultural compartido, que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco.¹¹ Es así que Raúl Fornet-Betancourt insiste en que,

a diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad es todavía una apuesta por la universalidad. No renuncia a valores o normas universales. Al contrario, es característico del planteamiento intercultural buscar contenidos universalizables que permitan conver-

¹⁰ Cf. F. GNAIMER-PRANZL, «De la “inculturación” a la “interculturación”» en L. T. STANISLAUS-M. UEFFING (eds.), *Interculturalidad: en la vida y en la misión*, Verbo Divino, Estella 2017, 381-414.

¹¹ Cf. R. FORNET-BETANCOURT, «Lo intercultural: el problema de su definición» en Yolanda ONGHENA, *Interculturael. Balance y perspectivas*, Fundación CIDOB, Barcelona 2002, 157-160.

ger, por ejemplo, en el principio de que no es bueno matar o hacer daño al otro.¹²

1.3 La interculturalidad como acercamiento a la Palabra de Dios

La cultura, como algo del ser humano, encuentra su valor sagrado, es decir, su «dignidad» en la misma naturaleza del ser humano, que es digno por el hecho de ser humano. Y merece por ella, reconocimiento, respeto y promoción. Teniendo en cuenta que el encuentro entre culturas es a la vez encuentro entre personas, la interculturalidad adquiere un valor cierto y veraz de un camino en el que se reconoce a la persona en su integridad. El desafío de la interculturalidad es también en rumbo evangélico destacando que todo ser humano ha sido creado por Dios a su «imagen y semejanza» (cfr. Gn 1,26), esto en perspectiva de culturas. De ahí que el reto lanzado ante la cuestión de si es mejor hablar de «inculturación» o «interculturalidad» encuentre un cauce primordialmente encaminado a la interculturalidad. El principal desafío que se encuentra es una cuestión metodológica, misma que tiene por objetivo discernir la interculturalidad desde la Palabra de Dios, particularmente de los textos que hablan de las primeras comunidades cristianas, aplicándolo, como ya se ha mencionado, al encuentro entre Pedro y Cornelio en Hch 10,1–11,18.

2. Acercamiento intercultural a la Sagrada Escritura

La importancia de aclarar términos radica precisamente en que favorece un verdadero diálogo, es decir un encuentro entre dos «logos», teniendo en cuenta que una de las traducciones de este término griego es «palabra». Puede afirmarse también, que ante lo que se concibe como encuentro, se supone una dinámica de diálogo, sin la cual llegaría a darse simplemente un monólogo, y no podría hablarse verdaderamente de un encuentro entre personas.

¹² CONSORCIO INTERCULTURAL, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México 2004, 61-62.

No debe pasar desapercibido que la interpretación de la Sagrada Escritura ha sido siempre un tema de consecuencias, tanto positivas como negativas, desde el fundamentalismo o literalidad de los textos sagrados, hasta la «todología» que se pretende buscar en la Palabra de Dios; por ello, es necesario reconocer el papel fundamental que adquiere en la reflexión teológica. Por su naturaleza, la Palabra de Dios escrita, es decir la Biblia, tiene de suyo la característica de interculturalidad que, si bien se identifica como palabra Divina (inspirada-revelada, es decir transcultural), es también palabra humana (plasmada en y desde una cultura), que se ha valido de los recursos de su época, es decir, historia, religión, cultura: en pocas palabras de la humanidad.

Ha sido aclarado en el segundo apartado de la sección anterior que lo característico de la interculturalidad es el encuentro entre dos culturas (o más) que interactúan, bajo la premisa del esencial reconocimiento recíproco, mismo que permitirá acercarse al Texto en cuestión para conocer desde sus culturas a quienes se encuentra y desde la diversidad encuentran la unidad, apoyado en dos comentarios al Texto desde el análisis sociológico y narrativo.

3. Pedro y Cornelio, unidad en la diversidad

3.1 Pedro y Cornelio, encuentro de dos diferentes

Al señalar que se trata de un encuentro entre dos diferentes, se presupone que es encuentro entre personas de diferentes culturas; por esta razón, es que será señalado primeramente el encuentro, y en los siguientes apartados se habla ya de cada uno y su cultura en el Texto. Aunque tendremos claro que «hay una cierta predisposición recíproca, pero ambos siguen perteneciendo a mundos distantes e incommunicados». ¹³ Teniendo claro que el encuentro entre dos personas implica un encuentro entre dos culturas, por dos razones principales son la identidad y el origen de la persona; en cuanto a la

¹³ R. AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2010, 95.

identidad personal, «primerea»,¹⁴ el hecho de ser hombre o mujer, seguido de la edad misma de la persona, así como también su rol dentro del entorno familiar y de la sociedad (pueblo, nación, tribu, imperio) en la que vive; en cuanto al origen de la persona, que si bien no se confunde con la identidad, tampoco la agota, dado que la «cultura» de una persona no sólo rebasa su mismo origen, sino que lo asume, debido a la educación de la niñez a la juventud. Es, por tanto, que conviene señalar que un encuentro entre dos personajes, es a la vez un encuentro entre dos culturas. Tal es el caso de Pedro y Cornelio, uno de cultura «judía» y el otro de cultura «pagana», ambos compartiendo la palabra, la comida, la fe, pero no «la cultura»; es así que puede obtenerse de este encuentro entre Pedro y Cornelio un excelente modelo de encuentro entre dos culturas. Por tanto, es necesario insistir en que estos dos personajes están condicionados por «los entornos culturales y geográficos»¹⁵ en los que aparecen. A continuación son presentados tres comentarios a la perícopa, uno desde las ciencias sociales, otro desde el análisis narrativo y en tercer lugar desde las crítica narrativa.

Desde las ciencias sociales. Acercarse a la Sagrada Escritura en el Texto como el que le da contenido al presente trabajo de investigación, permite, por su «realidad textual» la posibilidad de extraer elementos de los distintos comentarios que se han hecho en torno al mismo; es así que, para preparar mejor el terreno de visualizar a cada personaje y su cultura, se presenta un comentario desde las ciencias sociales, dividido en cuatro secciones (10,1-8; 10,9-23; 10,24-48; 11,1-18). Podemos observar, primeramente, la visión de Cornelio, considerando que también en el evangelio según san Lucas (7,1-10), se encuentra una escena paralela «donde un centurión, bien reconocido por los israelitas, envía hombres a Jesús para pedirle que vaya a su casa». Considerando este paralelo con Lc 7,1-10 y pasando al Texto analizado en sus primeros versículos (10,1-8), se observa que la «historia se mueve a lo largo de la tierra final de Cesarea. La figura central es ahora Cornelio, un cen-

¹⁴ Considerando esta expresión verbal, como algo muy personal del Papa Francisco por su nacionalidad argentina.

¹⁵ Cf. J. A. DARR, *On Character Building. The Reader and the Rethoric of Characterization in Luke-Acts*, John Knox Press, Louisville 1992, 39.

turión romano, descrito como un hombre devoto que temía a Dios con toda su familia»; es necesario precisar que el Dios en cuestión era el Dios de Israel, así que, temer a Dios significa reverenciar al Dios de Israel mediante la adoración apropiada, por lo que existe el problema, visualizado desde la sociología, de «determinar en cuál de las clases se ubicará Cornelio, dentro de las que los judíos se clasifican. Los hechos de que Cornelio tiene un nombre romano y es centurión pueden no ser muy útiles». ¹⁶ Así pues, se aclara que

la categoría de temeroso de Dios se refería a personas de origen israelita que mostraban respeto y reverencia por el Dios de Israel en varios grados, pero que estaban demasiado asimiladas a la forma helenística para preocuparse por las sutilezas de las costumbres de Judea y la práctica de la Torá. Por lo tanto, incluso si Cornelio no es un israelita, como “temeroso de Dios” no es muy diferente de los israelitas helenísticos totalmente asimilados. ¹⁷

Finalmente, en esta primera sección se encuentra el vínculo con la segunda, ya que «mientras que Pedro está en Jope, Cornelio tiene una experiencia de estado de conciencia alternativa, una visión de un ángel del Dios de Israel. La experiencia se describe en el patrón habitual».

En la segunda sección (10,9-23), compartiendo un estado alterno al de Cornelio, cuya visión «prepara a este hombre santo para un encuentro con Cornelio y su Familia», así se puede encontrar que todo el pasaje tiene la forma de una visión, una orden y su cumplimiento. Esta visión es acerca de la comida, precisamente cae en un estado de conciencia alternativo: «en el momento que tenía hambre. El cielo se abre y del reino de Dios viene una hoja con todo tipo de entidades animadas y comestibles. Dios le ordena a Pedro que mate a cualquiera de las criaturas y se la coma», aunque se dará un diálogo, donde Pedro «protesta de que siempre siguió la Torá de Dios y nunca comió nada “profano o inmundado”».

¹⁶ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science. Commentary on the Book of Acts*, Fortress Press, Minneapolis 2008, 75.

¹⁷ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science...*, 76.

Se observa una clara referencia a las reglas de la Torá de Israel de alimentos prohibidos (Levítico 11). Pero la voz del cielo insiste en que «es el Dios de Israel quien determina qué es puro o impuro, sagrado o profano, no algunos intérpretes de la Torá. Si Dios llama a todo limpio, entonces nadie tiene derecho a determinar de otra manera»; repitiéndose tres veces esta fuerte afirmación, es claro también que se deja ver «algo más que solo comida», ya que «las reglas de pureza de Israel con respecto a los alimentos replican sus reglas con respecto a las personas». Puede destacarse, ahora y precisar que la instrucción de Dios a Pedro es algo desconcertante para él, «ya que el Dios de Israel no cambiaría las regulaciones alimentarias tan meticulosamente establecidas en la Torá»; mientras tanto, llegan los hombres de Cornelio, y «Con su llegada, Pedro recibe un mandato del Espíritu de Dios: acompañar a los hombres sin dudar, ya que Dios los ha enviado».

Ahora, Pedro cumplirá el mandato, pero es necesario tener en cuenta según el comentario sociológico que «la referencia a “toda la nación de judíos” en el v. 22 es la forma en que los helenistas describirían a los israelitas». Antes de que Pedro obedezca al mandato del Espíritu Santo, con una fuerte motivación «se le da una razón para obedecer: Cornelio, un extranjero o miembro de un grupo externo, era recto y temía a Dios. Los judíos lo tienen en alta estima, y el ángel de Dios lo dirigió a Pedro para escuchar lo que Pedro tenía que decir», sin dejar de tener en cuenta el tema de la hospitalidad, ya que será hasta el siguiente día cuando «Pedro con el séquito los acompaña según lo ordenado».

La tercera sección señalada por el comentario sociológico, es precisamente la que le da identidad a este apartado que habla del *encuentro entre dos diferentes* (10,24-48), así se destaca que Pedro era alguien esperado, y es así que va en busca de alguien por mandato divino.

Se tiene así que «Cornelio espera la llegada de Pedro con parientes y amigos cercanos», y cuando llega Pedro, éste lo saluda «como una entidad celestial», y será Pedro quien le dirá insistiendo

en que se levante porque «no es más que un ser humano».¹⁸ Así, Pedro destacará también la verdadera relación que existe entre la comida y el trato con las personas, dejando claro que la costumbre a la que realmente pertenece su visión de la comida, es a la costumbre de relacionarse con diferentes personas, llegando así a «la verdadera significación de la visión de Pedro»: Dios le ha mostrado que no debe llamar profano o inmundo a nada, y, de manera particular con énfasis en la persona, ningún ser humano debe considerarse profano o inmundo.

Continúa el Texto en la explicación de Cornelio a Pedro, expresándole el motivo de haberlo llamado:

Expone las circunstancias y el contenido de su estado alternativo de experiencia de conciencia: una visión del ser celestial. En respuesta a su oración y limosna, el Dios de Israel decidió que Pedro debía venir a su casa y que el Señor le ordenaría a Pedro qué decirle a Cornelio y su familia. Así, las palabras de Pedro serán las del Señor, como uno podría esperar de un hombre santo.¹⁹

Puede reconocerse así que el encuentro entre ambos personajes no es una simple bienvenida hospitalaria. Más bien, como es señalado por Cornelio, están en la presencia de Dios, presuponiendo el Dios de Israel, a quien Cornelio venera, siendo así que lo que Pedro tiene que decir no viene de sí mismo, sino de parte del Señor. Ante la expresión de Pedro de que «Dios no hace acepción de personas, sino que le es grata cualquier persona que le teme y practica la justicia, sea de la nación que sea» (10,34-35), puede descubrirse, según el comentario sociológico, que significa que «no puede ser sobornado, por el estado de una persona, por un regalo, o por cualquier otra cosa», teniendo en cuenta que en la tradición israelita, el principio se aplicó al trato de Dios con todos los seres humanos, no solo con Israel, algo muy notable en un contexto israelita: el Dios de Israel está abierto a todos los pueblos que muestran reverencia (temor) por el Dios de Israel y hacen lo que es correcto, compren-

¹⁸ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science...*, 76-78.

¹⁹ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science...*, 78.

diendo que por el Temor a Dios significa honrar a Dios, atribuyendo a Dios prominencia y precedencia sobre todos los demás dioses; y en cuanto a lo que es correcto, presumiblemente significa calificar a los demás como si fuera a tratarse a sí mismo.²⁰ El punto notable es que tales personas son aceptadas por el Dios de Israel.

Pedro ahora comienza una proclamación de la palabra con un hecho, obvio para los israelitas, de que el Dios de Israel envió su palabra, proclamada por Jesús a los «hijos de Israel», y nadie más; sigue, además, con un retórico «que todos ustedes saben» que precede a contar la historia de Jesús de Nazaret. Dado que, presumiblemente, Pedro está hablando con un no israelita, se refiere a la tierra de Israel como Judea, ya que no era un uso israelita y quizás también el uso de quienes conocían a Israel. Así, «ese mensaje se extendió por toda Judea, comenzando en Galilea» (v. 37). Él continúa hablando de la actividad de Jesús desde Galilea, donde Dios lo ungió con Espíritu y poder. Debido a que el Dios de Israel estaba con él, podía enfrentar al demonio que había oprimido a tantos. Pedro y sus compañeros también atestiguaron lo que Jesús hizo en Judea y Jerusalén, donde fue asesinado «en un árbol» pero resucitado por el Dios de Israel al tercer día. Este Dios de Israel permitió que Jesús se apareciera a los Once elegidos por Dios para ser testigos. Y comieron y bebieron con él después de su resurrección. El Resucitado ordenó a los Once que proclamaran y dieran testimonio a la gente de Israel de que el Dios de Israel había designado a Jesús como juez de vivos y muertos. Además, todos los profetas de Israel testifican que todos los que creen en él reciben de Dios, a través de la persona de Jesús, el perdón de los pecados cometidos contra Dios.

Para asombro de los miembros del grupo israelita de Jesús que acompañaron a Pedro, incluso mientras pronunciaba la palabra, el Espíritu de Dios cayó sobre todos los presentes, aunque no eran israelitas. La prueba de que tenían el Espíritu trabajando en ellos era que hablaban en lenguas y alababan al Dios de Israel. Pedro concluyó que, ya que tenían el Espíritu, debían ser incluidos en el

²⁰ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science...*, 79.

grupo de Jesús a través del rito del bautismo en el nombre de Jesús. Siendo así, que la característica más significativa del capítulo 10 es que fue el Dios de Israel, en acción a través de su Espíritu, el responsable de que los no israelitas se unieran al grupo de Jesús. La historia completa, hasta el momento, indica cómo Lucas cree que el fundador del creciente grupo de Jesús, la «Iglesia», era el Dios de Israel.

La cuarta sección (11,1-18) señalada en el análisis sociológico, muestra cómo los «de la circuncisión» critican a Pedro por asociarse con no israelitas, encontrando un paralelo en Lucas 7,36-50, donde los fariseos criticaron a Jesús por dejarse lavar los pies por la mujer pecadora. A través de la red de chismes, los apóstoles y otros miembros del grupo de Judea escucharon sobre las actividades de Pedro en Cesarea, cuando los no israelitas aceptaron la palabra del Dios de Israel. Cuando los miembros del grupo de Judea se enteran del hecho de haber comido con no israelitas, Pedro relata toda la historia de su visión y sus consecuencias, en respuesta a la pregunta y la acusación: «¿Por qué fuiste a hombres no circuncidados y comiste con ellos?». En su explicación, Pedro repite todo lo que había ocurrido previamente en su encuentro con Cornelio; es señalado también que no fue Pedro solamente el testigo de esto, sino también aquellos que lo acompañaron a casa de Cornelio, quienes comprendieron que no debían hacer una distinción.

No se observó en el relato anterior que Pedro dice que recordó la palabra del Señor, que había dicho: «Juan bautizó con agua, pero serás bautizado con el Espíritu Santo». La voz pasiva aquí significa que Dios te bautizará con el Espíritu Santo. El Espíritu es el don de Dios, y eso es precisamente lo que le sucedió a Cornelio y sus amigos. El punto es que Dios lo hizo, y ¿quién es Pedro para obstaculizar a Dios? Al final, el grupo de Jesús de Jerusalén tuvo que llegar a la conclusión de que el Dios de Israel ha dado incluso a los no israelitas devotos y justos «el arrepentimiento que lleva a la vida». Este arrepentimiento que conduce a la vida se refiere a poner la vida de uno en orden con vistas al Reino de Dios y la teocracia

israelita que se avecinan. Para un no israelita, tal arrepentimiento realmente implica una conversión social.²¹

Desde el análisis narrativo. Terminada la presentación del comentario desde las ciencias sociales, es también importante tener en cuenta el marco geográfico. Mismo que permite descubrir el encuentro entre diferentes, para ello, se sigue el esquema presentado por Marguerat en su *Iniciación al análisis narrativo*, donde, primeramente se descubre que lo que caracteriza el principio del relato es, una oposición entre Cesarea y Jope, misma que, desde el marco geográfico adquiere una relevancia significativa, teniendo en cuenta que Jope, será el lugar en que Pedro permanece por un tiempo en casa de Simón, de oficio curtidor, situación mencionada en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, hacia el final del capítulo anterior al propio de esta investigación, es decir en 9,43; asimismo, en los capítulos investigados aparece en seis ocasiones; de la misma manera, Cesarea, donde se encuentra el hogar de Cornelio, es mencionada en tres ocasiones.

La mencionada oposición significativa que se establece entre Jope y Cesarea encuentra su sentido al tener en cuenta que, mientras Jope pertenece a Judea, Cesarea en cambio, es de Samaría, teniendo así que la oposición es de tipo geopolítico, dando relevancia particular a Jerusalén, que será a donde Pedro irá para dar testimonio, siendo a la vez testimonio para toda la comunidad cristiana.

Junto al marco geográfico –dice Marguerat– se descubre también el plano arquitectónico, refiriendo a los movimientos del exterior al interior, ya que es un ángel de Dios quien en 10,3 entra en casa de Cornelio; así también los enviados de Cornelio en 10,23 entran y reciben la hospitalidad donde Pedro se hospeda. En 10,27 Pedro entra a casa del Centurión donde se queda unos días. Además de estos movimientos, observan también movimientos situados en el plano vertical, tanto la bajada como la subida; en cuanto a los de *bajada*, se descubren cuatro. El primero en la visión de Pedro, en 10,11 donde baja «la cosa parecida a un gran lienzo»; en segundo

²¹ Cf. B. J. MALINA – J. J. PILCH, *Social-Science...*, 80-82.

lugar, el mismo Pedro en 10,21, movido por el Espíritu baja a recibir a los enviados de Cornelio; en tercer lugar, ahora Cornelio, en 10,25 cae postrado a los pies de Pedro, y finalmente, en 10,44 «el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la palabra». Refiriendo al movimiento de *subida*, son también cuatro. El primero en 10,4 refiere la visión de Cornelio, misma con la que se abre el Texto de la investigación, y señalando precisamente que las oraciones y limosnas de Cornelio «han subido como memorial ante la presencia de Dios»; en la segunda, en 10,9 es Pedro quien sube a «la terraza, a eso de la hora sexta, para hacer oración»; la tercera refiere no tanto a los personajes Pedro y Cornelio, sino más bien se centra en el discurso de Pedro en 10,39 cuando habla de Jesús, «cómo le dieron muerte colgándolo de un madero», en cuarto lugar; en 11,2, de nuevo es Pedro quien sube, para encontrarse con la comunidad de Jerusalén.

Teniendo en cuenta estos movimientos, los cuales se pueden «analizar y comprender según códigos diferentes», así como cuando se menciona la terraza a donde Pedro sube a orar, se proporciona una información de orden cultural (contexto de un hábitat donde se encuentran casas con azotea); en el plano de la acción, ella provoca la intervención del ángel encargado de comunicar a Pedro la llegada de los mensajeros (desde ese lugar no les ha oído llegar). Finalmente, el movimiento ascensional de Pedro tiene su importancia en el registro simbólico (se pone en oración a disposición de Dios). Retomando el marco geográfico, puede destacarse también que en su simbolismo se descubre una gran carga teológica, como señala Marguerat, ya que constituye «una clave de interpretación del texto, que concreta el paso, querido por Dios, de la dualidad a la unidad, de la cerrazón al intercambio, del repliegue sobre sí a la participación»,²² ya que, abriéndose las fronteras, la comunicación se renueva, misma que es conducto para el diálogo, siendo una fuerte motivación a pensar en la «barrera» que separaba a judíos de no-judíos.

²² D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000, 133-134.

Desde la crítica narrativa. Además de lo que es señalado en el comentario al Texto desde las ciencias sociales y lo que expresa Marguerat en cuanto al marco geográfico, puede señalarse, desde la crítica narrativa que existen distintos planos del punto de vista, desde donde se puede narrar una historia. Es así que, teniendo en cuenta estos cuatro planos, a saber, el fraseológico, espacial-temporal, psicológico e ideológico,²³ puede el lector del Texto reconocer también al narrador y *su cultura*. El primer enfoque se refiere a las frases y palabras utilizadas en la narrativa; el segundo, al dónde y cuándo de la narración; el tercero, a los pensamientos y comportamientos de los personajes y el cuarto enfoque más bien a las normas, valores y cosmovisión del narrador.

3.1.1 Pedro y su cultura en el Texto

Ya se ha dicho que Pedro es de «cultura judía», lo que implica un modo estricto de ver y vivir «la fe» desde lo que antes de encontrarse con Jesús ya sabía, así como la revolución de su fe en el encuentro con Jesús de Nazaret, sin por ello dejar atrás su cultura judía. Conviene señalar que, en el relato de Pedro y Cornelio, la carga «cultural-cultural» de sus orígenes judíos, salen a relucir, de manera especial con relación a su «concepto de pureza», mismos que serán el puntal que sostendrá el encuentro intercultural.

El concepto de pureza, afianzado Levítico 11-16, es la referencia clave para comprender la cultura de Pedro. El capítulo 11, tiene por objetivo «distinguir entre lo impuro y lo puro, entre el animal que puede comerse y el que no puede comerse» (11,47), considerando las características de los animales puros e impuros (11,1-30), así como se menciona que el «contacto» con estos animales o sus cadáveres puede generar impureza «hasta la tarde» (11,31). La impureza de estos animales no sólo afectaba a las personas, sino también a los «objetos» que tocaban sus cadáveres, que deberían ser metidos en agua hasta la tarde para ser puros (11,32), y no así el caso de una vasija en la que se prepara alimento, que debe ser des-

²³ Cf. J. L. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids 2005, 169-170.

truida (11,33); el capítulo 11 comienza señalando la «impureza» en la que cae la mujer por el hecho de «dar a luz», siendo doblemente impura ante el nacimiento de una niña (12,1-5). Pasado el tiempo de purificación (40 o 70 días, según el caso), se debe presentar un cordero en holocausto y una tórtola o pichón (12,6), siendo así purificada por el rito ofrecido por el sacerdote. Los capítulos 13 y 14 hablan de la lepra y la purificación del leproso respectivamente. Es en estos capítulos donde se puede comprender cómo era lo fuerte de considerar impura a una persona, ya que es señalado que «“El afectado por la lepra llevará la ropa rasgada y desgredada la cabeza; se tatará hasta el bigote e irá gritando: ¡Impuro, impuro!” Todo el tiempo que le dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y vivirá aislado: deberá establecerse fuera del campamento» (13,45). El capítulo 15 habla de las impurezas sexuales, refiriendo centralmente el «flujo seminal» como causante de ellas, tanto en el varón como en la mujer, y aún en la mujer sumando el período menstrual; el capítulo 16 señala el Día de la expiación que en resumen consistirá en «hacer la expiación por los israelitas, por todos sus pecados, una vez al año» (16,34); se pudiera decir que los capítulos siguientes (17-26) hablarán ahora de la «santidad», entendida como una ley que se afianza en el mismo Dios: «Sed, pues, santos, porque yo soy santo» (11,45; 19,2).

Ahora puede comprenderse con mayor claridad a Pedro y su cultura. De manera particular en lo que refiere a «lo puro y lo impuro», y desde esta referencia, puede darse un mayor acercamiento a la respuesta ante la orden en la visión de Pedro: «Jamás he comido nada profano e impuro» (Hch 10,14b), así como las afirmaciones del mismo Apóstol, que serán el itinerario de encuentro entre Pedro y Cornelio.

3.1.2 Cornelio y su cultura en el Texto

Desde lo que indica su nombre, así como su rol dentro de la cultura romana (centurión y padre de familia), Cornelio es para Pedro primeramente un «pagano-impuro», aunque señala ciertamente el Texto que era «piadoso y temeroso de Dios», misma situación que favorecerá el encuentro de ambos personajes. La religión politeísta

de la que viene Cornelio, así como su concepción de lo divino, se ha ido purificando al «orar a Dios» y practicando la limosna, por lo que es considerado con afecto por la nación judía; teniendo en cuenta que, en el encuentro intercultural, se inscribe la religión de cada cultura, será éste un tema imprescindible para conocer a Cornelio y su cultura en el Texto.

Así como se conoce a Pedro por su concepción judía de lo «puro y lo impuro», puede descubrirse en paralelo y en la misma medida a Cornelio y su cultura en el Texto, en 10,25 «Cuando Pedro entraba, salió Cornelio a su encuentro y cayó postrado a sus pies»; aunque la respuesta de Pedro lleva a Cornelio a reconocer a quién tenía enfrente, no puede dejar de mencionarse la carga cultural con la que el Centurión contaba. Ahora bien, es necesario precisar que «el paganismo grecorromano creía no solo en dioses sino en hombres casi divinos, a menudo hijos de dioses, quienes tenían poderes sobrenaturales. Se podía ofrecer obediencia a los dioses postrándose a sus pies y adorándolos, como Cornelio hizo con Pedro aquí».²⁴

Puede constatarse primeramente en el Texto, la cultura de la que Cornelio procede, misma que con su carga religiosa, hace ver en sus acciones aquello, que puede decirse en un juego de palabras habría de ser «purificado» por quien ha purificado su concepción de lo que es puro.

El Texto bíblico de la presente investigación comienza por presentar en 10,2 a Cornelio como un hombre «piadoso y temeroso de Dios». Según esta expresión de *Hechos de los Apóstoles*, se constata que, aunque Cornelio no estaba plenamente convertido al judaísmo, sin embargo, su caridad y el aprecio de los judíos que lo conocían son testimonio de su devoción. Es así que, al tener en cuenta el término «temeroso de Dios», aunque tenía un uso más amplio, generalmente funciona en forma técnica en el libro de Hechos y en algunas otras fuentes judías, para referirse a gentiles

²⁴ C. S. KEENER, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, México D.F. 2005, 351.

justos que no habían sido circuncidados,²⁵ como bien es señalado también en la nota a los versículos 1-8 del capítulo 10 en la BIA.²⁶

Cornelio pertenecía al grupo de los «temerosos» o «adoradores de Dios» (10,2), que eran los gentiles simpatizantes del judaísmo que adoptaban el monoteísmo de Israel y el estilo de vida judío, pero no se circuncidaban ni se les pedía cumplir la Ley a no ser aquello mínimo que les permitiera estar con los judíos.

Conclusión

La misión de la Iglesia, implica retos y tareas, los cuales, siendo asumidos de manera contextual, encuentran su cauce al cumplimiento cabal de la encomienda pastoral. Una de las tareas esenciales de la Iglesia para realizar su misión es el discernimiento, mismo que ha de encontrar su punto más álgido a la luz de la Palabra de Dios.

Finalizando el presente trabajo de investigación, surge la inquietud de recapitular de manera breve, y, si se permite el modo, con tres palabras que buscan puntualizar el itinerario de encuentro que se ha dado entre dos hombres de distintas culturas, siguiendo de manera textual, el itinerario para la alteridad, presentado por el jesuita catalán Javier Melloni, especialista en el tema del diálogo entre las religiones. Los tres pasos son los siguientes: salir, encontrarse y volver.

Aunque lo señalado en el párrafo anterior son tres palabras, por la sencillez del encuentro entre las culturas y su debida interacción recíproca, puede constatarse entre Pedro y Cornelio los tres pasos, generando un «salir de sí mismos», para «encontrarse desde el otro» y volver «con la riqueza del encuentro».

El tema del encuentro intercultural, que ha sido la clave para dar lectura a Hch 10,1–11,18, asumido en los diversos contextos don-

²⁵ Cf. C. S. KEENER, *Comentario del contexto cultural de la Biblia...*, 348.

²⁶ Cf. CELAM, *Biblia de la Iglesia en América*, PPC, México 2019.

de la Iglesia cumple con la misión encomendada por el Señor de anunciar la Buena Noticia del Evangelio, exige de manera personal, la posibilidad de acudir a otros textos con tal clave de lectura, considerando así la posibilidad de releer otros pasajes de Hechos de los Apóstoles, tales como la institución de los siete, mismo que añade otro tema de manera sustancial como lo es la diaconía, nota esencial de la Iglesia en su naturaleza misionera.

La conclusión personal como bautizado, es descubrir en cada ser humano, su valor sagrado por el simple hecho de ser persona, de ahí que la dignidad humana sea el eje fundamental para cualquier encuentro entre personas, aún más en la tarea evangelizadora de la Iglesia, en la cual me encuentro primeramente por el hecho de ser bautizado, y pensar todo esto desde el ministerio sacerdotal en la Diócesis fronteriza de Nogales, Sonora, lugar de encuentro entre diversidad y riqueza cultural.

Sin encuentro, no hay misión, y si la misión no apunta primero al encuentro entre personas, puede afirmarse con claridad que nunca llevará al verdadero encuentro con Cristo.



EL MATRIMONIO Y EL CELIBATO. COMENTARIOS A 1 COR 7

Eduardo Córdova González¹

Resumen:

El presente artículo consiste en un comentario al capítulo 7 de la primera carta de san Pablo a los corintios. Se hace un análisis de tipo literario, considerando la unidad y la estructura del capítulo. Hay dos partes generales en él, pero dentro de la primera se notan dos unidades. La temática gira en torno al matrimonio y al celibato. Los corintios habrían consultado a Pablo sobre este tema, y él va dando diferentes respuestas, distinguiendo entre lo que es un mandato del Señor y lo que es un consejo de él. Se muestran aquí los criterios y las motivaciones que sustentan las instrucciones y propuestas de Pablo. En el artículo se tiene muy en cuenta el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica acerca de la antropología bíblica.

Abstract:

This article consists of a commentary on chapter 7 of Saint Paul's first letter to the Corinthians. Considering the unit and the structure of the chapter, the author presents an analysis of the literary type. The chapter consists of two general parts, and the first part has two units. The theme revolves around marriage and celibacy. The Corinthians would have consulted Paul on this subject, and he offers different answers, distinguishing between what is the Lord's mandate and what is his own advice. The criteria and motivations that support Paul's instructions and proposals are considered, and the study considers the recent document of the Pontifical Biblical Commission on biblical anthropology.

¹ El autor es presbítero de la diócesis de Aguascalientes. Doctor de Teología Bíblica por la UPM donde es profesor estable. Correo: eduardogo56@hotmail.com

Palabras clave: matrimonio, celibato, virginidad, privilegio paulino, santidad, vocación cristiana, sexualidad, inmoralidad sexual, viudas.

Keywords: marriage, celibacy, virginity, Pauline privilege, holiness, Christian vocation, sexuality, sexual immorality, widows.

Introducción²

San Pablo, en el curso de su segundo viaje misionero, llegó a la ciudad de Corinto para predicar el evangelio. Se formó la comunidad cristiana. Hch 18,1-18 relata esa experiencia evangelizadora de Pablo en Corinto. Allí se quedó el apóstol un año y medio (Hch 18,11). La estancia de Pablo en esa ciudad suele situarse entre el invierno del año 50 y la primavera-verano del 52. Después de su estancia en Corinto, el apóstol se embarcó para Siria, desembarcó en Cesarea marítima y llegó hasta Antioquía de Siria (Hch 18,20-22), que había sido el punto de partida del viaje. Concluye así el segundo viaje misionero. Después de estar algún tiempo en Antioquía, decide iniciar lo que será su tercer viaje misionero (Hch 18,23): pasó por las regiones de Galacia y Frigia, hasta llegar a la ciudad de Éfeso, donde escribió su primera carta a los corintios (1 Cor 16,8.19) entre los años 54-57.

La ciudad de Corinto tenía un carácter cosmopolita, lo cual propiciaba un ambiente frívolo y hasta disoluto. Un culto especial se practicaba en el templo de Afrodita, considerada como guardiana de la ciudad, y eso podía favorecer el desenfreno sexual, sobre todo por parte de un numeroso grupo de sacerdotisas dedicadas a la prostitución sagrada. «Vivir a lo Corinto» (*korinthiazein*) era sinónimo de vida desenfrenada, y la frase «muchacha corintia» era vista como sinónimo de prostituta. Estos datos mencionados pudieron tener su origen en escritores de Atenas, en un contexto de rivalidad entre las dos ciudades. En tal caso, podrían tener menor credibilidad histórica. De cualquier manera, esos indicios apuntan a que el

² Algunos datos del presente estudio se encuentran en Eduardo CÓRDOVA GONZÁLEZ, *1 y 2 Corintios. 1 y 2 Tesalonicenses* (Biblioteca Bíblica Básica 19), Verbo Divino, Estella 2016, sobre todo páginas 81-92.

tema de la sexualidad (fuera o dentro de una relación matrimonial) habría sido de primera importancia para los corintios que aceptaron integrarse a la comunidad cristiana. ¿Qué tenían que hacer ellos en cuanto a este tema? ¿Debían cambiar radicalmente su estado de vida? ¿Podían mantener sus costumbres en materia sexual? ¿Es mejor el matrimonio o el celibato? Pablo dará una luz a la comunidad, como veremos ahora.

Al hacer una lectura comentada del capítulo 7 de 1 Cor, comenzamos por un par de criterios iniciales que acompañan la lectura del capítulo, viene luego un comentario a las diversas secciones del capítulo, teniendo en cuenta su estructura y el contenido del mensaje que da el apóstol. Pasamos luego a la cuestión de los criterios y motivaciones que se pudieron descubrir en el análisis de las diversas partes del capítulo. Enseguida veremos lo que podrían ser las aportaciones específicas de Pablo para esta temática del matrimonio y el celibato, para llegar así a una conclusión.

Conviene tener en mente tres cosas: las circunstancias y preocupaciones de los destinatarios; sobre todo el mensaje que les ofrece quien fue el evangelizador y fundador de la comunidad de Corinto; pero también es oportuno discernir entre los datos básicos del mensaje cristiano, que siguen siendo válidos, y algunos aspectos que podrían ser formulados de manera diferente para nuestras comunidades cristianas actuales.

Pablo escribió a los corintios una primera carta, anterior a la que tenemos, la cual no llegó hasta nosotros. Esa carta es mencionada en 1 Cor 5,9, que expresa lo siguiente: «Les escribí en la carta que no se mezclaran con inmorales».³ Nótese que ese solo dato que se encuentra en la «carta perdida» ya indica que, en la comunidad de Corinto, Pablo habría predicado una moral firme, en conformidad con las exigencias de la vida nueva que se conseguía al hacerse cristianos, pero también ya había algunos hermanos que no habían tomado en serio esas indicaciones.

³ Nota: las traducciones del texto griego al castellano son una propuesta personal.

Estando ahí en Éfeso, Pablo habría recibido en respuesta una carta de los corintios, en la que ellos le pedirían ciertas precisiones en relación con la carta que les envió, y le expondrían, además, nuevas cuestiones.

En 1 Cor 1-6 son tratados algunos *problemas* que requieren solución y algunos *escándalos* que piden una corrección. 1 Cor 7 constituye el primero de los temas que aborda Pablo para dar respuesta a las preguntas que le hicieron los corintios. Este capítulo está dedicado a la temática del matrimonio y del celibato. Es un capítulo rico en contenido, ya que Pablo hace una especie de diagrama con diversas categorías de personas, de acuerdo a su estado civil. El apóstol va dando normas y orientaciones, a partir del evangelio que les predicó y de la catequesis inicial que les habría impartido.

1. Dos criterios como punto de partida

Para comprender mejor este capítulo 7 de la carta hay que tener en cuenta dos criterios básicos que acompañan el discurso de Pablo.

El primer criterio es de tipo personal: Pablo se presenta como *agamj* (*ágamos*), es decir, como un no casado, como alguien que no está comprometido en matrimonio. En varios momentos del capítulo, él propone su propia experiencia como un camino digno de ser imitado.

En esta carta hay varios textos que confirman que la soltería era el «estado civil» de Pablo. En 7,7-8 él da este consejo: «Quisiera que todas las personas fueran como yo, pero cada uno tiene de Dios su propio don, uno de esta manera, otro de otra. Digo a los solteros y a las viudas: es bueno para ellos, si permanecen como yo». El consejo de Pablo es que ellos se queden como están, es decir, que no busquen cónyuge.

En 8,1-11,1, Pablo aborda el tema de los *idolotitos*, es decir, el consumo de la carne inmolada a los ídolos. Dará algunas directrices sobre el tema, pero lo más importante, en este caso, es que él,

teniendo varios derechos como los demás apóstoles, renunció a ellos. Por eso dice en 9,5: «¿Acaso no tenemos derecho para llevar con nosotros a una mujer cristiana, como también los otros apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?». Cuando se habla de mujer cristiana puede pensarse en una mujer que asistía a los apóstoles en sus necesidades materiales, pero también es muy probable que se trate de una esposa creyente. La pregunta que hace Pablo, de manera retórica, indica que él ha renunciado a ese derecho de llevar consigo a una mujer.

Lo que está claro, por lo tanto, es que, cuando escribe 1 Cor, él no tiene compromiso conyugal con una mujer. Y esa imagen de un Pablo soltero es la que descubrimos en el libro de los Hechos a lo largo de sus viajes misioneros hasta llegar a Roma. Esa misma imagen es reforzada por las propias cartas de Pablo, ya que en ellas no se asoma la posibilidad de que Pablo esté comprometido en matrimonio.

El segundo criterio es de tipo objetivo: se trata del valor de la *santidad*. Así como Pablo, por su experiencia religiosa judía y farisea, valoraba mucho la santidad y todas las normas relacionadas con ella, de modo semejante, ya en su experiencia de apóstol del mensaje cristiano insistirá en la santidad que ha de ser vivida por los cristianos que conformaban sus comunidades.

La Pontificia Comisión Bíblica, en su documento sobre Antropología Bíblica, señala lo siguiente: «En cuanto a la sexualidad en general, la tradición paulina insiste en la “santidad” de la conducta y, en consecuencia, condena toda forma de impureza (1 Cor 6,18; Ef 5,3; Col 3,5; Heb 13,4)».⁴

El mismo documento señala, para confirmar lo anterior, cómo ya desde su primera carta Pablo exhorta a la santidad, relacionada con el rechazo a la fornicación:

⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*, BAC 75, Madrid 2020 § 201.

² Ya conocen las normas que les dimos en nombre del Señor Jesús. ³ Pues esta es la voluntad de Dios: su santificación. Que se aparten de toda inmoralidad sexual (porneia). ⁴ Que cada uno de ustedes sepa tener dominio de sí mismo en santidad y honor, ⁵ no dejándose llevar por el impulso de malos deseos como lo hacen los paganos que no conocen a Dios [...] ⁷ Pues Dios no nos llamó a una vida de impureza, sino de santidad. ⁸ Por eso, el que desprecia esto no desprecia a una persona, sino al mismo Dios que les concede su Espíritu Santo (1 Tes 4,2-5.7-8).⁵

Esta carta citada (1 Tes) fue escrita por Pablo precisamente cuando se encontraba en Corinto, cuando llegó a predicar el evangelio (años 50-52). Él vería cómo estaba el ambiente de Corinto, en relación con este tema de la sexualidad, y ve oportuno poner este mensaje en la carta que escribe a los tesalonicenses, recién convertidos. Volviendo a 1 Cor, el tema de la santidad, que se opone a la inmoralidad sexual, es tratado también en dos pasajes: el caso del incestuoso (5,1-13) y el tema de la fornicación (6,12-20).

Entramos ahora al comentario de 1 Cor 7, con su temática sobre el matrimonio y el celibato, teniendo en cuenta los dos criterios mencionados y también una nota importante del citado documento de la Pontificia Comisión Bíblica:

Todos sabemos que el discurso cristiano recibe en las cartas de Pablo un desarrollo importante de orden teológico. Esto también se aplica a la relación entre varón y mujer. Aunque enraizada en la tradición judía, la antropología del apóstol se presenta con interpretaciones originales, combinadas con directrices y consejos que han tenido una influencia considerable en la historia de la Iglesia.⁶

2. La estructura de 1 Cor 7

En este c. 7 se pueden descubrir dos apartados generales: vv. 1-24 y vv. 25-40. Cada apartado comienza con la frase «acerca

⁵ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 201.

⁶ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 201.

de...» (peri. de).⁷ Dentro del primer apartado, los vv. 1-16 se dedican al tema de la continencia, pero también hablan del matrimonio; mientras que los vv. 17-24 subrayan la importancia de la vocación cristiana, pero relacionada con los diversos estados de vida. El segundo apartado general (7,25-40) comienza por hablar de la virginidad, pero retoma el tema del matrimonio.

Veremos este capítulo 7 de la carta en tres apartados: 7,1-16; 7,17-24; 7,25-40.

2.1 Continencia y matrimonio 7,1-16

El primer apartado del capítulo sigue el primer criterio mencionado: es preferible la opción por una vida célibe, como la de Pablo (7,1.7.8), pero reconociendo que también es legítimo, y a veces hasta aconsejable el matrimonio (7,2.9). La opción por el celibato sería incluso una propuesta que le habrían hecho los corintios a Pablo. La respuesta del apóstol es afirmativa, y esto se deduce por el inicio del capítulo (7,1), que dice: «Acerca de lo que escribieron ustedes, bueno es para el hombre no tocar (*aptesqai*) a una mujer». La expresión «tocar a una mujer» significa tener relaciones sexuales. Pablo hace una distinción: la opción por el celibato o abstinencia sexual (que incluye el estado de viudez) es un *consejo* que da el mismo Pablo, mientras que, si alguien está casado, debe permanecer así y no divorciarse, y esto por *mandato* del Señor.

En 7,2-5 el consejo es que cada hombre tenga su mujer, y que cada mujer tenga su marido, con la conciencia de que cada uno de los cónyuges tiene un deber para con el otro. El v. 4 habla incluso de que el marido dispone del cuerpo de la mujer y viceversa. Ese punto de «ejercer autoridad» equivaldría a la *disponibilidad* para las relaciones sexuales, excluyendo cualquier tipo de manipulación. Si Pablo habla aquí de ese «mutuo deber conyugal», es posible que en Corinto se diera el caso de que algunos casados no quisieran cumplir con ese compromiso.

⁷ Jeremy MOISER ve también una primera parte del capítulo en los vv. 1-24; cf. «A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor.7», *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1983) 104.

En los vv. 2b-5a se subraya con claridad el valor de la reciprocidad, señalado por medio de un paralelismo, en el cual se muestran indicaciones para el hombre y para la mujer. Al final está el consejo: «No se nieguen el uno al otro» (5a).

- a ^{2b} eḱastoj thn eàutou/ gunaika eueῑw
Cada uno tenga su propia esposa,
b kai. ekaῑth ton idion andra eueῑw
y cada una tenga su propio marido.
a' ³ thḡ gunaiki. o` anhr thn ofeilhn apodidotw(
El marido cumpla su deber conyugal con la esposa,
b' oimiwj de. kai. h` gunh. twḡ andri,
e igualmente la esposa con el marido.
- a'' ⁴ h` gunh. tou/ idipu swmatoj ouk exousiazei aῑla. o` anhr(
La esposa no ejerce autoridad sobre el propio cuerpo
sino el marido,
b'' oimiwj de. kai. o` anhr tou/ idipu swmatoj ouk exousiazei
aῑla. h` gunh,
e igualmente el marido no ejerce autoridad sobre el propio
cuerpo, sino la esposa.
- ^{5a} nh. apostereite aῑlhḡouj(
No se nieguen el uno al otro...

En los vv. 7-8 Pablo se pone de nuevo como un posible ejemplo a seguir: le gustaría que todos fueran célibes como él. Pero reconoce también que cada uno tiene su gracia particular (ca.risma),⁸ ya sea dentro del matrimonio, ya sea en una vida célibe (v. 7b). En el v. 9 también acepta Pablo el matrimonio, que es el tema siguiente.

En los vv. 10-11 el apóstol se ocupa de los que están unidos por el matrimonio. Aquí ya no habla de consejos o de concesiones, sino que cita el mandato del Señor, que se opuso abiertamente al divor-

⁸ El significado de la palabra es el de un don divino de cualquier tipo, aunque en 1 Cor 12-14 toma el sentido más técnico de un don concedido a un individuo para beneficio de la comunidad. Aquí en 7,7 puede referirse a un don divino que es acogido y vivido por los cristianos, de acuerdo a las diversas situaciones en las que se encuentran; cf. J. MOISER, «A Reassessment ...», 107.

cio, lo cual era una práctica permitida entre los judíos. Dice 7,10-11: «A los que están casados, mando, no yo sino el Señor, que la esposa no se separe del marido, –pero, si se separa, que permanezca soltera, o que se reconcilie con el marido– y que el marido no abandone a la esposa».

La enseñanza de Jesús sobre el divorcio se encuentra en los evangelios sinópticos: Mt 5,32 (que tiene su texto paralelo en Lc 16,18) y Mc 10,2-12 (que tiene su paralelo en Mt 19,3-9).

Es digno de notar que las cartas paulinas fueron escritas hacia los años 50-63, es decir, antes que los evangelios. Eso significa que Pablo está mencionando un dato referente a Jesús, que ya se transmitía en la tradición oral y que luego quedará consignado en los evangelios canónicos.

Pablo conserva tres aspectos de la tradición de Jesús: la prohibición del divorcio, la prohibición de volver a casarse y la reciprocidad de ambas partes. Sin embargo, Pablo admite que, por las nuevas circunstancias, y de acuerdo a ciertas condiciones, es permisible el divorcio,⁹ como se muestra en los versículos siguientes.

En los vv. 12-16, en efecto, está lo que se ha llamado «el privilegio paulino», que es una concesión por la cual el apóstol permite el divorcio en algunos casos.

Este privilegio paulino es un tema que Michel Quesnel lo expresa de modo sintético de la siguiente manera:

1Cor 7,12-16 sirve de base a una disposición muy especial del derecho eclesiástico, que tiene su fuente en el texto de Pablo y que por esta razón se llama “privilegio paulino”. Podemos resumirlo de esta forma:

⁹ Cf. ERIC K. C. WONG, «The Deradicalization of Jesus' Ethical Sayings in 1 Corinthians», *New Testament Studies* 48 (2002) 183 y 187.

Dos personas no bautizadas que contraen matrimonio ante la autoridad civil o ante la autoridad religiosa no-cristiana son consideradas por la iglesia como casadas válidamente (como ninguna de las dos están bautizadas, no pueden evidentemente contraer un matrimonio cristiano). Puede suceder que uno de los esposos se convierta y pida el bautismo en la iglesia católica; si, después de esta opción, la parte no católica se niega a cohabitar en paz con la parte convertida y le presenta muchas dificultades para impedirle que viva su fe, la iglesia le reconoce entonces a la parte cristiana el derecho a cesar en la cohabitación y a contraer incluso nuevo matrimonio, con tal de que lo haga con una persona bautizada. De esta forma, el primer matrimonio queda anulado por la iglesia en beneficio de la fe del nuevo convertido.¹⁰

Este tema del privilegio paulino puede ser considerado como una digresión, en relación con el tema del matrimonio, que es un tema de mayor importancia.

2.2 La vocación cristiana y los diversos estados de vida 7,17-24

Un segundo apartado se encuentra en los vv. 17-24. Aquí está presente este criterio: la vocación cristiana es para todas las personas, en cualquier circunstancia en que se encuentren. Comienza esta unidad con estas palabras (7,17): *«Por lo demás, cada uno viva como le asignó el Señor; cada uno, como Dios lo ha llamado»*. Más adelante, en 7,20, encontramos prácticamente la misma tesis: *«Cada uno permanezca en la vocación a la que fue llamado»*, y lo mismo sucede en el versículo final, en 7,24, que dice: *«Cada uno permanezca ante Dios en la situación en que fue llamado»*. Con esas tres afirmaciones se presenta con claridad el sentido de esta unidad. 7,17 establece el principio. 7,20 se encuentra entre la mención de dos pares de personas que están en contraposición: circunciso o incircunciso (antes de 7,20) y esclavo o libre (después de 7,20). 7,24, por su parte, sella la unidad con la misma conclusión.

¹⁰ Cf. Michel QUESNEL, *Las cartas a los corintios* (Cuadernos Bíblicos 22), Verbo Divino, Estella 1985, 43. Nota: Las normas concretas que tratan sobre el privilegio paulino se encuentran en los cánones 1143-1150 del Código de Derecho Canónico.

Son muy semejantes las tres afirmaciones, como se nota en el siguiente esquema:

7,17: Por lo demás, cada uno (εἰς ἑκάστων) viva como le asignó el Señor; cada uno (εἰς ἑκάστων), como Dios lo ha llamado (καλεῖται).

7,20: Cada uno (εἰς ἑκάστων) permanezca en la vocación (κλησίαν) a la que fue llamado (καλεῖται).

7,24: Cada uno (εἰς ἑκάστων) permanezca ante Dios en la situación en que fue llamado (καλεῖται).

Lo importante es la llamada divina, la vocación cristiana. En esta sección (7,17-24) aparece en ocho ocasiones el verbo καλεῖται (llamar), sobre todo en el tiempo perfecto de la voz activa (Dios ha llamado), y en el tiempo aoristo de la voz pasiva, ya sea indicativo o participio (el creyente fue llamado). Las circunstancias concretas en las que se recibió el llamado se convierten en algo secundario y relativo. La distinción entre circunciso o incircunciso es de tipo religioso; la que se da entre esclavo o libre es de tipo social. Así pueden permanecer todos, porque el llamado del Señor los sitúa en una vida nueva, que prescinde de esas diferencias. Si alguien fue llamado siendo esclavo, en realidad es un liberto en el Señor; y el que fue llamado siendo libre, es un esclavo de Cristo (7,22).

En la carta a los Gálatas, Pablo menciona cómo el sacramento del bautismo confiere la unidad de todos en Cristo, prescindiendo de distinciones étnicas, sociales o culturales. Dice Gal 3,26-28: «Pues todos ustedes son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque ustedes, los que fueron bautizados en Cristo, se revistieron de Cristo. No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús».

2.3 La virginidad y el matrimonio 7,25-40

Al inicio del segundo apartado general, en los vv. 25-38, se habla de «la virginidad» (περὶ τῶν παρθένων = acerca de los-las vírgenes), es decir de quienes, hombres o mujeres, no han tenido relaciones sexuales y, por supuesto, no tienen el compromiso del

matrimonio, lo cual es visto por Pablo como cosa buena. Pero no deja de mencionar la situación de los casados.

Comienza Pablo (7,25) señalando: «Acerca de la virginidad, no tengo mandato del Señor, pero doy un consejo, como uno que por la misericordia de Dios es digno de confianza». Por lo tanto, lo que va a hacer es dar un consejo sobre el tema, reconociéndose él como digno de crédito. Y su consejo irá en el sentido de que se queden así los que no han tenido trato conyugal, de acuerdo al primer criterio señalado. En 7,26 menciona una razón para su consejo: «*dia. thn enestwsan anagkhn* = por las dificultades presentes» o, más literalmente, «a causa de la angustia presente». Con esa afirmación el apóstol se ubica en el contexto de la espera del fin del mundo, que era visto como un momento de angustia. También habla de tribulaciones (*ql iyij*) en el v. 28. Ese término era frecuente en la literatura apocalíptica en sus descripciones del fin del mundo. Dificultades presentes y tribulaciones son conceptos que quedan muy asociados al contenido de los vv. 29-31.

En 7,27 se puede encontrar como una síntesis de lo que Pablo ha pretendido en este capítulo: «¿Estás unido a una esposa? No busques la separación. ¿Estás desligado de esposa? No busques esposa». Lo primero es mandato del Señor, mientras que lo segundo es consejo de Pablo.

El matiz escatológico está muy presente en los vv. 29-31. Se puede afirmar incluso que el aspecto escatológico condiciona la comprensión general del tema del matrimonio y del tema de la virginidad, ya desde el primer versículo del capítulo.¹¹ Aquí hay dos afirmaciones que enmarcan el carácter relativo y pasajero de muchas realidades. La primera afirmación señala: «El tiempo se ha reducido» (aspecto cronológico, v. 29), y la última establece: «La apariencia de este mundo pasa» (aspecto espacial, v. 31). Entre esas dos afirmaciones está la invitación a reconocer el carácter provisional de las realidades humanas, comenzando por el matrimonio.

¹¹ Cf. Lorenzo DE LORENZI, «La verginitá "statuto" del cristiano secondo s. Paolo», *Parola, Spirito e Vita* 12 (1985) 168.

La construcción literaria tiene esta característica: Pablo presenta una afirmación con un determinado verbo, pero luego repite la afirmación, pero precedida de la indicación: «como quienes no...».

*Los que tienen esposas
sean como quienes no tienen,
los que lloran
como quienes no lloran,
los que se alegran
como quienes no se alegran,
los que compran
como quienes no poseen,
y los que disfrutan del mundo
como quienes no disfrutan de él.*

En el fondo, la preocupación de Pablo es inculcar en sus destinatarios la conciencia de lo relativo de muchas realidades humanas, en comparación con los valores principales y definitivos: la vocación cristiana y la participación de los bienes del mundo futuro. Pablo tenía, por otra parte, un interés especial por la venida de Cristo y nuestro encuentro con él (1 Tes 4,13-18; Flp 4,5; 1 Cor 16,22; Rom 13,11). Por eso la vida célibe es la que mejor manifiesta esa conciencia cristiana.

En los vv. 32-35 podemos descubrir de nuevo el primer criterio que se ha señalado, es decir, que para Pablo es mejor optar por una vida célibe. El apóstol tiene buenos deseos para sus destinatarios, porque los quiere libres de preocupaciones (7,32). Quien está casado, dice él, se preocupa de agradar a su cónyuge y de las cosas de este mundo; mientras que el que no está casado puede ocuparse y preocuparse por agradar al Señor. El casado queda dividido, si pretende al mismo tiempo agradar al Señor y también a su cónyuge, así como atender las cosas del mundo. Esto lo aconseja Pablo, no para tender una trampa, sino para que los suyos lleven una vida más digna y un trato más asiduo con el Señor.

Estos vv. 32-34 presentan una estructura interesante: se habla tanto de hombres como de mujeres, y también se habla de las dos posibilidades: matrimonio o celibato. El esquema¹² sería el siguiente:

- a o`agamj merimna/ ta. tou/ kuriou(
El no casado se preocupa de los asuntos del Señor,
- b pwj aresh| tw/ kuriw\
de cómo agradar al Señor;
- c o`de. ganhsaj merimna/ ta. tou/ kosmou(
pero el casado se preocupa de los asuntos del mundo,
- d pwj aresh| th/ gunaiki(kai. memeristai
de cómo agradar a la esposa, y está dividido.
-
- a' kai. h`gunh. h`agamj kai. h`parqenoj merimna/ ta.
 tou/ kuriou(
La mujer no casada, lo mismo que la virgen, se preocupa de los asuntos del Señor,
- b' iha h`agia kai. tw/ swmati kai. tw/ pneumati\
para ser santa en el cuerpo y en el espíritu;
- c' h`de. ganhsasa merimna/ ta. tou/ kosmou(
pero la casada se preocupa de los asuntos del mundo,
- d' pwj aresh| tw/ andri,
de cómo agradar al marido.

Pero, si en el párrafo anterior Pablo enfatizó el valor del celibato, ahora, en los vv. 36-38, el apóstol ve la posibilidad del matrimonio de unos jóvenes, señalando que es un estado de vida legítimo. El pasaje es un tanto difícil en su interpretación y se han dado varias explicaciones. El problema está en que se habla de *alguien* que tiene a su doncella o novia y se encuentra ante la alternativa de casarse o no. Se puede pensar que el apóstol está hablando de cristianos jóvenes que habían aceptado una relación de noviazgo con muchachas jóvenes. Al aceptar la fe y la incorporación a la iglesia,

¹² Cf. L. DE LORENZI, «La verginità "statuto" ...», 175.

quedarían las dos posibilidades: o casarse o mantenerse vírgenes, con lo cual darían fin al noviazgo. Tal explicación parece aclarar el sentido de esta unidad. Por eso, al final concluye el apóstol con unas palabras que han estado presentes en todo el capítulo: «Por tanto, el que se casa con su novia actúa bien, y el que no se casa actuará mejor».

Al final, en los vv. 39-40, Pablo trata también el asunto de las mujeres que quedan viudas y que, por lo tanto, quedan con la libertad de poder casarse de nuevo. Esta sección gira en torno al primer criterio señalado: se aconseja la soltería o la abstinencia sexual como la mejor condición para la persona.

3. Los criterios y motivaciones que orientan el capítulo

Para comenzar, Pablo rechazará dos posturas extremas: ni ascetismo dualista ni libertinaje sexual. La primera podría surgir en Corinto o en otros ambientes en los cuales la vida sexual podría ser vista como ocasión de impureza y de inmoralidad; la segunda encontraba un ambiente muy propicio en las circunstancias sociales, culturales y hasta geográficas de Corinto, como se puede ver en la misma carta (cfr. 6,12-17). Ahora, como condenó la inmoralidad sexual y la fornicación en el apartado anterior de la carta (5,1-13; 6,12-20), porque tales actitudes van en contra de la santidad, ahora dedicó el apóstol este capítulo 7 a la temática del matrimonio y el celibato.

En el tratado sobre este tema hay algunos criterios y motivaciones, que guían el pensamiento de Pablo, que vienen a dar respuesta a las inquietudes de los corintios y que nos ayudan también a los creyentes de hoy. Estos criterios y motivaciones serían los siguientes:

Primero: es aconsejable como situación ideal el celibato o abstinencia sexual. Este criterio ya fue mencionado al principio. En efecto, Pablo muestra claramente su preferencia por este estado. Esta postura la va presentando el apóstol en diferentes momentos y con varias expresiones. Tal criterio no conduce, por supuesto, a negar el valor del matrimonio.

Este principio, en la actualidad, da sustento al voto de castidad en la vida consagrada y también a la promesa de celibato que hace el presbítero el día de su ordenación sacerdotal.

Segundo: la vocación cristiana es compatible con todas las personas, en sus diferentes situaciones, es decir, que la vivencia de la fe puede darse de acuerdo a las circunstancias personales del que fue llamado. Este criterio aparece sobre todo en el párrafo 7,17-24. Dice Jeremy Moiser: «La regla general es que... los cristianos no deberían sentirse obligados a cambiar su forma de vida solo por el hecho de haberse hecho cristianos».¹³

Tercero: la reciprocidad entre el hombre y la mujer, que conlleva el valor de la igualdad, está presente sobre todo cuando se habla del matrimonio y el divorcio. En el mundo griego, el marido disponía de la mujer y tenía casi todos los derechos. Pero Pablo defiende la igualdad de derechos y deberes. Ese sería un dato contracultural en el mundo de Pablo.¹⁴

Es algo peculiar del pensamiento paulino este énfasis en la *reciprocidad* de las relaciones dentro de la pareja. El marido y la mujer se deben el uno al otro (v. 3) y ambos «ejercen autoridad» en relación con el cuerpo del otro (v. 4). Si hay una abstinencia sexual temporal se hará de común acuerdo (v. 5), lo cual alude a la equidad que hay entre el esposo y la esposa. Esa reciprocidad mencionada está en consonancia con un criterio que está presente en el pensamiento paulino: la igualdad de todos los cristianos en Cristo. El texto de Gal 3,27-28 así lo establece. Esta reciprocidad – igualdad se va mostrando a lo largo de todo el capítulo 7, en el que se van mencionando cuidadosamente hombres y mujeres. Un ejemplo particular de esto lo encontramos en 7,2-5: lo que se refiere al marido, también se aplica a la esposa; y lo que se manda a la esposa, tam-

¹³ J. MOISER, «A Reassessment...», 110. Cf. también Mauro PESCE, «Stare in Cristo, ma continuare ad essere una carne sola: la coppia coniugale in 1Cor 7», *Parola, Spirito e Vita* 13 (1986) 122, que enfatiza ese principio: «que cada uno permanezca en la condición en la que fue llamado».

¹⁴ Maurice CARREZ, *La primera carta a los corintios* (Cuadernos Bíblicos 66), Verbo Divino, Estella 1989, 25.

bién se ordena al marido. Se trata de derechos y deberes mutuos y recíprocos.

Cuarto: el apóstol distingue entre lo que es un consejo personal y lo que es mandato del Señor. Para referirse a sí mismo, Pablo puede hablar de concesión (7,6), de consejo (7,25.40), usa la frase: «Digo yo, no el Señor» (7,12), o también da órdenes en algunos puntos (7,17); pero cuando habla de una enseñanza del Señor, entonces el término es *orden* o *mandato*, que tiene (7,10) o que no tiene (7,25).

Quinto: la perspectiva *escatológica* aparece sobre todo en el tercer apartado. En los vv. 26-28 se nota la influencia de la apocalíptica. La corriente apocalíptica distinguía el eón o tiempo presente y el eón o tiempo futuro. El primero se caracteriza, entre otras cosas, por la tribulación, la cual quedará superada en el siglo futuro. Ahora bien, el que se casa vive en una tribulación, propia de este tiempo. Por eso es aconsejable el renunciar al matrimonio para verse libre de tribulaciones y para orientar todo interés hacia el último día. Dentro de esta motivación escatológica, todos, en cualquier situación en la que se encuentren, deben vivir en la expectativa y la esperanza de los últimos días.

Se puede hablar de una indiferencia, la cual está presente sobre todo en los vv. 29-31, cuyo marco se presenta así: «El tiempo se ha reducido [...] La apariencia de este mundo pasa».

Sexto: la motivación *cristológica*, el deseo de agradar al Señor, es mencionada en varias ocasiones. Esta motivación *cristológica* aparece especialmente en el v. 35, que concluye las exhortaciones iniciadas en el v. 32, y que insiste en la conveniencia de un trato asiduo con el Señor, sin preocupaciones. Pero también hay que notar que todos, en cualquier situación en la que se encuentren, deben contar con una motivación *cristológica*: si alguien renuncia al matrimonio, que lo haga para tener un trato más asiduo con el Señor; si alguien opta por el matrimonio o de hecho se hizo creyente ya estando en el matrimonio, debe hacerlo todo en el Señor y por él, puesto que el valor absoluto es la pertenencia a Cristo.

4. Aportaciones paulinas a la temática del celibato y el matrimonio

Teniendo en cuenta el entorno judío, cristiano y helenista de Pablo, puede uno preguntarse: ¿Qué puntos doctrinales de Pablo parecen ir de acuerdo a una tradición recibida? ¿Qué propuestas son novedosas? ¿Qué aspectos pueden resultar problemáticos en nuestra actual situación social y eclesial?

El reservar las relaciones sexuales al interior del matrimonio era propio de la estricta moral judía, como lo es ahora de la moral cristiana. El concebir el matrimonio como un medio de evitar inmoralidades sexuales también tiene un trasfondo judío (cfr. Tob 4,12: «Guárdate, hijo, de toda impureza y, sobre todo, toma mujer del linaje de tus padres...»). Pero Pablo se aparta de la visión tradicional judía, que veía como principal motivo para el matrimonio el llamado de Dios a engendrar hijos. Por eso, la elección del celibato no va en contra de la voluntad divina.

A este propósito, comenta el documento de la Pontificia Comisión Bíblica lo siguiente:

La afirmación general («es bueno que el hombre no toque mujer») se entiende como una valoración positiva de la virginidad, que podía tal vez ser cuestionada por quien entendía lo que el Creador dijo a *'adam* («Crezcan y multiplíquense», Gén 1,28) como un «mandamiento». ¹⁵

El mencionado documento de la Pontificia Comisión Bíblica hace también algunos comentarios sobre este capítulo 7 de la carta de Pablo, reconociendo que hay algunos puntos que pueden suscitar perplejidad o que, al menos, requerirían una formulación diferente para los creyentes actuales.

En lo que se refiere al matrimonio, señala lo siguiente:

¹⁵ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 206.

Resulta extraña la afirmación de que «la mujer no dispone (*ouk exousiazeti*) de su cuerpo, sino el marido; de igual modo, tampoco el marido dispone de su propio cuerpo, sino la mujer» (1 Cor 7,4). La comprensión de la naturaleza del amor, así como el sentido de entregar el cuerpo al cónyuge requieren hoy formulaciones diferentes a las de la carta paulina.¹⁶

Es verdad lo anterior, sobre todo al reconocer que hoy se requerirían unas formulaciones diferentes. Con todo, tratando de explicar y aplicar el texto para el presente, además de insistir en el tema de la «disponibilidad mutua», ya mencionado, se puede tomar conciencia de que el *cuerpo* no indicaría solamente el conjunto de carne y huesos de la persona, la parte material de la misma, sino que, de acuerdo a la misma antropología paulina, se refiere a la totalidad de la persona, pero en su capacidad de relación.

También en cuanto al matrimonio señala lo siguiente (7,2):

La frase «por el riesgo de inmoralidad» suscita perplejidad, ya que parece presentar el matrimonio, no como una elección de amor, sino solo como una prevención contra desviaciones indecorosas [...] Además, el matrimonio no puede ser legitimado diciendo simplemente que «no es pecado» (cf. 1 Tim 4,3) y la elección del celibato no puede ser una escapatoria para evitar dificultades.¹⁷

Finalmente, mencionando tanto el matrimonio como el celibato, y al postular que el segundo es ocasión de división, mientras que el primero no lo es, el documento comenta lo siguiente:

Si es justo ver en la virginidad, libremente elegida por obediencia a la llamada divina, un modo de expresar y vivir una dedicación absoluta al Señor, es en cambio muy problemático considerar el matrimonio como un camino casi opuesto, en el cual los esposos se preocuparían de las cosas del mundo, tratando de agradar al cónyuge en vez de a Dios. La «división» o desdoblamiento del

¹⁶ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 204.

¹⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 206.

corazón no es una limitación intrínseca en la condición esponsal, en la que es posible, por el contrario, llevar una conducta santa, de verdadero amor, totalmente agradable al Señor.¹⁸

Conclusión

Con el comentario que se ha hecho al capítulo 7 de 1 Cor, se puede uno asomar a la problemática que surgió en Corinto en relación con el matrimonio y el celibato. Pero sobre todo hay que reconocer que eso dio pie para que Pablo dedicara mucho espacio a este tema, como la hará, por ejemplo, en el caso del capítulo 15 de esta carta, dedicado al tema de la resurrección.

Con la lectura de este pasaje y con las advertencias hechas, se reconoce que la palabra de Pablo, pronunciada bajo la inspiración de Dios, sigue siendo válida y actual. Tanto el celibato como el matrimonio son dos caminos de vida, son dos formas de agradar al Señor, son dos medios de santificación.

En este sentido, afirma la Pontificia Comisión Bíblica:

De los textos de Pablo se deduce que el cristiano se encuentra ante dos opciones de vida: la del matrimonio, que aparece simplemente consentida, y la del celibato, preferible porque es más acorde con un modo de vida evangélico. Una contraposición de este tipo se debe revisar, especialmente si la exaltación de uno de los dos «caminos» tiene como consecuencia la devaluación del otro. Cada uno ha de ser visto como una «llamada» a la santidad con aspectos propios y cada uno puede ser vivido en verdad solo por un don del Espíritu de amor.¹⁹

¹⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 207.

¹⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre?*, § 207.

Presentación	
<i>Francisco Nieto Rentería</i>	147-148
Génesis de la violencia intrafamiliar	
<i>Konrad Schaefer, OSB, SSD</i>	149-176
El concepto Gloria de <i>Yahvé</i> en el AT	
<i>Tais Gea Guinovart</i>	177-197
«Mujer, no llores». Acercamiento diacrónico y antropológico a Lucas 7,11-17 desde un contexto de pandemia e incertidumbre social	
<i>Tomás Montesinos González</i>	199-224
La mujer que habla elocuentemente con su silencio. La unción de Jesús en Jn 12, 1-8	
<i>José Luis González Santoscoy</i>	225-249
Unidad en la diversidad, riqueza de los distintos orígenes de los cristianos. Acercamiento intercultural del encuentro entre Pedro y Cornelio en Hch 10,1-11,18	
<i>Marcos Oswaldo Rivera Paredes</i>	251-270
El matrimonio y el celibato. Comentarios a 1 Cor 7	
<i>Eduardo Córdova González</i>	271-290

