

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER  
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XXI  
Número 52  
XXX AÑOS DE ITINERANCIA 3**

**CARACAS  
Publicaciones ITER-LCAB  
2010**

**ITER**  
**REVISTA DE TEOLOGÍA**  
Mayo-Agosto 2010  
AÑO XXI, N° 52  
Depósito legal pp. 190001DF708  
ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,  
Instituto de Teología para  
Religiosos y de la U.C.A.B.,  
Universidad Católica  
"Andrés Bello" de C.A.R.A.C.A.S.  
Revista indizada y arbitrada.

**DIRECTOR:**

*Eduardo Frailes Caspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*P. Luis de Diego, S.J.*

*P. Eduardo Frailes, C.M.F.*

*Dr. Rafael Lozano, Latín*

*P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.*

*P. Andrés Argibay, S.D.B.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugarte, S.J., Rector de la UCAB*

*Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER*

*Gianfranco Coffaro, S.D.B., de la UPS*

*Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB*

*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Familia*

*Carlos Barquera, O.F.M.Cap., ITER y FCAR*

*Ignacio Castillo, S.J., ITER y F. Agostino*

*Bruno Renaud, Diocesano, ITER y ISR*

Apartado de Correos 68865

Tel: (0212) 261.85.84

Fax: (0212) 265.03.05

E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

Web: [www.iter-tps.org](http://www.iter-tps.org)

[www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery Leria*

Diseño de portada: *Alexandra Longino*

Impresión: *A.C. Talleres E.L. Don Bosco*

*Revista indizada en las bases de datos  
Clase (México) y Stranata (Argentina)*

**SUSCRIPCIONES 2011:**

Correo normal: Bs F. 85

Numero suelto: Bs F. 30

Extranjero: \$ 40

Países: \$ 48

**Dirección y Administración:**

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Alameda, Caracas 1061-A, VENEZUELA.

Apartado postal 68865

# ÍNDICE

## **PRESENTACIÓN**

<b>P. Eduardo Frades, CMF</b> .....	<b>5</b>
-------------------------------------	----------

## **TEMAS BÍBLICOS**

*«Hijo mío, custodia tu corazón porque de él brota la vida» (Pr 4, 23). Hacia una *theologia cordis**

<b>P. Carlos Luis Suárez, SCJ</b> .....	<b>13</b>
---	-----------

*La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas*

<b>P. Juan Pablo Perón, SDB</b> .....	<b>29</b>
---------------------------------------	-----------

*La Biblia en América Latina hoy. La pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral*

<b>P. Corrado Pastore, SDB</b> .....	<b>125</b>
--------------------------------------	------------

## **TEMAS TEOLÓGICOS**

*Enraizados en la realidad*

<b>P. Luis Ovando Hernández, SJ</b> .....	<b>155</b>
---	------------

*Vocación, Espíritu Santo y sacerdocio ministerial*

<b>P. Manuel Antonio Teixeira, SCJ</b> .....	<b>163</b>
--	------------

*Espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesús y presencia de María en la formación de los discípulos misioneros*

<b>Hermana María del Pilar Silveira</b> .....	<b>171</b>
---	------------

*Sobre la fundamentación ontológica de la eclesiología de la comunión*

<b>Dra. Luz Marina Barreto</b> .....	<b>189</b>
--------------------------------------	------------

<i>“Para separar lo puro de lo impuro...”: La ideología esenia y su significado en el contexto cultural y religioso de la Palestina de Jesús</i>	
Dr. Nelson Tepedino.....	20

## A LOS 30 AÑOS DEL MARTIRIO DE MONS. ROMERO

<i>Oscar Arnulfo Romero. Pobre entre los pobres y pobre entre los ricos para evangelizar a pobres y ricos</i>	
P. Pedro Trigo, SJ.....	24

<i>La mujer en el pensamiento de Mons. Romero. Reflexión desde lo femenino en el 30 aniversario de su martirio</i>	
Hermana María del Pilar Silveira.....	25

<i>Palabras introductorias a la celebración eucarística</i>	
Dr. Román Mayorga, Embajador de El Salvador en Venezuela.....	27

<i>Homilía de la Misa conmemorativa del día 24 de marzo</i>	
P. P. Eduardo Frades, CMF.....	27

## PRESENTACIÓN

Con este número 52 de ITER cerramos el cupo de escritos dedicados de manera especial a conmemorar los XXX AÑOS DE ITINERANCIA del Instituto. Han sido tres números de esta revista, con una treintena de profesores actuales o pasados del Instituto y algunos exalumnos y alumnos también. A esto hay que añadir los trabajos presentados en la revista ITER-HUMANITAS con más de quince colaboradores. Finalmente, como efeméride agradecida, estamos editando un libro con documentos, fotografías y escritos sobre la memoria histórica de estos treinta años de vida académica e institucional. Casualmente iniciamos este tercer número con tres trabajos de tipo bíblico a cargo de tres profesores del Instituto que han sido o son Rectores del mismo. Así reparamos la escasa presencia del área exegetica y bíblica en los dos anteriores números.

Iniciamos este número con tres trabajos del área bíblica, que ocupa no sólo los cursos propedéuticos, sino también la licenciatura específica en teología bíblico-pastoral, que llevamos impartiendo desde hace algunos años. Colocamos en primer lugar un trabajo del P. Carlos Luis Suárez, S.C.J., actual Rector del Iter, doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y durante los últimos años profesor de exégesis y teología bíblica, particularmente en el área de los Salmos y libros sapienciales. Por eso su artículo se ocupa de este mismo campo; pues, bajo el título «*Hijo mío, custodia tu corazón porque de él brota la vida*» (Pr 4,23), *Hacia una theologia cordis*, nos presenta una hermosa reflexión bíblica sobre esta voz, a la vez tan simbólica y tan rica en el lenguaje bíblico, y tan característica del mundo poético y sapiencial de toda la Biblia. Este es su breve resumen:

*A partir del estudio del sustantivo corazón en algunos textos, principalmente del Antiguo Testamento, el autor intenta evidenciar que el uso de este sustantivo, en medio de situaciones particularmente críticas reflejadas por cada contexto, preannunció etapas novedosas que abrirán horizontes de esperanza para el desarrollo de la vida.*

El segundo artículo es un escrito del P. Juan Pablo Perón, SDB, sobre el tema de la alegría de Dios en los evangelios, especialmente en el de Lucas. El P. Perón, además de haber sido tres veces Rector del Instituto,

Lleva largos años enseñando Biblia, investigando en la misma y dando cursos monográficos de teología bíblica neotestamentaria, después de haber defendido su tesis de doctorado en El PIB. Su principal dedicación, tanto en la investigación como en la enseñanza ha sido el Nuevo Testamento, y de ella dan fe numerosos artículos publicados en esta misma revista. El que ahora ofrecemos lo ha titulado *La alegría de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas*. Nos ha presentado esta síntesis de su contenido, amplia y detalladamente desarrollada:

*A través de algunas parábolas de Mt y Lc presentadas en forma de catequesis para sus comunidades (cf. Mt 13,44-45; 18,10-14 y Lc 15,3-7,8-10,11-32), Jesús nos habla de la alegría que Dios experimenta por compartir el Reino con el hombre y celebrar la conversión de los pecadores. En la narración de estas parábolas encontramos dos campos semánticos que agrupan los temas de la alegría y del gozo referidos a Dios: El primer campo semántico está constituido por el verbo simple χαίρειν (cf. Mt 18,13; Lc 15,3,32), su compuesto συγχαίρειν (cf. Lc 15,6,9) y el sustantivo χαρά (cf. Mt 13,44; Lc 15,7,10) que se encuentran presentes explícita o implícitamente en las seis parábolas que analizaremos.*

*Los verbos y el sustantivo describen un sentimiento profundo de alegría propia del hombre o también pueda describir una reacción de Dios por esa apropiación del hombre. Mientras el verbo χαίρειν y el sustantivo χαρά se encuentran en todos los evangelios, su compuesto συγχαίρειν se encuentra sólo en Lc. El segundo campo semántico está constituido por el verbo ευφραίνεσθαι (cf. Lc 15,23,24,29,32). Tres de las citaciones son atribuidas al padre (cf. 15,23,24,32) y una al hijo mayor (cf. 15,29). Tomaremos en cuenta los textos que se refieren al padre en los que el verbo ευφραίνεσθαι caracteriza el sentimiento y la disposición interna de la alegría. El verbo significa alegrar, gozar, estar alegre. Estructuralmente el verbo pertenece a contextos de relación interpersonal. El gozo y la alegría jubilosa tienen como presupuesto fundamental la experiencia de que la comunión entre personas se ha hecho realidad.*

En tercer lugar ofrecemos un artículo del **P. Corrado Pastore, SDB**, que fue no hace tantos años profesor del Iler, y ocupó el cargo de Rector del mismo durante los años 1987-1991. Tras los largos años de docencia en el Iler fue solicitado por sus superiores para continuar este trabajo en la propia UFS, Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Allí culminó su tesis de investi-

gación sobre la lectura popular de la Biblia, de la que el presente escrito es como un resumen y conclusión. Lo ha titulado *La Biblia en América Latina hoy. La pastoral bíblica y la animación bíblica de la pastoral* con lo cual queda patente su contenido, pero nos lo ha resumido además así:

*Este trabajo centra la atención en la situación de la Biblia en la Iglesia latinoamericana hoy y desarrolla tres aspectos: los lecturas específicas de la Biblia, la lectura orante de la Palabra, la animación bíblica de la pastoral. En los años '70 surge en la Iglesia latinoamericana una práctica pastoral guiada por la opción evangélica por los pobres, se multiplican los círculos bíblicos y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), nace la lectura popular y liberadora de la Biblia. En los años '90 en el campo de la lectura de la Biblia se hace el esfuerzo de considerar a los pobres como sujetos de la interpretación desde su situación específica. Los pobres son vistos desde el punto de vista étnico (pueblos indígenas), cultural (afro-americanos), social (campesinos, población urbana y suburbana) y en referencia al género y a las edades de la vida. De esta manera en la lectura de la Biblia se desarrollan algunas "hermenéuticas específicas".*

*La Lectio divina o lectura orante de la Palabra indica la manera de leer la Biblia que los cristianos practican para alimentar su fe. Carlos Mesters hace ver como la lectura popular realizada en las CEBs es una lectura orante. La práctica de la lectura de los pobres es la versión mejorada y actualizada, de la práctica secular de la Lectio divina. Si la pastoral bíblica, como toda pastoral, dice relación a la vida de la Iglesia y se especifica por su referencia a la sagrada Escritura, entonces la pastoral bíblica tiene que ser el alma de todas las pastorales. La animación bíblica de la pastoral mira a que la Sagrada Escritura sea en la pastoral de la Iglesia la savia que nutre el encuentro con Cristo en todas las instancias pastorales de las que se sirve la Iglesia para realizar su misión evangelizadora.*

Pasamos ahora al campo de la teología, del que ya nos ocupamos bastante en los dos números previos, y presentamos en primer lugar un artículo del P. Luis Ovando Hernández, SJ, dedicado al tema sacerdotal, propuesta por el papa Benedicto XVI para este año desde el 19 de junio, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, en honor de S. Juan María Vianney, al que se presenta como modelo del sacerdocio ministerial. El P. Ovando titula su trabajo *Enraizados en la realidad*; pero, por si dicho título no nos explica mucho el contenido, nos ha presentado el siguiente resumen del mismo:

*¿Cuál es el lugar que ocupa hoy el ministro ordenado dentro de la Iglesia y en la sociedad? El presente artículo, queriendo responder a la pregunta, recoge la invocación de la Carta del Santo Padre Benedicto XVI en la proclamación de un año sacerdotal con ocasión del 150º aniversario del Dies Natalis del Santo Cura de Ars. ¿El lugar del sacerdote está determinado por la función que cumple? ¿Es la esencia lo que lo sitúa? Con la reflexión se quiere dar un sencillo aporte que ayude a vivir un sacerdocio "más intenso e incisivo", como nos lo pide el Papa.*

El siguiente escrito es obra de otro de los exalumnos del Itey y ahora joven profesor del mismo, el **P. Manuel Antonio Teixeira, S.C.J.** Se ocupa también del tema del sacerdocio, pero en la perspectiva de las crisis vocacionales. Tal vez las reflexiones teológicas nos ayuden a entender el fenómeno, y sobre todo a poner los remedios pertinentes. Ha titulado su trabajo *Vocación, Espíritu Santo y sacerdocio ministerial*, y presenta esta síntesis del mismo.

*El autor del ensayo se propone reflexionar acerca del ministerio sacerdotal, pero viéndolo desde el fenómeno de la crisis vocacional. Dos reflexiones se efectúan no sólo en paralelo, sino de modo simultáneo, yuxtapuesto y correspondiente. Se trata de entender el fenómeno de la crisis vocacional, ver las raíces que lo causan, para enunciar la tensión del vivir en ese mundo sin ser de él, como una de las propiedades más propias, pero más olvidadas del sacerdocio. Por último constatar que la ausencia de vocaciones no tiene que ver con que el Espíritu Santo nos haya olvidado, se trata más bien de un pecado arraigado en el modo de vivir de los ministros.*

Ponemos a continuación una primera voz femenina, ocupándose de un tema, que no es femenino, pero que tal vez se nos ilumine con los ojos más adecuados a través de una teóloga que milita en ese campo, tan necesario de afirmación en nuestros contextos. Se trata de la **Hermana María del Pilar Silveira**, una de las pocas teólogas profesoras de nuestro Instituto. Su tema, presentado antes a la mismísima Conferencia Episcopal Venezolana, se titula: *Espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesús y presencia de María en la formación de los discípulos misioneros*. Aunque es bastante explícito, nos presenta este resumen de lo que trata en este escrito:

*Esta exposición abordará el tema de la Espiritualidad Trinitaria del Encuentro con Jesús y de la presencia de María, como caminos propuestos por el documento de la V Conferencia en Aparecida para la formación de los discípulos, discípulas, misioneros, misioneras. La misma pretende ser un*

*aporte que contribuya en la ejecución de la misión continental en Venezuela, destacando la experiencia de encuentro con Jesús y la propuesta misionera desde una iglesia mariana, que busca valorar el gran tesoro de la religiosidad popular, descubriendo la vitalidad y las oportunidades que nos brindan la fe espontánea de nuestro pueblo.*

Los otros dos trabajos presentados a continuación son obra de sendos doctores y profesores de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Simón Bolívar respectivamente, con la particularidad de que ambos, a tiempo más completo o más convencional, han querido hacerse alumnos de los cursos de teología para todos, especialmente para el laicado culto, está ofreciendo el Iter desde hace algunos años en horario nocturno, que les es más accesible. El primero es de la **Dra. Luz Marina Barreto**, doctorada en Filosofía por la Freie Universität Berlin, y actual profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Aquí aborda el tema eclesiológico bajo esta perspectiva: *Sobre la fundamentación ontológica de la eclesiología de la comunión*. Ella misma nos ha ofrecido el siguiente resumen de su trabajo:

*El propósito de este trabajo es explorar las raíces de la eclesiología de comunión en una reflexión ontológica. Mi argumento es que este análisis es necesario para evitar la reducción de los modelos de iglesia a su sentido sociológico, dejando a un lado lo que es fundamental para la conciencia cristiana: la noción de persona que ha sido recreada en Cristo; y, desde este punto de partida, puede relacionarse como cristiano con cualquier otra persona.*

*Exploro esta idea, en particular, en un importante documento: el Programa de Hans Urs von Balthasar para la revista *Communio*. La centralidad de la idea de un fundamento ontológico de la razón de ser de este Programa es tal, que uno no puede sino prestar mucha atención a lo que está ahí implicado y a las consecuencias que tuvo para el grupo disidente que dejó Concilium.*

El segundo trabajo es del **Dr. Nelson Tapedino**, Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Ahora es Profesor de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña como Investigador y Docente desde 1998; y actualmente como Jefe de Departamento de Filosofía de la misma USB. El tema de su artículo se expresa muy bien en el título: *"Para separar lo puro de lo impuro...": La ideología esenia y su significado en el contexto cultural y*

*religioso de la Palestina de Jesús*; y además lo explica muy bien en la breve síntesis del mismo que nos ha presentado con estas palabras:

*El ensayo ofrece una síntesis del consenso más reciente sobre la historia y el significado de la comunidad esenia en la Palestina del siglo I, con el objetivo de iluminar la comprensión de la figura histórica de Jesús y de lo nuclear de su evangelio dentro del contexto de las polémicas que giraban en torno a la noción de pureza religiosa como elemento central de la constitución de la identidad judía, opuesta y en resistencia a la "globalización" helenizante propia de la ecumene romana de la época. Para ello, se presenta primero un resumen de los aspectos históricos y culturales más importantes que explican el origen de la comunidad esenia, para proceder luego a exponer los ejes centrales de su forma de vida y, sobre todo, de su ideología religiosa. Finalmente, se hace una comparación entre algunos textos hallados en Qumrán que expresan dicha ideología y algunos perícopas de los evangelios sinópticos, para mostrar cómo lo que hoy en día sabemos sobre la mentalidad de los esenios nos permite comprender mejor la pertenencia del mensaje y la praxis de Jesús al mundo judío de su época, pero también y sobre todo, la radical y profunda novedad que éste compartió, hasta el punto de constituirse en una auténtica superación de los fundamentos de la cosmovisión religiosa de Israel, que rompía con la ideología de la pureza como eje central de la relación del hombre con Dios.*

Cerramos el número, muy voluntariamente con cuatro escritos en honor del **"Pastor y Mártir nuestro / San Romero de América"**. Los dos primeros se leyeron con ocasión de los treinta años de su martirio, en la Universidad Central de Venezuela, organizadas por la Cátedra libre Monseñor Romero, que dirige el P. Raúl Herrera, SJ, que presentó también la figura de Monseñor, además de mostrarnos varios videos sobre el testimonio vivo de este Pastor, tan cercano a su pueblo y tan querido por él y por todos los pobres y todos los hombres de buena voluntad de América Latina y del mundo.

Abrimos con el escrito presentado por el P. Pedro Trigo, SJ, que se ocupó de un tema central en el ministerio pastoral de nuestro Pastor y Mártir Mons. Lleva por título: **Oscar Arnulfo Romero. Pobre entre los pobres y pobre entre los ricos para evangelizar a pobres y ricos**. Efectivamente, esa fue la tarea pastoral de Monseñor: a pesar de que la ultraderecha política, social y hasta eclesialística lo tachara a veces de marxista y declararlo enemigo peligroso, hasta buscar y lograr silenciarlo criminalmente. Pero, como cantó

punto el obispo amigo, Pedro Casaldáliga "nadie hará callar nunca tu última homilía", ni las muchas que tuvo en sus últimos años al pueblo reunido en torno a su pastor en la iglesia catedral de El Salvador. He aquí su resumen inicial:

*Deseamos rendir homenaje a Monsedon Romero en el treinta aniversario de su martirio desacroblando una de las joyas más significativas de su vida: su entrega al pueblo hasta identificarse con él. Lo enfocamos desde el núcleo generador, potenciador y unificador de su vida, que fue su entrega al Dios de Jesús y a la misión que le había encomendado. Ella colorea la relación con el pueblo, la configura y explica todos sus armónicos. Es una entrega trascendente y por eso incondicional y muy concreta, que excluye cualquier sacralización, que pone siempre en guardia frente a matificaciones y peligros, pero que se realiza como un amor sincero, cordial, entrañable que le estimulaba, que lo guiaba para decir la palabra adecuada de aliento y también para animar a ir más allá.*

A continuación colocamos la ponencia leída por la Licenciada, Ilna.

**María del Pilar Silveira**, que se ocupó de un aspecto muy marcado de la religiosidad popular de Mons. Romero. Lo titula *La mujer en el pensamiento de Mons. Romero. Reflexión desde lo femenino en el 30 aniversario de su martirio*. Como es tan testimonial, más que un resumen, nos presenta como un lema, tomada de una de sus homilias, para reflexionar luego, en base a tantas otras frases sobre la mujer, comunicación interhumana, la entrega a Dios, el amor materno, el dolor vivido en la fe en Cristo, y sobre María, como modelo y como madre. He aquí la frase inicial:

*"A los que aman a Dios, todas las cosas les sirven para su bien. No hay desgracia, no hay catástrofes, no hay dolores por más inauditos que sean, que cuando se sufren con amor a Dios, no se convierten en corona de gloria y de esperanza"* (Homilía del 1 de diciembre de 1977)

Hubo otras intervenciones en esas jornadas de la UCV; pero aquí sólo recogemos aún las dos breves intervenciones que se tuvieron en la parroquia de Na. Sra. de Guadalupe, en el ámbito del homenaje rendido por primera vez por las autoridades oficiales de El Salvador, ahora también celebrando sus 200 años de independencia. Lo primero son las palabras del nuevo Embajador de la República de El Salvador en Venezuela, el **Dr. Román Mayorga**, que fue Rector de la Universidad Centro Americana en tiempos del P. Ignacio Ellacuría y los tremendos sucesos de aquellos años martiriales. Él ha promovido, junto

con la Cátedra aludida, estas celebraciones aniversarias, tanto en la UCV, como en la Embajada y la parroquia de Guadalupe. A continuación, las palabras de la **humilia** que tuve el honor y la **ta**ca de proclamar en tan solemne ocasión, en la **Eucaristía** concelebrada por un grupo de sacerdotes y contando con la presencia del Nuncio de Su Santidad, el Sr. Embajador y otras personalidades, además de un nutrido grupo de fieles salvadoreños y venezolanos.

Eduardo Frades, CMF

# TEMAS BÍBLICOS

## “HIJO MÍO, CUSTODIA TU CORAZÓN PORQUE DE ÉL BROTA LA VIDA” (Pr 4,23) HACIA UNA THEOLOGIA CORDIS

P. Carlos Luis Suárez, SCJ\*

*Abstract:*

*From the study of the substantive heart in some texts, notably of the Old Testament, the author tries to demonstrate that the use of this noun, amid particularly critical situations reflected by each context, foretells novel stages that will open horizons of hope for the development of life.*

**Keywords:** Heart, Education, Wisdom's Mind, Wisdom

Hay quien sostiene que la primera representación conocida de un corazón es parte de una pintura rupestre de unos quince mil años antes de nuestra era. Se trataría de una mancha roja dibujada en la figura de un mamut<sup>1</sup>. Pero el tema en cuestión de estas páginas no es el arte rupestre. Los mamuts, tal vez por su incapacidad para adaptarse a los cambios drásticos de su entorno vital, desaparecieron. Las representaciones del corazón no. La imagen del corazón no ha quedado aún reducida a un fósil. Bien al contrario, sigue presente en muchas culturas como uno de los más expresivos símbolos de los sentimientos humanos. En la reflexión que sigue, el interés recae sobre

- \* El P. Carlos Luis Suárez, scj, es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1963, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde ha dado diversas materias bíblicas y dirigido el programa de Postgrado de la UCAB. Actualmente, además de profesor, es el Rector del ITER y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Email: carlosluis@icj@gmail.com
- 1 Cueva El Pandal, Asturias (España). Sobre este dato, cf. GORRIS, U., *El corazón: itinerarios por sus mitos y significados*, Madrid 2004, 39 (traducción de I. Belmonte a partir del original: *Heart, a personal journey through its myths and meanings*, New York 2001).

el corazón a partir de una selección de textos bíblicos. Siguiendo los vocablos hebreos *leb* y *lebāb*, se intentará evidenciar que el uso del sustantivo *corazón* anuncia, en medio de situaciones críticas, etapas novedosas que abrirán horizontes de esperanza para el desarrollo de la vida, sanando y estrechando relaciones entre el ser humano y su creador. La cuestión a responder es: ¿de qué manera el empleo del sustantivo *corazón* expresa el deseo de vivir y consolidar tiempos nuevos en el proyecto de Dios?

## EN LOS INICIOS (Gn 1 – 11)

Atendiendo a una lectura canónica y sincrónica de la Escritura, *corazón* aparece en el libro del Génesis en lugares significativos de sus primeros once capítulos, los llamados relatos de orígenes. La primera ocasión se emplea para hablar del corazón del *hā'ādām*, «el corazón de la humanidad» en los previos al relato del diluvio: *Vio el Señor que era abundante el mal de la humanidad (hā'ādām) en la tierra, y que toda tendencia de los deseos de su corazón era solo perversa, todo el día (Gn 6.5)*. Junto a este diagnóstico, sigue de inmediato el de otro corazón, el de Dios. *Y se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y su corazón estaba dolido (6.6)*. A tan solo unos capítulos del inicio de la obra queda evidenciada, en clave de corazón, la dramática tensión entre los primeros ancestros y su hacedor, al punto que Dios mismo manifiesta arrepentimiento por haber hecho al hombre (6.6.7)<sup>3</sup> y, aún más, su deseo de eliminarlo (cf. 6.7, 7.14)<sup>4</sup>.

¿Será capaz este *corazón dolido* del creador de desdecirse a sí mismo destruyendo ahora parte de lo él mismo evaluó como muy bueno (cf. 1.31)? Imaginemos que fuera Job uno de los oyentes de la determinación divina expresada en Génesis. De hecho, ¿pensaría el autor de Job en Gn 6,7 cuando pone en labios de su protagonista una de sus quejas más osadas<sup>5</sup>:

3 Desde la óptica profética, Jeremías denuncia esta situación: *Jerusalén lava su corazón de maldad e para siempre. Hasta cuando cambiará en tu corazón propósitos por excusos? (Jr 4.14)* Del corazón humano sale lo malo: Mt 15.19; Mc 7.21-23; Rm 1.28-31; 3.9-19; Ef 2.1-3; Jn 3.3

3 Igual arrepentimiento muestra Dios en diferentes ocasiones, por ejemplo retirando su favor: a Saúl como rey (1Sm 15.11.25), contra Jeroboán (cf. Jr 15.6). De todos modos, Dios puede revocar este sentimiento con sentido favorable: cf. Ex 32.14 (intercesión de Moisés); Jc 32.36; Jec 3.18; 2Sm 24.16a (intercesión de David); Jt 36.23; Jt 2.23; Am 7.3-6; Jon 3.10; 4.2; Sal 106.45.

4 Así como el verbo *cancelar* (*mušāh*) tiene aquí como objeto a los vivientes, se dice también de la culpa y la transgresión que Dios cancela (cf. Sal 51.1.3; Is 43.25; 44.22).

*Tus manos me formaron, ellas me moldearon ('āsāb)  
 todo mi contorno, ¿y ahora me aniquilas?  
 recuerda que me hiciste de barro,  
 ¿y me vas a devolver al polvo?  
 (...) ¿No me otorgaste vida y favor  
 y tu providencia no custodió mi espíritu?  
 Y con todo, algo guardabas en tu corazón:  
 ahora sé que pensabas esto:  
 que si pecaba me lo guardarías  
 y no me dejarías impune (Jb 10,8-9.12-14)*

El texto apenas citado emplea el verbo *'āsāb* (v. 8), aquí con el sentido de *moldear*, para hablar de la acción artesana y creadora de Dios. El mismo verbo utilizado en Gn 6,6 para indicar el corazón *dolido* del creador<sup>5</sup>. ¿Acaso, poéticamente, no es lícito entender que la acción moldeadora del artesano causa dolor al barro al ser una y otra vez retocado en la búsqueda de la obra deseada?

Con la misma raíz hebrea (*'āb*), Génesis recurre al sustantivo *'ēyeb* para el *dolor* que Eva sentira al parir (cf. 3,16). El parentesco que puede establecerse a través de esta raíz común a los dos textos citados, uno hablando del dolor de Dios (6,6), el otro del dolor del parto (3,16), resulta sugerente. En el caso de Eva, es de suponer su aflicción ante el desenlace que ha tenido su deseo, compartido con Adán. No obstante, Dios mismo acaba confirmándola en una tarea que como ninguna la acerca a su creador: la vinculación a la vida, la transmisión de la vida. Quedando el dolor de Eva enlazado con este anuncio y esta garantía de que no sólo ella seguirá con vida, sino que será portadora de vida nueva, ¿no puede acaso entenderse que el empleo de la misma raíz hebrea (*'āb*) para hablar del corazón de Dios (6,6) no pretende nada más que realzar el compromiso y la responsabilidad irrenunciable del creador con la vida del hombre y de la mujer, y a su vez de estos mismos con el don y la responsabilidad de transmitirla a pesar de la trasgresión apenas cometida? A la luz de lo expresado por Job, considerando el verbo *'āsāb* (en piel: *moldear*; cf. Jb 10,8), y asociado a su empleo para presentar el corazón adolorido de Dios (cf. Gn 6,6), queda manifiesta la disposición divina a una renovada y paciente tarea formadora, como la que se realiza

5. Otras traducciones posibles de *corazón dolido* (Gn 6,6) pueden ser: *corazón que traido a brado, apenado, herido*, e incluso *constrastado o enfadado*.

en el seno materno, o bien como la que lleva a término el alfarero con sus manos elaborando el barro. En los dos casos, como la madre y el alfarero, con su dolor y su arte, ambos se convierten en los mejores custodios de la vida y de la obra llamadas a existir.

Dando el protagonismo al corazón de Dios acompañado de la raíz *ʾyāb*, la dimensión que alcanza esta construcción léxica subraya, no tanto un dolor, sino el rechazo severo a toda propuesta alternativa que atente contra su proyecto de vida, su obra y la convivencia y responsabilidad por Él instauradas desde el inicio. Esta disposición divina es la misma que se abre paso tanto en medio de las manipulaciones y miedos de Adán y Eva como en el exclusivismo violento y arbitrario de Cain. Ninguna de las limitaciones humanas mostradas en esos episodios logró que Dios se desdijera de su buen hacer. De hecho, los sucesos del diluvio, de alguna manera iniciados en la reacción del corazón "dolido" de Dios, acaban en una insospechada novedad: la alianza (*b'rît*, cf. Gn 9,9.11.15).

Tal vez resulte clarificadora la reflexión de Isaías cuando habla, no del *corazón dolido, apesadumbrado* de Dios, sino que, empleando también el verbo *ʾyāb*, construye una expresión similar a la de Gn 6,6:

*Pero ellos se rebelaron  
y apesadumbraron su santo espíritu (ʾāyāh + rûah qadōš);  
entonces él se volvió su enemigo  
y guerreó contra ellos (Is 63,10)*

A pesar de estos propósitos, el profeta confiesa sin vacilar la irrevocable certeza de la atención paterna y artesana de Dios:

*Y, sin embargo, Señor,  
tú eres nuestro Padre,  
nosotros la arcilla y tú el alfarero:  
somos todos obra de tu mano (Is 64,7)*

La construcción hebrea elaborada para el corazón de Dios – *corazón dolido* – logró plasmar la significación del dolor de parto, anuncio inminente de nueva vida, y la capacidad creativa del alfarero. Cuando en la sección de los relatos de orígenes (Gn 1-11) vuelve a mencionarse el corazón, es en boca de Dios para referirse únicamente al corazón humano: *No volveré a maldecir*

la tierra a causa del hombre, porque la tendencia del corazón humano es perversa desde su juventud; pero no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo (8,21). Tras esta aseveración conclusiva, Dios asoma algo sorprendente: el inicio de una etapa nueva con la alianza que establece con Noé y su descendencia (cf. 9,18). Un corazón pues el de Dios que marca distancia, pero que en ningún caso se desentiende ni pierde de vista a la humanidad. Bien al contrario, esta distancia es perspectiva, como la que requiere el artista para contemplar adecuadamente su obra, corregirla, retocarla, y continuar embelleciéndola, dándole forma y espacio, permitiéndole que sea, que exista.

### UNA PROPUESTA: LA EDUCACIÓN DEL CORAZÓN

Los textos apenas abordados permiten evidenciar la polaridad alcanzada entre el corazón humano y el divino. Mientras que este busca integrar, aquel se empeña, obstinadamente, en la desintegración. El diluvio no solucionó las cosas de manera definitiva. Lo constata, a modo de inclusión, lo dicho en Gn 6,5 y lo afirmado en 8,21: *la inclinación al mal del corazón humano*. Cuando se habla de la *inclinación* del corazón en estos dos textos, se emplea la misma raíz: *yāsār*. Como verbo significa *modelar, formar; planear*, como sustantivo: *obra; escultura*, con sentido figurado: *tendencia; instinto; carácter; albedrío*. Dios *modeló al hombre* (Gn 2,7.8). Al hablar del corazón humano, esta acción indica *la tendencia, la inclinación del corazón*. Es una manera de reconocer la autonomía humana y su libre albedrío que en ocasiones pretende desvincularse de su origen divino. Isaías lo expresa hermosamente:

*¿Qué desatino el de ustedes,  
¿Acaso se puede pensar que el alfarero  
es igual al barro  
para que la obra diga al que la hizo:  
«No me ha hecho él».  
y la vasija diga a su alfarero:  
«No entiendo nada?» (Is 29,16)*

Desde Dios, los sentimientos son otros. Así, Oseas lo presenta desbordado por sentimientos paternos:

- Me da un vuelco el corazón,  
se me conmueven las entrañas,  
no ejecutaré mi condena,  
no volveré a destruir a Efraim  
que soy Dios y no hombre,  
el Santo en medio de ti  
y no enemigo devastador (Os 11,8c-9)*

La determinación de Dios, tanto en Gn 8,21 como en el contexto de Os 11, coincide en señalar que el distanciamiento del corazón humano acontece en una determinada etapa de la vida: la juventud (*na'ar*, cf. Os 11,1), el inicio de la edad adulta, cuando el desarrollo humano exige mayor autonomía y ejercicio de su voluntad y de las capacidades que ha ido desarrollando. Es ahí donde significativamente aparece el tema del corazón, pero ¿por qué este término? No es de extrañar que sea este el vocablo elegido a sabiendas de su alcance en la lengua hebrea para hablar de la razón, la conciencia y los sentimientos<sup>6</sup>.

Si bien el corazón aparece en el Génesis reflejando sentimientos conflictivos, otros textos lo presentan como el órgano privilegiado para la superación de los mismos. La problemática en la que se ha visto implicado el corazón coincide – siguiendo los textos de Gn y Os hasta aquí considerados – con el paso de la minoría de edad a la adultez humana. Desde sus intervenciones, Dios expone lo imperioso de una nueva pedagogía que desbloquee, reoriente y reconstruya, por encima del desprecio y del rechazo recíprocos, una propuesta original, creativa que de ninguna manera sea la vuelta a una infancia imposible, sino un camino a la aceptación consciente de un proyecto que integre la totalidad de la persona en la iniciativa divina. Tiempos de cambios, de fracasos, de violencia, y a su vez, tiempo de crecimiento y de nuevas perspectivas. ¿Cuál es entonces el reto? Seducir y educar el corazón. Es en esta tensión y en este proceso donde puede hablarse de una genuina y reparadora *theologia cordis*.

<sup>6</sup> Cf. FRIEDL, C. – WISCHNIBER, H., *Chelias Al'anna, Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Temi Della Bibbia 11, Bologna 2006, 40-47 (traducción de Marianne L. del original *Menschheit, Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Die Neue Echter Bibel, Themen 11, Würzburg 2004); SARA, Th., *ekardia* (corazón), en COENEN, L. – REYREUTHER, E. – BIENENHARD, H., *Die canonische Theologie des Neuen Testaments* (Salamanca 1980, 339-341, *Travaux de la S.E.C.*, A., «El simbolismo cristiano de la palabra «corazón»: Estudio Bíblico», *Deinomena* 72 (1989/1) 7-22

Desde las muchas posibilidades que la Escritura ofrece para escudriñar el alcance y propósito de esta *teología del corazón*, vale dirigir la atención a uno de los libros que más emplea, y no por casualidad, el término *corazón*: Proverbios. De hecho, después del Salterio es el libro que en más ocasiones habla del corazón<sup>7</sup>, pero ¿por qué? En su redacción final, esta obra puede datarse entre los siglos V al III a.C., periodo que para Israel corresponde al postexilio y a la ocupación sucesiva de persas y griegos. Época de fuertes crisis y controversias para el pueblo. El helenismo se va consolidando. Sus modos, en muchos aspectos sociales, culturales, espirituales y políticos resultan fascinantes para buena parte de las nuevas generaciones. Ante esta dehecha situación para Israel y para la pervivencia de su tradición, puede considerarse Proverbios como un libro de resistencia, ejemplo de literatura que encara sin complejos al proceso helenístico que atenta contra la identidad del pueblo de la alianza. Desde su inicio, la obra invita al lector/oyente a la atención, *para entender proverbios y refranes, máximas y enigmas* (Pr 1,6), implicándolo de este modo en un discernimiento constante<sup>8</sup>. En la forma que toma el libro, la voz del *padre-maestro* se lanza decidida a la formación del israelita que exigen los tiempos nuevos, ofreciéndole herramientas para su desarrollo y realización personal en todos los ámbitos de la vida. Alcanzar esta destreza existencial, inspirada en la tradición y en la fe de Israel es llegar a ser sabio.

Si Dios calla, es la vida de cada día la que habla por Él. En su nombre habla la creación, y en modo particular la señora Sabiduría (cf. Pr 8-9)<sup>9</sup>. De la escucha de la voz de Dios presente en la naturaleza, en la cotidianidad, en la sabiduría que viene de Él, se espera una actitud de gran confianza: *el temor del Señor*, principio de toda sabiduría y expresión de sensatez. Proverbios toca el rú del individuo, sin dejar de tener un marcado eco comunitario. La conducta antisocial es fuertemente criticada. La vida del hombre será sensata si es justa, y en consecuencia será feliz y llena de sentido. Se entrelazan de este modo la dimensión sapiencial y la ética. La primera mención del corazón (cf. Pr 2,3) corresponde a las exhortaciones iniciales que un padre dirige a su

7 En *Pr* el sustantivo *lób* 97 veces, *lóbáb* 1, en *Gr*: *lób* 13; *lóbáb* 3; en *Ex*: *lób* 47; *lóbáb* 1; en *Dt*: *lób* 4; *lóbáb* 49. En el libro de los Salmos: *lób* 101; *lóbáb* 35.

8 Cf. Sauerbalt, T.J., «Revisiting the prologue of Proverbs», *JBL* 126 (2007) 455-473.

9 MORLA ASCENSO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Introducción al estudio de la Biblia V, Estella 1994, 2000<sup>2</sup>, 109-141.

hijo, o bien un maestro a su discípulo<sup>10</sup>. Son palabras que piden la atención del joven a través de la mención de diversas partes de su cuerpo. En primer lugar, entre las más visibles, la cabeza y el cuello. Para estas, las enseñanzas recibidas, tanto del padre como de la madre, se ofrecen como adorno, como *gala, diadema y collar* (cf. 1,9), frente a quienes tienen *como collar el orgullo y como vestido la violencia* (cf. Sal 73,6). El atractivo que muestra esta parte del cuerpo talmente adornada lo recoge también el Cantar de los cantares:

*Me has enamorado* [lit. me has embelesado el corazón],  
*hermana mía y novia mía,*  
*me has enamorado con una sola de tus miradas,*  
*con una vuelta de tu collar* (Ct 4,9)

La segunda exhortación del padre se dirige al extremo opuesto del cuerpo, a los pies, siempre inquietos en la juventud, exhortando a que no entren en la senda de los necios (cf. 1,15). Pero las palabras paternas no solo pretenden quedarse en los pies ni en la cabeza. Quieren calar hondo, quieren llegar al corazón:

*Hijo mío, si aceptas mis palabras*  
*y conservas mis mandatos,*  
*escuchando a la sabiduría*  
*e inclinando tu corazón a la prudencia;*  
*si la procuras como el dinero*  
*y la buscas como un tesoro,*  
*entonces comprenderás el respeto del Señor*  
*y alcanzarás el conocimiento de Dios* (Pr 2,1-5)

La intimidad y la humildad expresadas en la escucha y en la inclinación del corazón tienen ahora un parangón sorprendente, la codicia. Se le pide al joven que sea codicioso, tal como si fuera u por grandes riquezas; una propuesta atrevida y ambiciosa<sup>11</sup>. No en vano, de todos los órganos mencionados en los textos citados de Pr (*cabeza, vuelta, pies, [ojos]*) es el corazón el más cercano al sustantivo tesoro, que resulta ser la comprensión del temor del

10 Sobre el padre-educador y el hijo-discípulo: cf. AITKEN, R.L., *A commentary on an ancient book of non-lexical advice*, Grand Rapids 1983, 15-44; Es15s, D.F., *Hear, my son, teaching and learning in Proverbs 1-9*, Cambridge 1997, 31-66.

11 Proverbios propone este anhelo interesado en el sentimiento intenso que suscita la codicia, pero deja bien claro que la mejor riqueza la da la sabiduría (cf. Pr 8,18; 15,16).

Señor y el conocimiento de Dios mismo (Pr 2,5). Es una experiencia que recuerda lo que Dios anunció a Ciro a través de Isaías: *te daré tesoros ocultos, ciudades escondidas. Así sabrás que yo soy el Señor* (Is 45,3)<sup>12</sup>. Esta ha de ser la dinámica propia de lo expresado como la *inclinación del corazón al Señor* (*notah – lēb / lehab*), que significa *adherirse a alguien, ponerse de su parte* (cf. Jue 9,3). En general, aparece en plegarias, o bien en la manifestación de un compromiso con Dios. Así ora Salomón: *Que incline hacia él nuestro corazón* (1 Re 8,58)<sup>13</sup>; el salmista: *Inclina mi corazón hacia tus preceptos y no a ganancias injustas* (Sal 119, 36); *inclino mi corazón a cumplir tus normas que son mi recompensa eterna* (v. 112); *No dejes que mi corazón se incline al mal* (141,4). Como lo expresa Pr 2,9, es un ejercicio que tiene una marcada connotación relacional y nada de intimismo alienante:

*Entonces comprenderás la justicia y el derecho,  
la rectitud y toda conducta buena,  
porque entrará en tu corazón la sabiduría  
y sentirás gusto en el saber* (Pr 2,9-10)

Tampoco es una invención de los tiempos del autor de Proverbios, sino que sumerge al pupilo en la auténtica tradición de Israel:

*Hijo mío no olvides mi instrucción,  
conserva en tu corazón mis preceptos<sup>14</sup>,  
porque te darán muchos días,  
y años de vida, y prosperidad,  
que no te abandonen bondad y lealtad,  
cuélgatelas al cuello  
escribelas en la tablilla del corazón* (Pr 3,1-3)

12. ¿No pudierm entenderse la afirmación de Isaías *tú eres por Dios escondido* como la declaración de que Dios mismo es el tesoro apenas anunciado? (cf. 45,15)

13. Por no mantener su corazón *inclinado al Señor*, Salomón será objeto de la ira divina (cf. 1 Re 11,9).

14. En el Antiguo Testamento *mi enseñanza* (*misat*) se reserva para la enseñanza del Señor. Conservarla es un criterio para identificar a quienes han oído al Señor (cf. 14,51,7); el error es olvidarla o ignorarla (cf. Jr 9,12; 16,11; Ez 22,26; Os 8,1,12). Dios está decidido a escribirla en el corazón (cf. Jr 31,33).

Es una tradición de la que estar orgulloso, no hay que olvidar el contexto cultural de la uba y su propósito de presentar a las nuevas generaciones un rico patrimonio:

*Guarda, hijo mío, las enseñanzas de tu padre  
Y no rechaces la instrucción de tu madre  
Llévalos siempre atados al corazón  
y cuélgatelos al cuello (6,21)*

Evidentemente, son palabras que están al centro de toda una época de crisis y reforma de Israel, como las que contiene el Deuteronomio:

*Métanse estas palabras mías en el corazón y en el alma, árenlas a la muñeca como un signo, póngalas de señal en su frente, enséñenlas a sus hijos, hablenles de ellas estando en casa y yendo de campo, acostado y levantado; escríbelas en las jambas de tu casa y en tus portales, para que dures y crecen tus hijos en la tierra que el Señor juró dar a tus padres, cuanto dure el ciclo sobre la tierra (Dt 11,18-21; cf. 4,1-10; 6,6-8; 30,16-20).*

El salmista lleva a la oración esta tarea:

*Guarda en el corazón tu promesa  
Para no pecar contra ti  
¡Bendito eres, Señor!  
Enséñame tus normas (...)  
Enséñame a cumplir tu voluntad  
y a observarla de todo corazón (Sal 119,11,34)*

Pero de los textos citados, vale detenerse en una expresión apenas mencionada: *la tabla del corazón*. Solo aparece en Proverbios (Pr 3,1; 7,3) y en Jeremías, si bien en contextos diversos. En Pr es parte de la propuesta confiada en la capacidad humana de acoger la enseñanza divina; en el profeta, en cambio, la tabla del corazón es la evidencia acusatoria del pecado de las gentes de Judá, *grabado en la tabla de sus corazones* (Jr 17,1). Sin mayor dificultad *la tabla del corazón* evoca aquellas de piedra que Dios entregó a Moisés (cf. Ex 24,12; 31,18; Dt 9,10)<sup>15</sup>, la *tablas de la alianza* (Dt 9,9), o de

15 Tablas que Moisés mismo destruye y serán nuevamente reechas (cf. Ex 34,1; Ex 32,19; Dt 9,17).

los diez mandamientos (Dt 4,13), o como lo dice la versión armonizadora, las que contienen las palabras de la alianza, los diez mandamientos (Ex 34,28). Fuera del Pentateuco, la *tabla* aparece en algunos profetas, siempre en boca de Dios para el lugar donde escribió la rebeldía de quienes no le obedecen (cf. Is 30,8; Jr 17,1); también es lugar donde escribir un oráculo (cf. Hab 2,2). El sustantivo *tabla* está, en general, relacionado con el conocimiento de los propósitos de Dios para su pueblo<sup>16</sup>. San Pablo, anima a los de Corinto a que demuestren ser carta de Cristo, expedida por nosotros, no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en losas de piedra, sino en corazones de carne (2Cor 3,3).

El corazón, por lo tanto, queda invitado a acoger activamente – *escribelas* – la enseñanza divina. Una visión optimista que reconoce al ser humano la capacidad de asimilar los preceptos divinos y, más aún, la *bondad y lealtad (hesed y 'emet)* de Dios mismo (cf. Ex 34,6)<sup>17</sup>. Diferente la visión de Jeremías. Para él, Dios adquiere el protagonismo: *Metere mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.* (Jr 31,33; cf. Heb 10,16). Como sea, Pr entiende que lo aprendido hay que lucirlo para mostrarlo, para testimoniarlo. Significa adueñarse de actitudes que capacitan para el señoreo de la propia vida. Hablando del rey pudiera entenderse que Pr exalta, no la institución monárquica, sino la responsabilidad en el gobierno de la propia vida:

*Bondad y lealtad guardan al rey.  
La bondad asegura su trono (Pr 20,28)*

Con la misma intención, Pr afirma: *Corazón del rey, una ovejuela en manos de Dios* (21,1). La mención del corazón expresa así lo indispensable que resulta la aceptación profunda de lo propuesto, de manera tal que sea paradigma constante para el *hijo-discípulo*. Claramente, la insistencia en la adhesión a lo transmitido responde al decálogo: *Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días en la tierra que el Señor, tu Dios, te*

16 En otros contextos, la *tabla* es elemento ornamental para las muebles del santuario, como el altar de los holocaustos (cf. Ex 27,8), o del templo (cf. 1Re 7,36). También sirve para defensa, como lo expresan los hermanos del Cantar, preocupados por su hermana, *si ¡ese! puerta, la cerraremos con tabla de cedro* (C 1,8,9).

17 Ambos términos juntos, dicho de Dios, también en 2Sm 2,6; 15,20; Sal 25,10; 61,7; 85,11; 86,15; 86,15.

da (Lx 20,12; cf. Pr 3,3; 4,10)<sup>18</sup>. Únicamente el necio es quien desprecia la enseñanza de un padre (cf. Pr 15,5), mientras que para el *hijo-discípulo* esta llega a ser paradigma vital:

*Confla en el Señor de todo corazón<sup>19</sup>  
Y no te fies de tu propia inteligencia (Pr 3,5)*

Significa reconocer la limitación y abrir la vida a quien conoce bien el corazón humano: *Así como el infierno y el abismo están abiertos para Dios, ¡cuánto más el corazón humano!* (Pr 15,11). Dios lo examina (*báñjan*), lo escruta, lo prueba de una manera tal que lo purifica, como el fuego a los metales preciosos (17,3)<sup>20</sup>. El corazón del hombre tiene planes, pero Dios la última palabra (Pr 16,1,9, 19,21). Por eso, el individuo es llamado a abrirse, a mantenerse en una perseverante y vivificante disposición:

*Hijo mio, atiende a mis palabras,  
presta oído a mis consejos,  
que no se aparten de tus ojos,  
guardalos dentro del corazón,  
por fuerza de todo<sup>21</sup>, conserva tu corazón<sup>22</sup>  
porque de él brota la vida (4,20-21,23)*

18 Sobre el tema del alargamiento de los días en el AT, cf. S. ARLI, *COGNOSCE, C.L., Conservando la vida. La raíz 'šr en el Antiguo Testamento*, Roma 2007, 29-113 (tesis doctoral, no publicada).

19 Cf. Sal 28,7: *en él confía mi corazón*; Cf. 37,5, *confía en el Señor*; 84,12; 112,7; 115,3.

20 Con el mismo verbo *báñjan*, cf. Jc 6,27; 9,7; 17,10; 11,20; 12,3; 20,12; Ez 22,20-22; Mal 3,2-3; 3,15; Jb 7,18; 23,10; Sal 7,10; 11,4; 5; 84,7. En ocasiones es el pueblo quien resiste a Dios, cf. Sal 95,9; 139,23; Mal 3,10.

21 En este contexto, el sustantivo *mámár*, indica la vigilancia, cautela o precaución que requiere una situación que puede entrañar peligro. Entre los libros del AT, donde más empleo tiene es en Nehemías, ambientado en la reconstrucción de Jerusalén, donde diversos peligros amenazan esta tarea. En Pr puede literalmente traducirse: *De custodia, de custodia / vigilancia, / precaución [a tomar] 4... 4*.

22 Con el mismo verbo *conservar*, que aquí tiene por objeto el corazón, Pr invita a la custodia de otros elementos: *el camino de la justicia* (Pr 2,8); *los mandamientos* transmitidos por el padre (1,1; 6,20); *el vino y la reflexión* (3,21); *el conocimiento* (5,2); *la boca* (12,3); *el propio camino* (16,17); *la tora* (28,7). También se presentan como custodios, *la inteligencia* (2,11); *la sabiduría* (4,6); *la justicia* (13,6); *la bondad y la verdad* (20,28); *los ojos del Señor* (22,17); *el que cree* = [Dios mismo] (23,26).

De él brota la vida, afirmación que recuerda la denuncia de Dios en Jeremías: *me abandonaron a mí, fuente de aguas vivas* (Jr 2,13), o la propuesta de Jesús a la samaritana. Pero más allá de un rigorismo legal, la aceptación de estos preceptos queda vinculada y precedida por una experiencia amorosa: *Amarás al Señor tu Dios, conservarás sus consignas, sus decretos y preceptos mientras te dure la vida* (Dt 10,1). La misma propuesta se la apropia Jesús, invirtiendo los términos en la enseñanza a sus discípulos: *Quien conserva y guarda mis mandamientos, ese sí que me ama. A quien me ama lo amará mi Padre, lo amare yo y me manifestaré a él* (Jn 14,21).

Resulta significativo que al final de Pr aparece la figura de un varón ¿el joven de los primeros capítulos? pero convertido ya en un maduro y respetable personaje dichosamente casado con una mujer descrita como ideal de sabiduría; en ella confía su corazón (cf. Pr 31,11). No habiéndose hablado de la mujer como hija-discípula, sorprende que ella encarne ahora todo lo que pareciera desearse del varón, tan largamente instruido. Tal vez sea la enseñanza final de Pr sobre el corazón: debe aprender a salir de sí mismo. Al respecto, cabe recordar todo el dinamismo que el Dt espera del corazón humano en relación a Dios, a quien debe:

4,29: <i>buscar</i> (darás)	con todo el corazón
6,5: <i>amar</i> (ahab)	con todo el corazón
10,12: <i>servir</i>	con todo el corazón
26,16: <i>observar y realizar sus mandatos</i>	con todo el corazón
30,2: <i>escuchar</i>	con todo el corazón
30,6: <i>circuncidará el corazón para amarlo</i>	con todo el corazón
30,14: <i>volver a Él</i>	con todo el corazón

Se trata de una propuesta que compromete a la persona en un dinamismo que pareciera no concluir, un constante proceso de conversión. A la vez

que propuesta, no deja de ser punto de referencia para verificar hacia dónde se aproxima el individuo<sup>23</sup>.

## DESDE LOS EVANGELIOS

Los evangelistas no pasaron por alto el corazón (*kardia*). Algunos de ellos tienen nombre propio: el de Jesús (Mt 11,29), el de María (Lc 2,19.51) y el de Judas (Jn 13,2). El Evangelio según Marcos muestra en la mayoría de los lugares donde aparece el corazón (término que emplea en dieciseis ocasiones) una actitud reticente al anuncio de Jesús: así, el corazón de los escribas (Mc 2,6.B: 7,6), el de los fariseos (3,5; 7,6), e incluso el de los discípulos (6,52; 8,17). De manera genérica, rescata el corazón como criterio ante el discernimiento de lo puro o impuro (7,19.21) y también como actitud de fe sólida (11,23). Me concluyendo el tema del corazón presentándolo como punto de encuentro de la tradición de Israel con la novedad del anuncio de Jesús:

*(...) y tú amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas (...). El escriba le dijo: Muy bien, Maestro, tienes razón (12,30)*

En la obra de Mateo, con once veces el sustantivo *corazón*, los primeros usos del mismo quedan en boca de Jesús, iniciando con un matarismo: *dichosos los puros de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8). Posteriormente, comentando la importancia de la Ley, presenta la capacidad de pecar que tiene el corazón por sus deseos (cf. 5,28). De una manera que recuerda la cercanía en Pr del corazón al tesoro, Jesús sintetiza con claridad: *dónde está tu corazón, allí tu tesoro* (Mt 6,21). Las restantes menciones del término están vinculados por lo general a grupos concretos, como los escribas, que albergan malos pensamientos (cf. 9,4); hablando en relación a los fariseos: la boca habla de la abundancia del corazón (12,34, 15,18.19); del pueblo, para hablar de la dureza del corazón que tienen (13,15, cf. Is 6,9-10). Solo el corazón de Jesús queda como modelo, como escuela: *aprendan de mí, que*

23 A través de la calificación del corazón, Pr recoge muchas actitudes humanas, cf. Pr 6,32, 7,7; 9,4 el falta de corazón (*basar-lêb*), 10,20 el corazón malvado (*lêb-ševî'im*), 11,20 el corazón retorcido (*l'iqqê-lêb*), 12,20 el corazón que maquinó el mal (*lêb-šônî*); el corazón arrogante (*kol-g'ôh-lêb*); etc.

*ser paciente y humilde de corazón* (11,29). Los dos últimos casos<sup>24</sup>, hablan del amor de Dios y del amor al prójimo (18,35; 22,37).

Lucas, por su parte, con veintidós casos, inicia hablando del corazón asociándolo a la conversión: *la vuelta de los corazones* de los padres a los hijos, recordando la cita de Mal 4,6. Un camino que señala novedad. Como segundo corazón, con nombre propio, aparece el de María (Lc 2,19.51), que *aterrora* estas cosas. Al igual que Mt, Lucas reivindica la tarea central del corazón: *amar a Dios y al prójimo* (Lc 10,27). Denuncia corazones lentos para entender lo dicho por los profetas (24,25); solo la cercanía de la palabra de Jesús logra que reaccionen (24,32). Mt concluye el empleo de corazón cuestionando a los discípulos sobre las dudas que albergan en sus corazones ante su resurrección (24,38).

El relato de Juan, por último, reserva las siete veces que utiliza *corazón* a partir del capítulo 12, al final del llamado libro de los signos, a modo de sumario, antes de iniciar el libro de la gloria. En primer lugar habla de la ceguera y el embotamiento de corazón de quienes no han creído en Jesús (cf. Jn 12,40). Menciona un corazón propio, el de Judas (13,2). Con los discursos de despedida, Jesús habla del corazón que da a sus discípulos en la inmediatez de su muerte, de modo que no se turben ni tengan miedo (14,1,27). Si bien son palabras que angustian sus corazones, será la alegría perenne la que arraigue para siempre en ellos (16,6.22).

## CONCLUSIÓN

El recorrido por los textos considerados permite afirmar que el tema del corazón aparece asnerado en episodios muy significativos de la Biblia a la necesidad de cambios radicales de actitud y comportamiento. Los contextos han mostrado situaciones donde la relación con Dios se ha visto enturbiada y donde la vida peligra. Pero la iniciativa divina marca pauta para abrir nuevas perspectivas, incluso porque su propio corazón cambia para suscitar en quienes ha creado y elegido procesos de revisión, de corrección y a la vez de esperanza, tanto a nivel individual como colectivo. La mención del corazón indica pues que algo nuevo está por acontecer, a la vez que evidencia la urgencia de reaccionar ante conductas y relaciones deterioradas que amenazan

24. En Mt 24,48 el corazón tiene un sentido reflexivo: *se decía en su interior*.

la vida y deterioran la convivencia. Hablar del corazón en las Escrituras es hablar de novedad, de reforma, de renovación: es provocación para comprometerse siempre más en la creadora y redentora de Dios. Por último, cuando los Evangelios identifican con nombre propio algunos corazones, puede y afirmarse que orientan toda *theologia cordis*. Cada uno de los corazones identificados con nombre propio por algunos de los evangelistas, en particular el de María y el de Judas, sintetiza el alcance de la vida que se expone a Dios y se deja seducir o no por Él. Como lo presentaba Moisés a los israelitas en el desierto, se trata de dos caminos, uno el de la vida, el otro el de la muerte (cf. Dt 30,15). Un corazón para la vida, como aquel de María que atesora la Palabra y acompaña a la comunidad que nace, o un corazón para la muerte, como el de Judas, que desencantado se pierde en la noche abandonando a quien poco después ofrecerá para siempre su costado abierto (cf. Jn 19,34-20,20-27), camino inequívoco al corazón de Dios.

## LA ALEGRÍA DE DIOS NARRADA POR JESÚS A TRAVÉS DE ALGUNAS PARÁBOLAS

P. Juan Pablo Perón SDB\*

### Abstract:

*Through some of Matthew and Luke's parables, presented as a catechesis for their communities (cf. Mt 13:44, 45-46; 13:1-23, 10-11-32, 18, 10-14; and Luke), Jesus speaks of the Joy God experiences by sharing the Kingdom with mankind and celebrating conversion of all sinners. In the narrative of these parables we can find two semantic fields that bring together the issues of happiness and joy referred to God as Subject. The first semantic field consists of the simple verb χαίρειν (cf. Mt 13:13; Lc 15:5-12), its composed form of εὐχαριστείω (cf. Lc 15:6, 9) and the noun χαρά (cf. Mt 13:44; Luke 15, 7, 10) that are present explicitly or implicitly in these parables. The verbs and the noun describe a deep sense of joy*

\* El P. **Juan Pablo Perón, SDB**, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971) y licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó sus estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999 y una tercera vez en el 2003. Entre sus escritos cabe señalar «Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica», Varios artículos de la revista ITER, como «El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos» (1992) y «El uso del poder... en algunos logia de Jesús en los Evangelios» (2003). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, que lleva por título el lema de Mc 1:17: «Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres». Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana el año 2000. Correo electrónico: Perongp@gmail.com

*proper to mankind, though they also may describe a reaction of God when appropriated exclusively by mankind.*

*While the verb χαίρειν and the noun χαίρα are found in all the Gospels, its compound form of συγχαίρειν it's only found only in Luke. The second semantic field consists of the use of the verb εὐφραίνεσθαι (cf. Lk 15:23, 24, 29, 32). Three uses of this verb are attributed to the Father (cf. 15:23, 24, 32) and one use to the eldest son (cf. 15:29). We will consider the texts that refer to the Father in which the verb εὐφραίνεσθαι carries senses *feeling and internal aspect of joy*. The verb means *to be happy, to enjoy*. Structurally the verb belongs to interpersonal contexts and experiences of communion among people.*

**Key Words.** χαίρειν, χαίρα, συγχαίρειν, εὐφραίνεσθαι, joy, joyous, gladness

## INTRODUCCIÓN

Los Evangelios presentan a Jesús como una persona que se comunicó con espontaneidad y libertad con sus interlocutores, sobre todo con los discípulos. Una de las maneras de comunicarse ha sido mediante las parábolas. Con ellas Jesús entraba en sintonía con sus destinatarios para hablarles de Dios y para tratar temas importantes acerca de la vida del hombre y su relación con Dios. Las parábolas evangélicas logran ponernos en contacto con Jesús, su personalidad, su manera de expresarse y con la concepción que Él tenía de Dios. Si excluimos las *parábolas* de los evangelios, no lograríamos comprender a Dios, su amor, su perdón, su misericordia, su justicia, su providencia, su alegría y gozo al encontrarse con el hombre. Las parábolas son *minas inagotables* de las que se sirvió Jesús, la comunidad cristiana, los evangelistas y finalmente nosotros para sacar enseñanzas que se aplican a todos los oyentes y a todos los tiempos.

Hablando en parábolas Jesús podía explicar la presencia del Reino, su desarrollo y cumplimiento, pues sólo partiendo de la *experiencia* de la vida humana Él podía hablar de Dios. Las parábolas *revelan* algo de Dios al mismo tiempo que *esconden* gran parte del misterio que lo envuelve (cf. Mc 4,10-12; Mt 13,10-11; Lc 8,9-10). El lenguaje parábólico propuesto por los evangelistas invita al oyente o lector a pensar, reflexionar, ir más allá de lo que las mismas parábolas sugieren, para comprender, asimilar y vivenciar el contenido que encierran. Ordinariamente Jesús se valía de las parábolas para ayudar a sus oyentes a hacer un recorrido desde una manera de vivir y

ver las cosas a otra manera diferente, exigiendo un itinerario que ayudara a comprender el misterio de Dios.

Las parábolas son instrumentos de comunicación, que ponen al descubierto las inconherencias de una manera de pensar y actuar y proponen cambios importantes en la vida humana. A través de las parábolas Jesús se manifiesta no solo como un maestro de su tiempo, sino sobre todo como el *Revelador del Padre* partiendo de su propia experiencia (cf. Jn 1,18). La parábola se compone de relatos de ficción, comparaciones, alusiones a personajes comunes y hechos de la vida ordinaria. Quien la escucha abandona su actitud escéptica, y se abre con docilidad y agrado al lenguaje parabólico.<sup>1</sup> Las parábolas son el punto de llegada de un camino pedagógico de revelación y comunicación iniciado por Jesús. Él las contó para responder a las preguntas que le habían sido formuladas de parte de los discípulos y de otros interlocutores. Posteriormente, la comunidad las aplicó para sus exigencias catequéticas, y los evangelistas las redactaron, adaptándolas a su perspectiva teológica.

En nuestro estudio veremos seis parábolas: tres de Mr (13,44-45-46; Mt 18,10-14) y tres de Lc (15,3-7,6-10,11-32) con las que Jesús nos revela un aspecto peculiar de Dios, su *alegría* y su *gozo* en relación con el hombre que se convierte y sus decisiones de cambio de vida. Estas parábolas toman en cuenta el *ambiente palestino* del tiempo de Jesús y utilizan el lenguaje que la gente de la época podía comprender. Al mismo tiempo llegan al lector actual para ofrecerte la posibilidad de una mayor comprensión de Dios. No son una fotografía de la realidad vivida, sino que por sí mismas enfatizan tópicos que a menudo desconciertan al oyente.

El *vocabulario* de las parábolas que hemos escogido encierra los temas de la *alegría* y del *gozo*, expresados a través de los verbos  $\chi\alpha\rho\alpha\iota\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$  y del sustantivo  $\chi\alpha\rho\alpha$ , atribuyéndolos a Dios en su relación con el hombre. En estos textos Jesús habla explícitamente de un *campesino*, un *pastor*, un *comerciante*, un *ama de casa*, un *padre de familia*, ubicándolos en sus respectivos contextos y aplicándolos a Dios. Estos sentimientos son causados por *objetos* que se encuentran por primera vez (un *tesoro* en un campo, una *perla* en un bazar oriental); *animales* o *cosas* que se pierden y se vuelven a encontrar (una *oveja* perdida y vuelta a encontrar, una *moneda* extraviada y encontrada); *personas* que se reencontran (un *hijo* perdido que regresa).

1 Cf. CONTRERAS, *Padre*, p. 41.

La *alegría* y el *gozo* de Dios no son celebrados por Él a solas, sino compartidos. Hay siempre un plural detrás del lenguaje parabolico de Jesús. Dios no celebra nunca sólo; comparte con otros; comparte con nosotros. Esto es lo hermoso del gozo y alegría de Dios: hacerse extensivo a los hombres. Nosotros podemos ser partícipes de ello, si aceptamos la invitación de Jesús a la conversión.

La profundización que haremos de cada parábola tocará el estudio del *contexto*, del *texto*, de la *trama*, que presenta. El *análisis* del texto nos ayudará a poner en evidencia los elementos más resaltantes, y las *características fundamentales* de las parábolas. Destacando desde nuestro punto de vista el elemento común a todas ellas: la *alegría*.

## I

La dos *primeras parábolas* que analizaremos (Mt 13,44-45-46) pertenecen exclusivamente a la *tradicón mateana* y forman parte del *Tercer Discurso de Jesús* recogido en el Evangelio (cf. 13,1-53);<sup>2</sup> en el que el evangelista reúne siete parábolas para explicar a los oyentes el significado del *Reino de los cielos*.<sup>3</sup> El discurso encierra un *llamado* a los oyentes a escuchar la palabra acerca del *Reino*, y una *invitación* a su acogida.<sup>4</sup>

1. Fijemos en primer lugar nuestra atención en el *contexto* de las dos parábolas que ofrece Mt 13,44,45-46.

1. El *contexto más amplio* de Mt 13,44,45-46 se abre con el *discurso en parábolas* que presenta a Jesús sentado a orillas del lago, hablando a la gente reunida a su alrededor (cf. 13,1-3), y concluye con su invitación a los discípulos a la reflexión (cf. 13,51-52). Este discurso se compone de dos partes

2 El Evangelio de Mateo incluye 5 grandes discursos: 1) 5,1-7,29, el Discurso programático del Monte; 2) 9,35-10,42 El discurso de misión; 3) 13,3b-52 El discurso en parábolas; 4) 18,3-34; El discurso eclesial; 5) 23,1-25,46. El discurso escatológico. Cf. AGUIRRE, *Mateo* pp. 200-203.

3 Además de las siete parábolas del cap. 13, Mt reúne otras cinco que expresamente hablan del Reino. Mt 16,23-34; 20,1-16; 22,2-14; 25,1-13 14-30. Cf. CASTILLO, *Reino* pp. 157-159.

4 Cf. FABRIS, *Mateo* pp. 291-318; GONLEA, *Mateo I* pp. 730-736; GUNDRY, *Mateo* pp. 250-282.

simétricamente repartidas que contienen siete parábolas (respectivamente cuatro la primera y tres la segunda):<sup>5</sup>

a. *Jesús y la gente a orillas del lago* (13,1-35):

13,1-3a: Introducción;

13,3b-9: (1<sup>o</sup>) parábola del sembrador;

13,10-17: *por qué Jesús habla en parábolas*;

13,18-23: explicación a los discípulos de la parábola del sembrador;

13,24-30: (2<sup>a</sup>) parábolas del trigo y la cizaña;

13,31-32: (3<sup>a</sup>) parábola del grano de mostaza;

13,33: (4<sup>a</sup>) parábola de la levadura en la masa;

13,34-35: *por qué Jesús habla en parábolas*;

b. *Jesús y los discípulos en casa* (13,36-52):

13,36-43: explicación de la parábola del trigo y la cizaña;

13,44: (5<sup>a</sup>) parábola del tesoro escondido en el campo;

13,45-46: (6<sup>a</sup>) parábola de la perla de mucho valor;

13,47-48: (7<sup>a</sup>) parábola de la red y los peces;

13,49-50: explicación de la parábola de la red y de los peces;

13,51-52: *Conclusión*

En el *discurso* hay tres parábolas que conservan su *explicación* respectiva, hecha a los discípulos: *el sembrador* (13,4-9; 13,18-23), *el trigo y la cizaña* (13,24-30; 13,36-43), *la red y los peces* (13,47-48; 13,49-50). Las otras cuatro se hallan repartidas en forma paralela y simétrica. Dos en la primera parte: *el grano de mostaza* (13,31-32) y *la levadura en la masa*, (13,33) y dos en la segunda: *el tesoro escondido* (13,44) y *la perla de mucho valor* (13,45-46). Ninguna de estas cuatro parábolas tiene una explicación para los oyentes.<sup>6</sup>

5 DIPPONÉ, *Parábolas* pp 908-918 por su parte caloca la división de las dos escenas de manera asimétrica (1-23,24-52).

6 JEREMÍAS, *Parábolas* pp 128-130, recoge muchas parábolas que no tienen conclusión y en los que Jesús deja que los mismos oyentes la saquen.

De las parábolas recogidas en Mt 13, dos se encuentran respectivamente en Mc y Lc (*el sembrador*: Mc 4,3-9; Lc 8,4-8 y *el grano de mostaza*: Mc 4,30-32; Lc 13,18-19) y una en Lc (*la levadura en la masa*: Lc 13,20-21). Las otras cuatro: *el trigo y la cizaña*, *el tesoro en el campo*, *la perla de mucho valor* y *la red y los peces* son propias de la tradición matea.<sup>7</sup>

2. El *contexto inmediato* comprende la *segunda parte del discurso* (cf. 13,36-52), una instrucción dirigida a los discípulos reunidos en casa con Jesús, constituida por un largo monólogo del maestro. Recoge tres parábolas introducidas por la misma fórmula: Ὁμοία ἐστὶ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (cf. 13,44a.45a.47a). Las dos primeras parábolas (Mt 13,44.45-46), precisas en cuanto a su componente figurado, pero abiertas en cuanto a su referencia real,<sup>8</sup> revelan un *esquema didáctico* común en Mt, que procede en forma *paralela y simétrica*.<sup>9</sup>

## 11. El texto:

<sup>7</sup> *El tesoro escondido en el campo* (13,44).

44. Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Ἐρησορὸς καὶ κρυμμένον ἐν τῷ ἀγρῷ,<sup>10</sup>  
ὃν εὗρεν ἄνθρωπος ἰκρῶσεν  
καὶ ἔκρυπ' τῆς χωρῆς αὐτοῦ ὑπὲρ  
καὶ κρυφὴ πέντα ἑκατάχει  
καὶ ἰσχυράζει τὸν ἀγρὸν ἐκείνου.<sup>11</sup>

44. *Se muestra el Reino de los cielos  
a un hombre en un campo, en el campo*

<sup>8</sup> *La perla preciosa en el campo* (13,45-46)

45. Πέλεον ἠμοίρεσεν ἡ βασιλεία  
τῶν οὐρανῶν ἄνθρωπον ἐμπούρῳ

Ἐπιστήθη καλῆς μαργαρίτης  
46. εὗρεν δὲ ἓνα πύλοντιμον μαργαρίτην  
ἄκροθῶν  
σέβροσεν πάντι πᾶσι τῶν  
καὶ ἠγάπησεν αὐτόν

45. *Yúmbien se paró en el Reino de los cielos  
a un comerciante que busca perlas finas*

7 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas*, p 99; BONNARD, *Matteo* p 313.

8 Cf. LILZ, *Matteo II* p 465.

9 Cf. Mt 5,13-16; 6,26-30; 13,31-33; 47-48; 24,43-51. Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* pp 111-112; GNIJKA, *Matteo I* p 731; TRILLING, *Matteo* p 46; BONNARD, *Matteo* p 314; SAND, *Matteo I* p 401.

10 Forma hebraizante de hablar común en Mt (aparece quince veces): El artículo delante del sustantivo le da precisión al campo. Cf. BLASS *Grammatica*, p 56, n B; 328; BONNARD, *Matteo* pp 314-315.

11 Se usa tanto en lugar de un número para expresar *cantidad*. Cf. BLASS, *Grammatica* p 283.

12 METZGER, *Commentary* p 34, afirma que el término πεντα, ausente en el B, hoy y Or, parece haber tenido el influjo de Lc 18,22. Cf. LILZ, *Matteo II* p 463.

13 Se usa el artículo y el adjetivo demostrativo ἐκεῖνος para especificar que se trata del campo del que se había hablado. Cf. BLASS, *Grammatica*, p 371.



εχει y αγαπηζει describen la actividad febril del campesino, llena de alegría causada por el tesoro encontrado.<sup>20</sup>

En la segunda: a) el participio presente ζητων describe la tensión permanente del comerciante; b) los aoristos ευρωε, απελαθον, ειχεν y ηγαποσεσ y el perfecto απεπρακεν ponen en evidencia la iniciativa del mismo, sin explicitar característica alguna de su actuar. La alegría sobrentendida en el actuar está vinculada a la perla escondida en el bazar y encontrada por el comerciante.

3. *Similitudes y diferencias* entre los dos textos testimonian el encuentro entre dos realidades en la historia humana (campo y bazar), convirtiéndola en *Historia de salvación* (tesoro y perla) para cualquier hombre que se encuentre con Dios (campesino, ruercader). La iniciativa gratuita de Dios coloca el Reino al alcance del hombre en el contexto donde se mueve.<sup>21</sup> La respuesta del hombre que, habiéndolo encontrado, no deja de lado ningún esfuerzo por alcanzarlo. Los verbos vender todo lo que tiene para conseguir lo que le hace falta, renunciar a todo lo que posee porque ha encontrado lo que necesita indican que lo que Dios ofrece es de valor incalculable y al mismo tiempo es el móvil de la actividad del hombre. La comparación se establece entre lo que sucede cuando un hombre encuentra un tesoro y alguien que descubre el Reino. La *decisión* por el Reino, el *abandono* sin reservas y la *adhesión* sin compromisos constituyen los elementos de la respuesta del hombre.<sup>22</sup>

III. La *trama* de ambas parábolas de Mt 13,44-45-46 ofrece a nuestra consideración tres elementos fundamentales: a) un *tesoro escondido en un campo* y una *perla de mucho valor oculta en un bazar* oriental constituyen el principio del desenvolvimiento de la trama; b) un *pobre campesino* y un *rico comerciante* son presentados como aparentes *protagonistas* de las narraciones; c) un *árama* vivido intensamente por ambos a raíz del descubrimiento. El primer elemento, el *tesoro* y la *perla*, desencadena las reacciones que siguen. Aunque de ellos se habla poco,<sup>23</sup> sin embargo ambos siguen siendo el motivo

completa, antisto y presente en una misma frase. La *consecutio temporum* no es muy utilizada en griego.

20 Según FANNING, *Aspe* p.234, el presente histórico utilizado por Mt tres veces en el texto le da más vida a la descripción y mayor dramacidad a la narración.

21 Cf DODD, *Parábolas* pp 110-111; SCHNACKENBURG, *Regno* p.165

22 Cf BONNARD, *Matteo* pp 314-315; MAGGIORI, *Matteo* p.147

23 Cf DUPONT, *Parábolas* p.915.

de la *alegría* (manifiesta en 13,44 e implícita en 13,45-46) y la preocupación de los *seguidos*.

1. Los *elementos que desencadenan* la trama constituyen los verdaderos sujetos que representan el Reino:<sup>24</sup>

a. El *tesoro* (cf. Mt 13,44a) se encuentra escondido en un *campo* en el que yace tal vez olvidado.<sup>25</sup> La parábola no pone en relación el pobre valor del campo que, con el tesoro, adquiere un nuevo valor. Esto es algo que casualmente llegó a conocer sólo el campesino que lo ha descubierto. El *Reino de los cielos* es puro don escondido que está presente desde siempre en el campo de la historia humana, pero que ha sido revelado últimamente por Jesús. Este tesoro supera cualquier patrimonio en el mundo.

Contrastando Mt 13,44 con todo el relato evangélico, constatamos que la parábola es una *lectura aplicada* a hechos acontecidos en el Evangelio, que describen cómo los discípulos han dejado todo, han cambiado de mentalidad, se han convertido y han arriesgado su vida en el seguimiento de Jesús.<sup>26</sup> Vender todo lo suyo y comprar el campo constituye para el *campesino* un auténtico gesto de *desprendimiento*, que logra desentibar el sentido del abandono de todo para iniciar el *discipulado*. En comparación con este tesoro, todo lo demás que se posee pierde valor. Las cosas que se tienen, aún siendo muchas, se vuelven insignificantes ante el proyecto por el que vale la pena vivir y comprometerse.

Lo mismo que el *Reino* ofrecido por Jesús a los discípulos y a los oyentes, el tesoro está allí delante de ese campesino que no ha merecido nada para encontrarlo. El que halla el *Reino* halla al mismo Dios. Por eso el que ha encontrado a Dios mediante el mensaje de Jesús, renuncia con alegría a todo lo demás y se queda con lo único verdaderamente importante.<sup>27</sup>

b. La *perla* (cf. Mt 13,45) se encuentra escondida en un *bazar oriental* en el que yace oculta entre otras perlas. La parábola no pone en relación el valor de las perlas que posee el comerciante con la perla de inestimable valor que acaba de descubrir. Esto es algo que casualmente conoce sólo quien la

24 Cf. F. H. WICK, *Comigo* p. 44-45 quien explica "la incongruencia de la comparación que en griego se presenta como ἀγοράς ἐστίν que traduce al arameo 'le' con el dativo".

25 LUCZ, *Marco* pp. 465-466 habla de tesoros encontrados inesperadamente; Cf. FRANCE, *Matteo* p. 317.

26 Cf. Mt 4,20-22; 8,22; 9,9; 19,21,27-29.

27 Cf. TRILLINGI, *Marco* pp. 45-46; BONNARD, *Marco* p. 215.

ha descubierto. El *Reino de los cielos* es puro don escondido, que está presente desde siempre en el bazar de la historia y de la vida de cada uno y que ha sido revelado últimamente por Jesús. Es una perla que supera cualquier patrimonio en el mundo.

Confrontando Mt 13,45-46 con todo el relato evangélico, vemos que también esta parábola es una *reflexión aplicada* a hechos acontecidos en el Evangelio, que describen cómo los discípulos han dejado todo, han cambiado de mentalidad, se han convertido y han arriesgado su vida en el seguimiento de Jesús.<sup>28</sup> Vender todo lo que tiene y comprar la perla de inestimable valor constituye para el *comerciante* un gesto de *desprendimiento* para lograr el *discipulado*. En comparación con esta perla, todo lo que se tiene palsece y pierde valor. Las cosas que se poseen, aun siendo muchas, se vuelven insignificantes ante el verdadero valor del Reino por cuya causa vale la pena vivir.

Lo mismo que el Reino, la perla está allí delante de ese hombre que ha empeñado su vida en la búsqueda de valores preciosos. Encontrarla es encontrar el Reino, es encontrar al mismo Dios. Por eso, el que ha encontrado a Dios mediante el mensaje de Jesús, sin pesarle el sacrificio, renuncia con alegría a todo lo demás.<sup>29</sup>

## 2. Los personajes que actúan en la trama:

a. Un *campesino*, no bien identificado ara el campo que no es suyo, y descubre inesperadamente un tesoro escondido. Desde ese momento le preocupa solamente entrar en posesión del tesoro. El campo no es suyo, pues él es un pobre trabajador asalariado, pero puede llegar a ser el dueño del mismo y con él del tesoro, si lo compra vendiendo todo lo que tiene. Es una oportunidad increíble que se le ofrece (cf. Mt 13,44b). El hombre pudo haberse quedado con el tesoro sin más, pero prefiere hacerlo por la vía legal: pues según el derecho romano y judío, adquiriendo el campo obtendría también el derecho de propiedad sobre el suelo y el subsuelo.<sup>30</sup>

La parábola no habla del dueño que venderá el campo, ni del bujo costo que éste le pondrá al desconocer la presencia del tesoro. Tampoco se habla de la conducta moral o no del campesino.<sup>31</sup> El redactor solamente se detiene en presentar la *alegría* que embarga el actuar del hombre y lo mueve a dar

28 Cf. Mt 4,20.22; 8,22; 9,9; 19,21.27.29

29 Cf. TRILLINGI, *Matteo* pp.45-46; BONNARD, *Matteo* p.115

30 Cf. RAMOS, *Reino* pp.151-152; LLZ, *Matteo II* p.466

31 Como hace notar De SPINETOLI, *Matteo* p.356; RAMOS, *Reino* p.152

todo por conseguir su propósito. La parábola describe la opción del hombre afortunado, que vende todo lo que tiene por conseguir lo que desea.

Una de las características fundamentales del texto es la *apuesta* decidida del descubridor, que renuncia a todo por conseguir el campo y consiguientemente el Reino. Jesús propone en la parábola a los discípulos que le escuchan que tomen la iniciativa para actuar como ha actuado el campesino. Se trata de una invitación a *dejarlo* todo y a *seguirlo a Él*.<sup>32</sup>

El lector es animado a considerar la conducta del campesino y preguntarse si lo que ha hecho el hombre es algo que merece la pena repetir. Sería la ocasión única de su vida, que no tiene que desperdiciar.<sup>33</sup> En fin de cuentas la parábola es una *invitación* para el lector a dejarlo todo, vender lo que tiene y conseguir con alegría el Reino de los cielos que Dios le tiene ofrecido misteriosamente en la vida. Este tesoro requiere una respuesta atrevida, una inversión alta, más aún: una inversión total.<sup>34</sup> La propuesta que Jesús hace a los discípulos de actuar como actuó el campesino, no es simplemente un consejo que se puede llevar a cabo o no; es una necesidad que todo cristiano tiene que concretizar.<sup>35</sup> Cuando se trata del Reino no caben medias medidas, hay que poner a disposición todo lo que se tiene.

b. Un *comerciante*, no bien identificado pero entendido en perlas, busca en un bazar que no es suyo, y descubre inesperadamente una perla de inestimable valor. Le preocupa solamente entrar en posesión de la perla. La perla no es suya, pero puede llegar a serla, si la compra, vendiendo todo lo que tiene. Es una oportunidad increíble que se le ofrece (cf. Mt 13,46). La parábola no habla del dueño del bazar que venderá la perla. El redactor solamente se detiene en presentar la *rapidez* que mueve el hombre a vender todo por lograr su propósito. La parábola describe la opción del hombre afortunado, que vende todo lo que tiene por conseguir lo que desea: indicando que una de las características fundamentales del texto es la *apuesta* decidida del descubridor que renuncia a todo por conseguir el Reino de los cielos. A los discípulos, que le escuchan, Jesús propone que se decidan a actuar como ha actuado el comerciante. Es una propuesta a *dejarlo* todo y a *seguirlo a Él* para conseguir el Reino.<sup>36</sup>

32 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 916.

33 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 914.

34 Cf. H. Z. MAYER, *Op* p 462; DUPONT, *Paraboles* p 917; TRILLING, *Mat* p 45.

35 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 918.

36 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 916.

El lector es invitado a considerar la conducta del comerciante y preguntarse si lo que ha hecho el hombre es algo que merece la pena repetir en su vida. Sería la ocasión única de su vida, que no tiene que desperdiciar.<sup>37</sup> A fin de cuentas la parábola es una imitación para el mismo lector a dejarlo todo, vender lo que tiene y buscar con alegría el Reino. Este tesoro requiere una respuesta atrevida, una inversión alta, más aún: una inversión total.<sup>38</sup> La propuesta que Jesús hace a los discípulos de actuar como actuó el comerciante, no es simplemente un consejo que sólo algunos pueden llevar a cabo, es una necesidad que todo discípulo tiene que concretizar. Esto se lo pide el Reino.<sup>39</sup>

**IV. El estudio de los textos (Mt 13,44-46)** nos ayuda a complementar el significado que ambas parábolas quieren subrayar.

#### 1. Mt 13,44:

El v. 44a *ὁμοίᾳ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἡ περὶ κρυμμένον ἐν τῷ ἀγρῷ* (se parece el reino de los cielos a un tesoro escondido en el campo), presenta el valor inestimable del Reino entendido como don de Dios a los hombres. El perfecto κρυμμένον se refiere a θησαυρός y tiene un aspecto estático, que indica que el tesoro se encuentra permanentemente escondido; y los aoristos οὐρανῶν ἀνθρώπους ἐκρυψεν tienen en realidad sentido de acción acabada y no puntual, como generalmente sucede con el aoristo.<sup>40</sup> El tesoro, primero presente en el campo en forma escondida, hace que el hombre, que ha tomado conciencia de su existencia, se preocupe por el mismo de una manera diferente. La expresión ἐν τῷ ἀγρῷ sigue manteniendo su indeterminación, aún teniendo el artículo determinado.<sup>41</sup> Éste, sin embargo, se constituye en un constante polo de atracción para el campesino.

El v. 44b,c,d *ὄν οὐρανῶν ἄνθρωπος ἐκρυψεν καὶ ἀπὸ τῆς χαρῆς αὐτοῦ ἠπάγει καὶ πᾶσι πέντα δραχμὰς ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἑκείνου (a un hombre le encantan, le vende a escondido, y de la alegría va a vender todo lo que tiene y compra el campo aquel)* se rige por tres presentes históricos: *ἠπάγει* και *πείλει* ... και *αγοράζει*. Vinculados estrechamente entre sí, que

37 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 914.

38 Cf. FILLINGI *Maten* p 45, DUPONT, *Paraboles* p 917, UZZ, *Maten II* p 403.

39 Cf. DUPONT, *Paraboles* p 918.

40 Cf. MATHIAS, *Αρσεν* pp 36-37.

41 Cf. BLASS, *Grammatica* p 328, n. 3.

tienen como sujeto el agricultor desearlo de entrar en posesión del tesoro y ofrecen a la narración un aspecto altamente dramático con características hipotéticas.<sup>42</sup> Sin embargo la combinación del aoristo (v. 44a) y del presente (v. 44b, cdi) revela que el griego no toma en cuenta la concordancia de los tiempos, por lo que el texto de la parábola puede perfectamente leerse todo al presente.<sup>43</sup> Estos tres presentes están precedidos por la expresión *αὐτὸς τῆς χαρᾶς αὐτοῦ* que constituye la causa de la reacción. La alegría del descubrimiento reviste un papel importantísimo en la acción febril del agricultor. Todo su esfuerzo tiende a lograr su posesión. El verbo *αγορεύει* significa adquirir en propiedad.<sup>44</sup> Esta alegría, suscitada por el tesoro acabado de descubrir, empuja al hombre a actuar con decisión y rapidez sin importarle lo que pueda sucederle en el futuro. La actuación del hombre, aunque le cueste, se realiza en un clima de alegría. Entre los dos sentimientos, sacrificio y alegría, renuncia y gozo, prevalece el segundo, opacando el primero.<sup>45</sup> La nueva orientación de la vida del campesino acontece en un clima de alegría.

## 2 Mt 13,45-46:

El v. 45a repite la comparación del texto anterior *ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*<sup>46</sup> (*se parece el Reino de los cielos*). El mensaje es el mismo y quiere precisar la importancia del Reino.

El v. 45b, *ἀνθρώπων ἐμπόρων ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας*<sup>47</sup> (*un comerciante al mayor que busca piedras preciosas*), en contraposición al pobre agricultor (v. 44) la parábola plantea un comerciante al mayor cuyo patrimonio tenía que haber sido considerable.<sup>48</sup> El participio presente *ζητῶν* describe al personaje en una continua búsqueda de piedras preciosas. Su vida se entretiene en esto. Piedras<sup>49</sup> preciosas<sup>50</sup> se podían conseguir con facilidad buscando entre los pescadores de perlas. El comerciante es descrito como un

42 Cf. LANNING, *Aspecc* pp 239-302; MATTEOS, *Aspecc* p 105.

43 Cf. STANLEY, *Aspecc* p 235.

44 Cf. SAND, *Matteo* I p 424.

45 Cf. GNILKA, *Matteo* p 734.

46 Según GNILKA, *Matteo* p 731 "Se repite mucho el paralelismo formal de las dos parábolas."

47 Entre los sinópticos Mt es el único que utiliza este término (Cf. Lc; 13,45-46).

48 El comerciante al mayor, *ἐμπόρος* se contraponía al comerciante al detal *κερῆλαις*, quien era más pobre. Cf. SAND, *Matteo* I p 424; FRANUE, *Matteo* pp 317-318.

49 El término *μαργαρίτης* es hapax en los cuatro evangelios.

50 El término *καλοὺς τιμῆς* *precioso* está presente otra vez en Jn 12,1 al presentar el ungüento precioso con que María unge a Jesús.

hombre rico insatisfecho con lo que tiene, que proyecta su vida en la búsqueda de lo mejor en los almacenes y bazares de los coleccionistas y revendedores orientales.

El v. 46b,c,d, εὐρών δὲ ἓνα πολυτίμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν ταύτην (compró una perla de gran valor fue a vender todo lo que tenía y la compró). Comparativamente al v. 44b,c,d, que tiene el presente πωλεῖ καὶ πωλεῖ . καὶ αγοράζει, este texto ofrece los verbos en tiempo perfecto y aoristo ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν. Jesús llama la atención de los discípulos sobre el personaje que ha descubierto el valor de una sola perla, ἐν πολυτίμῳ μαργαρίτῃς en comparación con todas las demás.

El perfecto πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν constituye una forma verbal dinámico-estática, que precisa en un primer plano la acción del comerciante y en un segundo momento su estado consiguiente. Esto permite resaltar la acción pretérita que da origen al estado posterior.<sup>51</sup> El perfecto πέπρακεν<sup>52</sup> seguido por el aoristo καὶ ἠγόρασεν no impide que cada aspecto verbal mantenga sus características sin confusión.<sup>53</sup> El participio aoristo ἀπελθὼν, seguido por el aoristo ἠγόρασεν, pone en evidencia el aspecto puntual efectivo, dejando en la sombra el proceso.<sup>54</sup> Aquí no se habla de sacrificio; pues, dada la rapidez con la que el comerciante actúa, no se puede negar que el motivo implícito es la alegría de haber descubierto esa perla de inestimable valor. Sin embargo está muy claro que éste no se halla ausente.

V. La *característica* de estas dos parábolas mteanas, destinadas directamente a los discípulos, (cf. 13,44-46) es la *alegría* que mueve explícitamente al *campesino* e implícitamente al *comerciante* a realizar decididamente su sueño. Ellos son más que felices por el hallazgo extraordinario que han hecho. La alegría que embarga a estos dos personajes, debe corresponder a la alegría que los discípulos deben tener por el don del *Reino*, por su relación con Dios, ofrecida inesperadamente.<sup>55</sup> El ambiente que rodea la decisión de ambos de privarse de todo y de conseguir lo que anhelan está profundamente marcado

51 Cf. MATHES, *Aspecto* p. 121; FANNING, *Aspect* p. 159.

52 Es obvio el uso incorrecto del verbo πέπρακεν que no tiene perfecto. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 424.

53 Cf. JANNING, *Aspect* p. 100; PORTER, *Aspect* pp. 235-269.

54 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 113.

55 Cf. SAND, *Matteo* p. 325.

por el gozo. En ambos textos no se evidencia el sacrificio al que se someten los dos personajes por conseguir lo que anhelan.<sup>56</sup> Los motiva a ello la *alegría* por la presencia de lo inesperado que puede llegar a ser suyo. Es la *alegría* del Reino, que puede pertenecer al discípulo si éste lo hace suyo.<sup>57</sup> Lo mismo que la *alegría* del hallazgo llena sorpresivamente el corazón del campesino y del comerciante y los mueve a actuar con decisión, así la *alegría* del descubrimiento del Reino debe llenar el corazón de los discípulos y animarlos a actuar decididamente.

La *alegría*, por estar estrechamente unida al Reino, es ante todo un *don* que Dios ofrece a cada hombre para que se decida en buscar el Reino. Al mismo tiempo es respuesta del hombre que acoge este *don* que le es ofrecido y se dispone a hacerlo suyo. El Reino sale inesperadamente al paso del hombre en su vida diaria y su descubrimiento le produce una gran *alegría*. Solamente el que *bursa* y *sabe renunciar* a todo lo que le pertenece, tiene la posibilidad de recibir este Don de la alegría de Dios y hacerlo suyo. Jesús nos dice que esto se puede dar en un contexto de gozo.<sup>58</sup>

En las dos parábolas descubrimos que la *renuncia* evangélica no es un medio para acceder al Reino, sino consecuencia de su hallazgo. Ella misma pasa a ser un don. Es una respuesta prolongada de conversión, marcada por la alegría, que cambia radicalmente la vida del hombre que toma conciencia de ella, y orienta su actuación.<sup>59</sup> Hay un solo camino frente al Reino ofrecido: creer y convertirse (cf. Mc 1,15; Mt 24,14). Pero Mt nos dice que esto se puede hacer con alegría. Felicidad y aprovechamiento del momento que se ofrece a cada hombre son las motivaciones de la acción que sigue. Pero solamente la persona que vigila y se esfuerza por llegar a esta gozosa experiencia siente la fuerza para deshacerse, de todo lo que tiene, por amor al Reino, para lograr así lo único que verdaderamente cuenta: Dios como único bien.<sup>60</sup>

La *alegría* es el punto culminante de ambas narraciones. Es la alegría que Dios comparte con el hombre para que se contagie totalmente con el don del Reino. Ella se vuelve una componente fundamental en la vida de los *discípulos*, que se sienten libres de actuar ante el Reino con la alegría que Dios les otorga. Esta *alegría* sin embargo no la experimentan todos, sino

56 Cf. GNILKA, *Matteo* p. 244; Encuentro de CH. NDREY, *Matteo*, p. 276.

57 Cf. FRANCÉ, *Matteo* p. 317.

58 Cf. FRANCÉ, *Matteo* p. 317.

59 Cf. GNILKA, *Matteo* p. 234; DONNARD, *Matteo*, p. 315.

60 Cf. SAND, *Matteo* p. 425.

solamente los que han entendido el valor inestimable que encierra el don del Reino y se esmeran por hacerlo propio.<sup>61</sup> Todo padece ante el brillo del don encontrado y ningún precio es demasiado alto por adquirirlo. La entrega de lo que se posee se convierte en algo evidente, pues vale la pena dejarlo todo por entrar en el Reino.<sup>62</sup>

## II

La *tercera y cuarta parábola* se hallan en dos textos paralelos de **Mt 18.10-14** y **Lc 15.3-7**.

El primer texto forma parte del cuarto discurso de Jesús en el Evangelio de Mt, llamado *discurso eclesial* (cf. **Mt 18.3-34**), ubicado al final de la actividad de Jesús en Galilea (cf. **Mt 4.12-18.35**), en el que el evangelista propone cómo tiene que vivir la comunidad que acepta el Reino.<sup>63</sup>

El segundo texto forma parte del discurso sobre la acogida de *publicanos* y *pecadores* que Jesús dirige a Fariseos y Escribas (cf. **Lc 15.1-32**), ubicado por Lucas en la sección del *Camino hacia Jerusalén* (cf. **9.51-19.28**).<sup>64</sup>

1. Fijemos la atención en el *contexto* de la parábola que nos ofrecen Mateo y Lucas:

La *El contexto más amplio del primer texto* es **Mt 18,1-35**: el *Discurso eclesial* comienza con una pregunta de los discípulos y concretiza una serie de *instrucciones* comunitarias, agrupadas alrededor de tres núcleos, alternados por dos *parábolas* que orientan la vida de la comunidad:

- 18,1: *Introducción*: Pregunta de los discípulos: ¿quién es el más grande en el Reino de los cielos?
- 18,2-5: *Respuesta de Jesús* (1ª instrucción): Los pequeños en la comunidad;
- 18,6-9: (2ª instrucción): El escándalo de los pequeños en la comunidad;

61 Cf. DA SPINELLI, *Mateo* p. 357.

62 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* pp. 243-244; BUNNARD, *Mateo* p. 113; RAMOS, *Reino* pp. 154-155.

63 Cf. AGUIRRE, *Mateo* p. 202.

64 Cf. RODRÍGUEZ, *Lucas* pp. 294-302.

- 18,10-14 1ª parábola: *La alegría del pastor por la oveja encontrada;*  
 18,15-22: (3ª instrucción): Corrección, perdón, oración;  
 18,22-34: (2ª parábola): *El criado que no quiso perdonar;*  
 18,35: *Conclusión:* Respuesta final de Jesús.

1b. El *contexto más amplio* del segundo texto es *Lc 15,1-32*: el discurso que Jesús dirige a los Fariseos y escribas, aclarando el *por qué* de su actitud acogedora hacia publicanos y pecadores:

- 15,1: *Hecho:* Jesús acoge a publicanos y pecadores.  
 15,2: *Reacción:* Fariseos y Escribas critican su actitud.  
 15,3-7: **Respuesta de Jesús:**  
     (1ª parábola): *la alegría del pastor por la oveja encontrada;*  
 15,8-10 (2ª parábola): *la alegría del ama de casa por la moneda encontrada;*  
 15,11-32: (3ª parábola): *la alegría del padre de familia por el hijo encontrado;*

2a. El *contexto inmediato* de la primera parábola comprende Mt 18,10 y 18,14 que constituyen dos *exhortaciones* que proponen los deberes de la comunidad hacia los *pequeños*:

- 18,10: Evitar el desprecio de los *pequeños* en la comunidad;  
 18,12-13: *La alegría del pastor por la oveja encontrada;*  
 18,14: Dios quiere que no se pierda ninguno de los *pequeños* de la comunidad.

2b. El *contexto inmediato* de la segunda parábola comprende Lc 15,3 y 15,7 que interpretan con autoridad el *por qué* de la acogida en la comunidad de publicanos y pecadores y describen la alegría que esto produce en el corazón de Dios:<sup>65</sup>

65 Cf. DUPONT, *Beñás* p.330. El mismo artículo se encuentra también en DUPONT, *Jerús* pp. 331-330.

15.3: La respuesta de Jesús a la observación de los Fariseos y escribas:

15.4-6: *La alegría del pastor por la oveja encontrada;*

15.7: La alegría de Dios por un pecador que se convierte.

3 Los dos contextos en los que se inscribe la parábola de la oveja extraviada o perdida presentan características diferentes:

En Mt a) la parábola está ubicada al final de la misión de Jesús en Galilea (4,12-18,35) en el discurso comunitario que agrupa diversas instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos acerca de las relaciones que deben existir entre ellos y los pequeños dentro de la comunidad cristiana (18,1-35). b) los sujetos de la parábola son los pequeños extraviados de la comunidad que deben ser acogidos por la misma (cf. Mt 18,10-14); c) el auditorio de la parábola está constituido por los discípulos (cf. Mt 18,1)

En Lc a) la parábola está ubicada en pleno camino hacia Jerusalén (cf. Lc 9,51-19,28); b) los sujetos de la parábola son los publicanos y pecadores que se encuentran perdidos y deben ser acogidos en la comunidad (cf. Lc 15,1-2.7); c) el auditorio de la parábola está compuesto por los Fariseos y Escribas (cf. Lc 15,1-2).<sup>66</sup>

## II. El texto de las dos parábolas presenta una forma homogénea:

\*La alegría del pastor por la oveja encontrada. \*La alegría del pastor por la oveja encontrada  
(Mt. 18,10-14) (Lc. 15,3-7)

1 Ἦσαν δὲ αὐτὸ ἐκ τῶν μαθητῶν  
πέντε οἱ ἐβραῖοι καὶ ἑπτὰ ἑλληνῶν  
καὶ ἑκατὸν ἄλλοι.  
2 καὶ διερχόμενον  
αὐτὸ τοῦ Φαρισαίου καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες  
δοῦναι αὐτῷ κενεθῆναι πρὸς ἀδελφόν.  
καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν,  
3 εὐχάριστον ἔστιν ἐπὶ ἑκατονταίῳ  
ὅτι κενεθῆναι αὐτόν ἐστιν.

16 Ἦσαν γὰρ αὐτῷ μαθηταὶ ἑπτὰ  
καὶ ἑκατὸν ἄλλοι.  
17 καὶ διερχόμενον  
αὐτοῦ τοῦ Φαρισαίου καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες  
δοῦναι αὐτῷ κενεθῆναι πρὸς ἀδελφόν.  
καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν,  
18 εὐχάριστον ἔστιν ἐπὶ ἑκατονταίῳ  
ὅτι κενεθῆναι αὐτόν ἐστιν.

66 Cf. FREMIAS, *Parábolas* p. 49.

67 Según MEYERER, *Commentary*; p. 44 los codigos azules importantes como el B.

12. Τί ὄντι οὐκεῖ.

ἔν τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἀνθρώπου κενὸν κρημνιστὸν  
καὶ κλεισθῆν, ἐν τῇ αὐτῇ  
ἐκείνῃ ἄρῆσθαι τὰ ἐν τῇ κοίτῃ ἐν αὐτῇ τῷ ὄντι

καὶ κορυθῆσθαι τῆσθαι τὸ πνεύματος.

13. καὶ ἔν τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

ἔκ τῃ θρησκείᾳ

ἔκ τῃ θρησκείᾳ

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

14. ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος

ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

15. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

1. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

2. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

3. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

16. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

17. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

18. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

4. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

5. ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

καὶ ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου ἔκ τῃ θρησκείᾳ τοῦ ἄνθρωπου

L y el εἶ y muchos otros unites el v. 11 ἡδὲν γὰρ ἡ ἐκείνῃ τοῦ ἀνθρώπου ἡδὲν τὸ ἀπολόως (Cf. Lc 19,10) Tal vez es una interpolación tendiente a relacionar el v. 10 con el v. 12.

68. El infinito ἔργετο depende de la expresión impersonal ἔργετο γινέσθαι. Cf. BLASS, *Grammatica* p 479.

69. ME (ZC&R, *Comentarios* p 45, n. 1) pone en evidencia la dificultad de escoger entre el pronombre ἡμεῖς utilizado por el B, K, L, W, Δ y muchos manuscritos y leccionarios y el pronombre ποῖα utilizado por el B, N, P, Θ y muchos manuscritos y leccionarios. La discrepancia no es fácil pues Mc tiene 19 menciones con "mi padre" y 18 con "vuestro padre".

... ἐν γὰρ  
 ᾧ προσέειπεν ὁ κύριος

ὅτι οὗτος ἄνθρωπος ἐστὶν ὁ κληθεὶς  
 ἠγαθός· ἵνα ἴδωμεν αὐτόν·

... ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ ᾧ ἐμὲ ἔλεγε προσέειπεν.

Ἐν αὐτῷ αὖτε  
 ᾧ προσέειπεν ὁ κύριος

ὅτι οὗτος ἀνθρώπος ἐστὶν ὁ κληθεὶς  
 ἠγαθός· ἵνα ἴδωμεν αὐτόν·

1. Los dos textos ofrecen algunas semejanzas: La narración de ambas parábolas se divide en dos partes distintas. La primera describe la *conducta* del pastor que, habiendo extraviado u perdido una oveja, deja las noventa y nueve y sale en busca de la extraviada o perdida (cf. Mt 18,12; Lc 15, 4). La segunda habla de la *alegría* del pastor, expresada por tres términos (ἔχρησεν, εὐχάρησεν y ᾠον) que ha encontrado la oveja extraviada o perdida (cf. Mt 18,13; Lc 15,5-6).

Mirando al *protagonista* de la parábola, las narraciones ponen en evidencia más al pastor que la oveja. Éste se manifiesta primero *saliente* en buscar su oveja y luego *alegre* después de haberla encontrado: a) La primera parte de la parábola en ambos textos comienza con una *fórmula interrogativa* que pide a los oyentes una reflexión atenta y una decidida aplicación personal y comunitaria.<sup>70</sup> b) El pastor, en ambos textos, deja las noventa y nueve ovejas seguras en el redil y sale en busca de la oveja que se había alejado. En Mt se habla de la gravedad de que un *pequeño* se pueda extraviar en la comunidad. Este solo amerita la preocupación del pastor. En Lc se habla de la importancia que reviste un *pecador o publicano* que se convierte y entra en la comunidad. Uno solo merece toda la preocupación del pastor; c) La combinación de los términos *encontrar* εὐρισκεῖν y alegrarse ἔχρησεν como causa y efecto marca la narración de ambas parábolas; d) El segundo término de comparación introducido en Mt con μάλλον (cf. 8,13) corresponde en Lc a ἢ (cf. Lc 15,7);<sup>71</sup> e) En la explicación de ambas parábolas tras la imagen del pastor está expresamente puesta en evidencia la *figura de Dios* que busca al pecador y se alegra por haberlo encontrado.<sup>72</sup>

2. Pero presentan también algunas *diferencias*.

En Mt a) la acentuación de la parábola está en la *búsqueda* (1 vez ζητεῖν) y el *encuentro* (1 vez εὐρισκεῖν) del pastor (1 vez ἀνθρώπος) de la oveja *descurriada* (3 veces πλάσσειν); b) Jesús invita a los *discípulos* a ocuparse de

70 Cf. DUPONT, *Implications* pp 648,650.

71 Cf. ZORELL, *Lexikon* p 791. DUPONT, *Privilegi* p 245, n. 2.

72 Cf. FABRIS, *Pecador* p 116.

los *pequeños extraviados*; e) se insiste en el deber que tienen los discípulos de acercarse a los *pequeños extraviados*; f) se da una regla pastoral que debe regir la conducta de los discípulos hacia los *pequeños* en la comunidad; g) el *dicho final* de Jesús en Mt 18,14, que constituye la clave interpretativa de la narración, pone en evidencia en la primera parte de la parábola la *conducta* del pastor que cumple con la voluntad de Dios y evita que se extravíe un pequeño miembro de la comunidad. La segunda parte, por el contrario, no insiste mucho sobre la *alegría* del pastor por el reencuentro de la oveja extraviada; h) no se habla de la reacción del pastor ante la oveja encontrada;<sup>73</sup> i) Mt no habla de la fiesta que organiza el pastor por la oveja recuperada; h) para Mt la *oveja descarriada* y encontrada es el *pequeño* que, habiéndose extraviado, debe ser acogido e insertado positivamente en la comunidad; i) Mt no pone en evidencia el camino del *pequeño* dentro de la comunidad.

En Lc a) la acentuación de la parábola está en la *alegría* (3 veces χαίρειν, 1 vez χαίρει del *pastor* (1 vez κενθραίο;) por haber *encontrado* (3 veces ευρήσκειν) la *oveja perdida* (3 veces ἀπολλύμι); b) Jesús pone en evidencia la alegría que Dios tiene por el perdón otorgado a todos los *perdutores*; c) se penetra en el corazón de Dios describiéndolo dispuesto al perdón de los *perdidos*;<sup>74</sup> d) se defiende a Jesús en su actitud bondadosa y comprensiva hacia *publicanos* y *pecadores*; e) el *dicho final* de Jesús en Lc 15,7, que constituye la clave interpretativa de la narración, pone en evidencia como hecho primordial en la segunda parte de la parábola la *alegría* del pastor al recobrar su oveja perdida, *alegría* que comparte también con los demás amigos y vecinos.<sup>75</sup> La primera parte, por lo contrario, describe de una manera secundaria la *búsqueda* de la oveja perdida;<sup>76</sup> f) Lc se detiene describiendo al pastor que, lleno de alegría, regresa a su casa cargando la oveja sobre los hombros;<sup>77</sup> g) el evangelista describe con detalles la invitación de los amigos y vecinos del pastor para hacer fiesta; h) la *oveja perdida* y encontrada es el *perdido* sobre los hombros por el pastor, devuelto a la comunidad para que sea acogido por la misma en un contexto de alegría;<sup>78</sup> i) Lc 15,7 insiste en hacer entender que

73 "Mt ve en la parábola solamente la ilustración de la voluntad de Dios". Cf. DUPONT, *Revisitedes II* p 243.

74 "Dios quiere expresamente que esa oveja extraviada no se pierda". Cf. DUPONT, *Privilege* p 245.

75 Esta parte de la parábola de Lc no está desarrollada en Mt.

76 Cf. DUPONT, *Implications* pp 648-649.

77 Cf. DUPONT, *Privilege* p 243.

78 Cf. RASCO, *Luceo IV* p 219; GHIDELLI, *Luceo* p 310.

el camino del regreso del pecador pasa por la *conversión* (1 vez μετανοεῖν y 4 vez μετανοήσας).

III. La *trama* de las parábolas en Mt 18,10-14 y Lc 15,1-7, posee tres elementos específicos que tienen en cuenta el *pastor* en cuanto protagonista de la misma, la *oveja extraviada* (Mt) o *perdida* (Lc) en cuanto centro de atención del pastor y el *desarrollo* de la trama entendido como un *drama* vivido con pasión y con un final positivo.

1. El desencadenamiento del *drama* está constituido por la pérdida de la oveja por parte del pastor. De este drama de *final positivo* se pueden hacer algunas *ilaciones*:

- La primera es que la *preocupación* del pastor por el extravío o la pérdida de una oveja es contrarrestada y superada por la *alegría* del encuentro.
- La segunda pone en evidencia el contraste cualitativo de relaciones entre la oveja extraviada o perdida y las 99 ovejas que están seguras. La relación pastor-oveja aparece como una relación personal. El pastor no logra esconder su preocupación aunque sea por una sola oveja.
- La tercera, puesta por Jesús desde el comienzo en forma interrogativa, requiere de parte de los oyentes un juicio sobre la actitud del pastor y el compromiso de los interlocutores.

2. El *protagonista* en ambos textos es presentado como un hombre prudente y sensible a lo que le pertenece, propietario de una grey de cien ovejas (cf. Mt 18,12; Lc 15,4)

El desarrollo de la *trama* presenta el drama que vive el pastor que se desarrolla en dos *actos*, divididos a su vez en dos *secuencias* menores.<sup>79</sup>

- El *primer acto* inicia con la *ruptura* del equilibrio que da comienzo a la historia. Este hecho pone en movimiento una serie de acciones que ejecuta el *pastor* preocupado: deja solas las 99 ovejas y sale al encuentro de la oveja extraviada o perdida
- El *segundo acto* que inicia con el *encuentro* de la oveja perdida, intenta recomponer la ruptura inicial. La alegría que embarga al pastor hace ver la importancia que reviste para él una sola de sus ovejas.

<sup>79</sup> Cf. FABRIS, *Pecora* p. 110.

IV. El estudio de los textos (cf. Mt 18,10-14; Lc 15,1-7) arroja más luz para que oyentes o lectores entiendan su significado.

1. Mt 18,10-14 constituye la etapa final de la primera parte del *Discurso eclesial* y trata cuestiones comunitarias (cf. Mt 18,1-14).

El *Discurso eclesial* (cf. 18,1-35), en el cual está incluida la parábola de la oveja descarriada (cf. 18,10-14), tiene un denominador común que pasa de los niños (4 veces) a los pequeños (3 veces) y encierra dos ideas fundamentales: a) más claramente hay un nexo concreto entre los niños y los pequeños, los miembros de la comunidad, los sencillos e ignorantes, los recién convertidos y los que se equivocan, que podrían sufrir escándalo en el ámbito de la comunidad.<sup>80</sup> Éstos necesitan acogida, bienvenida, preocupación y atención; b) más de fondo se detecta la lucha contra las aspiraciones de grandeza abiertamente manifestadas por los Fariseos y los Escritas que habían entrado en la comunidad sin convertirse completamente, ni haber cambiado sus actitudes.<sup>81</sup>

#### a. Introducción:

La narración comienza con un gesto parábólico de Jesús quien coloca un niño en medio del grupo de los discípulos (cf. 18,2).<sup>82</sup> A continuación inicia el discurso que pasa de lo particular a lo universal, del niño a los que son como niños. Los discípulos son invitados a la conversión cambiando de mentalidad y haciéndose como niños (cf. 3,3), incluso abajándose como ese niño concreto colocado en medio del grupo (cf. 18,4). Quien acoge a alguien como ese niño, εν παιδιον τουτου, en su nombre lo acoge a Él. Mt, introduciendo la variante εν παιδιον τουτου sugiere el paso a una característica universal e introduce una analogía con respecto al término παιδιον al que se refiere (cf. 18,2) y hace hincapié en el hecho de que los niños y los que son como ellos son sacramento de Cristo (cf. 18,5).<sup>83</sup>

El discurso cambia luego el punto de referencia, pasando de como niños a como pequeños. Con un tono duro Jesús afirma que quien escandaliza a uno de esos pequeños que creen en Él y están en la comunidad, asumiría una grave responsabilidad, ante la cual haría mejor acabar con su vida (cf. 18,6) que llevar a cabo su intento.<sup>84</sup>

80 Cf. RADFMAKERS, *Lucas* p. 343; FABRIN, *Pequeños* p. 107; PERON, *Seguiteme* p. 165.

81 Cf. MICHEL O., μικρος, p. 235-236.

82 Cf. PERON, *Seguiteme* p. 153.

83 Cf. MICHEL, μικρος y 237, n. 21; PERON, *Seguiteme* p. 165.

84 Las vs. 7-9 que siguen hablan de la gravedad del escándalo y sugieren lo que se debe hacer para evitarlo.

Siguiendo con el mismo tono Jesús invita a los *discípulos* a no despreciar a ninguno de esos *pequeños* que forman parte de la comunidad, a preocuparse y cuidar de los más débiles (cf. 18,10) y concluye solemnemente que Dios quiere que ninguno de ellos se pierda (cf. 18,14).<sup>85</sup> Escandalizarlos, causando su perdición, sería actuar en contra de la voluntad de Dios.

#### *h. Análisis:*

El v. 10a Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνος τῶν μικρῶν τούτων (Cuidado con despreciar a uno de esos pequeños) constituye la *introducción* a la parábola y al mismo tiempo, junto con el v. 14 es la *clave* de interpretación de la misma. La expresión compuesta por un *imperativo* y un *subjuntivo aoristo* ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε tiene sentido de *imperativo aoristo negativo* que se traduce en un llamado de atención a los discípulos, seguido por una severa prohibición: *cuidado con despreciar = cuidado, no despreciéis.*<sup>86</sup>

Con la entrada en la comunidad de los *pequeños* los discípulos deben aprender a no despreciar ninguno de ellos. La expresión εἰς τῶν μικρῶν τούτων, presente en los vv. 6,10,14 no se refiere en primer lugar a los niños, citados en los vv. 2,3,4,5, sino a los *pequeños*, término que se encuentra presente de una manera especial en el *Discurso comunitario* de Mt 18,1-18.<sup>87</sup>

El v. 10 hace que la parábola se aplique directamente a los *pequeños* en el contexto de la vida comunitaria.<sup>88</sup> El término μικρός aparece en Mt solamente en el contexto de la *misión de Jesús en Galilea* (cf. 4,12-18,35).<sup>89</sup>

En el v. 10b, introducido por la fórmula solemne λέγω γὰρ ὑμῖν (porque os digo), el texto da la *motivación* por la cual los pequeños deben ser respetados en la comunidad: οἱ ἄγγελοι αἰτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ πάντος βλέπουν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (porque seis ángeles en los cielos están viendo siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos). La

85 SCHNACKENBURG. *Matteo* p.67 afirma: "L'espressione 'uno di que sti piccilli', (presente in Mt 18,14) sta a significare sempre discepoli di Gesù e membri della comunità". Cf. ENRIADA, *Luci* p.99.

86 Cf. BLASS, *Grammatica* p.439, SUTNERIDER, *καταφρονέω* p.259, DUMONT, *Préface* p.245.

87 Cf. Mt 18,(4),6,10,14.

88 Entre los *destinatarios* u los que se promete en Mt el Reino de Dios se encuentran los menores (Mt 11,25), los niños y los pequeños entendidos como pobres, afligidos, débiles (Mt 14,1-14). Cf. EGGER, *Metakologia* p.124.

89 Cf. Mt 10,42; 23,11 (μικροτεροί); 18,6,10,14.

circunstanciación, retomada parcialmente en Mt 18,14, describe indirectamente la vinculación entre Dios y los pequeños y sencillos que forman parte de la comunidad. La expresión διὰ πάντος tiene sobreentendido χρόνου y significa *siempre, continuamente*.<sup>90</sup>

El v. 12a inicia con una primera pregunta que invita a la reflexión dirigida a los oyentes, discípulos y lectores implícitos, de la parábola Τί ὑμῖν δοκεῖ (¿qué os parece?)<sup>91</sup>. La pregunta de claro corte didáctico solicita el consenso y la evaluación positiva de los oyentes, involucrándolos personalmente. El discurso que sigue (cf. 18,12b-13) es plesio en modo condicional con dos *prótasis* que indican la posibilidad de la pérdida y del encuentro y dos *apódosis* que describen la seguridad de la búsqueda y la alegría de la fiesta.

Con el v. 12b se sigue una segunda pregunta que constituye un llamado de atención y, al mismo tiempo, una invitación a emitir un juicio sobre la actuación del pastor. ἔσθ' ἔτι τινα ἀνθρώπων ἐκ τῶν πρόβατα καὶ πλανηθῆ ἢ ἐξ αἰγῶν, μήτι ἀφήσει τὰ ἐνεσθῆκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ἄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; (Si a un hombre, que tiene cien ovejas, se le pierde una de ellas, ¿no deja las noventa y nueve en el monte para ir en busca de la extraviada?). Ante la situación de la oveja, repetidamente indicada como *extraviada* a través del verbo πλανῶν: πλανηθῆ (v. 12), πλανωμένην (v. 12), πεπλανημένης (v. 13), la conducta del pastor quiere hacer comprender a los discípulos, al lector implícito y a los destinatarios de la narración lo que se tiene que hacer para recuperar a un miembro extraviado de la comunidad.<sup>92</sup> La construcción ἀνθρώπος τις es única en Mt mientras que la construcción correspondiente en Lc 15,4 τις ἀνθρώπος ἐξ ὑμῶν es utilizada varias veces por el evangelista.<sup>93</sup>

La *prótasis* de la segunda pregunta propone explícitamente el *sujeito* de la parábola (ἐν πρόβατον) con dos *subjuntivos* (ἔσθ' ἔτι τινα... καὶ πλανηθῆ), que plantean un hecho real de la vida pastoril y cuya aplicación describe la situación de un hecho posible a nivel comunitario, que consiste en el extravío de un *pequeño* miembro de la comunidad.<sup>94</sup> El sujeto al dativo (τινι ἀνθρώπι),

90 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 295.

91 La expresión es común en Mt 17,24; 21,28; 22,17-22; 26,66.

92 Según BRAMON, *Κλίμακ* p. 225 la utilización del término fuerza el sentido literal de πλανῶσθαι. La oveja que se extravía simbolizaría *σχιζμάτιστος* el alejamiento de los oyentes o el rechazo de los impíos, y más tarde, en la aplicación, la apostasía de algún miembro de la comunidad.

93 Cf. Lc 10,30; 12,16; 14,2,16; 15,11; 16,1,19; 19,12.

94 En Mt 18,6-9 se hablaba del responsable que produce el escándalo en la comunidad πικρῶς λίσσιν (18,6-9), σκάνδαλον (18,7 *ισ.τ.ε*)

regido por el verbo γινεσθαι tiene valor de nominativo y pone en evidencia la actuación del pastor que siente preocupación por la oveja extraviada.<sup>95</sup>

En el v. 12c la *apódosis*, introducida por la partícula ουτι, ofrece la conjunción de dos verbos, uno al futuro αψησει y uno al presente ζητηι. El futuro sugiere que el pastor no va a dejar definitivamente las noventa y nueve ovejas en el redil. El presente indica la preocupación del pastor que busca la oveja extraviada hasta encontrarla. Este presente está vinculado con el texto que sigue.<sup>96</sup> La manera como el pastor se preocupa por la oveja extraviada y la busca hasta encontrarla representa la importancia que se le debe atribuir al pequeño que se extravía en la comunidad. Jesús pide que los oyentes, discípulos y lectores, aprueben la conducta del pastor.<sup>97</sup> La expresión ενι τα ορη de Mt constituye un aramaismo que Lc 15,4 traduce con εν τη ερημω<sup>98</sup> con la intención de ubicar a los destinatarios de su evangelio, que no conocen Palestina, en un lugar desértico antes que en un lugar montañoso. El participio presente πλανωμενον que se refiere a προβατων tiene un significado de futuro que describe el posible extravío, más no la pérdida definitiva.<sup>99</sup>

El v. 13a inicia con una *protasis* que comprende dos aoristos και ειεν γηνηται ειρην αυτω (y si llega a encontrarla) vuelve a presentar la posibilidad del encuentro del pastor con la oveja extraviada. El segundo aoristo ευρενν depende de la expresión εαν γηνηται.<sup>100</sup> Esta segunda *protasis* retoma la primera de Mt 18,12 b, siguiendo el estilo de la repetición, típico de la narración hebrea y algo monótono en la construcción griega.

En el v. 13b la *apódosis* αμην λεγα υμων οτι χαιρει επι αυτω μελλον η επι τοις ενενήκοντα εννεα τοις μη πεπλανημενοις (En verdad os digo que se alegrará por ella más que por las otras noventa y nueve que no se habían extraviado) es introducida por una afirmación solemne αμην λεγα υμων, muy común en Mt,<sup>101</sup> que precede y da fuerza a la afirmación que sigue, ausencia de la alegría que embarga al pastor, más por la oveja encontrada que

95 Cf. BLASS, *Grammatica* a pp 258-259.

96 Cf. POHLE, *Aspect* p 421.

97 Cf. DEPOINT, *Implications* p 661.

98 Cf. BLASS, *Grammatica* p 56.

99 Cf. FANNING, *Στοιχεια* pp 223-224.

100 Cf. BLASS, *Grammatica* p 479.

101 Cf. Mt 5,18; 6,2.3.16; 8,10. 10,15.23.42. 11,11; 13,17; 16,28; 17,20; 18,3.13.18.19; 19,23.28; 21,21.31; 23,36. 24,2.34.47; 25,12.40.45; 26,13.21.34.

por las noventa y nueve que se hallan seguras en el redil.<sup>102</sup> El presente *χαίρει* expresa la fuerza e intensidad de la alegría que siente el pastor por la oveja reencontrada.<sup>103</sup> La construcción *ἐν τούτῳ*, *ἡμῶν* dativo de causa, es regida por verbos que indican afecto y está especificada por la preposición *ἐπι*<sup>104</sup>. Ésta completa el sentimiento propio de alegría que experimenta el pastor. El participio *μη πεπλησθημένων* indica una situación presente que es resultado de una acción iniciada en el pasado. La ovejas que han permanecido al seguro (*ἐν τῷ οἴκῳ*) continúan experimentando una situación de no extravío.<sup>105</sup>

El v. 14a. *οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς* (*así lo mismo no es voluntad de mi Padre que está en los cielos*) que inicia la aplicación de la parábola, concluye la narración con el adverbio *οὕτως*, que establece la comparación entre la parábola (cf. 18,12-13) y el significado que ella misma tiene en el marco que la rodea (cf. 18,10-14).<sup>106</sup> El v. 14 se enlaza estrechamente con el v. 10, establece el marco natural de la parábola creando la comparación entre *ἐν εἰς προβάτων* y *ἐν τῶν μικρῶν τούτων* (cf. 18,10) y da una connotación *ekina* a la representación parabólica.<sup>107</sup> La expresión *οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν* es única en los evangelios. Por lo general el sustantivo *θέλημα* es seguido por el genitivo simple.<sup>108</sup> Solamente aquí está acompañado por el adverbio *ἐμπροσθεν* con un significado de preposición con el genitivo que expresa un sentido reverencial con respecto a Dios.<sup>109</sup>

En el v. 14b la expresión *ἵνα ἄποληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων* precedida por *οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν* aclara que no es voluntad de Dios *que se pierda cualquier sea uno de esos pequeños*. La conducta

102 Contrariamente a lo que opina DUPONT, *Brebia* p. 627, nos parece que esta vocación *ἀφ᾽ ἡμεῶν* pone en evidencia la alegría del pastor como un elemento importante y no es un hecho accesorio destinado solamente a darle resalte la preocupación que se debe tener respecto a un hermano de comunidad que se extravía.

103 El presente de la apódoxis se refiere además a la acción siguiente *μη ἀποληται*. Cf. PORTER, *Aspect* p. 421.

104 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 286.

105 Es interesante observar la relación del significado de la acción entre el aoristo *πλησθη* (v. 12) que indica una situación puntual, el presente *πλησθημένων* que indica una situación presente. Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 401-402. ZERWICK, *Analisis* p. 45.

106 La expresión *ἐμπροσθεν* 4. gen. es típica de Mt (Mc 2, Mc 18, Lc 8).

107 Entre los Sinópticos el adverbio *οὕτως* es muy común en Mt (Mc 16; Mt 32; Lc 21).

108 Cf. DUPONT, *Brebia* p. 638.

109 Cf. Mt 7,21; 12,50; 21,21; Mc 1,35.

110 Cf. ZURELL, *Lexica* pp. 425-426.

del pastor ilustra la que Dios espera de los oyentes de la parábola.<sup>111</sup> La oveja extraviada representa claramente la situación de un *pequeño* que, habiéndose extraviado, puede correr el peligro de perderse, pero que por la intervención del pastor logra salvarse. El llamado de atención de Jesús, dirigido a los discípulos, subraya fuertemente la responsabilidad de la comunidad entera hacia los *pequeños* que se han extraviado.<sup>112</sup> Con el v. 14 la parábola se transforma en una amonestación dirigida los jefes de la comunidad para que sigan con auténtica preocupación pastoral a los pequeños, pobres, débiles, extraviados y frágiles en la fe.<sup>113</sup> El énfasis de Mt es *pastoral* y pone en evidencia la voluntad salvífica de Dios. Ellos se conforman a la voluntad de Dios evitando que uno solo de esos pequeños se pierda.<sup>114</sup> Nada debe quedar sin actuar para lograr que un extraviado regrese.<sup>115</sup>

2. Lc 15,3-7 constituye la parte inicial del *Discurso parábólico* de Jesús sobre el amor misericordioso de Dios hacia los que eran considerados perdidos.

#### a) Introducción:

El redactor aplica la *parábola* al contexto del acercamiento de los *publicanos* y *pecadores* a Jesús, lo que constituye uno de los elementos característicos de Lc 15,1-2,<sup>116</sup> y de la posición contraria que toman Fariseos y Escritas.<sup>117</sup>

Los verbos ἀποβέβηται και συνεσθαι en la crítica de los enemigos de Jesús, que le atribuyen acercamiento y comunión con *publicanos* y *pecadores*, ofrecen su respuesta en tres parábolas que tienen el mismo tema

111 Cf. DUPONT, *Beatus* p. 627.

112 Cf. SCHIRAGE, *Etica* p. 177.

113 Cf. SCHNACKENBURG, *Roma* p. 241; GRASSO, *Parábola* p. 128.

114 JEREMÍAS, *Parábolas* p. 51 afirma que: "el sentido original de Mt 18,14 no es una expresión negativa: 'Dios no quiere que ni siquiera uno de los pequeños se pierda' sino un enunciado positivo: 'Así Dios tiene complacencia en que aun uno de los pequeños escape de la perdición'. Esto concide en su contenido exactamente con Lc 15,7 donde igualmente de un modo positivo se dice: 'Así se alegrará Dios por un pecador que hace penitencia'".

115 Cf. DUPONT, *Privilegio* p. 245.

116 Cf. Lc 5,30; 7,34; 15,1.2.7.10; 19,7.

117 Lc y Mt sobre todo acostumbra unir fariseos y escribas en sus reacciones en contra de Jesús (Lc 5,30; 7,39; 12,38; 15,1; 23,2; 13,14-15; Lc 5,27; Mt 6,7; 11,53; 15,21; Mc lo hace una sola vez [7,5]).

de fondo, la alegría porque lo que estaba perdido se ha encontrado; y manifiestan su actitud de solícita espera y amigable convivencia con los que eran considerados perdidos.<sup>118</sup>

La transformación de las noventa y nueve ovejas en noventa y nueve justos que no tienen necesidad de conversión (cf. Lc 15,7) pone de manifiesto que la *oveja perdida* y encontrada corresponde al pecador arrepentido.

La manera como el pastor deja las noventa y nueve ovejas en el desierto y va en busca de la perdida representa la importancia que se les atribuye a los pecadores convertidos en las comunidades lucanas. Jesús supone que sus oyentes aprueben la conducta del pastor que busca su oveja.<sup>119</sup>

En Lc el peso de la narración está puesto en la *alegría* del pastor que encuentra su oveja perdida. Hay términos de peso que hacen presente estas afirmaciones. Los verbos εὑρισκειν (cf. 15,4.5.6) χαίρειν (cf. 15,5), συχαίρειν (cf. 15,6), ἀπολλύειν (cf. 15,4.6) y el sustantivo χαρῆς (cf. 15,7), constituyen la trama sobre la que Lc construyó la parábola.<sup>120</sup>

#### b. Análisis

Los vv. 1-2 Ἦσαν δὲ αἰσῶν ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ ὁ μαρτωλοῦ ἀκούειν αὐτοῦ. 2 καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι Οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συν ἐσθίει αὐτοῖς. *Recaudadores y pecadores solían acercarse en masa para escucharlo v. 2. Los Fariseos y los Escribas lo criticaban diciendo: 'Ése come a los pecadores y come con ellos'* introducen los destinatarios prioritarios de la misión de Jesús, los *publicanos y pecadores* que lo rodean constantemente en el camino hacia Jerusalén. Los destinatarios directos de la parábola, sin embargo, son los fariseos y los escribas, que habían asumido hacia Jesús una actitud de jueces intransigentes.

En el v. 3, para describir estas actitudes, Lc presenta con muchos detalles una parábola concisa de Jesús: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολήν

118 Como aparece en otros textos de Lc 2, 25, 48; 12, 30; 23, 51. Cf. RADEMAKERS, *Luce* 1 p 343; RASCO, *Luce XI* p 210.

119 Cf. DUPONT, *Implications* 2 661.

120 El tema de la alegría reviste mucha importancia sobre todo en Lc. Cf. CONZELMANN, *χαῖρη* p 115; RASCO, *Luce XI* p 212.

ταύτην<sup>121</sup> λέγων (Le: *narró esta parábola*) Sin embargo, aunque hable de una sola parábola, en realidad Le está introduciendo tres parábolas.<sup>122</sup>

El v. 4a Τὸς ἑνὸς τρωποῦ ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἓξ αὐτῶν ἔν (si uno de vosotros tiene cien ovejas y se le pierde una) da comienzo a la narración de la parábola con una pregunta retórica.<sup>123</sup> La *prótesis* presenta el sujeto de la parábola (τὸς ἀνθρώπου ἐξ ὑμῶν)<sup>124</sup> con la que Jesús desea captar la atención de los oyentes y les pide dar una respuesta comprometedorá<sup>125</sup>

Este modo de hablar, diferente del de los rabinos de su tiempo, presenta a Jesús como maestro enseñando con autoridad y libertad el contenido de su mensaje.<sup>126</sup> Al sujeto ἀνθρώπου estáñ un participio presente ἔχων y un participio aoristo ἀπολέσας. El primer verbo, que presenta las características de condicional,<sup>127</sup> indica que el hombre sigue siendo el pastor de las cien ovejas, aunque le falte una. El segundo señala la momentánea situación de pérdida de una de ellas. Hacemos notar la utilización del verbo ἀπολλομαι, hecha por Le 15,4a.c.5d en la parábola que subraya la pérdida.<sup>128</sup> al contrario de Mt 18,12b.d.13c que utiliza el verbo πλοῦσθαι que indica el extravío.

Refiriéndose a la oveja la diferencia de significado entre los dos verbos no parece mucha, pero refiriéndose al sujeto real, *pequeño o pecador*, la diferencia es notable; pues la *pérdida* que, puede llegar a ser irrecuperable, es más grave que el *extravío* en el que el sujeto se puede recuperar más fácilmente. La oveja perdida, considerada irrecuperable por los Fariseos y Escrivas debería

121 Así opina DUPONT, *Beaumont* II p 233.

122 Este modo de escribir es típico en Le en el que el redactor aplica el singular a una serie de discursos en plural (Cl 4,23; 5,36; 6,39; 8,4; 9,10-11; 12,16,41; 13,6; 14,7; 15,2; 18,1,9; 19,11; 20,9,19; 21,29). Cf. CONTRERAS, *Udvy* pp 20-21

123 FITZMYER, *Lucas III* p 655.

124 Según JEREMIAS, *Parábolas* p 164 "los pastores se contaban entre los pecadores porque eran sospechosos de apacentar sus rebaños en campos ajenos y de sustraer del producto del rebaño: esto no impide a Jesús utilizar al propietario de un rebaño para ilustrar la conducta de Dios"

125 RASCO, *Lucas XI* p 215 nos recuerda que esta forma de hablar con una pregunta que involucra al oyente parece conducirnos más allá de la predicación de la Iglesia, hasta las "ipócritas vebra Domini"; Cf PRONZATO, *Luc* p 154

126 Cf RASCO, *Lucas XI* p 216

127 Cf MARSHALL, *Luc* p 601.

128 El término ἀπολλομαι ya se encuentra en Sal 119 (118),17c; Ecl 34,4 y manifiesta el hecho de perderse, perecer. Cf OFFKE, ἀπολλομαι p 1056

ser abandonada a sí misma. Mr, aún siendo menos abundante en el uso del verbo ἀπολαμβάνω, coincide con Lc solamente en el v. 14.

En el v. 4b αὐὸ καταλείπει τὴ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὴ ἀπολωλὸς ἕως εὐρήσῃ αὐτὴν (*uno deja las noventa y nueve en el campo y va en busca de la descarriada hasta encontrarla*?) la ἀπόδοσις plantea los dos verbos al presente: καταλείπει καὶ πορεύεται. La calidad del pastor se mide por estos verbos que describen la decisión de ir al mismo en búsqueda de la oveja perdida, aunque tenga que abandonar las otras noventa y nueve.<sup>129</sup> A diferencia de Mt que utiliza los verbos *abandonar* (αφίεναι)<sup>130</sup> y *encontrar* (εἰρησύνει).<sup>131</sup> Lc emplea los verbos *dejar* (καταλείπει)<sup>132</sup> e *ir detrás de* (πορεύεσθαι ἐπι).<sup>133</sup> La expresión πορεύεσθαι ἐπι. es única en Lc.<sup>134</sup> El tiempo de los verbos indica la tensión del pastor que deja las noventa y nueve ovejas y sigue tenazmente tras la que *ve había perdido* hasta encontrarla. El punto en el que se fija la atención del oyente y del lector no es el encuentro sino el descubrimiento. La forma interrogativa del planteamiento de la ἀπόδοσις revela que Jesús espera que los oyentes, Fariseos y Escribas, aprueben la actuación del pastor. Y si estos no lo hicieran, sí lo deben hacer los oyentes de la comunidad o los lectores de la parábola.

En el v. 4e Lc, a diferencia de Mt 18,13, insiste en la expresión ἕως εὐρήσῃ αὐτὴν (*hasta encontrarla*) para indicar que la búsqueda no tiene límites de tiempo sino la finalidad del encuentro.<sup>135</sup> La frase expresa la tenacidad del pastor. Solamente se detiene cuando ha encontrado la oveja perdida. En esto Lc se diferencia de Mr 18,13, en el hecho de que se plantea en forma hipotética el encuentro del pastor con la oveja perdida.

El v. 5a καὶ εὐρὸν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ χοίρων (*cuando la encuentra se la carga en los hombros, contento*) es típico de Lc y describe la reacción del pastor luego de haber encontrado la oveja perdida. El participio aoristo εὐρὸν introduce el final de la iniciativa del pastor. No es la oveja que lo encuentra. Es él quien la encuentra y se llena de alegría.

129 Cf FITZMYER, *Lukas III* p.658.

130 Presente 47 veces en Mt y 31 veces en Lc.

131 Presente 14 veces en Mt y 25 veces en Lc.

132 Presente 4 veces en Lc y 4 en Mt.

133 Presente 51 veces en Lc y 29 veces en Mt.

134 Una expresión semejante se encuentra en Mt 22,9 en el que los siervos tienen que salir al encuentro de todos los que llullan por los caminos.

135 Cf ESTRADA, *Lc* p.99.

(χαίρων). La oveja por sí sola ha sido solo capaz de perderse. El pastor se alegra íntimamente. Este detalle, ausente en Mt 18, 13, muestra el cariño del pastor por la oveja.<sup>136</sup>

En el v. 5b se introduce la primera reacción del pastor: ἐπιτίθηεν ἐπὶ τοῖς ἰσμοῦς αὐτοῦ (se la pone sobre los hombros). Éste no la hace caminar delante de sí, como para enseñarle que no se debió equivocar; se la carga sobre los hombros: la oveja no le pesa, ni él demuestra deseo de castigarla. No se dice que la oveja esté herida, ni se habla de una reacción negativa del pastor. Tan sólo se afirma que éste no le hace pesar el camino del regreso, cargándola con cariño sobre sus hombros.

El participio presente χαίρων revela el estado de ánimo permanente del pastor en cuanto sujeto de la acción. Al mismo tiempo el participio califica la acción que ejecuta el pastor.<sup>137</sup> El peso de la oveja está compensado por la alegría de haberla encontrado. Para él lo que cuenta es haber recuperado su oveja. El participio además adelanta a nivel personal la misma alegría compartida con los amigos y los vecinos en el v. 6. Mt no se detiene en la descripción de la alegría del pastor. Le por el contrario afirma que este pastor, por la alegría, ahorra a la oveja el camino de regreso.

En el v. 6a καὶ ἔλθων εἰς τὸν οἶκον συγκολεῖ τοὺς ἰδίους καὶ τοὺς γείτονας λέγων αὐτοῖς: (al llegar a casa reúne a los amigos y a los vecinos y les dice) Le pasa a describir otros detalles de la alegría del pastor compartida con sus amigos y vecinos. El participio ἔλθων presenta al pastor entrando en su casa εἰς τὸν οἶκον.<sup>138</sup> e introduce el verbo que posteriormente se realiza. El pastor toma la iniciativa de convocar a amigos y vecinos. El verbo compuesto συγκολεῖν es típico de Lc<sup>139</sup> y hace inicio en el sujeto que toma la iniciativa, convoca en su casa a otros para compartir con ellos sus sentimientos (9,1: Jesús llama a los Doce; 15,6-9 el pastor y el ama de casa Parman a los amigos y vecinos; 23,13: Pilatos llama a los Sumos Sacerdotes).<sup>140</sup> El presente συγκολεῖν indica el ánimo con el que el pastor está actuando en su propia casa. Lleno de alegría, no reserva ésta como prenda celosa para él

136 Cf. CONZUEBAS, *Padre* p.262.

137 Cf. CONZUEBAS, *χαίρων* p.512.

138 Aquí entendemos por casa no solamente la construcción, (sino sino también la familia).

139 Συγκολεῖν, Mc 7: Lc 4 (9,1; 15,15,5-9; 23,13); Hch 3 (5,21; 16,24; 28,17).

140 Según SCHMIDT, συγκολεῖν p.1478 el verbo tiene sentido de convocar o si su especificar si la actitud es positiva o negativa.

solo, necesita comunicarla.<sup>141</sup> Los términos φίλοι y γειτόνοι son igualmente propios de Lc.<sup>142</sup> El pastor no logra contener su alegría. Siente la necesidad de compartirla con otros.<sup>143</sup>

En el v. 6h Συγγαρητέ μοι ὅτι εὐρον τὸ ἀποβυτὸν μου τὸ ἀπολωλὸς (¡Alegrárense conmigo! He encontrado la oveja que se me había perdido) el pronombre y el adjetivo presentes en las palabras del pastor: συγγαρητέ μοι y εὐρον τὸ ἀποβυτὸν μου ponen de manifiesto que él ocupa el centro de toda la actividad que se desarrolla en su casa. Es interesante notar que en toda la narración de la parábola Lc usa el tiempo presente: εχὼν, καταλείπει, πορεύεται (v. 4), εἰπιπθῆναι, χαιρῶν (v. 5) y συγκρατεῖ, λῆγων (v. 6a), mientras que en el diálogo emplea el aoristo συγγαρητέ y εὐρον (v. 6b) sin que por esto cambie el significado del presente.<sup>144</sup>

El imperativo aoristo συγγαρητέ perfecciona el participio presente anterior y revela el segundo paso de la alegría, que ya no es solamente del pastor, sino que va a ser compartida con los amigos y vecinos, porque se ha concluido exitosamente la búsqueda de la oveja perdida.<sup>145</sup> La expresión recuerda Lc 1,58 que describe la alegría compartida por Isabel con los vecinos y familiares por el nacimiento de Juan. El verbo compuesto συγγαρητέ es utilizado solamente por Lc entre los evangelistas.<sup>146</sup> Este imperativo pone de manifiesto el aspecto inicial y duradero de la nueva situación a la que están invitados a compartir sus amigos y vecinos del pastor.<sup>147</sup> Su alegría se caracteriza por ser participada, expansiva y comunal.<sup>148</sup>

Es importante que todos se sientan partícipes de esa fiesta que el pastor quiere hacer por su oveja recuperada. Lc insiste en la dimensión comunitaria de la alegría que se compartía con fuerza en el contexto de las comunidades.<sup>149</sup> El motivo de la alegría está explicitado en la frase ὅτι εὐρον τὸ ἀποβυτὸν μου τὸ ἀπολωλὸς. El aoristo εὐρον está colocado en segundo plano con respecto al estado de alegría que está experimentando el pastor, expresado con el presente.

141 Cf. CONTRERAS, *Padre* p 262.

142 Φίλοις, Mc 6/ Mc 1/ Lc 15. Γειτόνοι, Mc 6/ Mc 6, 1c 3/ Jn 1

143 Cf. HARRINGTON, *Lucas* p 240b.

144 Cf. PORTER, *Aspect* pp 217-8.

145 Cf. ENTRAÑA, *Levi* p 99.

146 Cf. Mc 6/ Mc 6/ Lc 3.

147 Cf. PERÓN, *Seguimiento* pp 29-31.

148 Cf. MÓSETTU, *Lucas* p 286.

149 Cf. GHIDELLI, *Lucas* p 311.

El v. 7 λέγω υμῖν ὅτι οὕτως χαρὸν ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλίῳ μετανοῶντι ἢ ἐπὶ ἐνενηκοντα ἑνῶν δικαίων οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοήσας *(os digo que lo mismo pasa en el cielo; da más alegría al pecador que se arrepienta que noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse)* constituye la explicación de la parábola.

Inicia con una afirmación solemne de Jesús (λέγω υμῖν ὅτι οὕτως) que da una interpretación de la parábola aplicando la *alegría* (χαρὰ) de una idealización parabólica a una realidad religiosa: a) ya no es el pastor quien se alegra sino *Dios*; b) la causa de la alegría ya no es la oveja perdida que ha sido reencontrada (cf. Lc. 15,5-6) sino el *pecador* que se ha convertido (Lc. 15,7).

La expresión χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται describe en primer lugar una orden expresada con el futuro ἔσται dependiente de λέγω.<sup>150</sup> El futuro no señala una alegría escatológica, sino que indica una realidad que acontece desde ahora, pero que encontrará su pleno cumplimiento en el más allá.<sup>151</sup> Es interesante observar al final que se crea un comparativo con ἡ, haciendo una elipsis de μάλλον ἡ.<sup>152</sup>

La parábola aquí se vuelve *alegoría*<sup>153</sup> y explica todavía más esta *alegría* de Dios, del que se habla con una circunlocución ἐν τῷ οὐρανῷ para evitar nombrarlo. Se afirma que Él goza más por la conversión de un pecador que<sup>154</sup> por noventa y nueve justos que no la necesitan.<sup>155</sup> ¡Así es Dios respecto a los pecadores! El horizonte ha sido ampliado. La celebración jubilosa de aquí abajo en la comunidad alcanza al mismo Dios.<sup>156</sup> Ni un solo pecador le es indiferente. Dios no se alegra por los muchos justos, que no tienen necesidad de convertirse, sino que busca al pecador que también le pertenece.<sup>157</sup> Con este *canto a la alegría divina*, Lc plantea el hecho que el comportamiento del pastor hacia la oveja perdida revela en toda su intensidad la actuación de Dios

150. Según PORTER, *Aspetti* p. 420: "La forma simple del futuro puede tener el sentido de una orden".

151. Cf. CONTRERAS, *Pastor* p. 262.

152. FITZMYER, *Lucas I* p. 388 considera esta expresión semítica pues hace de un grado positivo un comparativo, puesto que ni en hebreo ni en arameo existen expresiones comparativas o superlativas.

153. Cf. RASCO, *Lucas I V* p. 221.

154. La perífrasis χρεὼν ἔσται ἡ introduce establece una comparación. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 316.

155. Cf. DUPONT, *Beitar*, pp. 651-627.

156. Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 66.

157. Cf. STÜGER, *Lucas* p. vi; ESTRADA, *Lucas* p. 409.

hacia el pecador. Dios siente una inmensa alegría, un grande júbilo, cuando un pecador se convierte.<sup>158</sup>

El asunto se coloca, no en los pecadores en general, sino en un *pecador* en particular, *επι ενι αμαρτωλω*,<sup>159</sup> que ha llegado a la conversión. Aquí se pone de relieve el valor y la importancia de una sola oveja para el pastor, que es lo mismo poner en evidencia el valor y la importancia de un solo pecador para Dios.<sup>160</sup>

a) Le ha dado a la parábola una *conclusión pastoral* que debe ser tenida muy en cuenta por la comunidad cristiana. Este último tema de la μετανοια, presente dos veces en Lc 15.7, es lo que realmente causa la *alegría* de Dios y le da un tono característico a la parábola, diferenciándola de la de Mt.<sup>161</sup>

Este *logion* de Lc 15.7 está presente, a su vez, en la vocación de Leví (cf Lc 5.32) *ουκ εληλυθα κλησαι δικιους αλλα αμαρτωλους εις μετανοιαν*.<sup>162</sup> La insistencia de Jesús en afirmar que hay más alegría por la conversión de un pecador que por noventa y nueve justos,<sup>163</sup> que no la necesitan, halla su justificación en la misión que Dios le ha conferido (cf. 5.32). Ésta se traduce luego en la *alegría* que el arrepentimiento de un pecador produce en el corazón de Dios.

b) La expresión que habla de los *justos* que no necesitan conversión no parece irónica, como a veces se ha querido afirmar.<sup>164</sup> El planteamiento final se vuelve *eclesiológico*. El hecho es que Dios manifiesta más alegría por un pecador que se convierte que por *noventa y nueve justos* que no necesitan conversión. Los justos que no necesitan conversión no se refieren ni a los Fariseos ni a los Escritas, sino a aquellos que desde ya pertenecen al Reino, o sea los miembros de la comunidad cristiana. Dios se alegra más por un

158 Cf FITZMYER, *Lucas III* p 661.

159 JEREMÍAS, *Parábolas* pp. 163-164 afirma "Como pecadores se designaba, 1 a la gente que llevaba una vida inmoral (adúlteros, tramposos) y 2 aquellos que ejercía una profesión deshonesta y a los que se les privaba de los derechos civiles"

160 Cf BULTMANN, *Teología* p 59.

161 Los términos *μηναινειν* y *μετανοια* están respectivamente muy presentes en los Sinópticos (Mc 2, Mt 5, Lc 9, Hech 5 y Mc 1; Mt 2; Lc 5, Hech 6) manifestando que es Lucas el que trata el tema de la conversión de una manera particular.

162 La expresión *εις μετανοιαν* no se encuentra en los otros textos paralelos de la llamada de Leví (Mc 2,57, Mt 9,15).

163 Le usa mucha el término *δουλοιοσ* (Lc 6,17; 2,25; 5,32; H,14; 23,47,50; Hech 10,22-24,151).

164 Cf JEREMÍAS, *Teología* pp. 176-177; MARSHALL, *Luke* p 602.

pecador que entra a formar parte de la comunidad cristiana que por los justos que ya se encuentran en ella.<sup>165</sup> El dicho constituye una de las expresiones típicas de Lc, que quieren destacar la idea fundamental del evangelista acerca de la misericordia de Dios.<sup>166</sup>

Vº. La característica de las dos parábolas que hemos analizado, consiste en describir la alegría de Dios, expresada por los verbos χαίρειν, μαρτυροῦμαι y el sustantivo χαρῆν. Se encuentran presentes en ambas, una vez en Mt 18,13, cuatro veces en Lc 15,5,6,7 y constituye, entre otros un hilo conductor fundamental del texto lucano. Con muchas afirmaciones Jesús declara que Dios se siente alegre y su alegría es el móvil de la actuación de Jesús.

Mt 4,23 y 9,35-36 presenta a Jesús como el pastor lleno de compasión que se preocupa por sus ovejas. La misión de Jesús se vuelve modelo y prototipo de la misión de los Doce, según Mt 15,24. Jesús refleja la imagen de Dios en cuanto pastor solícito que cuida de su grey,<sup>167</sup> revelando y llevando a cumplimiento este amor solícito de Dios.

Lc 15,6,9,24,32 pone de manifiesto la alegría que Dios siente al recuperar lo que estaba perdido a través de las palabras y gestos de Jesús. El mismo tema se repone en Lc 19,10 que describe la narración de la conversión de Zaqueo. En la actuación de Jesús se revela la imagen de Dios que toma la iniciativa para encontrarse con su pueblo y celebrar con él la alegría del encuentro.<sup>168</sup>

La vida y la predicación de Jesús, descritas por la parábola de Mt y Lc, revelan cómo Él ha estado a gusto con pequeños y pecadores,<sup>169</sup> reflejan claramente la misericordia de Dios. Según el lenguaje parabólico de Jesús, Dios es quien sale al encuentro del que se ha alejado, toma la iniciativa de buscar al pequeño y al pecador y recuperarlos para la comunidad.

La conversión y el regreso, más que obra de aquel que se ha alejado, son obra de Dios medradas por Jesús.<sup>170</sup> La conducta que Jesús ha manifestado constantemente hacia pequeños y pecadores se identifica con el querer

165 Cf. RASCO, *Lucas* 3, p. 223.

166 Cf. RODRÍGUEZ, *Evangelios*, 336.

167 Cf. Ex 15,13; Is 40,11; Ez 34,11-16; Sal 80,2-3; 95,7.

168 Cf. Jer 31,10-13.

169 Cf. Mc 2,13-17; Mt 9,9-13; 11,19; Lc 5,27-32; 7,34.

170 Cf. RADEMAKERS, *Lucas* p. 345.

de Dios, pues en la misión de Jesús es Dios quien actúa.<sup>171</sup> Es así como Jesús quiere justificar la *alegría* de Dios cuando la comunidad se preocupa por *pequeños, insignificantes, extravíos o publicanos y pecadores perdidos*. La parábola, en sus dos versiones invita a todos a reconocer la iniciativa de Dios mismo en recuperar con alegría *pequeños extraviados y pecadores perdidos* para el Reino.

Esto significa que Dios manifiesta un amor personal por cualquier *pequeño* o *pecador* como el pastor ama a la oveja descarnada o perdida. Con el *pequeño* y el *pecador* acontece de parte de Dios lo que Jesús cuenta del pastor que se alegra por encontrar la oveja descarnada o perdida. No hay otras ovejas para él. Dios busca insistentemente al *pequeño* y al *pecador* y los reconduce a su amor con lo cual se produce en él una explosión de alegría. Para Dios no hay un solo *pequeño* o *pecador* que le sea indiferente. La alegría de Dios ante el regreso del *extraviado* o del *perdido* consiste en ver reconocida su propia misericordia.<sup>172</sup>

La totalidad de la *alegría*, presente en las conclusiones de ambas parábolas y aplicada al pastor (cf. Mt 18,13; Lc 15,7), se refiere explícitamente a Dios.<sup>173</sup>

Por este motivo nos parece que el *sentido fundamental* de las dos parábolas no reside en la búsqueda de la oveja descarnada o perdida que hace el pastor, sino en la *alegría* que él expresa en la celebración de la fiesta.

La *alegría* del pastor, compartida con los demás, por la oveja encontrada, es sólo un reflejo de la *alegría* incommensurable que Dios experimenta cuando un pecador se convierte.<sup>174</sup>

### III

La *quinta parábola* que analizamos pertenece exclusivamente a la tradición lucana Lc 15,8-10. Este texto es la duplicación de la parábola anterior que narra la *alegría del pastor por la oveja encontrada* (cf. 15,3-7)<sup>175</sup>

171 Cf. SCHMID, *Lucas* p. 360; DUPONT, *Bebris* p. 566.

172 Cf. RADEMAKERS, *Lucas* p. 345.

173 Cf. DUPONT, *Privilegio* p. 246.

174 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 262.

175 Cf. JEREMIAS, *Parábolas* pp. 111-112.

de la cual es una versión en femenino, pues narra la *alegría del ama de casa por la moneda encontrada*.

La parábola se halla ubicada en el marco de la *respuesta* que Jesús da a *Fariseos y Escribas* acerca del trato que solía brindar a *publicanos y pecadores* (cf. Lc. 15,1-32).<sup>176</sup> Esta parábola se encuentra igualmente ubicada en la sección del *Camino de Jesús hacia Jerusalén* (cf. Lc. 9,51-19,28).

**I.** Esta parábola se encuentra en el centro del *contexto* elaborado por Lc. 15,1-32 que trata el tema de la misericordia:

1. El *contexto más amplio* de la parábola está constituido por la defensa que Jesús hace de sí mismo, ante el acoso de Fariseos y Escribas acerca del por qué de su comportamiento bondadoso y acogedor hacia pecadores y publicanos:

15,1-2: La comunión entre Jesús, *publicanos* y *pecadores* es contestada por *Fariseos y Escribas*.

15,3-7: Respuesta de Jesús :

(1ª parábola): la alegría del pastor por la oveja encontrada;

15,8-10:

(2ª parábola): *la alegría del ama de casa por la dracma encontrada*;

15,11-32:

(3ª parábola): la alegría del padre por el hijo recuperado.

2. El *contexto inmediato* está constituido por las dos parábolas que se encuentran estrechamente trabadas con la del centro:

15,4-7: La parábola de la alegría del pastor por la oveja encontrada;

15,8-10: *La parábola de la alegría del ama de casa por la dracma encontrada*.

15,11-32: La parábola de la alegría del padre por el hijo recuperado.

176 Según GRUPO DE ENTREVISTAS, *Sigmo* p.110 "El carácter narrativo del discurso, combinado con la identidad parajmí de los personajes, produce un efecto de semejanza que invita a seguir, para el análisis de la segunda secuencia (la moneda perdida), el mismo itinerario de la primera (la oveja perdida)".

II. El *texto* de la parábola es más breve que el de su gemela que la precede (cf. 15,4-7). La veremos en paralelo con la anterior<sup>177</sup> para confrontar sus semejanzas y diferencias:

*4* *La oveja del pastor por la caída*  
*επισπασάδα (Lc 15,4-7).*

4 Τὸς ἀποβρασθεὶς ἐξ ἡμῶν ἔχων ἑκατὸν κριβίβατα  
 καὶ ἡμιόλεστος ἐξ ἡμῶν ἐβ-  
 σῶ καταλείπει τὰ ἑνενηκοντα εννῆς ἐν  
 τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται  
 εἰς τὸ ἰσχυλάκις ἕως εὐρημαίει

5 καὶ εἰρήσῃ

ἐπιτύχον ἐπὶ τοῖς ἄρσιν αὐτοῦ χαιρών

6 καὶ ἰσθῶς εἰς τὸν οἶκον  
 συγκολεῖ τὰς μίλλας καὶ τὰς γριτνας  
 λέγων αὐτῷ· Συγχορήγέ μου,  
 ὅτι εὐρον τὴ πρόβατόν μου τὸ ἀπώλετόν

7 λέγων ἡμῖν ὅτι

οὕτως χαρὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται  
 ἐπὶ ἑκῆ ἀποβρασθῆναι ἢ ἐνενηκον-  
 τὴ ἐπὶ ἑνενηκοντα ἑτάνας δικαιοσύ-  
 νης, οὐ χρῆσι ἔχουσι μετανόια,  
 ἐνεκὸν κριβίβατα

4. Si una de las ovejas viene a caer fuera

1 se le pierde una

4 *so de los dos que quedaban y sale en el desierto*  
 1 se en búsqueda de la descaída  
 hasta encontrarla<sup>1</sup>

5. Cuando la encuentra

se la carga en los brazos muy contento

6. al llegar a casa reúne a los amigos y vecinos  
 para decirles: Alegrarse conmigo,  
 he encontrado lo que  
 que se me había perdido

7. Os digo que

lo mismo pasa en el cielo.

Lo que alegraría al pecador que se arrepiente  
 que por cien y nueve justos  
 que no se caído a arrepentirse.

*4* *La oveja del pastor de esta por la caída*  
*επισπασάδα (Lc 15,8-10).*

8 ἡ δὲ ἑξ ἑσθῆς ἄρουχρῆς ἔχουσα δέκα

ἑξ ἡμιόλεση θρουχρῆν μίαν.

αὐτὴ ἀπὸ τῶν λαίμων  
 καὶ διεσπεί τῆν οἰκίαν  
 καὶ ζητοῦ ἐπιτελέεις ἕως οὗ εἴρη.

9 καὶ εἰρήσῃ

συγκολεῖ τὰς μίλλας καὶ γριτνας

λέγων αὐτῷ· Συγχορήγέ μου,

ὅτι εὐρον τὴν ἀραχρῆν ἣν ἀπώλεσα.

10 οὕτως, λέγων ἡμῖν,

γίνεται χαρὴ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ

θεοῦ ἐπὶ ἑκῆ ἀποβρασθῆναι μετανόια

8. Si una mujer viene a caer fuera

1 se le pierde una

8 *se en busca de un caído,*  
 1 se en casa e busca a caído  
 hasta encontrarla<sup>1</sup>

9. Cuando la encuentra,

le carga en los brazos y sale en casa

para decirles: Alegrarse conmigo,  
 he encontrado lo que  
 que se me había perdido

10. Os digo que

lo mismo alegraría a los ángeles de Dios

por un solo pecador que  
 se arrepiente

1. Los dos textos ofrecen *características semejantes*: a) la narración en ambos textos se divide en tres partes distintas. La *primera* describe la *conducta preocupada de los personajes* por lo que se les ha perdido (cf. Lc

177 Cf. DODD, *Parábolas* p 113; DUPONT, *Paraboles* p 233; RAMOS, *Reinas* p 146.

15,4 y Lc 15,8). La *segunda* habla de la *alegría* de ambos personajes por el hallazgo hecho (cf. Lc 15,5-6 y 15,9). La *tercera* está formada por el colofón explicativo que presenta a Dios como sujeto, quien celebra con *alegría* la conversión de un pecador (cf. Lc 15,7 y Lc 15,10); b) la primera parte de la parábola comienza con la *fórmula interrogativa retórica* que pide a los oyentes que fijen su atención (cf. Lc 15,4 y Lc 15,8);<sup>178</sup> c) la *búsqueda* en ambos textos se concluye positivamente con el *encuentro* de lo perdido (cf. Lc 15,4d y Lc 15,8e); d) la combinación de encontrar, informar a amigos/as, vecinos/as e invitarlos para celebrar una fiesta por el hallazgo es común en los dos textos (cf. Lc 15,5.6b,c,d y Lc 15,9a,b,c,d); e) en la explicación de ambas parábolas, tras la imagen del hombre o de la mujer, se pone en evidencia la *alegría* de Dios: que no se resigna a dar por perdido a ningún pecador, sino que celebra en el cielo la conversión aunque sea de uno solo (cf. Lc 15,7 y Lc 15,9); f) el vocabulario de ambas parábolas presenta términos comunes: ἀπολλύμι (cf. 15,4b,d,f,d y 15,8b,d,9d); εὐρησκέν (cf. 15,4e,5a,6e y 15,8e,9a,d); χαίρει (cf. 15,7b y 15,10b); χαίρειν (cf. 15,5) y συγχαίρειν (cf. 15,6d y 15,9d); συγκαλεῖν (cf. 15,6b y 15,9b); μετανοεῖν (cf. 15,7c y 15,10c).

2. Presentan también unas *características propias* de cada uno: a) la primera diferencia es el *contexto* donde se mueve cada personaje: El pastor se mueve en el *desierto* (cf. 15,4) la mujer, personaje típico de la narración lucana, se mueve en su *casa* (cf. 15,8); b) el pastor es una persona de clase media: posee cien ovejas; mientras que la mujer es pobre: posee diez dracmas que constituyen apenas el sustento diario para sobrevivir unos días;<sup>179</sup> c) el *objeto* de la pérdida es diferente: una oveja (cf. 15,6) y una dracma (cf. 15,8.9); d) este objeto en relación con el sujeto que sufre la pérdida tiene un *valor relativo* diferente: oveja / pastor (cf. 15,4.6), dracma / mujer pobre; e) el contexto donde se pierde la oveja está situado fuera de la casa-comunidad (cf. 15,4), mientras que el contexto donde se pierde la dracma es dentro de la casa-comunidad (cf. 15,8);<sup>180</sup> f) el pastor sale de la casa (οἶκος, en búsqueda de la oveja y regresa a la misma luego de haberla encontrado (cf. 15,4.6), la mujer permanece en su casa (οἶκος);<sup>181</sup> g) Falta en Lc 15,10 la conclusión larga que está presente solamente en Lc 15,7.

178 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 666; RASCO, *Lucas XI* p. 210.

179 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p. 164; STOKIER, *Lucas* p. 62; PRONZATO, *Lucas* p. 167.

180 Cf. PRONZATO, *Lucas* p. 167.

181 Se puede notar la diferencia entre la casa de una persona bienestante (οἶκος) y la casa de una persona más pobre (οἰκία).

III. La *trama* de las parábolas es muy semejante, pero presenta también sus *diferencias*. Los tres elementos fundamentales están presentes: el pastor y la mujer son *protagonistas* de ambas parábolas.<sup>182</sup> La oveja y la moneda perdidas constituyen la *preocupación* de ambos personajes y el desarrollo de la narración pone en evidencia el *drama* vivido intensamente por cada uno.

a. Los *protagonistas* son un hombre de clase media, dueño de 100 ovejas, y una mujer pobre que posee solamente 10 dracmas, lo suficiente para vivir por unos días (cf. Lc 15,4 y 15,8).

b. El *drama* que viven los dos personajes se desarrolla en dos actos, divididos a su vez en dos secuencias menores cada uno.<sup>183</sup>

El *primer acto* inicia con la *ruptura* del equilibrio que da comienzo a ambas historias. El hecho pone en movimiento una serie de acciones que ejecutan el hombre y la mujer preocupados ambos: el pastor deja solas las 99 ovejas en el desierto y sale en búsqueda de la oveja perdida (cf. Lc 15,4), la mujer enciende la lámpara, barre la casa y busca cuidadosamente (cf. Lc 15,8).

El *segundo acto* inicia con el *hallazgo* de lo que se había perdido. El narrador intenta así recomponer la ruptura inicial. El pastor encuentra su oveja (cf. 15,5) la mujer encuentra su moneda (cf. 15,9). La *alegría* embarga a ambos, hombre y mujer, quienes quieren compartirla con sus amigos y vecinos (cf. 15,6b y 15,9b).

c. De este *drama* de final positivo para ambos textos se pueden deducir algunas *conclusiones*:

La primera es que la *preocupación* por la pérdida de la oveja y de la moneda es superada por la *alegría* del encuentro.

182. En Lc es interesante notar el protagonismo de la mujer (Mc 16 / Mt 29 / Lc 41 / Jn 19 / Hch 19). A ella el evangelista dedica amplios espacios en sus escritos y sobre todo las presenta con la misma importancia que tienen los hombres. Entre ellos recordamos María que ocupa un lugar importante en el Evangelio de la infancia (1,26-38; 2,1-7,16-20,13-35,41-52), Isabel (1,39-60) y Ana (2,36-38), la viuda de Naim (7,11-17), la mujer pecadora (7,36-50), las mujeres que seguían a Jesús (8,2-3), Marta y María (10,38-42), la mujer encorcelada (13,10-17), la mujer que perdió la moneda (15,8-10), la viuda y el juez (18,1-8), la viuda pobre que da todo lo que tiene (21,1-4), las mujeres de Jerusalén (23,27-31). Cf. SCHIRAGI, *Éta* a pp. 191s, RUDRHOFFZ, *Lucas* p. 339.

183. FABRIS, *Perona* p. 110.

La segunda, dejando de lado el contraste cuantitativo, el relato pone en evidencia el *contraste cualitativo* entre la oveja y la moneda perdidas y las 99 ovejas u las 9 dracmas seguras. La relación pastor-oveja y mujer-dracma es eminentemente personal.

La tercera conclusión, puesta desde el comienzo en forma interrogativa, exige de los oyentes un juicio sobre la actuación del pastor y de la mujer, que postula la implicación de los interlocutores.

IV. El *estudio del texto* (cf. Lc 15,8-10) nos ayuda a completar el significado que ya la primera parábola de Lc 15 (cf. 15,3-7) había adelantado.

a. *Introducción:*

La introducción y el planteamiento de esta parábola son los mismos que los de la anterior (cf. 15,1-3). Aunque el v. 3 se refiere a la parábola de la oveja perdida, εἰπεν... την παραβολὴν ταύτην, sin embargo es evidente que ese singular es *distributivo* y abarca también la segunda parábola que sigue inmediatamente.<sup>184</sup>

b. *Análisis:*

El v. 8a inicia la narración de la parábola con una pregunta retórica ἢ τις γυνὴ<sup>185</sup> δραχμὰς ἔχουσα δέκα (y si una mujer tiene diez monedas), que se complementa con la parábola anterior τίς ἀνθρώπος ἐξ ἡμῶν ἔχει ἑκατὸν πρόβατα ἢ: uno de vosotros tiene cien ovejas) (cf. 15,4a). Diez dracmas no constituían una grande riqueza para una persona, pero alcanzaban para conseguir lo necesario, pues correspondían al salario de diez días de trabajo.<sup>186</sup>

La narración ofrece como sujeto de la parábola τις γυνή al cual se le añade un participio presente (ἔχουσα) con calidad descriptiva, que presenta a la mujer como dueña aún de la dracma, no obstante ésta se encuentre perdida

184 Cf. DUPONT, *Paraboles*, p. 233.

185 Cf. FITZMYER, *Luceas III* 666; MARSHALL *Luce* p. 603; HARNISCH, *Parabolas* p. 199.

186 FITZMYER, *Luceas III* pp. 666-667 afirma que "la antigua dracma era una moneda de plata cuyo valor no se puede determinar más que comparativamente. En un tiempo el valor adquisitivo de una dracma era considerable, tanto que llegaba para comprar una oveja, equivalía prácticamente al salario de una jornada. En tiempos de Nerón la dracma quedó sustituida por el denario. Diez dracmas por consiguiente no era una suma importante de dinero". Cf. IFRÉMIAS, *Parabolas* p. 166; SLOFFER, *Luceas II* p. 63; GREEN, *Luce*, p. 576; MARSHALL, *Luce* p. 603.

en la casa. Es interesante notar la insistencia con la que Lc habla de la dracma (15,8a,b,9d), pues para esa mujer una sola de esas monedas tenía más valor que la oveja perdida para el pastor.

En el v. 8b la *prōtasis* εὖν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν (si pierde una moneda), que comienza con la expresión εὖν ἀπολέσῃ, describe una situación de irrecuperabilidad, considerada tal por los Fariseos y los Escribas y aplicada a los publicanos y pecadores. Estos se pueden perder en el seno de la comunidad, si nadie se ocupa de ellos. Esta pérdida puede resultar más grave que la anterior. De aquí la amonestación a no permitir que alguien en la comunidad se quede al margen de la misma y, por quedar excluido, ignorado o aislado, pueda perderse.<sup>187</sup>

En el v. 8c οὐχὶ ἄπειτα λύχνον καὶ σπρωπὸν τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὕρηι (¿no enciende una lámpara, barre la casa y busca con cuidado hasta encontrarla?), la *apólosis* introducida por οὐχὶ con tres verbos al presente σπρωπ... εὕρηι... ζητεῖ describe la actividad febril de la mujer. La hacendosidad de esta mujer se mide con los tres verbos que revelan su esfuerzo de buscar la dracma perdida hasta encontrarla.

El hecho de que le queden todavía nueve dracmas no le impide buscar insistentemente la perdida. Prender la lámpara, que alumbró la penumbra del único cuarto sin ventanas en pleno día, barrer cuidadosamente el piso de tierra hasta encontrar la moneda, revela un fuerte realismo<sup>188</sup> y presenta un *crescendo* de tensión en la preocupación y en la búsqueda. Con respecto a 15,4 que narra la búsqueda del pastor, la búsqueda de la mujer es descrita más intensamente y con numerosos detalles.

Contrariamente a la parábola del pastor, la mujer no sale de su casa, no busca fuera. Ella sabe que lo que se le perdió se encuentra dentro de la casa, muy cerca de ella. La búsqueda persistente de lo perdido, manifestada con el adverbio ἐπιμελῶς, se ejecuta con tensión dentro de la misma casa-comunidad.<sup>189</sup> La mujer no deja de buscar, sigue alumbrando la oscuridad de su pobre casa, no se cansa de barrer hasta encontrar la dracma. No se da por

187 Cf. PRONZATO, *Lucas* p. 167.

188 Cf. DUPONT, *Prologue* p. 248; MARSHALL, *Lucas* p. 613; GREEN, *Lucas* p. 576; PRONZATO, *Lucas* p. 168.

189 El adverbio ἐπιμελῶς es empleado solamente aquí, en todo el N. T. Los términos que hacen referenc. in a la misma raíz se encuentran solamente en los escritos lucanos: ἐπιμελῶς (Hech. 27,3) y κημελεῖσθαι (Lc. 10,34-35; 1 Tim. 3,5).

vencida y no acepta que algo se pueda perder en su casa. Ella representa la iniciativa salvadora de Dios al esmerarse, al no dejar de ajetrearse y moverse hasta encontrar la moneda perdida.<sup>190</sup>

La forma interrogativa retórica *οὐκ ἀπτεῖ λόγων καὶ σαρρὶ τῆν οὐκίσαν καὶ ζῆτει επιμελῶς εὐς οὐ ευρη*: con la que Jesús se dirige a los oyentes, *Parábolas y Exégesis*, es para que apunte en primer lugar la actuación de la mujer. Aunque estos no lo hicieran, sí lo deben hacer los oyentes de la comunidad o los lectores de la parábola. Todos están invitados a comprender la enseñanza y comportarse del mismo modo al encontrarse en una situación análoga.<sup>191</sup>

El v. 9a *καὶ εὐρηῖσθα* (y si la encuentra) es más breve que el v. 5 de la parábola anterior. Le propone en esta segunda *πρόσθεσις* solamente el participio aoristo *εὐρηῖσθα* que se engancha con el versículo anterior *εὐς οὐ ευρη* y describe el esfuerzo y la iniciativa de la mujer que se ven coronados por el éxito. La expresión *εὐς οὐ ευρη* presenta una variante respecto a 15,4 *εὐς ευρη* como en la que el objeto queda sobreentendido. Sin embargo el significado es el mismo.

En el v. 9b se introduce la segunda *ἀπόδοσις*, *συγκυλεῖ τὰς φίλας καὶ γείτονας λέγουσα* (invite a las amigas y a las vecinas para decirles). Ya hemos visto que el verbo *συγκυλεῖν* es típico de Lc<sup>192</sup> y tiene un claro significado de *convocar a sí*.<sup>193</sup> Si en la parábola anterior (cf. 15,6b), en la invitación que hace el pastor, no está claramente indicada la comida, aquí se encuentra sugerida. Con el tiempo presente el verbo señala el entusiasmo con el que la mujer convoca en su propia casa a amigas y vecinas. Los términos *φίλοι* y *γείτονας* pertenecen al vocabulario de Lc y describen a las componentes de la comunidad.<sup>194</sup>

Es interesante notar que en la parte narrativa de la parábola Lc usa el presente: *εχουσαι, απτει, σαρρι, ζητει* (v. 8), *συγκυλεῖ, λεγουσα* (v. 9a), mientras que en la parte locutiva emplea el aoristo *συγκυληρηε* y *εορον* (v. 9b), sin que por eso la fuerza del presente cambie.<sup>195</sup>

190. Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 263.

191. Cf. HARNESCH, *Parábolas* p. 199.

192. Cf. nota 39.

193. Cf. nota 140.

194. Cf. nota 142.

195. Cf. PORTER, *Aspect* pp. 237-8.

En el v. 9c se pone en evidencia la figura de la *dueña de casa* y puntualiza que toda su actividad se desarrolla dentro de la misma. El imperativo aorista Συγγαρητέ μοι (*Alegrárense conmigo*) completa el participio presente anterior y describe la inmensidad de la *alegría* de la mujer compartida con las amigas y vecinas. Su *alegría* es tan grande que no logra contenerla dentro de sí,<sup>196</sup> sino que tiene necesidad de compartirla con las personas con las que comparte la vida. Las que han participado de su preocupación están ahora invitadas a celebrar su alegría. El verbo συγγαρητέ, presente en las dos parábolas, no denota sólo sentimientos interiores, sino que expresa una concreta actividad de celebración.<sup>197</sup>

En el v. 9d se explica el motivo de la alegría de la mujer: ὅτι εὗρον τὴν ἀρραβὴν ἣν ἀπώλεσα (*porque he encontrado la dracma que se me había perdido*) el pronombre τὴν puntualiza el objeto de la alegría, más que en la parábola anterior, en la que no se encuentra (cf. Lc 15,6).

El v. 10 constituye la aplicación de la parábola. Esta luce más simple que la aplicación de la parábola anterior (cf. Lc 15,7)<sup>198</sup> pues carece del segundo término de comparación (ἡ εὐαγγελιστῶν εὐαγγελιστῶν δικαιοσύνην οὐ χροῶν ἔχουσιν μετανοοῦσά) que constituye la clave de lectura de la primera.

En el v. 10a se imita el *logion* con una frase solemne de Jesús a sus oyentes: οὐτως, λέγει ὑμῶν *así os digo que* con la que da la explicación de la parábola.

En el v. 10b γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετενοῶντι (*la misma alegría sienten los ángeles de Dios por un solo pecador que se convierte*), la expresión γίνεται χαρὰ puntualiza nuevamente, mejorando la formulación de 15,7 χαρὰ ἐστὶν, la alegría como el elemento fundamental que constituye el punto de llegada de un camino de conversión. En lugar de la preposición propia πρὸς Lc utiliza la preposición impropia ἐνώπιον.<sup>199</sup> Contrariamente a lo que opina Marshall,<sup>200</sup> la expresión ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ constituye un pleonasmu (cf. Lc 22,8,9) que significa *delante de Dios*.<sup>201</sup> El adverbio ἐνώπιον es típico de los escritos lucanos.<sup>202</sup>

196 Cf. STÖGER, *Lucas II* p. 63.

197 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 264.

198 Cf. RASCO, *Lucas AT* p. 220.

199 Cf. HASS, *Grammaticae* p. 214.

200 Cf. MARSHALL, *Lucas* p. 694.

201 Cf. SCHNAËKENBURG, *Revue* p. 171; JEREMIAS, *Grabaria* pp. 22-23; GREEN, *Lucas* p. 376. La utilización del término ἀγγέλοι para expresar una relación con o divino es muy frecuente en los escritos lucanos (Mc 6, 31; Mt 20, 1; Lc 25, 1; Heb 11, 1).

202 Mc 6, 31; Mt 20, 1; Lc 22, 1; Heb 13,

El texto final traslada aquí también, como en 15,7, el hecho de que la alegría rebasa la dimensión puramente humana. Le pasa de un lenguaje parabólico (15,9) a una realidad religiosa. Ya no es la mujer que se alegra en la casa, sino Dios que se alegra en el cielo (cf. 15,10b); ya no es la dracma perdida que ha sido reencuentrada la causa de la alegría, sino un pecador que se convierte (cf. 15, 10c).

Esta novedad, que describe el itinerario de conversión del pecador, no está planteada en el discurso figurado y por eso parece casi un *ex abrupto* del narrador.<sup>203</sup>

De todos modos no cabe duda que la comparación entre la actitud persistente de la mujer y la persistencia de Dios, introducida por el *οὐτως* hace reflexionar a los oyentes o lectores sobre la preocupación de Dios en relación a los pecadores y su deseo que se conviertan. La última parte del texto de 15,7 *ἡ περὶ εὐρησκόντα εὐχεὴ δούλοισι οὐτως οὐ χριστὸν εἶχοντι πτωχοῖσι* queda omitida, por lo que no concuerda completamente con la parábola anterior (cf. 15,7).

Las palabras finales de Jesús reclaman una respuesta de asentimiento de los interlocutores o lectores. Faltando la respuesta en el texto, el lector y el oyente son invitados a tomar postura.<sup>204</sup>

V. La característica de esta parábola es la alegría de Dios expresada por el verbo *συγχαίρειν* y el sustantivo *χαρὰ*, que complementan los términos *χαίρειν*, *συγχαίρει* y *χαρὰ* de la parábola anterior (cf. Lc 15,4-7). La alegría constituye un hilo conductor entre ambas parábolas (cf. 15,4-7 y 15,8-10), que ayuda a comprender los sentimientos que embargan a Dios en relación a los pecadores arrepentidos. Al mismo tiempo proyecta luz sobre la misión de misericordia que Jesús ha llevado a cabo.<sup>205</sup>

La alegría de Dios por el encuentro con un pecador que se convierte dentro de la misma comunidad se manifiesta con fuerza en esta parábola. La alegría se puede descubrir en la cotidianidad de la vida y sobre todo en el esfuerzo persistente de la mujer que busca su moneda hasta encontrarla. El carácter sencillo de la escena pone de relieve la profundidad de la alegría y su motivación. La mujer es feliz porque ha empleado sus energías en la búsqueda y sus esfuerzos no han sido inútiles.<sup>206</sup>

203 Cf. HARNISCH, *Parábolas*, p. 199.

204 Cf. HARNISCH, *Parábolas*, p. 198.

205 Cf. DUPONT, *Privateer*, p. 249.

206 Cf. RADEMAKERS, *Lucas*, p. 345.

La actitud de la mujer, nos dice Jesús, representa la solicitud de Dios que busca al pecador hasta que se convierta. Su *alegría*, como la del pastor, es un reflejo de la inmensa alegría del Reino, simbolizada por los ángeles.<sup>207</sup> En la parábola la figura de la mujer tipifica la iniciativa de Dios que se preocupa insistentemente por encontrar al pecador, que se halla perdido en el contexto de la comunidad, pues vive dentro de la misma, aún estando separado de los demás. La *alegría* descrita no se agota en el horizonte humano sino que trasciende hasta Dios.<sup>208</sup> Ella es una tenue sombra ante la luminosa alegría que habrá en el cielo cuando un solo pecador se convierte.<sup>209</sup>

La conversión del pecador suscita *alegría* en Dios, que revela su misericordia. Más aún la conversión es la *alegría de Dios*. Le repite que Dios se alegra como se alegra el pastor al encontrar su oveja perdida y la mujer al encontrar su dracma perdida.<sup>210</sup> Jesús afirma que volver a encontrar lo que se había perdido proporciona al mismo Dios una inmensa alegría.

#### IV

La *sexta parábola* (cf. Lc 15,11-32) pertenece solamente a la tradición lucana, conformando con las dos anteriores (cf. Lc 15,3-7.8-10) el *tríplico de parábolas* que narran la *alegría* de Dios ante la conversión de un pecador.<sup>211</sup>

La parábola se enmarca también en la respuesta a Fariseos y Escritbas que criticaban el trato bondadoso que Jesús reservaba a publicanos y pecadores, marginados por la sociedad judía.<sup>212</sup>

1. Esta parábola es la más amplia de las tres que nos ofrece el *contexto* de Lc 15 que describe la *misericordia de Dios* y propone su *alegría* por la conversión de un pecador.

1. El *contexto más amplio* de la parábola está constituido por la defensa que Jesús hace de sí mismo ante el acoso de Fariseos y Escritbas sobre su relación con pecadores y publicanos:

207 Cf. RADFMAKERS, *Lucas* p. 345.

208 Cf. FITZMYER, *Lucas III* pp. 663-666.

209 Cf. CONTRERAS, *Pablo* p. 262.

210 Cf. JEREMÍAS, *Teología* p. 188.

211 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 674.

212 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 674.

15.1 El *hecho*. Jesús comparte con publicanos y pecadores.

15.2: *Contestación de los Fariseos y escribas.*

15.3-7: *Respuesta de Jesús:*

(1ª parábola) la alegría del pastor por la oveja encontrada:

15.8-10: 12ª parábola) la alegría del ama de casa por la dracma encontrada;

15.11-32: 13ª parábola) *la alegría del padre por el hijo recuperado.*

2. El *contexto inmediato* está constituido por las dos breves parábolas (cf. 15.3-7.8-10) que preceden la última (cf. 15.11-32):

15.3-7: La parábola de la alegría del pastor por la oveja encontrada;

15.8-10: La parábola de la alegría del ama de casa por la dracma encontrada;

15.11-32: *La parábola de la alegría del padre por el hijo recuperado.*

II. Dividimos el *texto* de la parábola en seis partes (15.11-13a, 13b-20a, 20b-24, 25-28a, 28b-32) para su mejor estudio:<sup>17</sup>

11. Εἶπεν δὲ Ἰησοῦς ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς,

12. καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρὶ

Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας,  
ὃ δὲ διεῖπεν αὐτοῖς τὸν βίον.

13a. καὶ μετὰ οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα  
ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν

13b. καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσπίτως

14. διαπανθήσας δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο τὸ λάκος ἰσχυρὰ  
κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι

15. καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης,  
καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγρούς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους,

16. καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κεραιῶν ὧν ἔσθιον οἱ χοῖροι,  
καὶ οὐδεὶς εἰδίδου αὐτῷ

17. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη

Πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρὸς μου περισσεύονται ἕρτων,  
ἐγὼ δὲ λιμῶσθε ἐκείλωμαί

17. Cf. HARNING H. *Parabolas* pp. 20, 21, 175-176

18. ἀναστὰς παρεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου  
καὶ ἐρῶ αὐτῷ· Πάτερ, ἡμάρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.
19. οὐκέτι εἰμὶ ἄξιός κληθῆναι υἱός σου·  
ποίησόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σοῦ!
- 20α. Καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ
- 20β. ὅτι δὲ αὐτοῦ μακρὴν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ  
καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τρέχον αὐτοῦ  
καὶ κατεφιλήσεν αὐτόν·
21. εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ·  
Πάτερ, ἡμάρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.  
οὐκέτι εἰμὶ ἄξιός κληθῆναι υἱός σου!
22. εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ·  
Ταχὺ ἐξενέγκατε στόλην τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν,  
καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ  
καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας·
23. καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν,  
θίσσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθώμεν,  
24 ὅτι οὕτως ὁ υἱὸς μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν.  
ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη· Καὶ ἦρξαντο εὐφραίνεσθαι
25. Ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγαθῷ  
καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν·  
26. καὶ προσκαλεσάμενος ἦναι τῶν παιδῶν ἐπινθήνετο τί ἂν εἴη ταῦτα·  
27 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἦκει.  
καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν,  
ὅτι ἠγαπίοντα αὐτὸν ἀπέλυβεν.
- 28α. ὤργισθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν
- 28β. ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν·
29. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ·  
ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι  
καὶ οὐδέποτε ἐντιλὴν σοῦ κερήλαθον,  
καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον  
ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ·
30. ἤτε δὲ ὁ υἱὸς σου οὕτως ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον  
μετὰ κορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον!
- 31 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ·  
Τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμά σά ἐστιν·
32. εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆσαι εἶδει.

ὅτι ὁ ἀδελφεὸς σου πύτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν,  
καὶ ὑποζυγίως καὶ εὐρέθη]

11. Y añadió: "Un hombre tenía dos hijos.
12. el menor de ellos dijo a su padre:  
'Padre, dame la parte de la fortuna que me toca'.  
El padre les repartió los bienes.
- 13a. No mucho después, juntando todo lo suyo,  
el hijo menor emigró a un país lejano
- 13b. y allí derrochó su fortuna viviendo como un perdido.
14. Cuando se lo había gastado todo  
vino un hambre terrible en aquella tierra,  
y empezó él a pasar necesidad.
15. Fue entonces y se puso al servicio de uno de los naturales  
de aquel país que lo mandó a sus campos a guardar cerdos.
16. Le entraban ganas de llenarse el estómago de las algarrobas  
que comían los cerdos, pues nada le daba de comer.
17. Recuperando entonces sobre sí mismo, se dijo:  
'Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia,  
mientras yo estoy aquí muriéndome de hambre?'
18. Voy a volver a la casa de mi padre y le voy a decir:  
'Padre, he ofendido a Dios y de he ofendido a ti,  
ya no merezco llamarme hijo tuyo:  
trátame como a uno de tus jornaleros'
- 19a. Entón se puso en camino para casa de su padre
- 20b. Su padre le vió de lejos y se enterreció,  
salió corriendo y se le echó al cuello y lo llenó de besos.
21. El hijo empezó: 'Padre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti:  
ya no merezco llamarme hijo tuyo'.
22. Pero el padre les mandó a los criados:  
'Sacad en seguida el mejor traje y vestidlo,  
ponle un anillo en el dedo y sandalias a los pies,  
traed el ternero cebado y mandad:  
celebremos un banquete, porque este hijo mío se había muerto  
y ha vuelto a vivir; se había perdido y se le ha encontrado'  
Y comenzaron a hacer fiesta.
25. El hijo mayor estaba en el campo.  
A la vuelta, cerca de la casa, oyó la música y el baile.

26. *Llamó a uno de los pastores y le preguntó qué pasaba*  
 27. *Este le contestó:*  
 'Ha vuelto tu hermano y tu padre mandó matar el ternero cebado,  
 porque ha recobrado a su hijo vivo y salvo.
- 28a. *Él se indignó y se negó a entrar,*  
 29b. *pero el padre salió e intentó persuadirlo*  
 29. *El hijo replicó: 'Mira, a mí, que en tantos años te aún no*  
 van desobedecer nunca una orden tuya,  
 jamás me has dado ni un cabrito para comérmelo con mis amigos;
30. *y cuando ha venido ese hijo tuyo que se ha comido tus bienes*  
*con muchas mujeres, ¿atas para él el ternero cebado?'*
31. *El padre le respondió:*  
 'Hijo mío, ¿a qué estás siempre enojado y todo lo mío es tuyo?'
32. *Además, había que hacer fiesta y alegrarse,*  
 porque este hermano tuyo se había muerto y ha vuelto a vivir,  
 se había perdido y se le ha encontrado.

1. El texto ofrece unas *características semejantes* a las dos parábolas anteriores (cf. 15,4-7,8-12): a) la presencia de algunos términos comunes como los verbos ἀπολλομι (cf. Lc. 15,4a,b,6 & 9,17,24,32), ευρισκειν (cf. 15,5,6,8, 9a,b,24,32), χαρειν (cf. Lc. 15,5,6,9,32); los sustantivos ανθρωπος (cf. 15,4, 11), υιουs / υιας (cf. 15,6,8,25) y la expresión ειπεν δε (cf. 15,3,11); b) el motivo de la alegría que se celebra en las tres parábolas coincide, pues es favorecido por el reencuentro de algo perdido: συγχαρητε μοι, οτι ευρον το προβατον μου το απολωλος (cf. 15,6b); συγχαρητε μοι, οτι ευρον την δραχμην ην απωλεσα (cf. 15,9b); ευφρανθημεν και χαρηται οδει οτι ο αδελφος σου ουτος... απολλωλος και ευρηθη (cf. 15,32).

2. El texto presenta algunas *características propias* respecto a las dos parábolas anteriores: a) en primer lugar llama la atención la diferente *estructura* de las tres parábolas: las dos primeras tienen 4 y 3 versículos respectivamente, la tercera presenta 22 versículos; b) las dos primeras parábolas tienen un *versículo conclusivo* que inicia con ουτως que favorece la aplicación del significado de las mismas y está marcado por μετανοειν / μετανοιας (cf. 15,7a,b,10), la tercera carece expresamente de esto; c) el motivo de la preocupación en las dos primeras parábolas es la pérdida de un animal o de un objeto, en la tercera es la pérdida de una persona, de un

hijo, que al mismo tiempo regresa a la casa de donde había salido;<sup>214</sup> (d) el verbo principal que indica alegría no es χαίρειν (1 vez), más común en las parábolas anteriores, sino εὐφραίνειν (4 veces); e) en la conclusión de las dos parábolas anteriores se había motivado la alegría de Dios por la conversión de un pecador (μετανοεῖν (2 veces) / μετανόησιν (1 vez)); durante la narración de la tercera parábola, aunque no se hable de conversión, sin embargo se explica ampliamente cómo se realiza.

III. La trama de la parábola presenta parcialmente una semejanza en el desarrollo de la acción: tensión por la pérdida – búsqueda / espera - encuentro/alegría (cf. 15,4-6.8-9,11-23). Con la añadidura de la segunda parte (cf. 15,25-32) el desarrollo de la parábola permanece abierta.

El protagonista de la parábola es el padre. Sus dos hijos son actores secundarios.

El drama que viven los personajes se desarrolla en dos actos, presentados en forma simétrica, que constituyen la unidad de toda la narración. Estos dos actos ofrecen dos respuestas diferentes de parte de los actores secundarios (hijo mayor y menor) con respecto al protagonista (padre).<sup>215</sup>

El padre, quien está presente en los dos actos de la parábola de una manera preponderante, respeta la decisión del hijo menor y lo acoge a su regreso, sale al encuentro del hijo mayor y lo exhorta a entrar para celebrar la fiesta por el regreso de su hermano.<sup>216</sup> Toda la narración está estructurada alrededor de la figura del padre.

El primer acto narra la historia del hijo menor en tres tiempos:

- 15,11-13a su decisión de irse de la casa paterna;
- 15,13b-20 a su experiencia dolorosa, su reflexión y decisión de regresar nuevamente a casa;
- 15,20b-24 la acogida bondadosa del padre motivada por la alegría.<sup>217</sup>

214 Cf. SCHMID, *Lucas* p. 365.

215 Cf. DUPONT, *Padre* p. 123.

216 Cf. DUPONT, *Recepción* pp. 629-630; MARSHALL, *Lucas* p. 404; RASCO, *Lucas XV* p. 211; GRASSO, *Parábola* p. 134.

217 Este primer acto (15,11-24) conserva un carácter más unitario que el segundo (15,16-32) en cuanto a *prosoponía* se refiere (21 xat. en la primera parte y 12 en la segunda). Cf. HARNISCH, *Parábolas* p. 177; RASCO, *Lucas XV* p. 224-225.

El *segundo acto* narra la historia del hijo mayor en tres tiempos:

- 15,25-27 *el regreso a la casa del hijo mayor;*  
 15,28-30 *su reacción violenta al enterarse de los hechos;*  
 15,31-32 *la respuesta bondadosa del padre, que lo invita a celebrar la fiesta.<sup>218</sup>*

La narración del primer acto está *enmarcada* por el término  $\mu\alpha\kappa\rho\iota\tau\epsilon\nu$  (cf. 15,13.20b) que describe la partida del hijo menor y su regreso.

La narración del segundo acto está estrechamente vinculada con el primero por las palabras pronunciadas por el Padre y dirigidas:

al hijo 6.1 15,24r	οτι ουτως ο υιος μου νεκρος ην ην απηλθωντας	και κενζησεται, και ευρεθη
y el hijo mayor 6.1 15,32i	οτι ο τελευτησας δευ ουτως νεκρος ην και επολωθη	και κηρηται, και ευρεθη.

Ambos actos presentan los dos hijos trabajando: el menor en los campos ajenos (εις τινος αγρους) a cuidar cerdos (cf. 15,15); el mayor en el campo de su padre (εν το αγρω), supuestamente supervisando el trabajo de los asalariados (cf. 15,25).

Al final de cada acto emerge un *fuerte contraste* entre la actuación de los *dos hijos*: el menor, que se había marchado lejos, recapacitó y regresó a la casa (cf. 15,20a); el mayor, que estaba en la casa, se enfadó con su hermano y no quería entrar a la fiesta (cf. 15,28). El menor repitió ante el padre lo que había reflexionado (cf. 15,18-19). El mayor reclamó duramente al padre su comportamiento (cf. 15,29-30). Ambos hijos no viven a cabalidad su condición filial en relación con el padre y mantienen una relación antitética entre sí.<sup>219</sup>

La posición llamativa de las *frases conclusivas finales* de los dos actos revela la intención de Lc de equilibrar ambas secciones.<sup>220</sup> El *padre* sale al

218. A partir de WELLHAUSEN, algunos exegetas han querido separar los dos actos, afirmando que el segundo acto es una adaptación posterior del primero. BULTMANN rechazó esta opinión afirmando que los versículos 25-32 explican, por su propia antiteza interna, lo paradójico del perdón de Dios.

219. Según HARNISCH, *Parábolas*, pp. 27-65, 69, 73-74, Lc presenta varias parábolas que confirman un *triángulo dramático* de relación entre tres personajes (Lc. 7,41-45; 10,30-31; 15,11-32; 16,19-31).

220. Cf. HARNISCH, *Parábolas*, p. 177.

encuentro de los dos hijos (cf. 15,28b y 15. 28b) para introducirlos en el calor y la alegría de la familia. Ante la dolorosa acusación de sus errores, el padre responde al menor ordenando a los siervos que preparen una grande fiesta. Ante la dureza de corazón del mayor y su enfado, el padre sale a pedirlo con insistencia que haga las paces con el hermano y entre a compartir la alegría de la fiesta de familia.

De las palabras pronunciadas por los tres personajes, las del padre son las más importantes, pues dan un tono de misericordia y de alegría a toda la narración parabólica.

IV. El estudio del texto (cf. Lc. 15,11-32) nos ayuda a abundar el significado de la parábola.

a. Introducción:

La introducción de la tercera parábola *εὐρεὶς δε* (cf. 15,11a) se remite a la introducción de la primera *εὐρεὶς δε* (cf. 15,3) y no toma en cuenta la segunda parábola (cf. 15,8). Lo que nos hace pensar que la estructura de la tercera parábola, por un lado sirve de enlace con las anteriores parábolas; por otro, desde un comienzo, se diferencia de ellas. Esta diferenciación se irá perfilando cada vez más en la medida en que nos adentremos en la parábola y ésta aparezca como una historia sacada de la vida de las personas.<sup>221</sup> Con la utilización del aoristo *εἶπεν*, en lugar del imperfecto *ελεγε*, que debiera introducir el discurso. Le conserva mejor la referencia a la narración anterior.<sup>222</sup>

b. Análisis del primer acto (15,11-24)<sup>223</sup>

b': 15,11b-13a: *el hijo menor pide al padre el reparto de los bienes, lo consigue y marcha a un país lejano;*

El v. 11b del texto inicia con una afirmación indefinida: *Ἄνθρωπος τις εἶχε δύο υἱούς* (*un hombre tenía dos hijos*).<sup>224</sup> Una introducción semejante se halla también en Mt 20,1; 21,28; 25, 14; Lc. 10,30; 14,16.<sup>225</sup> La expresión

221 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p 155.

222 Cf. FANNING, *Arquea* p 286; BLASS, *Grammatica* p 329.

223 Cf. HARNISCH, *Parábolas* pp 176-180.

224 Mucha parábolas de Lc tienen un comienzo en nominativo (7,41; 10,30; 12,10; 13,6; 14,16; 15,11; 16,1-19; 18,2-10; 19,12). Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p 124; CONTRERAS, *Padre*, p 46; BÖRGGH, *Giola* p 150.

225 Según HARNISCH, *Parábolas* p 68 el sujeto de la acción suele aparecer en primer lugar bajo el término *uno p. cosa, un hombre*.

ἄνθρωπος τις es típico de Lucas,<sup>226</sup> aunque él normalmente usa ἀνὴρ.<sup>227</sup> La parábola comienza con una afirmación, mientras las dos parábolas anteriores iniciaban con una pregunta retórica puesta para llamar la atención de los oyentes: τις ἀνθρώπος ἐξ ἡμῶν (cf. 15,4), ἡ τις γυνή (cf. 15,8).<sup>228</sup>

El aoristo (ἔτερον) es el tiempo favorito de la parábola.<sup>229</sup> Ésta ofrece desde el comienzo una relación interpersonal: un padre y dos hijos.<sup>230</sup> mientras las anteriores presentaban una relación entre personas, animales y objetos: un pastor y cien ovejas, un ama de casa y diez dracmas. Ya desde el comienzo se nota una diferencia profunda entre esta parábola y las otras dos.<sup>231</sup>

El v. 12ab καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί: Πάτερ, δός μου τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας (el menor le dijo al padre: Padre, dame la parte de la fortuna que me toca). El texto presenta la decisión del hijo menor (νεώτερος) de irse de la casa. El primer paso es solicitar de su padre la parte de la herencia que le corresponde.<sup>232</sup> Él desea cambiar su condición de vida, por esto pide al padre lo que le corresponde de la herencia.<sup>233</sup> Él no solamente quiere la parte de los bienes, que por ley le pertenece, sino que cree que está en su derecho formular la petición.<sup>234</sup> El elocutivo directivo δός μου describe la decisión del hijo de emprender a solas su camino.<sup>235</sup> Es el primer paso del drama que desencadena toda la trama de la narración.<sup>236</sup>

226 Aparece 8 veces en Lc: 18,58; 12,16; 14,2,16; 15,1; 16,1,19; 19,12. Todas ellas en textos típicamente lucanos. Cf. DU PONT, *Béatitudes III* p. 173; BOWEN, *Hijo* p. 51.

227 Mc 4 = Mt 8 / 1 c. 23. Se puede suponer que este ἀνθρώπος es un terrateniente de Palestina. Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 47.

228 Cf. RASCO, *Lucas XX* p. 211.

229 Cf. PORTER, *ἀρσεν* p. 235.

230 La presencia de los dos hijos prepara dos maneras diferentes de enfrentar la relación con el padre. Cf. FITZMYER, *Lucas III* 677.

231 Cf. SLOVICER, *Lucas II* p. 65.

232 El término οὐσία entendido como herencia, bienes, se encuentra solamente dos veces en todo el N. T. en Lc 15,11; 13.

233 Según la Torah (Cf. Gn 25,5) al mayor le correspondía por donación 2/3 de la herencia y al menor 1/3. Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 677; MARSHALL, *Luke* 607.

234 Según el *Talmud* un hijo que no quisiera vivir en familia podía pedir su parte e irse. Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 678; BOWEN, *Hijo* p. 53; RAMOS, *Parábolas* p. 268.

235 El elocutivo directivo es aquel acto lingüístico que produce quien habla para inducir a quien escuchó a hacer algo. Cf. SEARLE, *Yiddishness* pp. 181-189-190; PERÓN, *Seguimiento* pp. 20-21.

236 Como en las anteriores parábolas (15,4-8) los *desencadenantes* del drama eran la *ovija* y la *dracma* perdidas, así en esta primera parte de la parábola (15,11-24) el *desencadenante* es el *hijo menor* quien inicia su camino de alejamiento y perdición.

El v. 12c ὁ δὲ διέδωκεν αὐτοῖς τὸν βίον (el lex repartió los bienes) presenta al padre que, sin mediar palabras, procede a la división de los bienes muebles (cf. 15,12c). La narración no dice si el padre ha sido presionado por el hijo. El aoristo indicativo διέδωκεν, con su característica puntualidad indica que el padre ha actuado sin vacilaciones, de una manera definitiva y de una vez para siempre, respetuoso de la libertad del hijo. El término βίος se refiere a todo lo que se necesitaba para vivir, por consiguiente significa los bienes muebles, la fortuna.<sup>237</sup> Por este motivo βίος es sinónimo de οὐσία, pues indica los bienes necesarios para vivir. Ante la solicitud de orden jurídico formal del hijo, el padre, en calidad de propietario, actúa según las normas de la sucesión (cf. Dt 21,17).<sup>238</sup>

En el v. 13a καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας<sup>239</sup> συνιγαγεῖν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ὑπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν (no mucho después el hijo menor, juntando todo louyo, emigra a un país lejano). El verbo συνιγαγεῖν puede significar en primer lugar emigrar, salir de, marchar de, indica el alejamiento del δῆμος, la más pequeña circunscripción territorial a la cual pertenecía un individuo o una familia y en la cual podía ejercer con libertad sus derechos.<sup>240</sup> El punto de referencia es una tierra desconocida, un país lejano, de costumbres y tradiciones diferentes a las del δῆμος en el cual el hijo había crecido. Con esta decisión él se aleja de la vida familiar.<sup>241</sup> Pero pudiera también significar convertir en dinero los bienes muebles que había recibido.<sup>242</sup> En este segundo caso el hijo prepararía todo para marcharse.

El punto netralógico de esta parte de la narración no está en que el hijo haya pedido la herencia, pues le correspondía, sino en haberse alejado del padre.<sup>243</sup> La expresión εἰς χώραν μακρὰν, que se repite otra vez en Lc 19,12,

237 El término βίος, es común en Lucas-Mc 1: MIO: Lc 4.

238 Cf. JEREMIAN, *Parábolas* p 159; SCIMID, *Lucas* p 363; FITZMYER, *Lucas III* p 63; GRUPO DE ENTRÉVERNES, *Parábolas* p 127; RAMUS, *Revis* p 268; HORGHI, *Gloss* p 151; PRONZATO, *Lucas* p 179.

239 Esta figura literaria retórica, llamada *homon*, consiste en hacer una afirmación mediante la negación de su contrario. Es muy común en Lucas-Hechos (15,13; 21,9; 1,5; 12,18; 14,28; 5,2; 17,4-12; 19,11,23,24; 20,12; 21,39; 26,19,26; 27,14-20; 28,2). Cf. BLASS, *Grammatica* p 615; FITZMYER, *Lucas III* p 67; CONTRERAS, *Padre* p. 51.

240 Cf. ZORELL, *Lexicon* p 284; FERWICK, *Analisis* p 181.

241 Cf. MARSHALL, *Lucas* p 607; BASSET, *Jose* p 98.

242 Cf. CONTRERAS, *Padre* p 51.

243 Cf. GRASSO, *Parabole* p 135.

indica que el viaje es de emigración hacia la diáspora judía, territorio entonces atrayente para quienes buscaban aventuras.<sup>244</sup>

*b<sup>o</sup> 15.13b-20a: La falta de recursos y una progresiva situación de miseria y de hambre impidan al hijo menor a tomar la decisión de regresar a la casa paterna:*

En los vv. 13b-14 el hijo menor recibe el primer duro golpe de su vida, haciendo experiencia de su alejamiento de la casa paterna. El texto describe los elementos que componen el derrumbamiento inicial de su situación: a) la pérdida de los bienes cuya posesión había logrado con la donación del padre (v. 13), b) la concomitante grave carestía sucedida en aquella zona (v. 14a) infligen la primera derrota en la vida del hijo que comienza a sufrir las consecuencias (v. 14b).

El v. 13b καὶ ἔκριθ' ὁτισκοπιζεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἄσῳτος (y allí derrochó su fortuna, viviendo absolutamente) presenta su manera de vivir en aquel país, desperdiciando todas las posibilidades que su padre le había proporcionado (cf. 15.14a).<sup>245</sup> Su modo de obrar libertino señala el camino catastrófico que le llevó a malgastar completamente sus propios bienes.<sup>246</sup> El verbo ὁτισκοπιζεν<sup>247</sup> tiene la misma raíz del sustantivo σκοπιος<sup>248</sup> y describe la manera como el hijo menor dilapidó los bienes paternos que constituían la fuente de su vida. Su falta consiste en haberse alejado de la casa paterna, haber malgastado el patrimonio recibido y haber destruido su propia identidad (ἡ οὐσία σου), desfigurando deliberadamente su entidad de hijo.<sup>249</sup>

Con el v. 14a ἀπηνήσωντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμός ἰσχυρὸς κατὰ τὴν γῆραν ἐκείνην (cuando se lo había gastado todo vino un hambre

244 La diáspora judía contaba más o menos con 4 millones de personas, mientras que Palestina contaba para la época con medio millón de habitantes. Cf. FERRELLAS, *Jerusalén* pp. 75-88. ID., *Parábolas* p. 159. CONTRERAS, *Padre* pp. 51-52.

245 El verbo es ἄσῳτος en el Evangelio de Lucas y de todo el N. T. Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 479, CONTRERAS, *Padre* pp. 53-54.

246 Tal vez, detrás de estos dos términos se esconde un lenguaje que precisa un aspecto moral, pues la οὐσία incluía los vicios que se satisfacían con esta dilapidación. Cf. FORSTER, *ασῳτος, ασῳτισ* 1348, BOYON, *His* p. 53.

247 Se encuentra solamente en dos parábolas lucanas: 15,13; 16,1.

248 El σκοπιος era una máquina de guerra que lanzaba piedras contra los muros de la ciudad para destruirlos utilizando el mismo sistema de ataque del escorpión.

249 Cf. CONTRERAS, *Padre* 53.

*terrible en aquella tierra*) Le presenta el hambre, consecuencia de la carestía que obliga al hijo a modificar su nivel de vida y de conducta que se había propuesto inicialmente.<sup>250</sup> La expresión *πνευμα λιμος* tiene sabor bíblico (cf. Gn 47,13). El hambre acentúa la destrucción de la vida del hijo menor.<sup>251</sup>

El v. 14b *καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι* (*y él empezó a pasar necesidad*) describe que aquel que se había divertido, viviendo desenfrenadamente, comienza a experimentar la necesidad de todo (v. 14c) Le presenta una mayor degradación del hijo que cae en la indigencia más grande a causa del hambre.<sup>252</sup> Estas *elementos* que acabamos de ver (cf. 15.13b.14a) llevan al lector a considerar la gravedad de la situación del hijo y a reflexionar sobre las decisiones que éste va a tomar.

El v. 15a *καὶ παρεθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης* (*fue entonces y se puso al servicio de uno de los naturales de aquel país*) describe al hijo menor buscando desesperadamente un trabajo para no morir de hambre. El aoristo pasivo *ἐκολλήθη* tiene un sentido ingresivo y significa comenzar a apegarse desesperadamente a alguien, no importa quien sea, con tal que le ofrezca una posibilidad de sobrevivir.<sup>253</sup> El dativo *ἐνὶ*, aplicado al dador de trabajo, indica alguien no bien determinado. El verbo *κολλᾶσθαι* indica la nueva relación que el joven estableció con ese pagano.<sup>254</sup> La descripción del personaje (*εἰς τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης*) crea una distancia entre el buscador, que se vuelve un asalariado, y el dador de trabajo.

Con el v. 15b *καὶ ἐπέμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγρούς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους* (*que le mandó a sus campos a guardar cerdos*) Le presenta una nueva degradación en la vida del hijo. Ser dueño de cerdos indica que el hombre no era judío.<sup>255</sup> Ser cuidador de cerdos constituía el máximo desprecio, pues el cerdo era considerado un animal impuro en el mundo judío (cf. Lv 11,7-8; Dt 14,8; 1Mac 1,47). En esa tierra extraña el joven se vuelve un miserable extranjero sin ningún derecho, pues tiene que tratar con animales impuros y no

250 *Λιμος* suele ser de género masculino. Le sin embargo le presenta también con género femenino (cf. Le 15,14; Hech 11,28).

251 Cf. BASSET, *Idem* p 100.

252 Cf. BOWEN, *Hijo* p 54.

253 Cf. ZIRWICK, *Analysis* p 181. Este mismo verbo *κολλᾶσθαι* es utilizado por Pedro en el diálogo con Cornelio en Hech 10,28 para indicar la prohibición de toda relación entre un judío y un pagano; MATTHEOS, *Apocrito* p 59; MARSHALL, *Lección* p 608.

254 Cf. BASS, *Grammatica* p 262 r. 3.

255 Cf. BOWEN, *Hijo* p 54.

puede santificar el sábado.<sup>256</sup> Los *rabinos* solían maldecir a los que cuidaban cerdos: “*maldito el criador de cerdos y maldito el que instruye a su hijo en la sabiduría griega*”.<sup>257</sup> El joven habría podido buscar otro trabajo más digno. Al aceptar trabajar de porquerizo él, que era de buena familia, se coloca a sí mismo en lo más hondo de la degradación física y moral.<sup>258</sup>

El v. 16a *καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι*<sup>259</sup> ἐκ τῶν κεραιῶν<sup>260</sup> ἐν ἡσθίῳ ἢ χοίρῳ (le entraban ganas de llenarse el estómago de las algarrobas que comían los cerdos) describe un empobrecimiento de su situación pues, aunque trabajaba en una condición miserable, no lograba ni siquiera tener lo necesario para sobrevivir para lo cual había aceptado el trabajo, pues no le eran dadas como sueldo ni siquiera las algarrobas que comían los cerdos. La situación del hambriento es presentada por Lc con la expresión *ἐπεθύμει χορτασθῆναι*,<sup>261</sup> pues describe el deseo de quitarse el hambre, sin conseguirlo.<sup>262</sup>

La frase conclusiva del v. 16b *καὶ οὐδὲς ἐδίδου αὐτῷ* (pero nadie le daba de comer) no describe ni el sujeto que le daba la comida, ni el tipo de comida que le era negada. El *καὶ* adversativo *pero nadie...* hace hincapié en el hecho peor, pues nadie le proporcionaba alimento.<sup>263</sup> Los imperfectos *ἐπεθύμει* y *ἐδίδου* indican una acción repetitiva de parte del joven que intentaba saciar su hambre y, al mismo tiempo, una negación repetida que lo desesperaba.<sup>264</sup>

256 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p 158; RAMOS, *Reino* 269; BASSET, *Job* p 101.

257 Cf. STÖGER, *Lucas II* p 67; MARSHALL, *Lucas* p 608.

258 Cf. FULZMYER, *Lucas III* 680.

259 En lugar de *χορτασθῆναι* presentada por los códices más antiguos (P75, B, H, D), algunos códices (L, Δ, Θ, Ψ) y otros ofrecen una expresión más plástica γεμισσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ. Tal vez la expresión *χορτασθῆναι* dependa de Lc 16,21. Cf. DILLON I, *Beatitude II* p 435.

260 El término *κεραιῶν* es diminutivo de *κεραία* (cuerpo) y designa el fruto del algarrobo que, cuando está seco, presenta la forma curva. El fruto es comestible y su sabor es agri dulce. Cf. BOYON, *Hijo* p 54.

261 Según JEREMÍAS, *Parábolas* p 224 “el verbo *ἐπιθύμειν* seguido por un infinitivo designa en Lc un deseo o anhelo” (Cf. 15,1b; 16,21; 17,22; 22,35).<sup>262</sup>

262 El verbo *ἐπιθύμειν* es muy utilizado por Lucas. Mt 2 + Mc 9; Lc 4 (Cf. 15,16; 16,21; 17,22; 22,15). Cf. DUPONT, *Beatitude III* p 48,175; FULZMYER, *Lucas III* p 680; GREEN, *Lucas* p 381.

263 Cf. ZORELL, *op. cit.* p 639; BLASS, *Grammatica* p 532.

264 Cf. FANNING, *Asp.* pp 244-7; ZERWICK, *Analysis* p 181; ZERWICK, *Trabajo* p 213; MARSHALL, *Lucas* p 608. Alimentarse de algarrobas significaba en Palestina pasar por la miseria más negra. Cf. SCHMID, *Lucas* p 364.

La condición de degradación y de soledad a las que había llegado por la pérdida de todo (la dignidad, el padre, la casa, los amigos, el país conocido, el dinero, el alimento...) y la dramática situación en la que se encontraba, pues *nadie le daba comida*, subrayan el estado de total perdición del hijo menor y comienzan a favorecer en él la *toma de conciencia* de su realidad.<sup>265</sup>

El v. 17a εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθὼν ἐπι (recapacitando entonces dijo) describe que a partir de esta situación el hijo menor comienza a tomar conciencia de lo que ha dejado, de las personas que antes lo acompañaban y comprende que se ha equivocado y comienza a reconocer su estado actual. Uno de los primeros sentidos de ἐρχομαι es *regresar, volver, desplazarse*. En este caso el verbo, seguido de εἰς ἑαυτὸν, denota un desplazamiento personal que lleva a la recapitación.<sup>266</sup> Esta acción de *recogerse en sí mismo y reflexionar* (εἰς ἑαυτὸν ἐρχομαι) señala el comienzo del camino de conversión.<sup>267</sup> Notamos una diferencia entre las dos parábolas anteriores (cf. 15,3-7.8-10) y esta. La oveja y la dracma aparecen únicamente como objeto de búsqueda y de hallazgo del pastor y del ama de casa. Aquí, por el contrario, es el hijo quien asume la iniciativa y se vuelve sujeto del encuentro. Su soliloquio revela la decisión de volver a casa y culmina con el discurso al padre.<sup>268</sup> El sujeto principal sin embargo sigue siendo el Padre, quien actúa amorosamente en el recuerdo del hijo y lo anima al regreso.<sup>269</sup>

El v. 17b describe la toma de conciencia del hijo de su situación miserable comparándola con la de los asalariados de la casa paterna: Πόσην πλεονίαν τοῦ πατρὸς μου περισσεύοντες ἄρτων *cuantos asalariados de mi padre tienen pan en abundancia*). La expresión introducida por ποσῶν no es una pregunta sino una amarga constatación.<sup>270</sup> La condición de los asalariados en la sociedad de la época no era miserable, pero sí la más despreciada por la gente libre.<sup>271</sup> Los asalariados eran trabajadores extranjeros contratados para determinados trabajos, después de los cuales podían ser despedidos sin preaviso. Al final de cada día recibían el salario correspondiente (cf. Lv 25,50; Job 7,1; Job 5,14).

265 Cf. MOSETTO, *Lucas* p. 289.

266 Cf. SCHNEIDER, ἐρχομαι: GLNT III p. 918. OEPKE, εἰς: GLNT III pp. 257-258. BLASS, *Grammatica* p. 199 y S. MATHIAS, *ερχομαι* p. 72. GRIFFIN, *Lucas* p. 581.

267 Cf. JEREMIAS, *Teología* pp. 182-183; FITZMYER, *Lucas III* p. 680-681; MARSHALL, *Lucas* p. 619.

268 Cf. HARNISCH, *Parábolas* p. 22.

269 Cf. PRONZATO, *Lucas* p. 186.

270 Cf. ZEWLICK, *Actes* p. 100, n. 1.

271 Cf. BOYON, *Siglo* p. 55.

Aunque fueran personas libres, sin embargo, en el escalafón social, eran considerados dos gradas más abajo que los esclavos<sup>272</sup> y una más abajo que los servidores.<sup>273</sup> El hijo, que experimenta ahora una condición inferior al asalariado, nunca había reflexionado antes que aún estos en la casa del padre gozaban de una vida más decente.

En el v. 17c *ἐγὼ δὲ λιμῶ ὄντι ἀπόλλυμαι* (*miéntame ya estoy aquí muriéndome de hambre*) el hijo menor se da cuenta de su estado en *sentido absoluto*, puesto que experimenta un hambre tan grave que lo lleva al borde de la muerte. El verbo ἀπόλλυμι, que se repite otras veces en esta parábola (cf. 15,24.32) y en la anterior (cf. 15,1a,b.6c) indica que la situación del hijo había llegado a un punto sumamente grave.

El v. 18a describe toma la decisión de regresar a la casa del padre: *ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὴν πατέρα μου* (*voy a volver a casa de mi padre*), para confesarle su pecado. La expresión *ἀναστὰς πορεύσομαι* está compuesta por un participio pleonástico que tiene una raíz semítica (cf. Gn 32,23) e indica la fuerza la rapidez con la que el hijo quiere concretar su decisión.<sup>274</sup> Otra de las características del cambio de mentalidad del hijo es el haber recuperado una vez más la confianza en su padre *πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου*. El futuro *πορεύσομαι* indica ya la decisión de regresar. En este versículo el sentido de pertenencia a su familia está volviendo con fuerza a la mente del hijo. Al mismo tiempo este sentido ha quedado purificado de todas las escorias de incompreensión y de superficialidad que habían influido anteriormente en su decisión.

La vuelta expresada en el v. 18b *καὶ ἐπὶ αὐτῷ Πατερ, ἡμαρτον ἐξ τὸν σὺραυὸν καὶ ἐνώπιόν σου* (*y le voy a decir: Padre he ofendido a Dios y te he ofendido a ti*) tiene una finalidad concreta: el regreso no basta, hay que motivarlo con las palabras que expliquen al padre la verdadera disponibilidad del corazón. El término *πατερ* hace resonar en el hijo la imagen del *padre amoroso* que le otorgará el perdón. El hijo tiene plena confianza en

272 Cf. FREMIAS, *Jerusalén* pp. 355-361.

273 Los esclavos (*δούλοι*) en efecto tomaban parte de la familia del dueño y su estado no era muy deplorable. Los servidores (*πρόδρογοὶ* o *μαζούροι*) estaban sometidos a los esclavos. Cf. HASSET, *Joie* p. 117.

274 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 508, n. 2; MATEOS, *Aspecto* p. 72; MARSHALL, *León* p. 509. Expresiones parecidas se encuentran en el griego de los LXX: Gn 22,5.19, 24,10, 32,21; 43,9; Job 8,10 y también en el NT: Lc 1,39; Hech 10,20, 22,10.

que su padre al fin lo recibirá en la casa.<sup>275</sup> El aoristo ἤμαρτον en boca del hijo constituye una declaración que provoca cambios profundos en él.<sup>276</sup> El verbo ἤμαρτον, influenciado en el *lenguaje targúmico*, que quería hacer ver la transcendencia de Dios inaccesible al pecado del hombre, es seguido directamente por εἰς/προς *delante de*.<sup>277</sup> Por el contrario el cielo οὐρανοί, que indica el lugar donde está Dios, está precedido por εἰς *delante de*.<sup>278</sup> Las dos preposiciones εἰς y εἰς/προς, que encabezan cada uno de los términos de la confesión del hijo, no suponen de hecho ninguna diferencia teológica.<sup>279</sup> El pecado, en su dimensión teológica, es ante todo una ofensa contra Dios pues le acarrea una injuria directa y personal.<sup>280</sup> En estas palabras está indicado el inicio del camino interior de *conversión*. Él se mueve de la consideración de los pasos dados en su error a la toma de conciencia de su pecado.<sup>281</sup>

En el v. 19a οὐδέτι εἰμί ἄξιός κληθῆναι υἱός σου *no soy digno de ser llamado hijo tuyo* esta toma de conciencia lleva al hijo a reconocer su indignidad. No importa cómo, aunque tenga que perder su *status* familiar y ser acogido como asalariado, pero regresar a casa del Padre es fundamental para él. El infinitivo κληθῆναι constituye el término principal precedido por el adjetivo ἄξιός que lo rige<sup>282</sup> y puede ser considerado como sinónimo del verbo *ser*.<sup>283</sup> El hijo menor cree haber perdido definitivamente su condición filial. Esto sucede porque no ha recuperado completamente la verdadera imagen del padre.<sup>284</sup> Su comportamiento le desacredita moralmente de tal manera que no se siente digno de ser llamado hijo.<sup>285</sup>

La reflexión se concluye con una súplica expresada en el v. 19b: ποιήσων με ἕς ἓνα τῶν μισθίων σου (*trátame como a una de tus jornaleros*). El εἰς/προς

275 Cf. GREEN, *Luce* p 582.

276 Cf. SEARLE, *Távonomías* pp 185-188 194-196. PERON, *Seguimini* p 21.

277 Εἰς/προς es una preposición impropia y es a en lugar de la normal προς (Lc 15,10.18.21). Cf. BLASS, *Grammatica* p 286.

278 Cf. BOYON, *Hijo* p 56. Sin embargo FITZMYER opina que las dos preposiciones no tienen ninguna diferencia (Cf. FITZMYER, *Luceo III* pp 681-682).

279 Cf. CONTRERAS, *Padre* pp 80-81.

280 Cf. CONTRERAS, *Padre* p 84.

281 Cf. GHIDELLI, *Luceo* p 215. Cf. la confesión del pecado de David (2 Sam 12,13).

282 Cf. BLASS, *Grammatica* p 477, n 4. PORTEK, *Asper* p 369.

283 Esto puede hacer pensar que el hombre no es hijo de Dios naturalmente, sino que puede llegar a serlo por vocación o por adopción. Cf. BOYON, *Hijo* p 56.

284 Cf. GHIDELLI, *Luceo* p 313.

285 Cf. MARSHALL, *Luceo* pp 609-610.

*tipo directivo*, más que una imposición, es una petición del hijo a su padre.<sup>286</sup> No pone al padre ninguna condición. Le basta con que lo acepte en casa según el nivel más bajo, el de *asolarizado*. Esto le permitirá vivir indudablemente en una condición mejor que la actual. El hijo estaba consciente de que no tenía ningún derecho legal a la ayuda paterna. Por otra parte confiaba encontrar en la persona que había dejado al *padre* de siempre. La construcción *ως* seguida por un predicado es muy común en Lc.<sup>287</sup>

El v. 20a retoma en forma narrativa el *lenguaje soliloquiado* de los vv. 18-19 e indica la ejecución inmediata de la decisión del hijo.<sup>288</sup> Con un rápido cambio la parábola pasa de las palabras a los hechos. Esto pone ya al hijo menor en el camino del regreso: *καὶ ἰναστάς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ* (*entonces se puso en camino para casa de su padre*).<sup>289</sup> Al verbo *αἰτιώμεν* (*marcharse*, cf. 15,13) subentra el verbo *ερχεσθαι πρὸς* (*volver a*), permitiendo que la parábola se vuelva una *narración de conversión*. El hijo puede regresar al punto de partida, borrando la negatividad de los pasos precedentes. El pronombre *εαυτοῦ* unido a *πατερ* permite al hijo recuperar la confianza en la relación de la filiación perdida.<sup>290</sup>

*b<sup>o</sup> 15,20b-24: el padre se adelanta a la acción que el hijo había programado realizar y le brinda una recepción inesperada, antes que él termine su confesión:*

En el v. 20b: *ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὸν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμόν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κυτεοίλησεν αὐτὸν* (*su padre lo vio de lejos y se enterneció: saltó corriendo, se le echó al cuello y lo cubrió de besos*), el denominador común de los gestos del padre revela que su afecto apasionado y desinteresado por el hijo se mantenido intacto. Lc describe primero la *parte narrativa* a en cuatro momentos:

1 ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὸν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ  
2 καὶ δραμόν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ

3 καὶ ἐσπλαγχνίσθη  
4 καὶ κυτεοίλησεν αὐτόν

286 Cf. SEARLE, *Textonomía* pp 182-190s, PERÓN, *Seguitemi* p 21.

287 Cf. BLASS, *Grammatica* p 553.

288 Cf. HOVON, *Ép* p 56.

289 Sólo Lucas utiliza el genitivo posesivo *εαυτοῦ* con frecuencia y siempre sin énfasis. Cf. ZLRWICK, *Grégo* p 96, n.8.

290 Cf. BLASS, *Grammatica* p 362, n.6; ZLRWICK, *Grégo* p 93.

1. El padre nuevamente toma la iniciativa, ve al hijo desde lejos (*τείδεν αὐτὸν*). Con la conjunción *ἄρα*, que introduce una función adversativa que le es propia, el narrador rompe las expectativas del hijo que se esperaba una reacción diferente y propone de una vez la reacción sorpresiva del padre. Éste ve de lejos un deshecho humano que se acerca, una persona derrotada, desgraciada que viene de vuelta y en él reconoce a su hijo.<sup>291</sup> No puede ser indiferente ante él.

El hijo menor por su parte no conocía a fondo a su padre, ni su mirada profunda, ni se imaginaba de qué cosa fuese capaz. Descubrió que el padre, más que esperar al hermano que regresara del campo, lo estaba esperando a él. Esta es la sorpresa que se adueña del hijo: el gozo y la alegría de sentirse esperado le hacen entender que el padre nunca dejó de amarlo.

2. El amor por su hijo no había disminuido en el padre. El aoristo *εὐπλάγχθισθη* revela su profunda conmoción. El verbo *εὐπλάγχθίζομαι*, presente solamente en los sinópticos, expresa un sentimiento profundo de compasión de Jesús hacia la gente (cf. Mc 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,32) o hacia un enfermo o un muerto (cf. Mc 1,41; 9,22; Mt 20,34; Lc 7,13). A veces se encuentra en algunas parábolas para describir un sentimiento de misericordia y compasión de Dios (cf. Mt 18,27; Lc 10,33; 15,20).<sup>292</sup> En esta parábola el verbo *εὐπλάγχθίζομαι* expresa el amor gratuito del padre que se anticipa a la declaración de arrepentimiento del hijo.<sup>293</sup>

3. El padre no se queda sólo con sus sentimientos profundos en el corazón, sino que da rienda suelta a las expresiones de su amor y alegría. I.e. mueve el amor por el hijo que un día se había marchado de la casa<sup>294</sup> y aunque esté lejos, el padre empieza a correr hacia él. Su gesto, descrito por el aoristo *δρῦμιον*, revela que es tanta la alegría que el padre experimenta ante el hijo que viene de regreso que no puede contenerse y se lanza con una carrera precipitada hacia él. El aoristo *εἰσέπεσεν εἰς τὸν τραχήλου αὐτοῦ* describe

291 Cf. CONTRERAS, *Padre* pp 93-94.

292 El susta *ἑὺπλάγχθισθαι* siempre en plural *εὐπλάγχθη* está presente dos veces en la obra lucana (Lc 1,78; Hch 1,78), 8 veces en Pablo (2Cor 6,12; 7,15; Flp 1,8; 2,1; Col 3,12; Filon 7,12,20) y una vez en Dn 3,17. Este sustantivo traduce el plural hebreo *raḥamim* que significa *entrañas de misericordia, entrañas de compasión*. Cf. KOSTER, *εὐπλάγχθισθαι* *εὐπλάγχθισθαι*. GELS 7 XII pp 903-934; DEJONTE, *Beataitaiis III* p 54; CONTRERAS, *Padre* pp 94-106; GRASSO, *Parábola* p 136.

293 Cf. MARSHALL, *Lucas* p 610.

294 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p 682.

otro gesto significativo. La construcción griega repite la preposición *επι* para indicar que la carrera del padre se concluye con el abalanzamiento sobre su hijo. Literalmente el texto dice que el padre *cayó desplomándose sobre el cuello de su hijo*, concluyendo su carrera hacia él.<sup>295</sup> Con esta actitud el padre sorprende al hijo y le impide decir muchas palabras.<sup>296</sup>

4 Sin mediar palabra el padre concede el perdón a su hijo. No hay en él una palabra de reproche, no le pide cuentas de lo que ha malgastado, ni pone condiciones para su acogida y reintegración en la casa.<sup>297</sup> Olvidando el pasado, quiere devolver al hijo toda su dignidad. El ueristo *καὶ κατεφίλησεν αὐτὸν (lo cubrió de besos, se lo comió a besos)* no revela tan sólo el saludo de bienvenida, después de un largo tiempo transcurrido lejos de la casa, sino que manifiesta el *amor total* del padre por el hijo y su *perdón generoso* con el que se declara dispuesto a acogerlo nuevamente en la familia (cf. 2 Sm 14,33). El verbo *κατεφίλησεν* es característico de *Le<sup>23</sup>* y gracias a la preposición *κατε* posee una insistencia y efusión de la que carece el simple *φίλησεν*.<sup>298</sup>

Con el v. 21: *εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ Πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνοχίόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱὸς σου (el hijo empezó: "Padre he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo")* el hijo inicia su confesión arrepentida. Pero logra sólo manifestar la primera parte de lo que se había propuesto decir.<sup>299</sup>

Sus palabras revelan lo que él venía sintiendo desde antes en su corazón. Las expresiones son las mismas, pero la situación es diferente. Las más recientes (v. 21), pronunciadas ante el padre tienen mayor fuerza y convicción, pues indican ya el punto de llegada:

295 Este verbo es común en los escritos lucanos (Le 1,12; 15,20; Flch 8,16; 10,44; 11,15; 19,17; 20,10-37; 23,7).

296 Cf. BORGHI, *Osse* p. 156.

297 Cf. SCHMID, *Lucas* p. 365; SLOUER, *Lucas II* p. 70; GRASSO, *Parabole* p. 137.

298 Cf. Mc 1,9; Mc 1,1c.

299 Cf. JEREMIAS, *Parabolas* p. 166; LINDNER, *Padre* p. 122; STAHLING, *φιλάω κατεφιλάω*. GLNT XIV pp. 1145-1146.

300 Algunos manuscritos añaden al final de este versículo el v. 19 (K, B, y D) *οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱὸς σου. κληθῶν με ὡς ἐνὰ τῶν υἱοῦ σου. Pero se ve claramente que esta variante quiere completar el texto que los demás manuscritos presentan escuetamente (D75, A, Γ, W, Θ, Ψ). Cf. ALAND, *Textament* p. 269 n. 3; FITZMYER, *Lucas III* p. 68.)*

v. 19b	Ἰὴτέρ Ἐλεητὸν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.	ὁκέτι εἶμι ἄγιος κληθῆναι σὺν σοῦ.
v. 21	Ἰὴτέρ Ἐλεητὸν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.	ὁκέτι εἶμι ἄγιος κληθῆναι σὺν σοῦ.

<sup>301</sup> El aoristo ἤμαρτον tiene una *característica complexiva*. Esto sugiere que el hijo en sus palabras concentra los años vividos en un estado de pecado que perdura hasta el momento, dejando en él una huella profunda.<sup>302</sup>

Con los vv. 22-23 Le presenta la *parte locutiva* del padre, que ha conseguido que el hijo regresara con vida. Con sus palabras da rienda suelta a su alegría, retoma la iniciativa y comienza a impartir órdenes: v. 22 εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ Ταχὺ ἐξενέγκτε στολίην τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ ὀδέτε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας v. 23 καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτὸν. θυσίατε, καὶ φερόντες εὐφρανθήμεν (v. 22 *pero el padre les mandó a los criados: "Sacad en seguida el mejor traje y vestido; ponle un anillo en el dedo y sandalias en los pies; v. 23 traed el ternero cebado y matado: celebremos un banquete"*) La calorosa recepción del padre (cf. 15,20b) y sus palabras (cf. 15,22-23) no dejan que el hijo quede degradado de su status.<sup>303</sup> Esto demuestra que la preocupación del parabolista no se concentra en la conversión del hijo, sino en la *misericordia* del padre. Todas las atenciones de las que va a ser objeto el hijo están marcadas por la *rapidez* (ταχὺ), como si el padre no aguantara más la lejanía,<sup>304</sup> y la *plavalidad*, pues en sus palabras el padre incluye a toda la familia.<sup>305</sup> Éstas descubren su intención de ir más allá del alimento diario que el hijo le iba a pedir en calidad de *jornalero* y de involucrar a toda la familia para la recepción del recién llegado. Con ellas el padre restablece nuevamente al hijo en su condición primera y expresa la alegría que inunda su corazón.<sup>306</sup> Los *efectivos directivos* que pronuncia, puntualizan su voluntad que quiere de hecho que su hijo recupere la dignidad y el estado anterior.

Con el v. 22b ἐξενέγκτε στολίην τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν (*sacad en seguida el mejor traje y vestido*).<sup>307</sup> Los dos imperativos ἐξενέγκτε y ἐνδύσατε puntualizan el primer paso de recuperación del status de hijo. Hay un término que se refiere al traje (τὴν πρώτην) y presenta cierta dificultad: a)

301 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 128.

302 Cf. HARNISCH, *Parábolas* p. 32.

303 Cf. PRONZATO, *Lev* pp. 191-192.

304 Cuando los sujetos son varios, pero la acción es única, se tiene la acción colectiva, con el mismo aspecto efectivo singular. Cf. MALÉOS, *Aspecto* p. 115.

305 Cf. GULTMANN, *Teología* p. 63; DE PONT, *Beautudes III* p. 93.

306 Es interesante notar como el sustantivo indeterminado es acompañado por un atributo determinado que lo especifica. Cf. ZERWICK, *Grrego* p. 91.

Para unos autores, el adjetivo *πρωτη* tiene una especificación temporal que significa *la anterior túnica, la que le pertenecía antes*. Revestir al hijo de la túnica anterior indica su reintegración en la familia y su total comunión con el padre (cf. Ez. 27,22; Am 6,6; Cant 4,14);<sup>307</sup> b) Para otros, el adjetivo *πρωτη* tiene un valor de calidad e indica *la túnica mejor*. Este segundo sentido estaría más en sintonía con los otros gestos de los que se ocupa el padre.<sup>308</sup> c) Para otros, todavía, *πρωτη* tiene una perspectiva escatológica y significaría que ha comenzado la consumación del Reino de Dios.<sup>309</sup>

Con el v. 22c *καὶ δότε<sup>310</sup> δικτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ (ponerle un anillo en el dedo)*, que indicaría el poder y la categoría social del hijo, el padre le reconoce la autoridad que, como hijo, recupera sobre todos los miembros de la familia.

Con el v. 22d *καὶ (δότε) ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας (y sandalias en las pies)* el padre indica que el hijo ha recuperado de nuevo su condición de hombre libre, de la que las sandalias eran un signo, pues los esclavos iban descalzos.<sup>311</sup>

Los tres signos que el padre quiere que el hijo lleve (cf. 15,22b,c) son expresión de un profundo cambio que el padre le reconoce, y al mismo tiempo, de una completa reintegración en la familia.<sup>312</sup>

Sigue el v. 23a,b *καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σκευτὸν<sup>313</sup> (traed el ternero cebado)*, que indica la fiesta que se va a celebrar. El imperativo *φέρετε* está puesto en tiempo presente, sin que por esto signifique algo distinto de los demás imperativos presentados en tiempo aoristo. Es interesante notar el doble artículo que subraya el animal que va a ser sacrificado, ο *μόσχος* o *σκευτός* que lo distingue del resto de los animales y lo describe como el animal preparado para la primera celebración solemne.

307 La túnica en este caso representaría la persona. Cf. STÖCK, *Padre* p. 158; BORGHI, *Gioia* p. 157.

308 Cf. CONTRERAS, *Padre* pp. 130-131.

309 Cf. JEREMÍAS, *Teología* p. 130.

310 En lugar del ordinario *τίθειναι* (*poner*) manos coccum. Le usará más comúnmente *ἀνίστασθαι* (*dar*). 16 : 160.

311 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p. 161; STÖGER, *Lucas II* p. 70; CONTRERAS, *Padre* p. 137; GHIDELLI, *Lucas* p. 316; GRASSO, *Parabola* p. 137.

312 Cf. HOYÓN, *Hijo* p. 57.

313 El sacrificio de un animal preparado especialmente para una fiesta excepcional expresa la satisfacción del padre y de toda su familia por un hecho trascendente. Cf. MICHEL, *μόσχος* (GLN I VII) pp. 533-534; FITZMYER, *Lucas III* p. 683.

El v. 23c θύσασθε, καὶ φαγόντες εὐφρανθήσασθε (*matadlo para celebrar un banquete con alegría*) describe la voluntad del padre. Se retoma nuevamente el imperativo aoristo, que focaliza una vez más la puntualidad del hecho. El verbo θύσασθε se utiliza con frecuencia en el N. T. para indicar el sacrificio de animales en un contexto de fiesta.<sup>314</sup>

La expresión φαγόντες εὐφρανθήσασθε que literalmente significa *alegrémonos comiendo, celebremos nuestro gozo comiendo*,<sup>315</sup> indica que el padre toma la iniciativa de invitar a la fiesta a todos los de su casa y se incluye a sí mismo en la fiesta. El participio φαγόντες, que en el texto tiene una característica modal,<sup>316</sup> unido al subjuntivo aoristo pasivo εὐφρανθήσασθε expresa simultaneidad. La alegría se comparte en la participación a la mesa.<sup>317</sup> El verbo principal εὐφρανθήσασθε, colocado al final de las órdenes impartidas por el padre, describe la finalidad de las precedentes en vista de la última, la alegría, ésta resulta ser así el punto de llegada de la primera parte del drama, lo más importante. Sorprende las veces que εὐφρανθήσασθε está presente en la parábola (cf. 15,23,24 29 32). En todas ellas se manifiesta la alegría profunda y comunal que se expresa en una comida.<sup>318</sup> El padre ha dado órdenes para que preparen un *banquete festivo* en el que todos se pongan a la mesa. Todos los componentes de la familia, criados comprendidos, participarán.<sup>319</sup> En el corazón del padre estalla un júbilo radiante que quiere compartir con los demás miembros de su familia. La fiesta es el punto de llegada de todo el primer acto (cf. 15,11-24) Debe celebrarse con una explosión de alegría.

314 Según JEREMÍAS, Parábolas p. 161 "Para ocasiones especiales se tenía preparado un ternero. Su matanza significa una fiesta de alegría para la casa y la servidumbre"; Cf. ΤΙΠΥΝ, θύας ΔΕΝΤ II pp. 1917-1921.

315 El participio aoristo ΦΑΓΟΝΤΕΣ, en calidad de *prolepsis comitiva* precede al aoristo subjuntivo εὐφρανθήσασθε, esto es: estrechamente unido a él y especifica su relación en forma adverbial. Es una forma elegante para evitar dos imperativos ΦΑΓΟΜΕΝ ΚΑΙ Εὐφρανθήσασθε. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 306. MATEOS, *Aspectos* p. 45.

316 Es un lexema que denota un aspecto manifestativo de un estado profundo por reacción a circunstancias externas. Cf. MATEOS, *Aspectos* p. 45.

317 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 140.

318 En Hch 7,41; 14,17 l.c. indica el mismo significado de la alegría y se expresa la confesión jubilosa por la unidad de la comunión de la comunidad cristiana. Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 140.

319 Cf. RAMÍREZ, *Reino* p. 269.

Casi todas las órdenes,<sup>320</sup> expresadas en tiempo aoristo, condensan la atención sobre la *alegría* del padre por haber recuperado a su hijo con salud. La última asocia también al hijo recién llegado a la fiesta de la familia.

Con el v. 24a el padre explica la motivación de la fiesta; ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη (*porque este hijo mío se había muerto y ha vuelto a vivir; se había perdido y se ha encontrado*). Las cuatro formas verbales, contenidas en la motivación del padre, describen mediante un *paralelismo sinónimo* (a – b / a1 – b1) y de corte semítico, el paso de un estado anterior de *muerte* (a) a una situación actual de *vida* (b):<sup>321</sup>

estado de muerte y de perdición	situación de vida y de encuentro
(a) οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν	(b) καὶ ἀνέζησεν
(a1) ἦν ἀπολωλὼς	(b1) καὶ εὑρέθη

Analicemos el dicho por partes:

a. En las palabras οὗτος ὁ υἱός μου destaca ante todo la expresión de cariño y de comunión. El padre tiene entre sus brazos al hijo, ese hijo que ha regresado a la casa, que vuelto a la vida. Es como si lo hubiera engendrado nuevamente. Más que celebrar el regreso, parece que el padre quiere celebrar la *resurrección del hijo*.<sup>322</sup> Νεκρὸς ἦν constituye la primera parte del paralelismo. El adjetivo es un predicado nominal que, unido al verbo, expresa un estado prolongado en el pasado.

b. La expresión καὶ ἀνέζησεν describe la absoluta novedad del hecho en sí, que se contrapone a la primera. La conjunción καὶ tiene aquí un valor adversativo. El aoristo indicativo tiene valor ingresivo: *vuelto ha comenzado a vivir*. La acción indicada tiene el significado de un *presente* que sorprende.<sup>323</sup>

a1. La expresión ἦν ἀπολωλὼς constituye la segunda parte del paralelismo que aclara el sentido de la primera νεκρὸς ἦν. La construcción está confirmada por el pluscuamperfecto de ἀπολλομαι e indica simultáneamente

320 Los imperativos ἐξένηγκατε – ἐγδυσκατε καὶ δοτε ... καὶ φέρετε, θυσσατε καὶ φάγοντες εὐφρανθήμεν, aunque están expresados socialmente en tiempos diferentes (aoristo-presente), sin embargo no hacen mucha diferencia en la secuencia temporal griega. Cf. PORTER, *Agnes* p. 355; FANNING, *Agnes* p. 347-348.

321 Cf. JEREMÍAS, *Parábolas* p. 161; CUNTRERAS, *Padre* p. 142.

322 Cf. PRONZATO, *Lucas* p. 194.

323 Cf. PORTER, *Agnes* p. 226-470.

tres situaciones: a) la *anterioridad* de la situación: hace tiempo que estaba muerto; b) la *resultatividad* concluida: ya no lo está más; c) la *concentración* absoluta en el sujeto: es este hijo que está aquí de quien se habla.<sup>324</sup>

b). La expresión και ευρεθη contrapone nuevamente, mediante la conjunción και, la novedad del hecho opuesto al estado de perdición anterior. El nominato indicativo pasivo ευρεθη expresa una acción concluida una vez por todas en el pasado, pero con un significado de *presente ingresiva*.<sup>325</sup>

Las dos fases, que componen la primera mitad del paralelismo (a - a'), tienen como soporte dos imágenes plásticas que describen el estado de *muerte* y de *perdición*.<sup>326</sup> No había ninguna esperanza de recuperación, ni de vida, visto que el hijo se había alejado de la presencia del padre. Este hecho, verificado en el pasado, tuvo efectos funestos en la vida del hijo. Los dos adjetivos νεκρος y απολωλως no tienen artículo, lo que refuerza la naturaleza de lo que está calificado, determinándolo en cuanto tal como *enteramente muerto* y *totalmente perdido*.

En la segunda parte del paralelismo (b - b') acontece un cambio radical, a la *muerte*, que queda atrás en el pasado, sucede una situación permanente de *vida*: a la *perdición*, que ya se ha acabado, una situación presente de *encuentro* y *comunión*.

Hay un elemento que asemeja las tres parábolas de Lc 15. A un *estado prolongado de preocupación* ya pasado, expresado cada vez con οτι, se contrapone una situación de *alegría celebrada en la fiesta* y expresada con los elocutivos directivos que invitan a la alegría:

<p>Lc 15a-7                  Ευχαριστησει μεν οτι ευρεθη                  ο κριβατος που τον ελαλεις,</p>	<p>Lc 15c-10                  Ευχαριστησει μεν οτι ευρηθη                  ην εραξαμεν να κτασασθε</p>	<p>Lc 15 d-12                  Ευνοησεται ευφροσυνησεν οτι ην ηντος η μαζα που εσφαλε, ην ην εσφακεισεν και ην ευρησθη και ευχαριστη</p>
---	--	--

Lc nos recuerda que Dios se alegra como se alegra el *pastor* que ha encontrado su *oveja*, como la *mujer* que ha encontrado su *moneda*, como el *padre* que recibe nuevamente al hijo que se había perdido.<sup>327</sup> En la última parábola, a diferencia de dos las anteriores, se pone en evidencia el cambio total de la situación, debido a la libre decisión del hijo, que habrá muerto y

324 Cf. BORGHI, *Giulia* p. 158.

325 Cf. PORTER, *Aspects* p. 226.

326 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 142.

327 Cf. JEREMIAS, *Teología* p. 188.

estaba perdido, de regresar al hogar, a la vida familia. El padre considera definitivo este regreso. Por este motivo la *alegría de la fiesta* desborda de sus palabras.<sup>328</sup> La *alegría del padre* que quiere celebrar la fiesta es presentada con más fuerza que la *alegría del pastor* y del ama de casa.

La primera parte de la parábola se concluye con el v. 24b και ηρξαντο ευφραίνεσθαι (y *comenzaron a hacer fiesta*). Los *elocutivos directivos* ἐξενέγκετε..., καὶ ἐνδοξαστε... καὶ δοτε... καὶ φέρετε... θύσετε, καὶ ποτόντας ἐπιπυνθόμεν, decretados por el padre encuentran ahora su concreción en la narración ηρξαντο ευφραίνεσθαι, convirtiéndolos en *perlocutivos*. Lo que dejan subcomprendido las dos parábolas anteriores (cf. 15.4-18-19) es acentuado con fuerza por esta última (cf. 15.11-32). Todos los miembros de la familia, menos uno, participan de la fiesta.

La relación *dueño-salarariado*, que el hijo menor iba a proponer a su padre a su regreso a casa, ha sido totalmente superada por la voluntad de éste de restablecerlo en su status anterior. Ahora sólo existe la relación *padre-hijo* y la familia lo celebra con la *fiesta*.<sup>329</sup>

La forma sintética con la que se concluye el primer cuadro de la parábola (cf. 15,11-24b) pone de relieve el verbo ευφραίνω que aparece 4 veces en la narración, dándole al texto un toque de *alegría interna* compartida entre todos los de la familia en la fiesta.<sup>330</sup> Los momentos de profunda *alegría* deben ser compartidos por todos en la celebración.<sup>331</sup>

En Lucas este verbo aparece otras dos veces (cf. 12.19; 16.19) que señalan la alegría de las celebraciones conviviales. Con estas características la primera parte de la parábola en el contexto del evangelio se vuelve un *evangelio de la alegría*.<sup>332</sup>

#### c. Análisis del segundo acto (15,25-32).<sup>333</sup>

El *segundo acto* se compone de tres partes (c', c'' y c''') y presenta una *trama* que comienza con la reacción agresiva del hijo mayor ante la conducta del padre. El *deseñadenante* del drama es el hijo mayor. El *protagonista* de la narración sigue siendo el padre.

328 Cf. STÜGER, *Lucas II* p. 70.

329 Cf. BURGILL, *Gracia* pp. 158-159.

330 En el lenguaje del padre (15,23-32); en la narración (15,24b); en el lenguaje del hijo mayor (15,29).

331 Cf. DUPONT, *Beatiados II* p. 321; BEYREUTER, *Alegría* p. 74.

332 Cf. STÜGER, *Lucas II* pp. 70-71.

333 Cf. HARNISCH, *Parábolas* pp. 176-180.

c' 15,25-28a El hijo mayor *regresa del campo a la casa y, al enterarse de lo que está pasando, se enfada con el padre y se niega a entrar:*

La descripción del tercer personaje de la parábola comienza con el v. 25a Ἦν δὲ ὁ υἱὸς αἰετοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῷ<sup>334</sup> *el hijo mayor estaba en el campo*). Al no estar en casa, el hijo mayor no se enteró de lo que ha ocurrido. Él cumple fielmente su trabajo diario en la propiedad paterna. La construcción con el imperfecto ἦν... ἐν ἀγρῷ indica que él solía trabajar a diario *en los campos*.<sup>335</sup>

Con el v. 25b καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφορῆς καὶ χορῶν *la la vuelta, cerca de la casa, oyó la música y el baile*) Le describe la sorpresa del hijo ante una fiesta inesperada. El término συμφορῆν indicaba originariamente un instrumento de viento: flauta o gaita (cf. Dn 3,5); posteriormente pasó a significar música en general. El término χοροὶ hace referencia a los coros o a los bailes acompañados por la música. Ambos términos constituyen una enfasis: *la música del baile o los coros que cantaban*.<sup>336</sup>

En los vv. 26-27 se describe la gota que hizo desbordar la copa de la ira del hijo mayor

Con el v. 26 el hijo se informa acerca de lo que está sucediendo καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα τῶν παιδῶν ἐπηρώτηε<sup>337</sup> τί ἦν εἷη ταῦτα *llamó a uno de los mozos y le preguntaba qué pasaba*). El verbo προσκαλεσθαι normalmente se aplica a Jesús en los evangelios.<sup>338</sup> Aquí describe la pregunta *en forma optativa*, que se puede entender como discurso directo. Sorprende en la narración que nadie avisase al hijo mayor de la llegada a la casa de su hermano menor. Sorprende también que éste no se dirija al padre para preguntarle *¿qué está pasando?* Sorprende, en fin, por qué se dirige a un criado

334 La expresión ἐν ἀγρῷ sin el artículo en común el LC (Lc 12,28; 15,25; 17,31; 36) cuando indica una locución preposicional. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 328.

335 El plural alude a una generalización. La traducción es justificada por la ausencia del artículo. Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 147.

336 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 148.

337 Unido al sustento προσκαλεσάμενος se encuentra raramente el imperfecto ἐπιρωτῶντο. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 418.

338 Solamente en cinco pasajes el verbo se aplica a otros personajes (Mc 15,44; Mt 18,32; Lc 1,18; 15,26; 16,5). Cf. SCHMIDT, *προσκαλεσθαι*: GLNT IV pp. 1488-1490; HALZ, *προσκαλεσθαι*. DENT II p. 1193; CONTRERAS, *Padre* p. 149.

para informarse de lo que sucede.<sup>339</sup> El verbo *πυνθηνυμια* indica un deseo de saber, de averiguar.<sup>340</sup> El tiempo imperfecto *επυνθονετο* muestra que el hijo mayor ha querido saber las cosas con todos sus detalles. Este verso revela cuáles son sus sentimientos y cómo su conducta se debatirá en un calculado distanciamiento.<sup>341</sup>

En el v. 27 Lc ofrece de una manera lacónica la respuesta del criado: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἦκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν στευτόν, ὅτι ὑπάκουσα αὐτὸν ἀπέλαβεν ἔσπευε le contestó. Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha matado matar el ternero cebado, porque ha recuperado a su hijo sano y salvó).* La respuesta del siervo describe su valoración objetiva de los hechos, haciendo hincapié sobre dos elementos:

a) el primero es *el regreso de su hermano* que es causa del segundo;

b) el segundo es *la fiesta que el padre ha montado con toda la familia*. La muerte del ternero cebado, reservado para los grandes acontecimientos, se debe a que el padre ha recuperado *sano* al hijo menor (*ὅτι υἱαίοντα αὐτοῦ ἀπέλαβεν*).

Es cuanto pudo percibir el siervo de las explicaciones que dio el Padre a la familia al dar comienzo de la fiesta (cf. 15,24a).

Con el v. 28a *Ὀργίσθη<sup>342</sup> δὲ καὶ ὡς ἤθελεν εἰσελθεῖν* (*el se indignó y se negó a entrar*), a través de una descripción tan escueta de los hechos, Lc pone en evidencia el desencadenamiento de los sentimientos del hijo mayor, su cólera y su negativa a entrar. La ira del *primogénito* estalla de una manera repentina y violenta. En lugar de la misericordia y de la alegría que llenaron el corazón del padre (cf. 15,20), en él se anidan la rabia y el rencor (15,28).<sup>343</sup> El verbo recuerda la actitud de los Escribas y Fariseos en Lc 15,2: *οὗτος αμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς*.

339 A veces Jesús, hablando en sus parábolas del ambiente agrícola, presenta la figura de caclavos (Ct. Mt. 13,27-30; Lc. 15,22; 17, 7-10). Cf. JEREMÍAS, *Jerusalén* pp. 354-361.

340 Algo parecido hace Herodes con los magos, preguntando acerca de dónde había nacido el niño (Cf. Mt. 2,4). Cf. LICHTENBERGER II, *πυνθηνουμια* DENT II p. 1272.

341 Cf. CONTRERAS, *Παθόν* p. 149.

342 Cf. PESCHI, *Ὀργίζομαι*. DENT II p. 593.

343 Cf. GREEN, *Luke* p. 384.

El primer verbo (οργισθη) revela toda la rabia que tenía reprimida por largo tiempo y que de repente descarga en forma explosiva.<sup>144</sup> El sentimiento que brota del corazón del hijo mayor en contra de su padre.<sup>145</sup> expresado con οργισθη,<sup>146</sup> es diametralmente opuesto al sentimiento que había brotado del corazón del padre: εσπλαγγισθη (σε *compassió*) hacia el hijo menor. Ambos, padre e hijo mayor, viven bajo el mismo techo, pero albergan sentimientos opuestos hacia el hijo/hermano menor que se equivocó y regresó arrepentido. Como hijo mayor, tenía que haberse puesto al lado de su padre, para acoger al hermano menor, pero él se muestra muy contrariado por todo acontecimiento familiar que manifieste alegría.<sup>147</sup>

Esta ira lleva al hijo mayor a expresar de una manera violenta su contrariedad hacia la decisión del padre και ουκ ηθελεν εισελθειν. El *imperfecto* seguido por el *aoristo* expresa *duración*, *continuidad* en la decisión de no querer unirse a la alegría de la fiesta de toda la familia.<sup>148</sup> El *imperfecto* descubre un estado de cólera, que explotó en un arranque momentáneo, pero que se iba encubriendo desde hacía tiempo. El hijo mayor se resiste al padre, cuya actitud misericordiosa hacia el hermano no comparte, y manifiesta hacia el hermano menor una inusitada dureza de corazón. Es el característico rechazo frente a la gratuidad de la salvación.

Hacemos notar a lo largo de la narración los sentimientos que embargan el corazón de los personajes de la parábola y caracterizan cada uno de ellos: el hijo menor *recapacita* (εις εμυτον ηρχε τον ιεφ. 15,17), el padre *se compadece* (εσπλαγγισθη) (cf. 15,20) y el hijo mayor *se enfada* (οργισθη) (cf. 15,28).

*cf. 15,28b-30* El padre sale para tratar de convencer al hijo mayor a que entre en casa y participe al banquete en honor de su hermano, pero este se niega:

144 Hay dos parábolas que hablan de explosiones de ira del señor ante el servirar que no sabe perdonar (Mt 18,34) y del señor que reacciona ante los invitados al banquete que maltratan a sus servidores (Mt 22,7-14). Aquí sin embargo no se trata de la ira del señor, sino del hijo mayor.

145 Aunque no está especificado contra quién está en alado el hijo mayor, sin embargo todo parece indicar en el texto que el estado es contra el padre. Cf. DLPONT, *Evangelio de M* p.693.

146 Cf. STÄHLING, *οργη, οργισμα*: GLNT VIII p.386; HALIN, *οργη*: DTNT III p.361.

147 Cf. GREEN, *ibid* p.584.

148 Cf. MATEOS, *Comentarios* p.93.

El v. 28h presenta la actitud dura del hijo mayor que se enfrenta a otra actitud igualmente decidida del padre, ὁ δὲ πατήρ πύθου ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν (*péro el padre salió e intentaba persuadirlo*). Éste deja la fiesta que celebra en la casa para enfrentarse con el hijo que no quiere entrar.

La combinación del aoristo seguido por el imperfecto pone frente a frente dos voluntades contrapuestas: la determinación del hijo mayor en no querer entrar a celebrar la alegría de la fiesta y la determinación del padre que insiste en invitarlo a participar.

	παρεκάλει + αὐτόν		παρῶν + παρεκάλει
hijo mayor:	οὐκ ἠθέλην + εἰσελθεῖν	padre:	ἐξέλιθον + παρεκάλει αὐτόν

Los dos verbos εἰσερχεσθαι y ἐξέρχεσθαι marcan dos direcciones contrapuestas y por consiguiente apuntan hacia un encuentro imposible: el *no querer entrar en la casa* del hijo mayor se enfrenta con el *salir de la casa* del padre. En toda la parábola, la casa juega un papel muy importante como lugar de alejamiento, de acogida, de encuentro y de alegría. Ahora es rechazada por el hijo mayor que no quiere entrar.<sup>349</sup> El verbo al imperfecto τοὺς ἠθέλειν marca por un lado la *resistencia revivida* del hijo y por el otro la *insistencia amorosa* del padre. El imperfecto παρεκάλει tiene aquí el sentido de un *repetido intento de invitación*<sup>350</sup> y muestra la *invitación reiterada* del padre, que tropieza con el resentimiento del hijo mayor.<sup>351</sup>

Los vv. 29-30 muestran como la insistencia del padre ofrece al hijo la ocasión para reprocharlo duramente y al mismo tiempo revelar las intenciones ocultas de su presencia en la casa paterna. El destinatario *formal* del reproche es el padre, pero el destinatario *material* es su hermano menor; con el cual, distanciándose resentidamente, corta todo tipo de relación fraterna. Su intervención comprende tres valoraciones: la *autoconplacencia* hacia sí mismo (cf. 15,29a b), la *falta de confianza* en su padre (cf. 15,29c,d) y la *inteligencia* hacia su hermano (cf. 15,30a,b). El hijo mayor tiene una alta autoestima de sí mismo y no toma en cuenta al hermano menor. Se considera a sí mismo mejor que él y lo desprecia.<sup>352</sup>

349. Cf. BOYON *Hijo* p. 59.

350. Cf. S. HMITZ, παρεκάλειν: Gf NT IX p. 661 u. 166.

351. Cf. JEREMÍAN *Parábolas* p. 161; FITZMYER, *Luceis III* p. 685; CONTRERAS, *Padre* p. 174.

352. Cf. JEREMÍAN, *Teología* p. 178.

El v. 29a abre la acusación resentida del hijo mayor: ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι (*¡vea!, a mí en tantos años como te sirvo!*). Iniciando con ἰδοὺ, en calidad de *elemento directivo*, el hijo mayor quiere que el padre ponga cuidado y se fije en lo que le va a decir. Comienza expresando su profunda indignación por los hechos de los que llegó a conocimiento, inclusive inicia una requisitoria en contra del padre, a quien acusa de actuar en forma parcializada.

Él lleva bien la cuenta de los años dedicados al servicio a su padre (τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι). La forma verbal del presente δουλεύω, precedido por la expresión τοσαῦτα ἔτη, que indica una duración prolongada de tiempo, significa que la acción se viene realizando sin interrupción desde el pasado.<sup>353</sup> La relación de *servidumbre*, que el hijo afirma tener con el padre, no es la de un hijo en comunión, sino la de un criado en dependencia de su dueño por un interés personal. El adjetivo τοσαῦτα subraya con énfasis y hace pesar al padre la cantidad de años de servicio que está llevando y quiere inducirlo a un justo reconocimiento, lamentando inclusive la falta de equidad de su parte ante tantos servicios prestados.<sup>354</sup> El verbo δουλεύειν revela en el hijo mayor una conciencia de relación *siervo - dueño* en relación con el padre.<sup>355</sup> Aunque forme parte de la familia, sin embargo, dentro de sí él no se siente hijo, sino δούλος.<sup>356</sup> Ni siquiera se coloca a la par de su hermano, que podía ser considerado como μισθός, sino que se ubica a sí mismo en la categoría de siervo.<sup>357</sup>

Con el v. 29b καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλαθον (*¡nunca desobedece una orden tuya!*) el hijo mayor, al dar una primera valoración que toca su persona, se muestra *autocomplaciente*. La falta de confianza y la soberbia con la que reta al padre a que haga memoria si alguna vez él ha desobedecido una orden suya,<sup>358</sup> ponen al descubierto su *fidulidad exterior fría y calculadora* mezclada con mucha *astucia*. El verbo παρέρχουμαι significa *transgredir*,

353 El presente indicativo δουλεύω en realidad denota el presente progresivo de una acción que comienza en el pasado. Cf. FANNING, *Aspect* p 217; MATTHEOS, *Aspecto* p 39.

354 Cf. ΒΟΥΛΩΝ, *Idm.* p 66; CUNYBERGAS, *Padre* pp 177-178.

355 El significado de δουλεύω, por estar en presente, indica la duración de la acción. Cf. BLASS, *Grammatica* p 404.

356 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p 685; STOCK, *Padre* pp 158-159; CONTRERAS, *Padre* p 175.

357 Cf. GRIFFIN, *Luce* p 585.

358 Normalmente los sustantivos segundos por un geritivo tienen el artículo τὴν ἐντολήν σου. Sin tanta las excepciones como ésta. Cf. BLASS, *Grammatica* p 316.

*desobedecer, violar*.<sup>359</sup> La transgresión puede tener como objeto un *mandamiento divino* (cf. Dt 26,13; Job 23,12) o un *mandato humano* (cf. 2 Cro 8,15). El hijo mayor deja constancia arrogante de su fidelidad, enuncia sus méritos de servicio y afirma que no le ha faltado en lo más mínimo ni a Dios, ni a su padre. Sin embargo, esta conducta de *no quebrantamiento* de ninguna de las normas no le ha ayudado a acercarse más a su padre, a estrechar con él una profunda comunión, sino a enorgullecerse a sí mismo y a despreciar a su hermano.<sup>360</sup> Esta actitud corresponde a la actitud de *Fariseos y Escribas* (cf. Lc 11,2: 17,9-14), que renfan la obsesión de no transgredir ni siquiera uno de los muchos mandamientos y preceptos de la Ley y de sus tradiciones.<sup>361</sup>

Sigue la requisitoria en el v. 29c καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκες ἑριπὸν ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ (y a mí nunca me has dado ni siquiera un cabrito para comerlo con mis amigos). En la segunda reclamación que dirige al padre se muestra dura. Para él ni un cabrito, que valía mucho menos que un ternero cebado, y él se lo merecía. El hijo acusa al padre que, en tantos años de servicio fiel, no ha tenido para con él ni la más mínima delicadeza expresado en un ἐριπὸς. El hijo mayor critica el comportamiento paterno, desde la perspectiva de su propio resentimiento, como un acto de total desconsideración.<sup>362</sup> El verbo εὐφρανέτω indica aquí, en forma dolida, una fiesta amigable, que el hijo mayor hubiera querido celebrar con sus amigos; pero que, por la "mezquindad" de su padre, nunca pudo realizar. El hijo mayor demuestra con sus palabras que busca la alegría fuera de la casa paterna. Hay que notar el contraste del uso del verbo εὐφρανέτω en 15,23,24 (una alegría celebrada en familia) y en 15,29 (una alegría celebrada fuera de casa con los amigos). De esto, según el hijo mayor, es responsable el padre que se ha portado con largueza con el menor y con mezquindad con él. De sus palabras aparece evidente que la relación que tiene el hijo mayor con sus amigos parece más fuerte que la que tiene con su padre y con toda la familia. En el fondo prefiere celebrar una fiesta con ellos antes que compartir la alegría con toda la familia por el regreso de su hermano. No ha experimentado todavía la comunión con el padre como fuente de alegría.<sup>363</sup>

359 Cf. SCHNEIDER, *καπέργουμι*: GLNT III pp 926-937.

360 Cf. CONTRERAS, *Padre* p 179.

361 Cf. DUPONT, *Évangiles* I p 242.

362 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p 686.

363 Cf. STRICK, *Padre* p 159.

El ataque ahora va dirigido más directamente al hermano menor en el v. 30a: ὅτε δε ὁ υἱὸς σου ὀϊστὸς ὁ κτεροπαγῶν σου τὸν βίον μετ' ἑσπέρων ἤλθεν (y cuando ha venido este hijo tuyo, que se ha comido tus bienes con malas mujeres). Con sus palabras pone en evidencia lo que para él significa la "parcialidad" del padre. Las dos partículas iniciales griegas ὅτε he acentúan su contraste con el padre y con su hermano. Él está al tanto de la suerte adversa que le tocó a su hermano. La valoración que él hace de su mala experiencia aparece marcada por *tres elementos* que ponen en evidencia su distanciamiento desdeñoso y despreciativo y su intencional malquerencia hacia el hermano. Su corazón rebosa amargura y lo transparenta. Sus palabras constituyen un desprecio por su hermano y ponen nuevamente en tela de juicio la conducta del padre, acusado de ser injusto, de premiar el vicio e ignorar la virtud.<sup>164</sup> Él se empeña en juzgar, comparar y poner distancias:

En primer lugar la *descripción* de su hermano, hecha solamente en relación con el padre (ὁ υἱὸς σου) y marcada por un distanciamiento de desprecio, manifiesta que él no siente que tiene un hermano. La añadidura de οἷτος presenta una fuerte carga peyorativa y un distanciamiento infranqueable hacia el hermano y un duro reproche hacia el padre, al cual echa en cara su permisividad.<sup>165</sup> El término οἷτος corresponde a la misma descripción despreciativa que habían hecho los fariseos de Jesús en Lc. 15,2 (οἷτος κεραιῶνος προσέχετε καὶ συνέσθαι αὐτῷ).<sup>166</sup> En segundo lugar la *comparación* del hermano como el *derruchador* del patrimonio paterno (ὁ κτεροπαγῶν σου τὸν βίον) sale de su boca como un latigazo en contra del padre a quien responsabiliza por su debilidad. El verbo κτεροπαγεῖν tiene un sentido peyorativo y señala que el hijo menor *ha devorado todo* lo recibido en herencia. A él por consiguiente no le queda más nada. «Está sobrando en la casa! En tercer lugar la *estigmatización moral* del derruche de la herencia (κτεροπαγεῖν) hecho por su hermano menor se vuelve calumnia pues le acusa de haberlo hecho en compañía de prostitutas (μετὰ πόρνων).<sup>167</sup> La historia que cuenta el hijo mayor, adornadas con detalles trágicos, se vuelve una acusación

<sup>164</sup> Cf. DUPON E. *Évangile II* p. 757; PRONZATO, *Luce* p. 197; CUESTIGRAS, *Paulo* p. 181.

<sup>165</sup> Cf. JERFMIAS, *Parábolas* p. 189.

<sup>166</sup> Una utilización parecida de οἷτος, se encuentra en Lc. 18,1 en la parábola del fariseo y el publicano, en la oración del fariseo: οὐδὲ οἷτος ἢ ἑβραίου.

<sup>167</sup> Cf. BORGHI, *Clara* pp. 161-162. Tal vez aquí se quiere aplicar el dicho de Prov. 29,1 "El que ama la sabiduría alaga su padre, el que frecuenta meretrices pierde su hacienda." Cf. STIGLER, *Luce II* p. 69.

dura para descreditar al hermano ante el padre. Él trata con un lenguaje vulgar de rebajar la dignidad de su hermano.<sup>368</sup> El término πορνή está presente en Le solamente en nuestro texto en la boca del hermano mayor.<sup>369</sup>

En el v. 30b se manifiesta el clímax de su rencor que se expresa en dos reproches a su padre: haber mandado matar al becerro cebado (ἐβωσας ἐόντῳ τὸν κτήν τὸν πόρνον) y haber ofrecido una fiesta justo para él (ἐπέστηλθαι). Su discurso gravita alrededor del eje de las comparaciones: para él, tan obediente y fiel, ni un cabrito para comerlo con sus amigos; para su hermano el becerro cebado como premio de sus malandanzas y depravaciones. El hermano mayor está empeñado sólo en comparar y juzgar, acusar y justificarse (cf. Lc 18,9-14).

v<sup>37</sup> 15,31-31: El padre reacciona explicando al hijo mayor lo que edulcora e invitándolo a aceptar compartir con el hermano la alegría de su regreso.

En los vv. 31-32 la reacción del padre interrumpe bruscamente las embestidas del hijo. Está marcada por la bondad y la misericordia y demuestra que lo que él persigue es la vida de los dos hijos. Primero se dirige al mayor tranquilizándolo. Luego con bondad, pero con firmeza, explica la necesidad de la fiesta y de la alegría en la casa por el regreso del hermano menor. La lógica que el padre sostiene con sus palabras no es la lógica del mérito sino la de la misericordia que favorece el arrepentimiento.

El v. 31a revela que la actitud de respeto que el padre tiene por cada hijo no ha cambiado: ni frente al menor, al momento de repartir los bienes, ni frente al mayor, al momento de la reclamación airada de este. Por esto dirigiéndose al hijo mayor lo tranquiliza diciéndole: Τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ (hijo, si tu estás siempre conmigo). Llamándolo τέκνον revela su profundo cariño hacia el hijo. Al asegurarle que él está siempre con el padre significa que comparte la vida familiar en todo. No hay en el padre un solo reproche, ni un comentario que ponga en duda la fidelidad del hijo.<sup>370</sup>

Al οὐδέποτε .. οὐδέποτε (cf. 15,29), pronunciado con resentimiento por el hijo mayor, el padre opone con bondad el πάντοτε de una comunión de vida ofrecida con largueza (cf. 15,31).<sup>371</sup> La expresión σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ

368 Cf. CONTRERAS, *Padre* p. 184.

369 La raíz cognata está muy poco presente en los Sinópticos: *καρνή* Mc 16 - Mt 2 - Lc 1, πορνέω Mc 1 - Mt 2 - Lc 16, πορνέω Mc 0 - Mt 0 - Lc 0.

370 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p. 680; BORGHI, *Guía* p. 162.

371 Cf. MARSEAU, *Lucas* p. 612; BOYON, *Hijo* p. 61.

en Le muestra la condición del discípulo.<sup>372</sup> En la opinión del padre la fuente de la verdadera alegría no son los dones que él podía brindar a sus hijos, sino la *condición* misma de hijos que les ofrecía y la constante comunión con él.

En el v. 31b la segunda afirmación del padre: *κὺν πάντα τὰ ἐμὰ σὺ ἔχεις* y *todo lo mío es tuyo*), hace referencia a la *ουκία* (cf. Lv 15,12) que le ha quedado al hijo mayor luego de la repartición de los bienes muebles. A su muerte toda la fortuna que posee: *bienes inmuebles* (cf. Lv 25,23ss) y *bienes muebles restantes* (cf. Dt 21,17) pasarían al hijo mayor.<sup>373</sup> Él será el heredero universal de toda la fortuna del padre.<sup>374</sup> La expresión manifiesta una relación de comunión que completa la anterior. No sólo "está siempre con él", sino que "comparte con el padre todo lo que este tiene". Sin embargo, en las palabras del padre se nota un reproche velado y una profunda tristeza porque se da cuenta que el corazón de su hijo no ha sido libre para tener ese gesto de confianza. No obstante todo su corazón no es aún un corazón de hijo.<sup>375</sup>

Luego con el v. 32a el padre invita inmediatamente al hijo mayor a acoger a su hermano que ha regresado y a manifestar su alegría uniéndose a la alegría de la fiesta de todos. *Ἐὐφρανθήσεται δὲ καὶ χαρῆσεται ἔδει* *había que celebrar una fiesta y alegrarse*).

El verbo *ἔδει* (*era necesario*) que rige la respuesta del padre y de la familia se encuentra en imperfecto. El verbo, que recurre a menudo en los Sinópticos, sobre todo en Lc-Hch,<sup>376</sup> designa una necesidad absoluta que no admite réplica, ni contestación<sup>377</sup> pues es manifestación de la voluntad de Dios.<sup>378</sup> La expresión *era necesario* es una afirmación fuerte dirigida por el padre al hijo mayor. Si este rehúsa entrar en la casa, se al margen del amor del padre y de la alegría de toda la familia.<sup>379</sup>

Según el sentido que tiene el imperfecto *ἔδει* la fiesta había comenzado antes de que el hijo mayor llegara, continúa durante todo el tiempo en que desarrolla el encuentro del padre con el hijo mayor y seguirá después, por decisión del padre. Donde se vive la vida desde las posibilidades que Dios

372 La misma expresión se encuentra en Mc 3,14

373 Cf STÖGER, *Lucas II* p 66

374 Cf FEZMAYER, *Lucas III* p 686; CONTRERAS, *Padre* p 192

375 Cf CONTRERAS, *Padre* p 194.

376 Mc 6; Mt 11; Lc 11; Hch 22.

377 Cf POPKES, *5m*; DENT 1 p 841

378 Cf GRÜNDMANN, *6m*; GILBERT II p 797; STÖGER, *Lucas II* p 73.

379 Cf CONTRERAS, *Padre* p 202.

ofrece es necesario gozar y alegrarse.<sup>382</sup> Esa es la novedad y la grandeza del comportamiento del padre que trasciende la ley, sin quitarle en lo más mínimo sus exigencias.

Los dos verbos que describen la alegría (*εὐφρανθήναι* και *χαίρειναι*), se encuentran ambos en infinitivo pasivo que recuerda el *pasivo divino*. Para ambos verbos el significado ingresivo especifica la continuidad del proceso iniciado, que no se puede parar por ningún motivo.<sup>383</sup>

El primer verbo (*εὐφρανθήναι*) describe la invitación del padre al hijo mayor para que participe en la alegría de la fiesta de familia, que celebra el regreso del hermano menor.<sup>384</sup> Al mismo tiempo indica que esta alegría incontenible debe ser celebrada por todo lo alto.<sup>385</sup> Mediante la presencia repetida del verbo *εὐφραίνεσθαι* (cf. 15,23,24) el padre hace convocar al hijo mayor al banquete. Se trata de una acción comunitaria compartida por un sujeto plural *οἱ πατέρες*, que incluye todos los pertenecientes de la casa. El uso de *εὐφραίνεσθαι* subraya, con su profunda significación, la importancia del gozo jubiloso visible que debe enmarcar el banquete de fiesta ordenado por el padre.<sup>386</sup>

El segundo verbo (*χαίρειναι*) puntualiza la *profunda alegría interior* que embarga al padre y a todos los de la casa,<sup>387</sup> que se vuelve el lugar del encuentro de toda la familia para celebrar el regreso del hijo menor. El verbo *χαίρειναι* se enlaza con las parábolas anteriores (cf. 15,5.6.7.9.10) constituyendo con ellas un hilo conductor de todo el cap. 15 de Lc.

El v. 32b que concluye el segundo acto de la parábola, ofrece el *motivo* de la fiesta en familia, la vida de los hijos, que son al mismo tiempo hermanos. *ὅτι ἡ ἀδελφὴ σου ὄντως νεκρὸς ἦν καὶ ἐζησεν, καὶ ἀπολωλὸς καὶ εὗρεθῆναι* (porque este hermano tuyo se había muerto y ha vuelto a vivir, se había perdido y se le ha encontrado).<sup>388</sup> El aoristo ingresivo *ἐζησεν* (ha empezado

380 Cf. PEDERSEN, *Evangelium*, DENT II p. 1692.

381 Cf. PORTER, *Aspect* p. 211; FANNING, *Aspect* pp. 393-394.

382 Cf. PEDERSEN, *Evangelium*, DENT II p. 1691.

383 Cf. FITZMYER, *Lucea III* p. 657.

384 Cf. CONTRERAS, *Psalm* p. 264.

385 Esta expresión como invitación a compartir la alegría, está presente en las tres parábolas (Lc. 15,6.9.32). Esto puede significar en el contexto lucano la aceptación de pecadores arrepentidos a quienes se dirige la palabra. Cf. BERGER, *Χαίρειναι* DENT II p. 2034.

386 Cf. Notas 238 y 259.

*a vivir, está vivo*) indica un cambio total de estado.<sup>387</sup> Este tema de la vida se encuentra repetido en perfecto paralelismo en el v. 24:

ν. 14 οτι ἰσχυρὸς ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἦν καὶ ἀσκήσεν ἠὲ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἐπιθυμίαν  
 ν. 22 οτι ὁ ἀδελφεὸς σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἐζησεν, καὶ πεπαιστωμένος καὶ εὐρεθῆναι

Estas palabras constituyen el cierre de la historia en dos actos de de un padre con sus dos hijos, que resultan entre sí dos hermanos (cf. 15,11-24; 15,25-32). En ella destaca por encima de todo el amor paterno.<sup>388</sup> Las palabras del padre expresan, en cada acto, el amor indiviso hacia los dos. Desde el principio hasta el final de la parábola el padre sigue siendo el protagonista de la narración.

Al mismo tiempo él aprovecha para corregir la afirmación airada del hijo mayor *φοβὸς σου οὗτος*, que pone en evidencia el distanciamiento de su hermano. Con la misma fuerza, pero con gran serenidad y amor, el padre enfatiza su expresión *ο ἀδελφεὸς σου οὗτος*.<sup>389</sup> Aquel del cual se celebra la fiesta no es un desconocido, es el hermano que necesita comprensión y perdón. Esta invitación a cambiar de actitud frente al hermano, que se equivocó y regresó arrepentido, deja abierto el campo para el perdón a todos los oyentes (Fariseos y Escribas) y a los lectores de la parábola.<sup>390</sup>

La parábola termina con un final que quiere ser una persuasión. En el el padre invita a su hijo mayor a abandonar las motivaciones de un duro legalismo, para dar cabida al amor que *se alegra* por el perdón otorgado al hermano que se equivocó. La razón por la cual el hijo menor fue recibido con tantas manifestaciones de alegría se halla toda en el corazón del padre. Él lo ha querido así. El amor y la alegría del padre son las primeras motivaciones incondicionales que deben mover el corazón del hijo.<sup>391</sup> La parábola, sin embargo, permanece inacabada de propósito, para que en primer lugar los oyentes, Fariseos y Escribas, reaccionen con bondad y los lectores se sientan estimulados a poner de su parte la respuesta adecuada hacia un hermano que se equivoca y logra corregir su error.<sup>392</sup>

387 Cf. MATTEOS, *Aspecto* p 58.

388 Cf. FERRERAS, *Parábolas* p 162.

389 Cf. FLEMMYER, *Lucas III* p 687.

390 Cf. DUPONT, *Évangile I* p 211.

391 Cf. DUPONT, *Paulin* p 153.

392 Cf. DUPONT, *Évangile II* p 679; HARNISCH, *Parábolas* p 195; CONTIHERAS, *Padre* p 265.

La conversión de ambos hijos y la participación en el banquete familiar constituyen el motivo de la alegría que el padre quiere celebrar en su casa con toda la familia.<sup>393</sup>

V. La *característica* de la parábola en su totalidad (cf. Lc. 15,11-32) es expresada, como hemos visto, en las dos motivaciones que el padre da en los vv. 24 y 32b. Con ellas el padre invita insistentemente a la *alegría* y al *gusto*: hay que celebrar la *alegría profunda* ( $\chi\alpha\rho\rho\iota\alpha$ ) por el regreso del hijo y esta *alegría* se debe manifestar en el *compartir gustoso* de toda la familia ( $\epsilon\upsilon\phi\rho\rho\tau\epsilon\theta\eta\sigma\alpha\iota$ ), sin que nadie quede excluido.<sup>394</sup>

La apertura de los *dos actos* (cf. Lc. 15,11-24.25-32) plantea cómo el padre, que tenía dos hijos, perdió a ambos. Pero mientras el menor se alejó de casa y luego regresó arrepentido, el mayor, aun viviendo en casa, no quiso entrar para celebrar con su su padre, su hermano y toda la familia la alegría de la fiesta.<sup>395</sup>

Una primera consecuencia es que ambos hijos tienen que aprender qué significa ser hijos de un padre que los quiere siempre entrañablemente. Tienen que aprender a vivir en comunión con él y reconocer la libertad que siempre les ha concedido.<sup>396</sup> Lucas consigue cerrar los *dos actos* de la parábola (cf. Lc. 15,11-24.25-32) con la misma expresión, que revela el amor paterno que celebra la alegría por el hijo que regresó unida a la expresión de comunión con el hijo que no quiere entrar. Con la frase conclusiva del padre en cada acto de la parábola Lc. logra un equilibrio narrativo que expresa el único querer del padre.<sup>397</sup>

La parábola describe en dos tiempos el mismo amor que el padre tiene por sus hijos, y quiere que ellos participen en la fiesta, celebrando juntos la *alegría* del regreso del menor. Misteriosamente en el segundo acto (cf. Lc. 15,25-32) el hijo mayor no quiso entrar para sumarse a la *alegría* y celebrar la fiesta con la familia. Puesto que la parábola estaba dirigida a los Fariseos y a los Escribas (cf. Lc. 15,2), nos parece que el evangelista ha concluido de propósito la narración sin la adhesión del hijo mayor, en la espera que quienes se sienten representados por él, reaccionen positivamente. La puerta abierta

393. Cf. SCHNAUCKENBURG, *Reggio* p. 104.

394. Cf. HARRINGTON, *Lucas* p. 243.

395. Cf. HARRINGTON, *Lucas* p. 242.

396. Cf. STOCK, *Padre* p. 157-159.

397. Cf. HARNISCH, *Parábolas* p. 177.

y la insistencia del padre que invita a celebrar requieren la respuesta de conversión de parte de quienes deben acoger con alegría a los hermanos que se han alejado de la comunidad y están de vuelta.

## CONCLUSIÓN

Al concluir el estudio que nos hemos propuesto sobre la *alegría de Dios* narrada por Jesús a través de las parábolas de Mt 13,44-45-46; 18,10-14 y Lc 15,3-7,8-10,11-32 descubrimos que ella es uno de los hilos conductores de la trama narrativa evangélica que Mt y Lc han presentado en forma de catequesis para sus lectores. El objetivo de estas parábolas de Mt y Lc es narrar la felicidad y la alegría que Dios *siente y ofrece* a quienes lo logran descubrir en su vida; que él mismo *busca* en su misericordia a quien se perdió fuera de la comunidad o se descarrió dentro de la misma, para celebrarlo con alegría; que *espera* pacientemente a que un hijo que se equivocó repese, o *sale* para invitar amablemente a que otro entre para celebrar la alegría del regreso del hermano.

En la narración de estas parábolas encontramos dos *campos semánticos* que agrupan los temas de la *alegría* y del *gozo* referidos a Dios:

1. El primer *campo semántico* está constituido por el verbo simple χαίρω (cf. Mt 18,13; Lc 15,5,32), su compuesto συχαίρω (cf. Lc 15,6,9) y el sustantivo χαρά (cf. Mt 13,44; Lc 15,7,10) que se encuentran presentes explícita o implícitamente en las seis parábolas que hemos analizado. Los verbos y el sustantivo describen un *sentimiento profundo de alegría* propio del hombre o también pueden describir una *reacción de Dios* por esa apropiación del hombre.<sup>398</sup> Mientras el verbo χαίρω se encuentra en todos los evangelios,<sup>399</sup> su compuesto συχαίρω se encuentra sólo en Lc.<sup>400</sup> El sustantivo χαρά se encuentra igualmente en todos los evangelios.<sup>401</sup>

2. El segundo *campo semántico* está constituido por el verbo εὐφραίνω (cf. Lc 15,23,24,29,32). Tres de las citaciones son atribuídas al padre (cf. 15,23,24,32) y una al hijo mayor (cf. 15,29). En los Hechos se encuentra

398 Cf. BERGER, Χαρά DEN II p. 2042.

399 Cf. Mt 2 / Mc 6 / Lc 12 / Jn 9.

400 Cf. Lc 1,58; 15,6,9.

401 Cf. Mt 1 / Mc 6 / Lc 8 / Jn 9.

también el sustantivo εὐφροσύνη (cf. Heh 2,28: 14,17). El verbo εὐφραίνεiv caracteriza el sentimiento y la disposición interna de la alegría.<sup>402</sup> El empleo de χαίρειν en la Biblia es a menudo sustituido por εὐφραίνω. El verbo significa *alegrar, gozar, estar alegre*. Estructuralmente el verbo pertenece a contextos de relación interpersonal. El gozo y la alegría jubilosa tienen como presupuesto fundamental la experiencia de que la comunión entre personas se ha hecho realidad.

Analizando estos dos campos semánticos de la alegría y del gozo y comparando el evangelio de Mt. con el de Lc. deducimos que ellos constituyen un tema propio del evangelio de Lc:

	χαίρειν	εὐφραίνεiv	χαίρει	εὐφραίνεiv	Total
Mt.	01	10	01	00	02
Lc.	02	02	02	04	10

Mt. en las dos primeras parábolas (cf. 13,44-45-46) nos habla del descubrimiento de la presencia escondida del Reino en la Historia que produce una verdadera alegría en el hombre y le mueve a dejarlo todo por conseguirla. Es la alegría de Dios que se comunica al hombre. En la tercera parábola de Mt (cf. 18,10-14) Jesús nos dice que Dios se alegra más por un pecador que, habiéndose extraviado, se convierte que por los 99 que no se han extraviado.

En el tríptico de parábolas de Lc 15 vemos que en ningún momento la alegría es individual, sino compartida: el pastor la comparte con sus amigos (cf. Lc 15,3-7), el ama de casa con sus amigos (cf. Lc 15,8-10), el padre con su familia (cf. Lc 15,11-32), Dios con sus ángeles (cf. Lc 15,7,10).<sup>403</sup> Todos los hallazgos de Lc 15 son presentados en un crescendo existencial extraordinario desde el inicio hasta el final y despiertan en todos, oyentes y lectores, una alegría y un gozo profundo, que llegan a ser efectivamente completos, puesto que todos los participantes se sienten involucrados en las mismas experiencias gozosas.<sup>404</sup> La alegría, el gozo y la fiesta constituyen la conclusión de las tres aventuras lucanas. En las tres parábolas la acentuación de las afirmaciones ha sido puesta más en la alegría y el gozo compartidos que en el perdón indicado.<sup>405</sup> Lc acertadamente pasa del campo semántico que describe sentimientos externos de alegría y gozo (χαίρειν, εὐφραίνεiv y χαίρει) que se exteriorizan

402 Cf. DUPONT, *Beattitudes II* p. 121; BEYREUTHER, *Alegría* p. 74.

403 Cf. RASCO, *Lucia XI* p. 228; PRONZATO, *Lucia* p. 198.

404 Cf. BORGHI, *Giara* p. 166-167.

405 Cf. RADEMAKERS, *Lucas* p. 348.

sobre todo en las dos primeras parábolas (cf. Lc 15,3-7.8-10) al *campo semántico* que describe estados de ánimo profundos en la tercera parábola (cf. Lc 15,11-32), es decir sentimientos de alegría y gozo a nivel interpersonal, sobre todo con el verbo εὐφραίνω y que se comparten con los de la misma familia, estrechando relaciones entre las personas y contagiándolas con la propia alegría y gozo en el ámbito de una fiesta

La *parábola del padre bueno* (cf. Lc 15,11-32) completa y recoge las conclusiones de la *trilogía lucana*. Sin embargo, no se limita a ser la continuación de las dos primeras narraciones, una *pérdida externa* (cf. Lc 15,3-7) o un *extravío interno* (cf. Lc 15,8-10), sino que las supera ampliamente.<sup>406</sup> Presenta aspectos personales divino-humanos del perdón, que no se cuentan en la narración de las dos anteriores.

El tríptico de parábolas presenta un *crescendo* el gozo y la alegría causados por la conversión del pecador. Todo el capítulo 15 de Lc rebosa un clima de alegría y de celebración gozosa, porque el que estaba perdido ha regresado (cf. Lc 15,6.9.24.32).<sup>407</sup> pues la conversión es gozo y alegría de Dios que lo acoge y del pecador que se siente acogido.<sup>408</sup>

406 La acentuación del gozo compartido refleja a menudo graves problemas dentro de una comunidad que encontraba dificultad en acoger nuevamente en su seno a quien se había alejado. La invitación se encuentra con sorprendente frecuencia en las parábolas de Lc 15,5.6.9.32. Cf BERGER, *Χριστός*: DENT 11 p 2036.

407 Cf. FITZMYER, *Lucas III* p 675.

408 Cf. JEREMÍAS, *Teología* p 188.

## BIBLIOGRAFÍA

## 1. FUENTES

- ALAND K, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1985.13).
- ALAND K. – BLACK M. MARTINI C. M. – METZGER B. – WIKGREN A., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1983.4).
- METZGER B, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1989.3).
- NESTLE E. – ALAND K. – BLACK M. – MARTINI C. M.
- METZGER B WIKGREN A., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1990.26).

## 2. DICCIONARIOS y GRAMÁTICAS

- BALZ H., κροισαλευμαι: DENT II (Salamanca 1988) p 1193.
- BERGER K., χαιρω: DENT II (Salamanca 1998) pp 2033-2037.
- BERGER K., χαρη: DENT II (Salamanca 1998) pp 2041-2046.
- BEYREUTHER E., ευφραϊνω, ευφροσυνη: DTNT I (Salamanca 1990) pp 76-77.
- BEYREUTHER E. - FINKENNATH G., χαιρω, χαρη: DTNT I (Salamanca 1990) pp 77-81.81-83.
- BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* = GLNT 5 3 (Brescia 1982).
- BULTMANN R., ευφραϊνω: GLNT III (Brescia 1967) pp 1199-1210.
- CONZELMANN H, χαιρω, χαρη, συγχαίρω: GLNT XV (Brescia 1988) pp 493-527.
- FOERSTER W., σωωτος, σωστικα: GLNT I (Brescia 1965) pp 1345-1348.
- GRUNDMANN W., αμπερανω: GLNT I (Brescia 1965) pp 819-862.

- GRUNDMANN W., δεῖ: GLNT II (Brescia 1966) pp 793-804.
- HÄHN H. Ch., ὄργη: DNT III (Salamanca 1984) p 361.
- KÖSTER H., σπλάγγων, σπλάγγιζομαι: GLNT XII (Brescia 1979) pp 903-934.
- LÉON-DUFOUR X., *Alegría*: DNT (Bilbao 2002) pp 117-118
- LICHTENBERGER H., συνθρονομαι: DENT II (Salamanca 1998) p 1272.
- MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* = ENT I (Madrid 1977).
- MICHEL O., προσχος: GLNT VII (Brescia 1971) pp 531-538.
- MORGFENTHALER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Stuttgart 1973).
- MOULTON W.F. - GEDEN A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburg 1963.4).
- OEPKE A., εις: GLNT III (Brescia 1967) pp 243-304.
- PEDERSEN S., ευφροινω: DENT I (Salamanca 1990) pp 1689-1692.
- PESCH W., ὀργιζομαι: DENT II (Salamanca 1998) p 593.
- POPKES W., δεῖ: DENT I (Salamanca 1998) pp 840-843.
- SCHMIDT K.L., προσκαλεω: GLNT IV (Brescia 1968) pp 1488-1490
- SCHMITZ O., παροικαλεω: GLNT IX (Brescia 1974) pp 656-674.
- SCHNEIDER J., ερχομαι: GLNT III (Brescia 1967) pp 917-918.
- SCHNEIDER J., πτερρομαι: GLNT III (Brescia 1967) pp 954-958.
- STAHLING G., ὄργη, ὀργιζομαι: GLNT VIII (Brescia 1972) pp 1176-1254.
- STAHLING G., φιλεω, καταφιλεω: GLNT XIV (Brescia 1984) pp 1115-1198.
- THYEN H., θυω: DENT II (Salamanca 1998) pp 1917-1921.
- URBAN A. - MATEOS J. - ALEPUZ, M., *Cuestiones de gramática y léxico* = ENT II (Madrid 1977)

ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* = SPIB 107  
(Romae 1953.3).

ZERWICK M., *El griego del Nuevo Testamento* = Instrumentos II (Estrella  
1997).

### 3. COMENTARIOS

ALBRIGHT W.F.-MANN C.S., *Matthew* = AB (New York 1977).

BONNARD P., *El Evangelio según San Mateo* = BBC (Madrid 1983).

BOVON F., *El Evangelio según San Lucas I* = BEB 85 (Salamanca  
1995).

CRADDOCK F. B., *Luca* = STR (Milano 2002).

DA SPINETOLI O., *Matteo* (Perugia 1977).

ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca 1-2* = NTC (Brescia 2000.3).

FABRIS R., *Luca* = VAN (Assisi 2003).

FABRIS R., *Matteo* = CoBi (Roma 1982).

FRANCE R. T., *Il Vangelo secondo Matteo* = CTNT (Chieti-Roma 2004).

GHIDELLI C., *Luca* = NVB (Roma 1977).

GREEN J.R., *The Gospel of Luke* = NICNT (Grand Rapids 1997).

GUNDRY R.H., *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed  
Church under Persecution* (Grand Rapids 1994.2).

HAGNER D. A., *Matthew 1-13* = WBC 33a (Dallas 1993).

HAGNER D. A., *Matthew 14-28* = WBC 33b (Nashville 1995).

HARRINGTON W., *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972).

JOHNSON T. T., *Il Vangelo di Luca* = SP (Tocino 2004).

LANCELLOTTI A., *Matteo* = NVB (Roma 1975).

MAGGIONI B., *Il racconto di Luca* = BT (Assisi 2001.2).

MAGGIONI B., *Il racconto di Matteo* = BT (Assisi 1990.4).

- MARSHALL J. H., *The Gospel of Luke* = NIGTC (Grand Rapids 1978).
- MOSETTO F., *Lettura del Vangelo secondo Luca* =  $\Sigma\Theta\Phi\Lambda$  (Roma 2003).
- NOLLAND J., *Luke 1-9,20* = WBC (Nashville 1989).
- NOLLAND J., *Luke 9,21-18,34* = WBC (Dallas 1993).
- NOLLAND J., *Luke 18,35-24,53* = WBC (Dallas 1993).
- RADEMAKERS J.-BOSSUYT PH., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca* = LPB (Bologna 1994).
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca* = CS (Roma 2001.3).
- SAND A., *Il Vangelo secondo Matteo 1-2* = NTC (Brescia 1992).
- SCHMID J., *El Evangelio según San Lucas* = BH 94 (Barcelona 1981).
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca I* = CUNI (Brescia 1983).
- STÖGER A., *El Evangelio según San Lucas* = NTM 3/1, 3/2 (Barcelona 1979).
- TRILLING W., *El Evangelio según San Mateo* = NTM 1/1, 1/2 (Barcelona 1980).

#### **4. ESTUDIOS Y ARTÍCULOS**

- ALVAREZ F. F., *Los anuncios del ángel*: BF 82 (2002) pp 78-105.
- BARTOLOMÉ J. J., *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15* = ABE 37 (Pamplona 2000).
- BASSET L., *La joie imprenable* = SpiVi (Genève 1996).
- BORGHI E., *La responsabilidad della gioia. Vivere il Vangelo secondo Luca* = CamSpi 26 (Milano 2000).
- BOYON F., *La parábola del hijo pródigo 1ª lectura y 2ª lectura*: AA.VV., Exégesis. Problemas de método y ejercicio de lectura (Buenos Aires 1978) 43-65.357-377 pp.
- BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento* = BEB 32 (Salamanca 1981).

- CANOPIA M., *Dio della mia gioia. Il tema della gioia nella Bibbia* (Casale Monferrato 1989).
- CARRILLO ALDAY S., *Las parábolas del Evangelio* (Bogotá 1983.3).
- CERFAUX L., *Mensaje de las parábolas* = AcBi 11 (Madrid 1972).
- CONTRERAS MOLINA F., *Un Padre tenía dos hijos* (Lc 15,11-32) (Estella 1999).
- DODD C. H., *Las parábolas del Reino* = Epif 6 (Madrid 1974).
- DUPONT J., *Il Padre del figlio prodigo* (Lc 15,11-32): *Dio è amore* = PSV 10 (Bologna 1990) pp 120-134.
- DUPONT J., *Les Beatitudes II. La Bonne Nouvelle* = ÉB (Paris 1969.2).
- DUPONT J., *Les Beatitudes III. Les Évangélistes* = ÉB (Paris 1973.2).
- ESTRADA-BARBIER B., *"Lieti nella speranza": La gioia nel Nuovo Testamento* = StuTeo 8 (Roma 2001).
- FUSCO V., *Parola e Regno. La sezione delle parabole* (Mc 4,1-34) *nella prospettiva marciana* = Al 13 (Brescia 1980).
- GALLAGHER M.P., *Felicità, Ateismo, Fede: CivCat* (IV) (1991) pp 131-145.
- GALOT J., *L'Évangile de la Joie* (Louvain 1984).
- GRASSO S., *"Lectio divina" delle parabole di Gesù* = LeSc 5 (Padova 1997).
- GRELOT P., *Le père et ses deux fils: Lc 15,11-32: RB* 84 (1977) pp 321-348.538-565.
- GRUPO DE ENTREVERNES, *Signos y Parábolas. Semiótica y Texto evangélico* = BiLe 6 (Madrid 1979).
- HARGREAVES J., *Las parábolas evangélicas. Orientación para su mejor comprensión* = PaIn 14 (Santander 1973).
- HARNISCH W., *Las parábolas de Jesús* = BEB 66 (Salamanca 1989).
- JEREMIAS J., *Interpretación de las parábolas*: BuNn 12 (Estella 1985.3).
- JEREMIAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*: BBC (Madrid 1977).
- JEREMIAS J., *Las parábolas de Jesús* = BN 4 (Estella 1986.8).

- KEMMER A., *Les hablaba en parábolas. Cómo leerlas y entenderlas* = Ak 28 (Santander 1982).
- LAMBRECHT J., *Reading and Rereading (Lk 18,21-22,6): A.A.V.V., À cause de l'Évangile* = LD 123 (Saint André 1985) pp 585-612.
- LEONARDA A., *La gioia nelle lettere di San Paolo* (Augustinus - Palermo 1988).
- MAGGIONI B., *Le parabole evangeliche* = Sest 3 (Milano 1998).
- MARGUERAT D., *Parábola* = CuBi 75 (Estella 1992).
- MARTÍN-MORENO J. M., *Alegria y experiencia de Dios en la obra lucana. Manresa 75* (2003) pp 51-68.
- MORRICE W. G., *Joy in the New Testament* (Grand Rapids 1984).
- NEIRYNCK F., *Lc 24,36-43: un Récit lucanien: A.A.V.V., À cause de l'Évangile* = LD 123 (Saint André 1985) pp 655-668.
- PERÓN G.P., *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17) - BSR 162* (Roma 2000).
- PIKAZA X., *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos* = BEB 94 (Salamanca 1998).
- RAMAROSON L., *Le cœur du Troisième Évangile: Luc 13: Bi 60* (1979) p 348-360.
- RAMOS F., *El Reino en parábolas* (Salamanca 1996).
- RASCO E., *Le parabole di Luca XV: DE LA POTTERIE, I. (a cura di), Da Gesù ai Vangeli* (Assisi 1971) pp 208-229.
- RODRÍGUEZ CARMONA A., *La obra de Lucas: AGUIRRE MONASTERIO R.-RODRÍGUEZ CARMONA A., Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* = IEB 6 (Estella 1992).
- SCHELKLE K. H., *La alegría: ID., Teología del Nuevo Testamento III. Moral* = BH 147 (Barcelona 1975) pp 222-232.
- SCHNACKENBURG R., *Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) in Mattäischen Kontext: BZ 26/2* (1982) pp 161-178.
- SEARLE J., *Per una Tassonomia degli Atti Illocutori: SBISÁ M. (a cura di), Gli Atti Linguistici* = READ 7 (Milano 1978) pp 168-198.

SIDER J. W., *Interpretar las parábolas. Guía hermenéutica de su significado* (Madrid 1997).

STOCK K., *Il Padre e I suoi figli in Lc. 15.11-32: I figli sono liberi: La libertà* = PSV 23 (Bologna 1991) pp 157-161.

### *S. INTERPRETACIÓN DE LAS SIGLAS*

- AB = Anchor Bible  
 ABE = Asociación Bíblica Española  
 AcBi = Actualidad Bíblica  
 AJ = Ainsiana  
 Alu = Alcance (Sal Terrae)  
 AnBib = Analecta Bíblica  
 BAC = Biblioteca de Autores Cristianos  
 BBC = Biblioteca Bíblica Cristiandad  
 BEB = Biblioteca de Estudios Bíblicos  
 BF = Biblia y Fe  
 BH = Biblioteca Herder  
 Bi = *Biblica*  
 BN = Buena Noticia  
 BP = Biblia y Pastoral  
 BSR = Biblioteca di Scienze Religiose  
 BT = Bibbia per tutti  
 BuNo = Buena Noticia  
 BZ = *Biblische Zeitschrift*  
 CaSpi = Cammini nello Spirito  
 CC = Claves Christianas

*CivCat* = *Civiltà Cattolica*

*CoBi* = *Commenti Biblici*

*CS* = *Collana Scritturistica*

*CTNT* = *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*

*CTyNT* = *Commentari Tyndale al Nuovo Testamento*

*CuBt* = *Cuadernos Bíblicos*

*DENT* = *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*

*DNT* = *Diccionario del Nuevo Testamento*

*DTNT* = *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*

*ÉB* = *Études Bibliques*

*ENT* = *Estudios del Nuevo Testamento*

*Epif* = *Epifanía*

*GLNT* = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*

*IEB* = *Introducción al Estudio de la Biblia*

*LD* = *Lectio Divina*

*LeBt* = *Lecture Bibliche*

*LcScri* = *Leggere le Scritture*

*LNT* = *Lectura del Nuevo Testamento*

*LPB* = *Lectura Pastoral della Bibbia*

*NDTB* = *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*

*NICNT* = *New International Commentary of the New Testament*

*NIGTC* = *New International Greek Testament Commentary*

*NT* = *Nuovo Testamento*

*NTC* = *Il Nuovo Testamento Commentato*

*NTM* = *Nuevo Testamento y su Mensaje*

*NVB* = *Nuovissima Versione della Bibbia*

- PalIn** = **P**alabra **I**nspirada  
**PSV** = **P**arola, **S**pirito e **V**ita  
**READ** = **R**eadings  
**SB** = **S**tudi **B**iblici  
**SBB** = **S**tuttgarter **B**iblische **B**eiträge  
**SBP** = **S**chede **B**ibliche **P**astorali  
**Sest** = **S**estante  
**SP** = **S**acra **P**agina  
**SPIB** = **S**cripta **P**ontificii **I**nstitutii **B**iblici  
**SpiVi** = **S**piritualités **v**ivantes  
**STR** = **S**trumenti  
**StTe** = **S**tudi di **T**eologia  
**VAN** = **I** Vangeli  
**WBC** = **W**ord **B**iblical **C**ommentary

## LA BIBLIA EN AMÉRICA LATINA HOY LA PASTORAL BÍBLICA Y LA ANIMACIÓN BÍBLICA DE LA PASTORAL

**P. Corrado Pastore, SDB\***

**Abstract:**

*This study focuses on the situation of the Bible in the Latin American Church today and develops three aspects: the specific readings of the Bible, the prayerful reading of the Word, the pastoral animation of the Bible.*

*In the '70s there arose in the Latin American Church a guided pastoral practice following the evangelical option for the poor, and thus with the growth of a number of Bible Study Groups and Basic Ecclesial Communities (BECs) the popular and liberation inspired reading of the Bible had begun. In the '90s, in the Bible reading field an attempt was made to incorporate the poor as subjects of interpretation within their particular situation. The poor are included in terms of ethnic (indigenous people), cultural (Afro-Americans), social (farmers, city dwellers) and with reference to their gender and age. In this way "specific hermeneutics" were developed to read the Bible.*

*Lectio Divina or prayerful reading of the Word refers to the way Christians read the Bible in order to nourish their faith. Carlos Mesters shows how such popular reading practiced in the BECs was a prayerful reading.*

- 
- \* Licenciado en filosofía por el Pontificio Ateneo Salesiano de Roma (1971), en Exégesis bíblica en el Pontificio Instituto Bíblico (1979), doctor en Teología pastoral por la Pontificia Universidad Salesiana (2009). Ha sido docente de sagrada Escritura en el Iter desde 1980 u 2004, siendo Vicerrector (1983-1987) y Rector (1987-1991). Ha sido profesor de filosofía en el Inspo (Los Teques) desde 1979 a 2004. Desde el año 2004 es docente de Catequesis y pastoral bíblica en el Instituto de Catequesis de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. E-mail: [pastoresdb@yahoo.com](mailto:pastoresdb@yahoo.com)

*The practice of reading by the poor is an improved and updated version of the ancient practice of Lectio Divina. If the biblical ministry, like any ministry, refers to the Church's life and is specific to the relationship with the Sacred Scriptures, then the biblical ministry must be the soul of all pastoral actions. The aim of biblical pastoral animation is that the Sacred Scriptures in the Church's ministry is the lifeblood that feeds the encounter with Christ in all pastoral instances which helps the Church in fulfilling her evangelizing mission.*

**Keywords:** Bible ministry, Biblical Pastoral Animation, Specific Reading, Lectio Divina, Latin American Church, Latin America.

En el Sínodo de los Obispos de 2008, el Card. Oscar Rodríguez Maradiaga ha presentado la relación sobre la situación de la Biblia en el continente americano. Ha recordado en su intervención: «Cristóbal Colón, quien trajo en su equipaje el primer ejemplar de la Biblia, leía en sus viajes, en voz alta, textos bíblicos para "apaciguar las encrespadas olas" y acostumbraba poner nombres bíblicos a las islas que iba descubriendo. Juan de Zumárraga, primer obispo de México, llegó en 1528 con la Biblia en su mano, pero más aún, con el explícito propósito de hacer llegar la Palabra de Dios a todos los fieles. Él no fue el único evangelizador que llegara con esta intención. Los franciscanos abrieron camino por el nuevo mundo considerando el Evangelio "como la verdadera regla de su orden". Los tres concilios limenses (1551 a 1583), hicieron una presentación magistral del Evangelio al pueblo sencillo».<sup>1</sup>

Siguieron después cuatro siglos de hibernación bíblica. El cristianismo llegó a América en el tiempo de la Reforma, cuando la Biblia perdió su lugar privilegiado en la Iglesia católica; cuando la mayor parte del pueblo de Dios, especialmente el laicado, fue privado de un acceso directo a la sagrada Escritura. Las traducciones latinoamericanas a las lenguas indígenas se tornaban particularmente difíciles. Se dio una sustitución del texto bíblico por el catecismo y la doctrina, sin sabor bíblico.<sup>2</sup>

1 RODRIGUEZ MARADIAGA O., *Relación para América*, en [http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_22\\_xii-ordinaria\\_2008/01\\_espagnol/005\\_01.htm](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria_2008/01_espagnol/005_01.htm). Cf. NARANJO G., *El caminar de la pastoral bíblica antes y después del Concilio en América latina*, en "La Palabra hoy" 116 (2005) 41-43 y en "Medellín" 127, 1 (2009) 11-12.

2 Cf. NARANJO G., *El caminar de la pastoral bíblica antes y después del Concilio en América latina*, 44. Cf. también FELIX KUPFER I., *La Federación Bíblica Católica al comienzo de un nuevo milenio. Esperanzas y desafíos*, en "La Palabra hoy" 92-93 (1999) 33.

Hubo que esperar los años '40 del siglo pasado para que tomara impulso el movimiento bíblico católico en Latinoamérica, promovido en Brasil por algunos antiguos alumnos del Pontificio Instituto Bíblico.<sup>3</sup>

En la primera Semana bíblica nacional, realizada desde el 3 al 8 de septiembre de 1947 en el monasterio São Bento di São Paulo, en la que participaron alrededor de 40 biblistas, se tomaron las siguientes resoluciones: la fundación de la *Liga de Estudos Bíblicos* (LEB), la celebración del domingo o día de la Biblia, las semanas bíblicas para los profesores y otras populares, la traducción de la Biblia y la creación de una Revista bíblica.<sup>4</sup>

En este trabajo queremos centrar nuestra atención en la situación de la Biblia en América latina hoy. Vamos a desarrollar tres aspectos significativos en el momento presente: las lecturas específicas de la Biblia, la lectura orante de la Palabra, la animación bíblica de la pastoral.

## 1. LECTURAS ESPECÍFICAS DE LA BIBLIA

El Concilio Vaticano II, en el documento sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, ha insistido en que «los fieles deben tener fácil acceso a la sagrada Escritura» (DV 22). Los obispos latinoamericanos en la Conferencia general de Medellín (1968) releen el Concilio a la luz de la situación de la Iglesia y de la sociedad latinoamericana. En este contexto surge una práctica pastoral guiada por la opción evangélica por los pobres, viene adoptada la metodología de la Juventud Obrera Católica (JOC) y de la Acción católica, ver-juzgar-actuar, que se es asumida como método teológico pastoral. Surgen en el mismo tiempo los círculos bíblicos y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), donde se

3 El Pontificio Instituto Bíblico está conmemorando las celebraciones del centenario de su existencia, habiendo sido fundado por Pío X en 1909. Cf. Pío X, *Litterae Apostolicae "Vinea Electa" quibus Pontificium Institutum Biblicum in Urbe erigitur*. 7 idem 1909, in "AAS" 1 (1909) 447-449. En esta oportunidad ha sido publicada la Historia del Instituto y la lista de todos los que han estudiado en el Instituto en estos 100 años. Cf. GILBERT M., *Il Pontificio Istituto Biblico. Cento anni di storia (1909-2009)*, Editrice PIB, Roma 2009, pp. 488, Pontificio Istituto Biblico, *Le persone del Biblico (1909-2009)*, PIB, Roma 2009, pp. 204.

4 MOTTA VASCONCELOS (DE), C. C. - CHARBEL A., *Primera semana bíblica nacional en el Brasil*, en "Estudios Bíblicos" 1 (1947) 92. Cf. SALVADOR J., *A Liga de Estudos Bíblicos (LEB). Histórico da fundação e algumas das suas iniciativas*, en "RCB" 3-4 (1975) 50-58.

lee la Biblia desde la perspectiva de los pobres. Los pobres se vuelven sujetos de la lectura, nace de esta manera la *lectura popular*, que subraya una doble fidelidad al texto que lee el pueblo y al pueblo que lee el texto.<sup>5</sup>

En los años '90 suceden grandes cambios en el mundo y en América latina. Entre los factores que influyen está la profunda crisis de la modernidad y de los socialismos históricos. La perspectiva de los pobres había sido a menudo comprendida como opción por los pobres socio-económicos, pero este concepto no hacía justicia ni a la realidad latinoamericana, ni al dato bíblico. Se llega así a una percepción siempre más diferenciada de los lectores reales, a cuyo servicio se coloca la ciencia bíblica. Se empieza a considerar a los pobres como sujetos de la interpretación en su situación específica. La pobreza se considera desde el punto de vista étnico (pueblos indígenas), cultural (afro-americanos), social (campesinos, población urbana y suburbana) y en referencia al género y a las edades de la vida. En correspondencia a estas clasificaciones, se desarrollan algunas "hermenéuticas específicas" en la lectura de la Biblia orientadas por la opción por los pobres.<sup>6</sup>

5. CAPUTO A. – FERNÁNDEZ U., *Lectura comunitaria de la Biblia y Lectura divina*, en *INNOVACIÓN AMERICANA, Aparecida. Renacer de una esperanza*, Indo-American Press Service, Bogotá 2007, 151. *Lectura comunitaria de la Biblia y lectura divina en Aparecida*, en "La Palabra hoy" XXXII, 126 (2007) 68-69. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN HISTÓRICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, LEV, Ciudad del Vaticano 1993, 116. Ángel Caputo desde la diócesis de Quilmes (Argentina) ha sido uno de los promotores de la lectura popular de la Biblia en la CEBs y formador de animadores bíblicos para las comunidades. Ha fallecido el 8 de diciembre 2009.
6. Cf. VITÓRIO J., *Os estudos bíblicos em novas perspectivas*, en "Perspectiva Teológica" XXXI, 3 (1999) 323-361 y en PEREZ ANTONI L. M. (Ed.), *Teología y nuevos paradigmas. II Reunión de la Comisión Teológica de la Comisión de Jesús en América Latina*, Colegio Máximo de Cristo Rey, México 1999, 109-160; HILBERS R., *Hermenéuticas específicas*, en *Aprendiendo de Carlos Mesters. hacia una teoría de lectura bíblica*, Verbo Divino, Estella 2007, 289-301. R. Hüning retoma el pensamiento de Francisco Reyes: REYES ARCHIBALDO F., *Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario*, en "Rihta" 28 (1998) 9-36. Ver del mismo autor *Hagamos vida la Palabra. Aportes para una lectura de la Biblia en comunidad*, Cedebs, Bogotá 1993, 37-44. Cf. también CASAVARRA A.L., *El irrupción de las hermenéuticas específicas*, in TORRES F. (Ed.), *De memorias, preguntas y esperanzas. Discusión sobre hermenéutica bíblica popular*, Dimensión Educativa, Bogotá 2005, 25-68.

### 1.1. Lectura de la Biblia con ojos de mujer

Una hermenéutica feminista es presente en América latina desde los años '80. Carlos Mesters la considera uno de los desarrollos más importantes en la lectura de la Biblia de las CEBs de Brasil, que amerita una atención especial, desde el momento que en los grupos bíblicos participan sobre todo mujeres. «La lectura feminista cuestiona y relativiza la lectura masculinizada de siglos. Ella no puede ser descartada como un fenómeno pasajero ni como una de las muchas curiosidades exegéticas sin mayores consecuencias. Ella es una de las características más importantes que vienen surgiendo de dentro de la lectura popular de la Biblia. Su alcance es mucho mayor de lo que pudiera parecer a primera vista. En el Brasil adquiere una importancia mayor aún a causa de la apabullante mayoría de mujeres que participan activamente en los grupos bíblicos y sostienen la lucha del pueblo en muchos lugares».<sup>7</sup>

La propuesta de una lectura a partir de las relaciones sociales de género implica analizar las relaciones hombre-hombre, mujer-mujer, mujer-hombre; hacer una lectura desde los cuerpos sufridos, desde lo cotidiano; rescatar aspectos olvidados y marginados, como la sexualidad, el gozo, el amor, los sentidos. Además afirmar la visibilidad de las mujeres en la Biblia, ver su condición social, rescatar su protagonismo, preguntar por las mujeres pobres y silenciadas, trabajar para que las mujeres puedan ocupar su lugar como sujetos de su propia historia. Desvelar las imágenes patriarcales de Dios que se han transmitido y recuperar las representaciones femeninas. Rescatar una teología y una espiritualidad femeninas. Utilizar la noción de patriarcado para definir la sociedad y la cultura antigua. Esto enriquece la comprensión de la sociedad en tiempos bíblicos.<sup>8</sup>

7. MESTERS C., *Atémea libertadora da Bíblia*, en "Medellin" 38 (1996) 135. En el mes de noviembre de 1992 se realiza en Brasil el primer Encuentro de mujeres bíblicas a nivel nacional, organizado por el Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), en 1993 es publicado un número de *Revista de interpretação bíblica latinoamericana* (Riba) dedicada a la perspectiva feminista; CAVALLANI T. (Ed.), *Por manos de mujer* en "Riba" 15 (1993), en 1995 se organiza el primer Encuentro latinoamericano de mujeres bíblicas en Bogotá (Colombia).

8. Cf. RIVES ARCHILA F., *Hermenéutica y exégesis. un diálogo necesario*, 16-17. Ver: TAMEZ E., *Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas*; NAVIA VILLASO C., *Hermenéutica bíblica femenina. Reflexiones y propuestas*, en LEONARDO J. A. (Ed.), *Nuevo Comentario bíblico. Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Estella

Si las mujeres llegan a ser sujeto de la lectura e intérpretes de la Biblia, entra como componente de la interpretación la corporeidad, la afectividad, las emociones, y además el arte, la belleza, la estética. Este tipo de lectura logra desmontar los estereotipos, los preconceptos, las representaciones que definen los roles de las mujeres (y de los hombres) de manera fija. Reconoce que la Biblia ha sido a menudo interpretada de manera androcéntrica y patriarcal.

## 1.2. Lectura en ámbito indígena y afro-americano

Dos perspectivas hermenéuticas significativas son las que toman en consideración la relación étnica y cultural, la hermenéutica en el contexto de los pueblos indígenas y de la población de origen afro-americano.

### 1.2.1. Lectura desde los pueblos indígenas

En el contexto del V centenario del descubrimiento y conquista del nuevo mundo (1992) ha sido promovido en el continente un intenso diálogo con las tradiciones de los pueblos indígenas.<sup>9</sup>

El punto de partida de esta hermenéutica es la situación que viven muchos pueblos indígenas presentes en América latina. Para los pueblos indígenas la historia del encuentro con la Biblia no ha sido una "buena noticia", en muchos casos ha sido una historia de sufrimiento; durante siglos se ha abusado de la Biblia utilizándola como un instrumento para legitimar

---

2003, 5-9 y 54-57; NAVIA VILLASO C. (Ed.), *Lecturas bíblicas feministas* en "Questiones" 3 (2001) 5-115; *Caminos de la hermenéutica bíblica femenina y la mirada de género*, en FERRIS E. (Ed.), *De memorias, preguntas y esperanzas. Dimensiones sobre hermenéutica bíblica popular*. Dimensión educativa. Bogotá 2005, 117-128; NEGRONIA G. E. (Ed.), *Hermenéutica feminista e género*, en "A Palavra na vida" 155-156 (2000) 5-16; VIGORIN J., *Os estudos bíblicos em povos periferias*, en "Perspectiva Teológica" XXXI, 2 (1999) 329-335.

<sup>9</sup> El año 1995 ha sido el tema del Curso intensivo de Biblia (CIB), de seis meses de duración, realizado en Bogotá. El resultado de la reflexión sobre este nuevo acceso a la Biblia es publicado en la Revista "Ríbia" en 1997: JIMENEZ LAZ (Ld.), *La palabra se hizo india*, en "Ríbia" 26 (1997) 5-122. Cf. también: ZAVALE F. R., *O olhar indígena da Bíblia*; DANTAS C., *Bíblia e povos indígenas*, en "A Palavra na vida" 119-150 (2000) 41-55, 56-67.

la colonización, la dominación, la explotación, la exclusión, la opresión y la aniquilación de estos pueblos. Por otro lado ha habido una paulatina apropiación de la Biblia de parte de las comunidades indígenas, a partir de su cosmovisión. En algunos casos la Biblia en el mundo indígena ha pasado a ser parte de su cosmovisión.<sup>10</sup>

Entre los principales elementos culturales que se han destacado en el diálogo del mundo indígena con la Biblia está el de la tierra: «Se encuentran muchas semejanzas en la Biblia y en la cultura, destacando, a pesar de las diferencias históricas, el amor a la tierra, la comunicación de Dios a través de la naturaleza, la tierra como don de Dios (a él le pertenece), por tanto no puede ser vendida la "propiedad" colectiva de la tierra. Sin tierra se destruye la vida, porque se rompe la relación con Dios, con la naturaleza y con los hermanos; por eso la tierra siempre será promesa. La "Pachamama" encierra el alma indígena y en ella se encuentra la expresión de Dios».<sup>11</sup>

Un aspecto central es la comprensión de Dios y de su revelación, de esta manera la lectura indígena enriquece las representaciones del Dios cristiano: «Se parte del convencimiento de que en las culturas indígenas se da una revelación plena, significativa y profunda de Dios. El Dios (o los dioses) en las culturas indígenas, conocidos desde hace milenios, son reconocidos en el Dios que muestra la lectura de los textos bíblicos. Su identidad como pueblos andinos es fortalecida por la Palabra cristiana».<sup>12</sup>

Otro elemento importante es el de la familia: «La centralidad de la familia ampliada es central en la constitución de los indios andinos, como lo fue en los orígenes de Israel. A pesar de las obvias diferencias, tanto en la Biblia como en las culturas indias, los animales y la tierra forman parte de la familia extensa; igual ocurre con el papel religioso y social de las fiestas.

10 Cf. LOPEZ E., *Pueblos de la Biblia y pueblos andinos hoy*, en "Ribla" 26 (1997) 16-21. Cf. CARRASCO V., *Antespañoles indígenas y Biblia: Uchuñañan andino y Biblia*, en "Ribla" 26 (1997) 24-25. RIVERO H., *Biblia y cultura*, en "Ribla" 26 (1997) 24-25.

11 REYES ARRIETA F., *Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario*, 24. Cf. *Memoria III Encuentro continental de Anunciación bíblica*, Redla, Medellín 1995, 55. Ver también RUIZGARCÍA P., *Hermenéutica bíblica andina. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia. Después de 500 años de dominación*, en "Ribla" 11 (1992) 9-24; *Interpretación de la Biblia desde las culturas indígenas Aymaras, Khasas y Kichwas de América latina*, en "Ribla" 26, 1 (1997) 45-59.

12 RIVERO H., D., *Interacción andina con la Palabra de Dios*, en "Ribla" 26 (1997) 64-65.

con las relaciones de parentesco, con la autoridad de los ancianos (los padres patriarcales en el Israel tribal), con las alianzas comunitarias o intertribales, la ausencia de propiedad privada, la ayuda mutua o reciprocidad, etc.».<sup>13</sup>

### 1.2.2 *Lectura desde los afro-americanos*

Otra hermenéutica significativa es la que se realiza desde la perspectiva de las poblaciones de origen afro-americano. Su punto de partida es la realidad en la que viven los afro-americanos en América Latina y el Caribe. Se toma en consideración el conflicto racial, que se manifiesta como prejuicio y discriminación también religiosa hacia la población negra, pero también las luchas y el esfuerzo histórico para afirmarse como sujeto social con una cultura y una identidad propia.

Por siglos ha sido utilizada la Biblia para legitimar la esclavitud, la explotación y la opresión de los negros, demonizar sus tradiciones religiosas y culturales. «La Biblia fue utilizada con la intención de acabar con la identidad, la libertad, la dignidad y la fe del pueblo negro; para legitimar la esclavitud, la discriminación y la explotación; para justificar su sufrimiento y "maldecir" su raza, sus orígenes, para demonizar su mundo. El primer paso hermenéutico y político es ubicarnos en este dolor, hacer memoria, amesgar la piel, abrir la herida que, por siglos, la interpretación de la Biblia torjó en la piel y en el corazón de las comunidades negras».<sup>14</sup>

A pesar de que la Biblia ha sido para los pueblos negros una fuente amarga, negada, etnocéntrica, excluyente, ésta comienza a rescatarse como una fuente viva, que anima su caminar y sus luchas. Es una hermenéutica que parte de su cultura, de su cotidianidad. De ahí la importancia de lo lúdico y lo celebrativo de las comunidades: los cantos, las dramatizaciones, los versos, las danzas, en una palabra la fiesta. Esto se comprende como la celebración corporal de la solidaridad, que es lo que ha permitido enfrentar las situaciones de opresión. La dimensión de solidaridad también aparece como un elemento primordial de la cultura negra, que les ayuda a enfrentar su propia situación de discriminación y exclusión, a poder afirmar su identidad y su vida contra las fuerzas de la muerte.<sup>15</sup>

13. CARRASCO, V., *Antropología indígena y bíblica. "Chaqachá" andino y Biblia*, 36-41.

14. Cf. THOMPSON, H., *Pueblo negro y Biblia. Reconquista histórica* en "Biblia" 19 (1994): 48-51, también VITTIANI, L., *Os estudos bíblicos em novas perspectivas*, 325-340.

15. Cf. CULS, J., *Corpo y solidariedade* en "Biblia" 19 (1994): 63.

Un elemento importante en esta hermenéutica es el cultural. Hablar de cultura afroamericana es hablar de su religión ancestral, del cuerpo, de la solidaridad, de la tierra, del culto, de las divinidades. La religión ancestral ha resultado un elemento clave para la resistencia histórica de estos grupos y como una manera de preservar la identidad cultural. Las rebeliones de esclavos negros estuvieron inspiradas en elementos religiosos, entre los cuales es fundamental rescatar la importancia de los lugares de culto, el culto a los antepasados, el rostro negro de Dios, su espiritualidad.<sup>16</sup>

Es importante destacar la experiencia de Dios en estas culturas. «Se parte del presupuesto de que Dios está presente en la historia del pueblo negro, y que se manifiesta como un Dios que salva y libera. En la misma religión negra se tiene conciencia de que Dios se revela a través de la naturaleza, de su historia, de los antepasados, en los ritos, en la tradición, en los símbolos, en la comunidad. La vida del pueblo se considera como "tierra santa", lugar de revelación y manifestación plena de Dios».<sup>17</sup>

Esta presencia de Dios en la vida es cantada y danzada. Los ayuda a recrear su identidad. Estos elementos propios de la cultura y de la religiosidad negra enriquecen las culturas de otros pueblos y grupos sociales, y también la Iglesia, la teología y la misma espiritualidad cristiana.

### 1.3. Lectura en ambiente rural y urbano

Menos desarrolladas son las hermenéuticas que parten de las situaciones sociales de vida. Ofrecemos algunas indicaciones de la lectura de la Biblia realizada en ámbito campesino, suburbano y urbano.

16. Cf. PIERRE J. M., *Yo sé el nombre de este pueblo*, en "Biblia" 19 (1994) 13-16; Cf. FRIEDMAN H., *Pueblo negro y Biblia. Recopilación histórica*, 67.

17. DE LIMA SILVA S. R., *Hay zapatos viejos que hacen ruido en los pies*, en "Biblia" 19 (1994) 42. Cf. *Há zapatos viejos que hacen ruido en los pies. Estudio de exégesis bíblica para da a realidade afro-latino-americana e caribenha*, en "A Palavra na vida" 149-150 (2000) 89-98.

### 1.3.1. Lectura campesina

El esfuerzo por desarrollar una hermenéutica campesina de la Biblia se debe sobre todo a las experiencias y a las reflexiones de Aníbal Cañaverall Orozco y Javier Saravia.<sup>18</sup>

La lectura campesina toma como punto de partida la realidad de exclusión, eliminación y desaparición del campesinado latinoamericano, pero también de sus luchas por la tierra y la reforma agraria. «Es una lectura que exige entrar en la cosmovisión campesina, que tiene que ver con su manera de vivir el mundo, su religiosidad, su cultura, sus símbolos, etc. Es importante tener en cuenta el desarraigo y la pérdida de identidad que sufren al emigrar a las ciudades. Está muy vivo el rescate de la dimensión comunitaria de la vida campesina, pero, al mismo tiempo, se busca rescatar la dimensión personal y subjetiva».<sup>19</sup>

Esta lectura es muy sensible al tema ecológico: «La tierra ocupa un lugar central en la lectura campesina de la Biblia. Esta nos ayuda a fomentar el amor por la tierra, buscando mantener la armonía con Dios. El bosque, el mar, la flor, el arco iris, el agua, el prado, el jardín, el monte, la lluvia, la semilla, la planta, los animales, el sol, las estrellas, la luna, la noche nos revelan a Dios. La tierra se comprende como una madre que vive y genera vida, que alimenta y que sufre con los campesinos».<sup>20</sup>

Se encuentra en esta lectura una sensibilidad muy profunda por el mundo de los símbolos. Se lee un texto bíblico, comparando los símbolos

18. CAÑAVERRAL A., *Lectura campesina de la Biblia*, Rodla, Medellín 1996, pp. 58; *Aportes para una lectura campesina de la Biblia. Nuevas hermenéuticas bíblicas*, en "Alternativas" 11-12 (1998) 185-202; *El ecobarbar campesino en la Biblia. Aportes para una interpretación campesina de la Biblia*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito 2002, pp. 216. Cf. SARAVIA J., *El poblado de la Biblia. Un curso de Biblia*, CRT, México 1986; *Edición, Cuenca 1993*; *Peregrinos de la Biblia. Actitudes y Metodos para que el pueblo lea la Biblia*, CRT, México 1991.

19. REYES ARSUELA E., *Hermenéutica y ecología. un diálogo necesario*, 18-19.

20. REYES ARSUELA E., *Hermenéutica y ecología. un diálogo necesario*, 19. Sobre el tema ecológico Cf. FERRER L., *El mensaje bíblico sobre la naturaleza. Nueva visión de la ecología*, en LEONARDI J. A. (Ed.), *Nuevo Comentario bíblico. Nueva Testamento*, 97-100; V. SINGO J., *De estudios bíblicos en nuevas perspectivas*, 345-352; WIGGINK U., *Biblia e ecología*, en "A Palabra na vida" 53-54 (1992) 5-8; DUTRA T. L. S. (Coord.), *Ecologia solidária/écobá, com a canção*, en "A Palavra na vida" 189 (2003) 5-50.

campesinos con los símbolos de la Biblia. Tanto el mundo campesino como la Biblia están llenos de símbolos, mitos y sueños.<sup>31</sup>

Es muy presente la experiencia vivida en lo cotidiano, la sensibilidad por el mundo religioso, la espiritualidad, la piedad popular. Subraya y rescata la dimensión comunitaria, la subjetividad, la afectividad, la intuición, la imaginación, la contemplación, la creatividad y los sueños.

### 1.3.2 *Lectura urbana y suburbana*

A partir de los años '60 en América latina siempre más campesinos han sido atraídos hacia las ciudades, esto ha implicado el desarraigo y la pérdida de la identidad. De esta realidad surge una hermenéutica que toma en cuenta la realidad urbana y suburbana. Se lee la Biblia a partir del desarraigo de la propia cultura, la marginación y la pobreza que se experimenta en las grandes ciudades, pero también de los espacios que permiten nuevas expresiones culturales (mundo juvenil, cultura de la calle, etc.). El principal representante de la hermenéutica urbana es la biblista colombiana Carmiña Navia Velasco.<sup>32</sup>

### 1.4 *Lectura según las edades de la vida*

Ordinariamente la lectura de la Biblia ha sido realizada desde la perspectiva de la comprensión racional de un hombre adulto. Ha iniciado en América latina un acercamiento a la Biblia desde la perspectiva de las edades de la vida de las personas, se intenta acercarse a la Biblia de manera especial desde la perspectiva de los niños y de los jóvenes.

31 Cf. CARVALLO A., *Los hijos campesinos de la Biblia*, 37.

32 Cf. NAVIA VELASCO C., *Propuestas para una hermenéutica urbana. Nuevas Hermenéuticas bíblicas*, en "Alternativas" 11-12 (1998) 203-211; *La ciudad interpela a la Biblia. Propuesta de teología bíblica*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito 2001, pp. 157. Cf. también FERRASINO F. L. (Ed.), *Biblia e ciudad*, en "Revista Bíblica Andina" 4 (1995) 1-52.

### 1.4.1. Lectura desde los niños

La finalidad de esta hermenéutica es que los niños puedan ser sujetos de la lectura de la Biblia y lean la Biblia desde la propia situación, con las propias posibilidades de percepción y de comprensión, por esto es importante hacer una lectura desde la manera de ver, de sentir y de evaluar el mundo propio de los niños.<sup>23</sup>

Se trata de una lectura desde el corazón de los niños: «Esta hermenéutica está interesada en destacar la presencia o ausencia de ellos y ellas en la Biblia, rescatar los textos donde ellos aparecen, hacerlos visibles allí donde no son mencionados, recuperar el sentido liberador de los textos usualmente utilizados para mantener el dominio de los adultos, con el interés de que ayude a crear nuevas relaciones sociales en donde los niños y las niñas jueguen un papel protagónico. También se lee la Biblia para mostrar la importancia que tienen los niños para una mejor comprensión de los pasajes bíblicos, para rescatar algunas categorías hermenéuticas como la imaginación, los sueños, el juego, etc. Sin embargo, lo más importante y a la vez el desafío más grande es hacer una lectura desde sus propias formas de ver, de sentir y de valorar el mundo que los rodea. Se trata de colocarse en su lugar, en el sentido de hacerse pequeños, sentirlos, verlos y valorarlos cuando se hace la lectura de cualquier relato. Pero el propósito primordial y el ideal es que ellos lleguen a ser sujetos de su propia lectura de la Biblia».<sup>24</sup>

Esta lectura de la Biblia promueve actitudes interpretativas que en la vida de los adultos se han perdido, como la creatividad, la imaginación, los sueños, las fantasías, los gozos y los sentimientos, de esta manera se abren en los textos dimensiones hasta ahora ocultas y olvidadas.

23 REYES ARRIOLA F., *Voliver a ser como niños. Una hermenéutica en "Biblia"* 24 (1996) 49-66, *Y al entrar en la casa, vierun al niño... Un ser, camino al corazón de María a partir de los niños*, en "Biblia" 27 (1997) 130-144, *Leer la Biblia con los ojos de los niños*, en "Alternativas" 11-12 (1998) 213-220; *Voliver el corazón a nuestra niñez. Los niños en el Nuevo Testamento*, en [http://ar.povonline.com/religiao\\_coordenacao/2002/MESTREK.../Menares\\_e\\_menares\\_Nobres\\_a\\_misticarqae\\_nobres\\_a\\_defeso\\_da\\_vida\\_da\\_crianca\\_na\\_Historia\\_do\\_Povo\\_de\\_Deus](http://ar.povonline.com/religiao_coordenacao/2002/MESTREK.../Menares_e_menares_Nobres_a_misticarqae_nobres_a_defeso_da_vida_da_crianca_na_Historia_do_Povo_de_Deus), en "A Palavra na vida" 162 (2001) 5-40.

24 REYES ARRIOLA F., *Hermenéutica y psicología: un diálogo necesario*, 26.

### 1.4.2. Lectura de de los jóvenes

Otro acercamiento hermenéutico desde la perspectiva de las edades de la vida es el que se realiza desde la realidad de los jóvenes. Se busca abrir una reflexión pocas veces hecha y que han respondido comúnmente a las visiones adultocéntricas, y de esta manera romper con las actitudes y estilos que remarcaban lo carente en el mundo juvenil, para dar paso a una cultura en la que lo juvenil sea posibilidad de aporte y lo novedoso una de sus explicaciones más significativas.<sup>25</sup>

Kludio Duarte caracteriza la lectura juvenil de la siguiente manera: «Nos interesa leer desde la resistencia al adulto-centrismo, recuperando textos con personajes jóvenes y con situaciones en las que aparece lo juvenil como ausencia o presencia, y también señalar textos juveniles. Nos interesa construir estas claves hermenéuticas juveniles para acompañar la lectura bíblica que realizan las comunidades juveniles y otras comunidades. Esta construcción tiene dos posibilidades: la primera es realizarla desde textos explícitamente juveniles, donde a partir de las relaciones entre personajes adultos y jóvenes, los contextos y mensajes, logremos resaltar las pistas orientadoras, la segunda posibilidad es producir dichas pistas sin que se trate de textos con personajes jóvenes, que permitan leer cualquier momento del relato bíblico en clave juvenil popular».<sup>26</sup>

Esta visión abre a la posibilidad de leer desde lo juvenil, como criterio de análisis, cualquier texto bíblico, sin importar la existencia o no de actores y situaciones juveniles. En ese sentido se puede decir que se está haciendo joven la lectura popular de la Biblia, lo cual exige de nuestra parte hacerse jóvenes y poner todo el corazón, las ganas de cambiar, los afectos, los sueños y la razón en el proceso. Mientras el mundo adultocéntrico se caracteriza por la pérdida de creatividad y de fuerza en las convicciones, el mundo joven puede aportar sueños y darle concreción histórica en sus utopías, las que se fortalecerán en la medida que sean colectivas y profundas.<sup>27</sup>

25 DUARTE K., *Dios es joven. Otra mirada desde las posibilidades que lo juvenil aporta a la esperanza. Lecturas populares de historias bíblicas juveniles. Apuntes de sistematización*, en "Pasos" 78 (1996) 28-38; REYES AR. HILIA F., *Imágenes de Dios y sus implicaciones en el mundo de los jóvenes: primeras tentativas para una pastoral juvenil*, [http://at.genevies.com/tebiblac\\_coordecontejovenes](http://at.genevies.com/tebiblac_coordecontejovenes).

26 DUARTE K., *Dios es joven*, 30.

27 F. DUARTE K., *Dios es joven*, 38.

Para concluir queremos subrayar algunas contribuciones de estos acercamientos hermenéuticos, que son al mismo tiempo desafíos para la pastoral bíblica que se realiza en América Latina.

En todas las hermenéuticas específicas resulta claro el esfuerzo por ampliar la percepción y la posibilidad de comprensión del lector de la Biblia. Ya en Carlos Mesters se encuentra el ampliación de las formas de conocimiento científico y teológico a través del conocer sapiencial y simbólico del pueblo. las hermenéuticas específicas abren nuevos accesos interpretativos y nuevas mediaciones hermenéuticas: «Aparece un sinnúmero de nuevas mediaciones hermenéuticas: el cuerpo (la palabra, los gestos, las danzas, los sentidos, la sexualidad, el placer, etc.), los sentimientos, la cultura (la tierra, los símbolos, mitos, ritos, las tradiciones religiosas y culturales, lo festivo y lo lúdico, la solidaridad, etc.), la comunidad, el significado del tiempo y del espacio, etc. Hay un desplazamiento de lo meramente objetivo a lo subjetivo, de lo exclusivamente racional a lo corporal y afectivo, de lo puramente político a lo cultural, del lenguaje escrito a los símbolos y mitos».<sup>28</sup>

Es una lectura que brota de la realidad compleja de los sujetos sociales. Hay un desplazamiento de lo general a lo particular y específico, especialmente en relación a los sujetos. Este desplazamiento implica un enriquecimiento y no una negación de las mediaciones anteriores.

## 2. LA LECTURA ORANTE DE LA PALABRA

Además del desarrollo de las "hermenéuticas específicas" otras prácticas han adquirido relevancia en el campo bíblico en América latina. A partir de los años '90 se ha empezado a proponer la *Lectura divina* o lectura orante de la Palabra.

En el Concilio Vaticano II el Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros utiliza dos veces la expresión "lectura divina": «A la luz de la fe, nutrida por la lectura divina, pueden adquirir cuidadosamente los signos de la voluntad de Dios y las mociones de la gracia en los varios acontecimientos de la vida y hacerse así cada día más dóciles a su misión, asumida en el Espíritu Santo» (PO 18).<sup>29</sup>

28 Cf. RUIZ ARCOVAL, F., *Teología bíblica y exégesis, un diálogo necesario*, 26-27.

29 Hemos traducido "lectura divina", mientras la edición castellana dice "lectión

En la Constitución *Dei Verbum* se afirma que la vida cotidiana de los creyentes debe estar marcada por la frecuentación asidua y orante de la sagrada Escritura. No se debe sólo estudiar la Palabra, se le debe también celebrar y orar. Y recuerda que «la lectura de la sagrada Escritura debe acompañar la oración, para que se realice el diálogo de Dios con el hombre» (DV 25). El Card. Martini indica como el Concilio no usa la expresión *Lectio divina*, pero cuando habla de «lectura acompañada por la oración», considera que es posible muy bien traducir la expresión con la fórmula clásica de *Lectio divina*.<sup>30</sup>

La referencia a la *Lectio divina* empieza a estar presente en los documentos eclesiales a partir de los años '90. Al principio esta práctica es propuesta y aconsejada a los religiosos y a los sacerdotes, en la doble modalidad, como ejercicio personal o comunitario; en un segundo momento se da una progresiva apertura hacia los laicos, jóvenes y adultos.<sup>31</sup>

Por lo que se refiere a América latina encontramos una indicación a la *Lectio divina* en el Mensaje de Juan Pablo II a la IV Asamblea plenaria de la Federación Bíblica Católica, reunida en Bogotá del 27 de junio al 6 de julio de 1990 para celebrar el 25 aniversario de la *Dei Verbum*: «Transcurridos 25 años desde la promulgación de la Constitución *Dei Verbum*, es todavía inmensa la tarea que queda por realizar para difundir en todas partes la sagrada Escritura. Para ponerla en práctica se recibe grande fuerza de la *Lectio divina*, es decir, de la escucha y meditación con corazón ardiente de la Escritura misma, a ejemplo de María y de los discípulos de Emaús (Lc 2,51: 24,32)».<sup>32</sup>

divina». En el texto original en latín se dice: «lectione divina». Así también en PO 19: «ex lectione et meditatione Sacrae Scripturae».

30 MARTINI C. M., *Educati dalla Parola*, en *Per una chiesa che serve*, EDB, Bologna 1994, 355. Retoma esta idea en la relación presentada en el Congreso Internacional La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia, realizado en Roma desde el 14 al 18 de septiembre 2005, con motivo del 40 Aniversario de la *Dei Verbum*. Cf. MARTINI C. M., La Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La animación bíblica de toda la pastoral, en «Boletín *Dei Verbum*» 76-77, 3-4 (2005) 36-37; La centralidad de la Palabra de Dios en la Iglesia. La animación bíblica de toda la pastoral, en «La Palabra hoy» XXX, 118 (2005) 31-32.

31 Cf. Exhortación Apostólica *Pastores dabo vobis*, n. 47 (1992); *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1177 y n. 2708 (1993); *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IV C 2 (1993); Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, c. 94 (1996); *Nuevo Directorio General para la Catequesis*, n. 127 (1997).

32 JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre a la IV Asamblea*, en «La Palabra hoy» XV, 58-59 (1990) 3. Durante la IV Asamblea cada mañana se realiza la *Lectio*

En esta circunstancia Carlos Mesters presenta el libro *A leitura orante da Bíblia*, primera tomo de la colección *Tua Palavra e Vida* de la Conferencia de Religiosos de Brasil.<sup>23</sup>

### 2.1. *Lectura popular y orante de la Palabra*

La *Lectio divina* o lectura orante indica la manera de leer la Biblia que los cristianos practican para alimentar su fe. Esta práctica es antigua como la

---

en pequeños grupos sobre textos relacionados al tema del encuentro, la Nueva Evangelización. Los guiones fueron preparados por Carlos Mesters. Por ej. "Yo hago nuevas todas las cosas" (Ap 21,1-3); "Nuevo Éxodo, nueva liberación" (Is 43, 15-21); "Nuevo inicio, camino de esperanza" (Is 65, 17-25); "La buena nueva de Jesús (Lc 6, 16-30)". Cf. PASTOR C., *Palavra de Vida*, en "Dossier Secerve" 23 (1990) 72-79. Carlos Mesters ha preparado también los 10 esquemas para la *Lectio divina* de la V Asamblea plenaria realizada en Hong Kong en 1996: *El diálogo de Jesús con la mujer samaritana (Jn 4, 1-42)*, en FEDERACION BIBLICA CATOLICA, *La Palavra de Deus, fuente de vida*, V Asamblea Plenaria Hong Kong, 2-17 julio 1995, Petró, Bogotá 1997, 193-213. Cf. MESTERS C., "Senhor é-a-me dessa igual" - *O diálogo da Samaritana com Jesus (Jn 4,1-42): Do roteiro para a leitura orante de João 4, 2-42*, en "Palavra na vida" 113 (1993) 3-40.

23. MESTERS C., *A leitura orante da Bíblia*, *Tua Palavra e Vida* 1, Edições Loyola - Publicações CRB, São Paulo 1990. En castellano MESTERS C., *Lectura orante de la Biblia*, Ediciones CRT, México 1991. El contenido de este libro es retomado en una publicación más reciente: MESTERS C., *Hay que arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Palabra*, Verbo Divino, Estella 2006. Cf. también *Lectura orante de la Biblia* en "Boletín Clar" XXVIII, 11 (1990) 3-17. Reproducido en el *Boletín Dei Verbum: La Lectio divina corazón de la Vida Religiosa*, en "Boletín Dei Verbum" 22, 1 (1992) 8,15; 23, 2 (1992) 4-8. Ver: *Reflexões sobre a mistica que deve animar a leitura orante da Bíblia*, en "Estudos Bíblicos" 32 (1991) 100-104. El año 1988 la Confederación de Religiosos y Religiosas de América Latina (Clar) lanzó un proyecto de lectura popular y orante de la Biblia para los religiosos y religiosas en preparación al V centenario de la primera evangelización del continente. Al ser presentado el folleto "*Proyecto Palavra Vida (1938-1993) - "La Palavra convoca" (1988-1988)*, recibe observaciones y críticas de parte del Celum, de la Congregación para la Vida Religiosa (CRIS) y de algunas conferencias episcopales, por esa razón, para evitar un conflicto intraeclesial, el Proyecto es suspendido por la Clar y asumido y llevado adelante por la Conferencia de Religiosos de Brasil con la aprobación de la Conferencia Episcopal de aquel país.

misma Iglesia, que vive de la Palabra de Dios y de ella depende como el agua de la fuente. El fundamento de la lectura orante se encuentra en la misma Biblia: «Esta palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas» (Dt 30,14).

Carlos Mesters hace ver como la lectura popular realizada en las CEBs es una lectura orante. En esta lectura el Espíritu de Dios propone algunos elementos importantes e indispensables de lectura cristiana de la Biblia que en el tiempo han sido olvidados o descuidados. En su experiencia, muchos acontecimientos le han hecho comprender como la vida ilumina la Biblia, permitiendo interpretarla con mayor profundidad y verdad: «Lo que está en la Biblia no está sólo en la Biblia. Está también en la vida de todos los que procuran vivir en la fidelidad. Abriendo la Biblia, tú no abres un libro extraño, sino un libro que habla de ti, de tu vida, de tu caminar y de tus luchas».<sup>34</sup>

El adapta la *Lectio divina* monástica a la situación de hoy, porque la lectura orante es todavía actual. Han cambiado los tiempos y los contextos, por eso no se puede seguir hoy exactamente el método propuesto por Guigo, el cartujo, se deben introducir unos cambios. Guigo no pide que se haga reunión para orar juntos, ni pide que se analice la dimensión económica, social, política e ideológica de la Biblia. No presta atención a la historia de Europa del siglo XII, como se debe hacer ahora respecto a la historia de los pueblos de América latina. Surgen así algunas diferencias entre el modelo clásico y el actual de las comunidades.<sup>35</sup>

La primera diferencia consiste en proponer una lectura comunitaria, grupal y no una lectura individual. «El objetivo de Guigo es orientar la lectura diaria individual de los monjes que conviven en el mismo monasterio, integrados en una vida comunitaria. Nuestro objetivo es orientar la reunión de un grupo de personas que no conviven en la misma casa y que, la mayoría de las veces, no viven integrados en la misma comunidad».<sup>36</sup>

La segunda diferencia depende de los cambios que se han dado en la sociedad. «En el siglo XII la *Lectio divina*, recomendada por Guigo, estaba integrada en el ritmo diario de la vida de los monjes y hasta del pueblo de

34 MESTERS C., *Lectura orante de la Biblia*, 11.

35 Cf. BISSINI F., *Letture di Guigo il cartuino*, en *Preparare la Parola. Introduzione alla Lectio divina*, Piuro Grinbaudi Editore, Milano 2004<sup>2</sup>, 105-123. La castellana: *Rezar la Palabra. Introducción a la Lectio Divina*, Ediciones El Hótel, Bese 1975.

36 MESTERS C., *Lectura orante de la Biblia*, 36.

la época, vida marcada por el ambiente comunitario de la oración litúrgica y por la dura realidad del trabajo necesario para sobrevivir. El lema de ellos era rezar y trabajar, "Ora et Labora". Por eso Guigo no se preocupó en tener presente la realidad del pueblo para la *Lectio*, ni mandó tener reuniones para rezar juntos... La *Lectio divina* sacada del contexto de los monasterios y de la vida del pueblo de la Edad Media y transportada para dinamizar las reuniones de un grupo del siglo XX en América latina, lo primero que necesita, para que sea verdadera *Lectio divina*, es el "Ora et Labora", es decir, el clima comunitario de oración y de la dura realidad de la vida del pueblo. De lo contrario no funciona y acaba muriendo...<sup>37</sup>

Guigo, el cartujo, en su sabiduría práctica, no hizo sino sistematizar en cuatro grados el proceso normal de una lectura provechosa de la Biblia: en la boca la lectura, en el corazón la meditación y la oración, en la práctica la contemplación. Los cuatro grados no son técnicas de lectura, sino etapas del proceso normal de la asimilación de la Palabra de Dios en la vida. No son normas técnicas para orientar las reuniones contradas en la Biblia, sino actitudes básicas que todos deben tener siempre ante la Palabra de Dios. Deben estar presentes en la lectura individual y en la de grupo, en la práctica sencilla de los pobres y en el estudio científico de los exegetas.<sup>38</sup>

Según Carlos Mesters éstos son precisamente los elementos que han retomado los pobres en la lectura de la Biblia. Ellos han sabido recuperar lo que los religiosos habían olvidado. La práctica de la lectura de los pobres es la versión latinoamericana, mejorada y actualizada, de la práctica secular de la *Lectio divina*.

## 2.2 La *Lectio divina* en los documentos latinoamericanos

En los documentos oficiales de la Iglesia latinoamericana la propuesta de la *Lectio divina* no aparece hasta el documento final del Sínodo de las Américas: *Encuentro con Jesús vivo, vía para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*.<sup>39</sup>

37 Cf. MESTRES C., *Lectura orante de la Biblia*, 36-37.

38 MESTRES C., *Lectura orante de la Biblia*, 37.

39 J. AN PABLO II, *El Sínodo en América. Exhortación apostólica post-sinodal. Encuentro con Jesús vivo, vía para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*. LEV, Ciudad del Vaticano 1999.

En su intervención en el Sínodo el P. Carrilo Maccise, ocd, invita a leer la Biblia a partir de la realidad, y recuerda que hay un puesto privilegiado para la lectura de la Biblia, el de los pobres: «En un proyecto de nueva evangelización para América es urgente e importante devolver la Biblia al pueblo de Dios, destinatario de la misma... El pueblo sencillo nos enseña a orientar la lectura de la Biblia a la práctica, a la acción, a la transformación de la realidad».<sup>40</sup>

Y subraya la importancia de la dimensión orante de la lectura: «Hay que iniciar a la gente a un acercamiento orante y contemplativo de la Escritura, ya que ella es, al mismo tiempo, un texto y un medio de comunicación de la experiencia de Dios en la historia».<sup>41</sup>

En el documento final *Iglesia in America*, se refiere a la *Lectio divina*: «Por ella, la Iglesia en América "debe conceder una gran prioridad a la reflexión orante sobre la sagrada Escritura, realizada por todos los fieles" (Proposición 32). Esta lectura de la Biblia, acompañada de la oración, se conoce en la tradición de la Iglesia con el nombre de *Lectio divina*, práctica que se ha de fomentar entre todos los cristianos» (LíA 31).

En los años sucesivos la lectura orante es propuesta por diversos autores.<sup>42</sup> En preparación a la V Conferencia general del Episcopado latino-

40 Maccise C., *Leer la Biblia a partir de la realidad*, en "La Palabra hoy" XXIII, 88 (1998) 19-20 y en "Vida Religiosa" 85, 4 (1998) 113-115. En aquel momento Carrilo Maccise era Superior General de la Orden de los Carmelitas descalzos y Presidente de la Unión de los Superiores Mayores.

41 Maccise C., *Leer la Biblia a partir de la realidad*, 29.

42 Cf. MATOS HENRIQUE J., *Lectura orante de la Biblia: fuente de renovación espiritual*, en "Convergencia" XXXIII, 316 (1998) 503-512 y en "Alternativas" V, 11-12 (1998) 113-30. Cf. <http://www.servicio.misionero.org/lecha/342.htm>. La lectura orante es promovida en América latina también por la Federación Bíblica Católica (Febibic) a través de la Revista *La Palabra hoy*, gracias al coordinador latinoamericano Jesús Antonio Weissenec. Cf. el número monográfico *Lectio Divina*, XXVIII, 108 (2003) 3-104 y varios Dossier para el Mes de la Biblia y la preparación a la Navidad y a Semana Santa. Otros promotores de la lectura orante son SILVA REYANGLI S., *Lectio divina. Lectura orante de la Palabra de Dios*, en "La Palabra hoy" XXIX, 111 (2004) 33-37; OCHOA F., *La oración del Maestro. Iniciación a la lectura orante de la Biblia*, en <http://www.iglesiaelportal.com/revistas/revista/biblia/oracion/oracion1.doc>; *La palabra de Dios. Escuela de oración*, en "La Palabra hoy" XXIX, 111 (2004) 38-42. Son respectivamente Presidente y Director de Cepipal, el Centro Bíblico Pastoral del Celum, fundado en 2004.

americano, el Celam y las Sociedades Bíblicas Unidas han elaborado unos subsidios de lectura orante dirigidos a los niños y a los jóvenes.<sup>43</sup>

La lectura orante es propuesta también en el documento final de Aparecida: «Entre las muchas formas de acercarse a la sagrada Escritura, hay una privilegiada a la que todos estamos invitados: la *Lectio divina* o ejercicio de lectura orante de la sagrada Escritura. Esta lectura orante, bien practicada, conduce al encuentro con Jesús-Maestro, al conocimiento del misterio de Jesús-Mesías, a la comunión con Jesús-Hijo de Dios, y al testimonio de Jesús-Señor del universo» (DA 249).

### 2.3 Lectura comunitaria y orante

A la luz del documento de Aparecida, Ángel Caputo e Lauren Fernández profundizan en la relación entre la lectura comunitaria y la lectura orante. «Entre lectura comunitaria de la Biblia y *Lectio divina* o lectura orante no hay diferencia; pueden tener características o acepciones específicas, pero ambas apuntan a descubrir el sentido espiritual, “el mensaje del Espíritu” para nosotros hoy. Ambas, aunque se pueden realizar en forma personal, se practican en la comunión y con espíritu eclesial. Aún así, no todos estamos diciendo lo mismo cuando hablamos de *Lectio divina*, pues su dimensión orante, meditativa y contemplativa, podría entenderse y practicarse desde una espiritualidad intimista o evasiva de la conflictividad social, olvidando o desvirtuando la dimensión histórica de la búsqueda o construcción del Reino de Dios y su justicia (Mt 6,33)».<sup>44</sup>

La característica de la lectura comunitaria no consiste tanto en unos pasos definidos, sino más bien, en una clave hermenéutica. «Se trata de la relación Biblia-Vida-Comunidad. Tres fuerzas, tres realidades que se relacionan dinámicamente y vitalmente para descubrir la Palabra de Dios y su mensaje

43. CUADERNO BÍBLICO PERSONAL PARA AMÉRICA LATINA. SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS. *De discípulos a servidores de la Palabra. Manual de Lectio divina para jóvenes misioneros*, CEBIPAL - SBUL, Bogotá 2006, pp. 72; *De pequeños misioneros de Jesús. Manual de Lectio divina para niños y niñas*, CEBIPAL - SBUL, Bogotá 2007, pp. 48.

44. Cf. CAPUTO Á. - FERNÁNDEZ L., *Lectura comunitaria de la Biblia y Lectio divina en América Latina, Renacer de una esperanza*, 151-152; *Lectura comunitaria de la Biblia y Lectio divina en Aparecida*, 69-70.

para nosotros hoy. Es lo que llamamos el triángulo hermenéutico... Se trata entonces de leer, comprender y rezar el texto bíblico en el contexto de la comunidad, relacionándolo al pre-texto de la vida-realidad para escuchar y descubrir el mensaje de Dios para nosotros hoy. La *Lectio divina*, con sus cuatro pasos definidos, también es susceptible de realizarse desde esta clave hermenéutica. Instantáneamente por ello nos hemos atrevido a decir que la lectura comunitaria de la Biblia es *Lectio divina*.<sup>45</sup>

Muchas comunidades siguen los pasos característicos de la metodología de la *Lectio divina*, pero en general las CEBs, los grupos bíblicos, las pequeñas comunidades, no siempre siguen estrictamente estos pasos, se mueven con más "libertad" y flexibilidad en la oración-lectura bíblica. Pero la Palabra de Dios, leída, reflexionada, rezada, cantada y celebrada es la compañera inseparable de las comunidades cristianas.<sup>46</sup>

### 3. LA ANIMACIÓN BÍBLICA DE LA PASTORAL.

El movimiento bíblico católico ha iniciado su camino al inicio del siglo XX, y ha recibido un fuerte impulso de la Encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*.

#### 3.1. Del movimiento bíblico al apostolado bíblico

En los años que preceden al Concilio, el movimiento bíblico ha promovido la difusión del texto bíblico y ha organizado cursos y semanas de divulgación bíblica para llenar el vacío generado por siglos de alejamiento de la Biblia. Se quería que la Biblia no fuese patrimonio sólo de los protestantes y de los evangélicos, sino fuera conocida también por los católicos. El movimiento bíblico es recordado en el documento final de la primera Conferencia general del Episcopado latinoamericano, realizada en Río de Janeiro del 25 de julio al 4 de agosto 1955: «Recomienda encarecidamente la intensificación del movimiento bíblico, de tal forma que los fieles se habitúen a la lectura

45 Cf. Carraro V. - FRASAZZI L., *La hora comunitaria de la Biblia o Lectio divina*, 152.

46 Cf. el interesante e iluminante aporte de Pedro Trigo sobre la lectura orante comunitaria: Trigo P., *Lectura orante comunitaria de la palabra de Dios*, en "Revista latinoamericana de Teología", 51 (2000) 293-307.

frecuente y aun diaria de las sagradas Escrituras, y sobre todo de los santos Evangelios, mediante: a) ediciones populares de los Libros Sagrados debidamente anotadas, procurando orientar a los fieles sobre el modo de servirse de ellos para su edificación espiritual, y poniendo de relieve los textos más importantes y fundamentales, como los relativos al Primado de Pedro, a la infalibilidad del Magisterio Eclesiástico, al valor de la Tradición, etc.; b) cursos bíblicos, dados también por radio y correspondencia; c) semanas bíblicas populares; d) la celebración del "Día Nacional de la Biblia", en el domingo más próximo a la fiesta de San Jerónimo" (DRJ 72) <sup>47</sup>

El Concilio Vaticano II en el capítulo VI de la *Dei Verbum: La Biblia en la vida de la Iglesia*, recuerda que «es necesario que toda la predicación eclesial como la misma religión cristiana sea nutrida y guiada por la sagrada Escritura» (DV 21). Para poner en práctica esta exigencia del Concilio el Card. Agustín Bea el año 1968 organiza un primer Encuentro de expertos en el campo bíblico. El año siguiente el Card. Jan Willebrands, sucesor del Card. Bea, convoca en Roma una Conferencia Bíblica Internacional (14 - 16 de abril 1969). El 16 de abril los participantes son recibidos en audiencia por Pablo VI: «Acogemos con gozo el pedido del Cardenal y finalmente, la propuesta de una Federación Católica Internacional para el Apostolado bíblico con la finalidad de ayudar a los obispos en su responsabilidad pastoral de promover un uso más intenso y un mayor conocimiento de la Biblia» <sup>48</sup>

De esta manera queda fundada la *World Catholic Federation for the Biblical Apostolate* (WCFBA), una Federación internacional de Asociaciones bíblico-pastorales, destinada a promover el Apostolado bíblico en las iglesias locales y a favorecer la colaboración con las Sociedades Bíblicas Unidas.

Pablo VI utiliza el término "Apostolado bíblico" que aparece así en el nombre de la Federación. Después del Concilio se pasa de este modo

47. CELAM, *Conferencia general del Episcopado latinoamericano de Rio de Janeiro. Documento final. Título VII. Protestantismo y movimientos evangélicos. Salvaguarda y defensa de la fe*, 72, en CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Rio de Janeiro. Medellín, Puebla. Santo Domingo. Las cuatro Conferencias generales del Episcopado latinoamericano*, Celam, Bogotá 2004, 62.

48. Pablo VI, *In qui intertuncium Cuncta Internationali Sociatione Biblicarum Catholicarum Romae habito*, en "AAS" LXXI, 5 (1969) 310. Alusión a los participantes al Encuentro Internacional de Asociaciones Bíblicas Católicas (esta en inglés) Cf. Pablo VI, *Ad las Asociaciones bíblicas católicas*, en "Revista Bíblica" 152 (1969) 110, y en "La Palabra hoy" VII, 27 (1969) 149.

del movimiento bíblico al apostolado bíblico. «Por Apostolado bíblico se entienden todas aquellas actividades pastorales que tienen como finalidad "hacer conocer la Biblia como Palabra de Dios y fuente de vida". Se presta atención a la traducción de la Biblia a las diversas lenguas, a su difusión y a todas las iniciativas que tienen por objeto la Biblia como la formación de grupos bíblicos, conferencias sobre la Biblia, semanas bíblicas, publicación de revistas y libros».<sup>49</sup>

En América latina la Federación Bíblica Católica es presente ya al inicio de los años '70, a través de la Sección de Ectumenismo del Celam y una oficina en Bogotá. Al Apostolado bíblico se refiere la Conferencia general del Episcopado latinoamericano en Puebla, cuando trata del lugar de la Biblia en la catequesis, donde pide «tomar como fuente principal la sagrada Escritura, leída en el contexto de la vida, a la luz de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, transmitiendo, además, el Símbolo de la fe; por lo tanto, dará importancia al Apostolado bíblico, difundiendo la Palabra de Dios, formando grupos bíblicos, etc. Con este fin se fundó la Federación Bíblica Católica Mundial» (DP 100).

### 3.2. La pastoral bíblica

En los años '80 se empieza a utilizar el término "pastoral bíblica", por indicar las diversas acciones y esfuerzos realizados para hacer más presente la Biblia en la vida de la Iglesia, un servicio realizado con el estilo de las otras pastorales, como la familiar, juvenil, social.

En el primer Encuentro latinoamericano de la Federación Bíblica Católica, realizado en Bogotá el año 1985, se sugiere elaborar un Manual de pastoral bíblica para América latina.<sup>50</sup>

El segundo Encuentro, de Mendes (Río de Janeiro) de 1989, propone entre los objetivos de animar la organización de la pastoral bíblica como un servicio a las Iglesias del continente y, frente a los desafíos del mundo actual,

49. SILVA RITAVALES S., La Palabra de Dios en los caminos de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios. Una reflexión, en "La Palabra hoy" XXXII, 127 (2008) 56.

50. Cf. FERRAZ, *Declaración final del Primer Encuentro latinoamericano de pastoral bíblica*, en "La Palabra hoy" 37-39 (1985) 4-7.

inspirar programas por una formación bíblica que sirva a dar a la Palabra de Dios el lugar central que le corresponde en la nueva evangelización en el contexto de una pastoral orgánica.<sup>51</sup>

En el discurso inaugural a la Conferencia general del Episcopado latinoamericano de Santo Domingo de 1992, el Papa se refiere a la acción del movimiento bíblico presente en el continente: «Confío asimismo que el movimiento bíblico continúe desplegando su benéfica labor en América latina y que las sagradas Escrituras nutran cada vez más la vida de los fieles, para lo cual se hace imprescindible que los agentes de pastoral profundicen incansablemente en la Palabra de Dios, viviéndola y transmitiéndola a los demás con fidelidad» (DSD, 1219).

En el documento final en un solo texto es nombrada la pastoral bíblica «En la Iglesia crece el interés por la Biblia, lo cual exige una pastoral bíblica adecuada que dé a los fieles laicos criterios para responder a las insinuaciones de una interpretación fundamentalista o a un alejamiento de la vida en la Iglesia para refugiarse en las sectas» (DSD 381).

El Documento no entra en detalles para decir en qué debería consistir una "pastoral bíblica adecuada". Sinceramente se esperaba mucho más sobre la pastoral bíblica, en efecto dos años antes en Bogotá se había llevado a cabo la IV Asamblea plenaria de la Federación Bíblica Católica con el tema: *la Biblia en la Nueva Evangelización*, donde se habían elaborado numerosas propuestas para la pastoral bíblica. Ciertamente los obispos estaban enterados de las muchas iniciativas presentes en América latina: círculos bíblicos, celebraciones de la palabra, grupos de reflexión, iniciativas ya tradicionales como "semanas bíblicas" o el "mes de la Biblia", instituciones como LFB o CEBI, revistas bíblicas, cursos, talleres, comentarios bíblicos y además nuevas versiones del texto bíblico. En el texto nada se dice de la lectura popular de la Biblia, la rica experiencia de las CEBs, presentes desde hacía más de 20 años en casi todos los países, de manera especial en Brasil, y tampoco de la lectura orante.<sup>52</sup>

51 Cf. FEBRAS, *Que lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Declaración final del Segundo Encuentro latinoamericano de pastoral bíblica*, en "La Palabra hoy" XIV, 54 (1989) 1-6, aquí 5.

52 Cf. BRANL PUFIRA N., *Santo Domingo: a dimensão bíblica*, en "RCB" 65-66 (1993) 33. Cf. ARTISO V., *Leitura popular da Bíblia no Brasil*, en *Vivendo Santo Domingo*, Instituto Paulo VI, Londrina 1993, 32-39.

### 3.3. La animación bíblica de la pastoral

La pastoral bíblica tiene un notable desarrollo en el continente latinoamericano. Es considerada una pastoral a lado de las pastorales específicas, y no como un elemento fundamental de toda pastoral. Ahora bien, la pastoral bíblica no es, ni puede ser una de las pastorales, no se puede considerar una actividad aislada e desligada de la propuesta evangelizadora de la Iglesia.<sup>53</sup>

Poco a poco se toma conciencia del lugar de la pastoral bíblica: «La pastoral bíblica no puede ser una pastoral entre tantos servicios apostólicos que la Iglesia ofrece, sino está llamada a ser el alma de toda pastoral o la savra que nutre de vitalidad salvífica la actividad evangelizadora de la Iglesia».<sup>54</sup>

Por primera vez se encuentra la expresión “animación bíblica de la pastoral” en un artículo de Rosana Pulga y Marcelino Ramos publicado en la Revista española *Misiones Extranjeras* en 1995, que lleva como título *Animación bíblica de la pastoral en Brasil*, donde se afirma: «Brasil ha tenido en la Iglesia latinoamericana un rol pionero en lo que hoy llamamos pastoral bíblica o animación bíblica de la pastoral».<sup>55</sup>

La misma expresión es propuesta unos años más tarde por el biblista español Santiago Gujarrán «El reconocimiento práctico y generalizado de que la Biblia debe colocarse en el centro de toda la pastoral y de la vida de la

53 Cf. CABRERA LOPEZ R., *La pastoral bíblica en la pastoral orgánica o de conjunto*, en “La Palabra hoy” XXVII, 164 (2002) 17-32; WEISSELE J. A., *La pastoral bíblica. Perspectivas*, en “Medellín” 110 (2002) 97-124; *Replanteamiento de la pastoral bíblica*, en “La Palabra hoy” XXVIII, 110 (2003) 11-21. Varios episcopados han elaborado documentos y directorios sobre la pastoral bíblica. Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL BÍBLICA, “*Vay an por todo el mundo y proclamad la buena noticia*” *Itinerario - Guía para la pastoral bíblica en México*, Casa De la Biblia, México 2000; COMISIÓN EPISCOPAL DE CALQUELIMA, PASTORAL BÍBLICA Y PASTORAL INDÍGENA, *Itinerario - Guía, Pastoral bíblica en el Perú*, Epiconsa, Lima 2003; DIMENSIÓN BÍBLICA CALQUELIMA DA CNBB, *Crescer na leitura da Bíblia*, Paulus, São Paulo 2003.

54 SILVA R. OSMALES S., *La palabra de Dios en los carmines de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios*, 57.

55 PULGA R., RAMOS M., *Animación bíblica de la pastoral en Brasil*, en “Misiones Extranjeras” 145, 1 (1995) 34-48. En el artículo son presentadas las actividades de dos Centros que actúan en Brasil: SABI (Servicio de Animación bíblica) y CEBI (Centro Eucarístico de Estudios bíblicos).

Iglesia es algo relativamente reciente. Supone pasar de la "pastoral bíblica" a la "animación bíblica de toda pastoral", pues la Biblia no es objeto de una pastoral específica, sino que debe animar, como dice el Concilio, toda la vida de la Iglesia.<sup>56</sup>

El mismo autor utiliza la metáfora del ramo y del árbol, tomada después por muchos otros: «La Palabra de Dios no puede ser una rama más del conjunto del árbol que es la Iglesia, sino la savia que corre por su tronco y nutre todas sus ramas. Donde haya evangelización ahí deberá estar la Palabra de Dios con su multiforme presencia, iluminando y animando el anuncio del Reino».<sup>57</sup>

La expresión "animación bíblica de la pastoral" es utilizada en el documento final de la Asamblea plenaria de la Federación Bíblica Católica de Beirut el año 2002, donde se afirma que «la misión de la Federación bíblica es el Apostolado bíblico, el ministerio de la Palabra, la "animación bíblica de la pastoral", para alimentar y nutrir la Iglesia con lo que es su alma».<sup>58</sup>

Esta perspectiva aparece muy pronto en la reflexión latinoamericana. Es en efecto el tema escogido por el VI Encuentro de la Federación Bíblica en los países del Cono Sur de América latina, reunido en Santiago de Chile el año 2003: «Si la pastoral bíblica, como toda pastoral dice relación a la vida de la Iglesia y se especifica por su referencia a la sagrada Escritura, entonces la pastoral bíblica tiene que ser el alma de todas las pastorales. La pastoral bíblica tiene que apuntar a lograr la animación bíblica de la pastoral. Y para ello estará al servicio de toda la vida eclesial, será su misión la de servir, inspirar-motivar la presencia de la Palabra bíblica en las demás pastorales,

56. GILMARTIN S., *La Biblia en el centro de la pastoral y de la vida de nuestras Iglesias*, en "Boletín Dei Verbum" 50, 1 (1999) 12-13. La expresión es utilizada también por el biblista mexicano César Alejandro Mora Paz en sus publicaciones: MORA PAZ C., *Biblia y Pastoral. La Sagrada Escritura en la pastoral de la Iglesia*, Celam, Bogotá 1998, 380-381; *Nuevas formas de leer la Biblia. Animación bíblica de la pastoral en cinco fichas*, San Pablo, México 1998, 109-114.

57. SILVA REJAMALES S., Animación bíblica de la Pastoral del pueblo de Dios. Identidad y Misión, en "La Palabra hoy" XXXI, 126 (2007) 84. Cf. La palabra de Dios en los caminos de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios, 58; Animación bíblica de la Pastoral. Identidad y Misión, en "La Palabra hoy" XXVIII, 110 (2003) 24; CONFEDERACIÓN EPISCOPAL DE CHILE, Orientaciones para la animación bíblica de la Pastoral, CEU, Santiago 2007, 87.

58. FEDERACIÓN BÍBLICA CATÓLICA, *La Palabra de Dios: herencia para todas las Naciones. Documento Final* en "Boletín Dei Verbum" 64-65, 3-4 (2002) 14.

no pueden no tener la dimensión-inspiración bíblica, mantendrá en estado de alerta a todas las demás pastorales, estando ella misma en la base de la Nueva Evangelización». <sup>59</sup>

El Card. Martini participa en el Congreso por los 40 años de la *Dei Verbum*, con una ponencia que lleva como título: *La centralidad de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La animación bíblica de toda la pastoral*, donde indica que son muchos los modos concretos por realizar la animación bíblica de la pastoral, y recuerda en especial la *Lectio divina*. <sup>60</sup>

En el documento final de la V Conferencia general del Episcopado latinoamericano de Aparecida aparece esta misma expresión: «Se hace pues necesario proponer a los fieles la Palabra de Dios como don del Padre para el encuentro con Jesucristo vivo, camino de "auténtica conversión y de renovada comunión y solidaridad" (EUA 12)... Por eso la importancia de una "pastoral bíblica", entendida como animación bíblica de la pastoral, que sea escuela de interpretación o conocimiento de la Palabra, de comunión con Jesús u oración con la Palabra, y de evangelización incultrada o de proclamación de la Palabra» (DA 248).

59 CAPLETO A., *La animación bíblica de la pastoral. La Palabra de Dios escuela de evangelización*, en "La Palabra hoy" XXVIII, 110 (2003) 80-81. Cf. SILVA RITAMALES S., "Hambre de ver la Palabra del Señor" (Am 8,11). *Fundamentos de la animación bíblica de la pastoral*, en "Veritas" 10 (2002) 7-34 y en "La Palabra hoy" XXVIII, 107 (2003) 5-26; *La animación bíblica de las pastorales*, en "La Palabra hoy" XXVIII, 110 (2003) 23-32. OSSANDON B. P., *La pastoral orgánica y la animación bíblica de la pastoral*, en "La Palabra hoy" XXIX, 111 (2004) 27-32; PASTORINI C., *La animación bíblica de la pastoral. Perspectivas*, en "La Palabra hoy" XXX, 117 (2005) 4-15.

60 MARTINI C. M., *La centralidad de la Palabra de Dios en la Iglesia. La animación bíblica de toda la pastoral*, en "La Palabra hoy" XXX, 118 (2005) 23-36, aquí 32-33; *La Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La animación bíblica de toda la pastoral*, en "Boletín Dei Verbum" 76-77, 3-4 (2005) 33-36, aquí 36-38. Cf. también: <http://www.dei-verbum2005.org>. PAPERI MARTINI S., s.p.l.f., Guido Benzi, director de la Oficina de Catequesis de la Conferencia Episcopal Italiana utiliza la expresión como título de un artículo del año 2006, en el cual ofrece una visión panorámica de las formas de escucha de la Palabra de Dios presentes en la pastoral de la Iglesia italiana Cf. BENZI G., *L'animazione biblica della Pastorale*, en "Credereoggi", XXVI, 156, 6 (2006) 31-44.

Es la primera vez que es utilizada en un documento oficial de la Iglesia latinoamericana. «En la frase: "la pastoral bíblica, entendida como animación bíblica de la pastoral" (DA 248). la expresión "entendida como" parece que identifica pastoral bíblica y animación bíblica de la pastoral. Si esto es así, parece que no es del todo exacto, pues la animación bíblica de la pastoral supone la pastoral bíblica, y ella tiene que apuntar a que la Biblia esté presente en todas las pastorales».<sup>61</sup>

La pastoral bíblica es propuesta como animación bíblica de la pastoral o del trabajo evangelizador de la Iglesia. No se trata sólo de un cambio de nombre o de énfasis de poca importancia, se trata de un cambio de mentalidad. Mons. Santiago Silva Retamales analiza en profundidad la propuesta de Aparecida: «Según esta concepción de pastoral bíblica, su finalidad es la animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios, es decir, que la Palabra de Dios consignada en la Escritura suscite, forme y acompañe la vocación y misión del discípulo de Cristo y dé contenido a las acciones organizadas de la Iglesia en su misión evangelizadora».<sup>62</sup>

#### 3.4. Funciones de la animación bíblica de la pastoral

Según este autor son tres las funciones básicas de la animación bíblica en la evangelización del pueblo de Dios. «Una primera función de la animación bíblica de la pastoral es acompañar la comprensión de los sentidos genuinos de los textos bíblicos, por lo que debe ser escuela de interpretación u de conocimiento de la Palabra de Dios... Una segunda función es ayudar y enseñar al discípulo misionero a actualizar la Palabra de Dios mediante el diálogo permanente con Jesucristo, por lo que debe ser escuela de comunión y oración, es decir, de encuentro dialogante con el Señor gracias a los textos

61 Cf. CAPUTO Á., FERNÁNDEZ L., *Lectura comunitaria de la Biblia y Lectio divina*, en FUNDACIÓN AMERICANA, *Renacer de una esperanza*, 155. Había preguntado C. Mera Paz, «Donde haya pastoral, ahí deberá estar la Escritura con su multifarínica presencia, tan rica y pedagógica. Entonces, ¿deja de existir la pastoral bíblica, por el hecho de que toda pastoral, por ser pastoral deberá también ser bíblica? La respuesta es no, pues la pastoral bíblica tiene una tarea muy concreta y constante. Cf. *Nuevas formas de leer la Biblia. Animación bíblica de la pastoral en cinco fichas*, 118.

62 SILVA RETAMALES S., *Animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios. Identidad y Misión*, 85.

bíblicos inspirados... Una tercer función es educar a los discípulos misioneros a proclamar la Palabra y "a actuarla", es decir, concretarla en movimientos, afectos y conductas que respondan a los sentimientos de Jesús (Fil 2,5), por lo que debe ser escuela de evangelización inculturada o de proclamación de la palabra».<sup>65</sup>

Para proponer una conveniente animación bíblica de la pastoral es fundamental considerar la situación vital de los interlocutores de la evangelización. La animación bíblica de la pastoral será fecunda si se hace cargo de la situación del hombre de hoy e hace de manera que su propuesta sea significativa frente a los nuevos paradigmas socioculturales; la persona se encuentra en efecto viviendo hoy un cambio de época en una sociedad multiétnica y pluricultural, tecnificada y pragmática, globalizada y secularizada. «El primer servicio de la animación bíblica de la pastoral en esta sociedad multiétnica y pluricultural es traducir para el hombre de hoy el pensamiento bíblico favoreciendo interpretaciones de la Biblia que sean propuestas de comprensión clara –con su dimensión trascendente– de los sentidos genuinos de los textos... En esta sociedad tecnificada y pragmática, el segundo servicio es presentar la sagrada Escritura como lugar teológico de comunicación con el Padre celestial, es decir, como mediación de diálogo válido y fecundo de encuentro con Jesucristo vivo, quien nos abre a la conversión y a la comunión con el Padre... En esta sociedad globalizada y secularizada el tercer servicio es hacerse "servidora de la Palabra en el compromiso de la evangelización", ofreciendo al creyente la Palabra de Jesús como alata de la evangelización, por tanto, como camino de conversión que abre al testimonio de vida».<sup>66</sup>

## CONCLUSIÓN

El camino bíblico de América Latina y Caribe no es aislado, sino es parte del camino que realiza la Iglesia universal. «Si el movimiento bíblico se ocupó de la difusión de la sagrada Escritura en el mundo católico por el escaso conocimiento que se tenía de la Biblia, y si la pastoral bíblica tenía

65. SILVA RIZZO ALES S., *Animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios: identidad y misión*, 86. Cf. *La palabra de Dios en los caminos de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios*, 60-61.

66. SILVA RIZZO ALES S., *La palabra de Dios en los caminos de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios*, 64-68.

por objeto la sagrada Escritura y se planteaba como una pastoral más dentro de la pastoral de conjunto, la animación bíblica de la pastoral busca que la sagrada Escritura sea en la pastoral orgánica de la Iglesia la savia que nutra el encuentro con Jesucristo, Palabra viva, en todas las instancias pastorales de las que se sirve la Iglesia para realizar su misión. La Palabra de Dios está, de esta forma, llamada a ser el agua viva que calmará la sed de Dios de los hombres y mujeres de hoy (In 4.10).<sup>65</sup>

El tema de la animación bíblica de la pastoral ha resonado en el aula sinodal el mes de octubre de 2008, propuesto por varios obispos latinoamericanos, y ha sido recogido en una de las Proposiciones finales del Sínodo: «La *Dei Verbum* exhorta a hacer de la Palabra de Dios no sólo el alma de la teología sino también el alma de toda la pastoral, de la vida y de la misión de la Iglesia (Cf. DV 24)... El Sínodo recomienda incrementar la "pastoral bíblica" no en juxtaposición a otras formas de pastoral sino como animación bíblica de toda la pastoral» (Proposición 30).

Los pasos dados por la Iglesia latinoamericana en el campo de la pastoral bíblica y de la animación bíblica de la pastoral son significativos y son motivo de esperanza. Queda el compromiso de continuar a avanzar en este camino para que aparezca siempre más la fuerza de la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia al servicio de la vida en abundancia de los pueblos de América Latina.

65. SILVA RIVERO, S., *La palabra de Dios en los caminos de la Iglesia. La animación bíblica de la pastoral del pueblo de Dios*, 59.

# TEMAS TEOLÓGICOS

## ENRAIZADOS EN LA REALIDAD

P. Luis Ovando Hernández, S. I.\*

### Abstract:

*What is the particular place that today should hold an ordained minister in the Church and in Society? This essay responds to the invitation made through the Letter of Pope Benedict XVI's proclamation of a priestly year due to the occasion of the 150th anniversary of the Dies Natalis of the Curia of Ars. Can the place of a priest be determined by its role? Or is its essence that places and locates him? With these reflections we want to give a simple contribution that will help to live a more joyful and incise priesthood, as requested by the Pope.*

**Keywords:** *ordained minister, its essence, its role in the Church, its place in Society, incise priesthood.*

### INTRODUCCIÓN

El pasado 19 de junio, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, con ocasión del 150º aniversario del «Dies natalis» de Juan María Vianney, su Santidad el papa Benedicto XVI inauguró un Año Sacerdotal, con miras a promover la renovación interior de los sacerdotes, de modo que el testimonio que dan en el mundo «sea más intenso e incisivo».

Para el Santo Padre el sacerdocio es un don que Dios hace a su Iglesia y a nuestra historia humana. Con sencillez recomienda emotivamente a todos esos curas que han vivido —y viven— coherentemente el mismo estilo de vida de

\* El P. Luis Ovando Hernández es un jesuita venezolano. Después de su ordenación sacerdotal, se ha dedicado a la formación de los jóvenes jesuitas, al trabajo pastoral en sectores populares de Caracas y a la teología. Es doctor en Teología Dogmática por la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor del ITER y Coordinador Nacional del Centro de Espiritualidad y Pastoral de la Compañía de Jesús en Venezuela. Correo electrónico: ovando39a@gmail.com

Jesús de Nazaret: muchos de ellos son hombres cuya misión la llevan a cabo sin descansar, anonimamente, incluyendo a todos los hombres y mujeres en sus «entrazos traspassados» (así definió Karl Rahner al sacerdote, como el hombre del corazón traspassado), que saben de dificultades y reveses, pero que apoyan su vocación y estilo de vida en la amistad íntima con nuestro Hermano Mayor, Jesús, y en la entrega desinteresada a la construcción del Reino.

Ser ministro, es decir, tomarse en serio el servicio dentro de la comunidad cristiana, ocupando siempre el penúltimo lugar, pues el último se lo apropió Jesús de tal manera que ya nadie se lo puede quitar, es un «hacer». Nuestro ser sacerdote es relativo, o sea, está en «relación a...». El ser nuestro se relaciona íntegramente con nuestro hacer, y nuestra práctica determina lo que somos. Con otras palabras, somos lo que hacemos, y nuestro hacer determina lo que somos respectivamente. Para el Papa, «en Jesús, Persona y Misión tienden a coincidir». Tal identificación —continúa el Sumo Pontífice— es real porque se fundamenta en la filiación de Jesús vivida hasta sus últimas consecuencias. Este es el estilo a *pro* seguir.

Pero hay más. Es propio del sacerdote el «hacerse presente» especialmente en los periferias de esta historia, allí donde todas las necesidades están a la orden del día, donde el pecado campea soberbiamente, donde la vida está seriamente amenazada, donde el presente niega abiertamente el futuro de Dios y la vocación última a la que hemos sido llamados todos nosotros, la de ser hijos y hermanos. De la vida del Cura de Ars, Benedicto XVI resalta el hecho de que cualquier situación le era favorable —y esto vale también para nosotros los cristianos— para predicar y hacer real el Reino de Dios. Y, según el estilo de Jesús, esta misión no se hace en solitario, sino que el sujeto último de la misma es «el pueblo sacerdotal», laicos y ministros ordenados juntos, siendo creativos y eficientes, sabiéndose llamados, perdonados y enviados por Dios Padre a colaborar en la misión de Cristo.

El canal por excelencia para llevar a cabo lo apenas dicho es el propio testimonio de vida, un «vigoroso testimonio evangélico» lo llama el Santo Padre. Que nosotros seamos hombres y mujeres de fe, que tenemos a Dios por dentro, que es el Señor de nuestro corazón, que orbitamos en su presencia, es algo que debe hacerse históricamente presente entre nosotros y en la realidad en que vivimos. En primer lugar, debemos dar testimonio de ser hombres y mujeres de oración, que dedicamos diariamente el tiempo cualitativamente mejor al cultivo de la relación con Dios. Segundo, debemos dejar claro que fa-

volvemos «el círculo virtuoso» del que habla el Papa, a saber, que el principio de nuestra existencia y praxis que es el amor misericordioso de Dios (que Juan María Vianney hacía patente a través del sacramento de la Reconciliación), está respectivamente relacionado con el fundamento de nuestro ser cristianos que es la comunión (que Juan María Vianney historizaba en la celebración de la Eucaristía). Finalmente, debemos profesar realmente nuestra convicción en el «diálogo de salvación», único capaz de convertir nuestros corazones y nuestras vidas, porque lo que transmitimos primero y primordialmente no son conocimientos sino la verdad del amor, el amor de verdad. Nosotros creemos que la historia jamás acaba en punta, sino que siempre da y debe dar más de sí. Estamos convencidos que, más fuerte que la muerte es el amor.

La carta de Benedicto XVI hay que leerla con una inicial simpatía, buscando resaltar aquellos elementos inspiradores que llevaron al Santo Padre a redactarla y proponerla a la Iglesia universal y que por cuestiones de espacio y tiempo no podemos tratar aquí (es bastante rica, por ejemplo, la propuesta que el Sumo Pontífice hace de la vivencia de los consejos evangélicos partiendo de la vida del Cura de Ars). La carta es una invitación a vivir enraizados en la realidad, «intensa e incisivamente», dando un testimonio de vida que sabe de fraternidad, porque los ministerios son ejercidos horizontalmente, a beneficio del Cuerpo entero, pero también sabe de servicio, pues favorece una algarabía de carismas potenciados desde dentro. La carta es una invitación a que sean reales hoy también entre nosotros «el torrente de misericordia divina» y la comunión.

## EL «LUGAR» DEL SACERDOTE

Nos encontramos inmersos en un nuevo contexto. ¿Cuál es? Desde el punto de vista eclesial el rol «sacral» tradicionalmente atribuido al sacerdote hoy día no dice mayormente nada a un número considerable de cristianos. La situación se agrava si tomamos en cuenta el papel del sacerdote en nuestras sociedades, relegado a los límites que le imponen dentro de un territorio parroquial, o como protagonista mediático de escándalos y crímenes. Sin embargo, para nosotros el estado de la cuestión arranca con una pregunta que tenemos entre manos desde hace un buen tiempo, a saber, ¿qué lugar ocupa el sacerdote en esta realidad?

La pregunta no es retórica ni circunscrita solamente a la realidad «ministros ordenados», sino que involucra a la Iglesia universal, que está en

constante readaptación a partir del Concilio Vaticano II. La pregunta por el sacerdocio ministerial es en definitiva la pregunta por la Iglesia, por el cómo la concebimos y qué lugar debería ocupar en esta historia. Por ejemplo, si la idea fundamental de Iglesia que poseemos y favorecemos es la *jerárquica*, y la Iglesia católica es también jerárquica, pero no sólo, el ministro ordenado tiene bien determinado su lugar. El sacerdote sería un funcionario dentro de una estructura que exige se respeten taxativamente límites y competencias. Su *misión* está determinada primeramente por su fidelidad a dicha estructura jerarquizada, antes que a otras urgencias. En cambio, si la idea de Iglesia con que «nos movemos y somos» responde a la *comunión*, o al *Cuerpo de Cristo* o a la Iglesia *Pueblo de Dios*, seguramente que el sacerdocio cobraría otros matices complementarios y enriquecedores.

Volviendo al punto sobre el *lugar* que ocupa el sacerdote dentro de la comunidad, la reflexión teológica ha respondido a esto de *tres maneras*, acentuando en momentos históricos determinados una de ellas sobre las otras dos, o mezclando al menos dos de ellas, determinando así la comprensión y el ejercicio pastoral del sacerdocio. Las tres maneras de entender el ministerio operan en nosotros, y nosotros las prolongamos o las rechazamos. Hay quienes sostienen que el lugar que debe ocupar el sacerdote tiene que ver con la *función* que el ministro está llamado a desempeñar dentro de la asamblea. La función nace de una necesidad, y es la asamblea la que encuentra la misión. Una segunda respuesta ve el sacerdocio en términos *ontológicos*: con la ordenación sacerdotal, el candidato es introducido en un «*ordo*» recibiendo una nota que lo caracterizará a partir de ese momento y para siempre; esa nota es indeleble, cambia la esencia misma de la persona. Desde el momento de su recepción, esta nota no abandonará al candidato así se renuncia a ejercer el ministerio pastoral. La tercera respuesta es una *combinación* de las anteriores: a la asamblea de los convocados, y a sus respectivas necesidades. Dios responde llamando de modo especial a algunos de dentro de la comunidad, y en consonancia con sus dones y carismas, a que ejerciten esta función. La Iglesia reconoce esta vocación, la cultiva, la forma y la devuelve a la comunidad para que continúe su desarrollo dentro de ella, dirigiéndola y dejándose llevar por la comunidad, enseñándole y aprendiendo, reconociendo el «bien decir de Dios», bendiciéndola, y recibiendo las bendiciones que el Señor le otorga a través de su Pueblo sacerdotal. La «esencia» estaría determinada, a partir del bautismo, sacramento base y común a todos los cristianos, por «lo que se hace»; y lo que se hace tiene que ver con lo que se es. Llegado el

momento en que las fuerzas físicas del sacerdote merman, él es lo que fue e hizo. Esto último es su cáliz y patena a presentar el día del Banquete en la Mesa Compartida, cuando ante PapáDios asuma la nota más excelsa a la que aspiramos, la de hijos y hermanos.

## LA MISIÓN DEL SACERDOTE

Hemos dicho anteriormente que la Carta del Santo Padre ha de ser acogida con simpatía. La invitación de Benedicto XVI a volver nuestra mirada de manera especial sobre esta realidad que forma parte del ser de la Iglesia genera ánimo y esperanza, deseos honestos de ahondar en la comprensión que poseemos del sacerdocio de modo que lo vivamos lo más auténtica y cristianamente posible. Sin embargo, con sumo respeto, nos permitimos también llamar la atención sobre algunos aspectos que no están presentes de manera explícita en la Carta (y que consideramos son importantísimos para el ITER).

En primer lugar, inferimos que el Papa al tomar como punto de partida de la Carta la figura del «Patrón de los párrocos» nos esté diciendo que ser sacerdote es ser párroco. Es cierto que el ejemplo del Cura de Ars no fue tomado arbitrariamente, y que hemos celebrado el 150 aniversario de su «Días Natalis», así como es cierto que la Carta no contiene mínimamente referencia explícita alguna a otras formas de ser, vivir y ejercitar el sacerdocio distinto a como lo es, vive y hace un párroco. Podemos ser y ejercer nuestro ministerio sin que ello signifique necesariamente ser párrocos.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo apenas dicho, hay que hacer notar que la *misión* sacerdotal, lo que es el ejercicio pastoral de los sacerdotes, su praxis, su colaboración con *la misión de Cristo*, no se circunscribe típicamente a la parroquia. Lamentablemente no podemos profundizar el argumento por cuestiones de espacio, pero es un tema pendiente dada su importancia.

Por último, se echa en falta alguna alusión a la gravísima responsabilidad que adquiere quien es ordenado sacerdote, es decir, el hecho de que él está al servicio de la Palabra de Dios, es su oyente y pregonero, para esto ha hecho profesión pública y sacramental. El sacerdote está al servicio de la Palabra de Dios, que es Jesús, que nos es dada en esta realidad, no al margen de ella, y en el seno de una comunidad que opta por esta Palabra responsable-

mente. Pues bien, quien está al servicio de la Palabra proclama que el Señor —y él mismo— quiere una sociedad nueva y mejor con respecto a la actual, proclama asimismo que a pesar de todas las apariencias y contradicciones el amor triunfará, pues es Dios quien penetra en profundidad nuestra historia, y proclama en definitiva que todo esto se hace al modo de Jesús, teniendo como modelo su Palabra y su praxis.

### *Una invitación para el ITER*

Hemos iniciado nuestro aporte trayendo a colación la propuesta del Santo Padre de celebrar un Año Sacerdotal porque tal invitación nos interesa sobremedida. Sin ánimo alguno de propiciar divisiones o distinciones estériles entre laicos y ministros ordenados, porque conducen a derrotos estancos, acogemos tal propuesta porque toca también una realidad muy nuestra, no exclusiva, pero sí considerable, es decir, el ITER forma a un número consistente de sus alumnos para el sacerdocio ministerial. Lo dicho entonces es una invitación que involucre a todo el ITER (personal obrero y administrativo, alumnos/as, lucasíes y religiosas/as, claustro de profesores e investigadores), de modo que los que hacemos vida en él digamos algo a esta realidad, desde el resto de las demás realidades, y de igual modo que el ministerio ordenado —en su teología— tenga algo que decirle al ITER hoy para que podamos honestamente enraizarnos en nuestra realidad eclesial venezolana.

El ITER, en cuanto facultad de teología, suponemos asume como dada la presencia de ministros ordenados en el seno de la Iglesia católica, pues él mismo está actualmente formando también a futuros sacerdotes; otra cuestión es cómo afinar siempre más cristianamente el instrumento para que en todo lo que hagamos Dios sea el primer servido junto con aquellos que Él ama preferencialmente. Lo que nos atrevemos humildemente proponerle al ITER rebuge una idea expresada por el P. Pedro Arrupe, S. I., y que bien puede calzar para los siervos de Cristo que han sido llamados a servir a la comunidad cristiana como ministros ordenados, de modo que sean cada día más hombres enraizados en la realidad, a ejemplo del Santo Cura de Ars, que fue un sacerdote del pueblo y para un pueblo. Decíamos pues que como facultad de teología deberíamos tener siempre presente en nuestro horizonte si «estamos formando hombres que han logrado cierta madurez y unidad interior, de modo que toda experiencia de Dios es acción por los demás, hermanos y hermanas, y toda acción por los demás es tal que les revela al Padre y les une a Él más afectiva y comprometidamente».

Hemos dicho que K. Rahner define al sacerdote como el hombre del corazón traspasado. Permitámonos concluir con sus palabras, pidiendo disculpas de antemano por lo largo de la cita:

*«¿Cómo habrá de ser y comportarse el sacerdote del mañana, para corresponder de algún modo a lo que le exige su misión? (...) En una palabra, el sacerdote de mañana habrá de ser un hombre con el corazón traspasado, el único que puede proporcionarle la energía necesaria para su misión. Con el corazón traspasado: traspasado por la existencia sin Dios, traspasado por la locura del amor, traspasado por la falta de éxito, traspasado por la experiencia de la propia miseria y de su radical incertidumbre, pero convencido de que únicamente tal corazón puede proporcionar la energía para cumplir la misión; y convencido también de que ni la autoridad inherente al sacerdocio, ni la validez objetiva de la palabra, ni la eficacia del *opus operatum* de los sacramentos, podrán convertirse en el *sub eo salvator* por medio de la gracia de Dios, si no llegan al hombre a través del medio inefable de un corazón traspasado. Y digo que es un hombre con el corazón traspasado, porque debe llevar a los hombres el *«entro»* más íntimo de su existencia, por tanto: la raíz del corazón, y no estará en condiciones de hacerlo, si él mismo no ha encontrado su propio corazón; porque este *«entro»* de la existencia, es decir, el corazón, solamente podrá ser encontrado por él y por los otros, a condición de que se acierte que está traspasado, pero por la incomprendibilidad del amor, que ha tenido bien traspasar exclusivamente en la muerte»<sup>1</sup>*

1 K. RAHNER, *Sacerdos de Cristo. Meditaciones en torno al sacerdocio*, Herder, Barcelona 1970, pp. 136-139.



*El ITER es un Instituto católico eclesialístico,  
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,  
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

## **Títulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma**

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

### **1. Bachillerato:**

- *En Filosofía*
- *En Teología*

### **2. Programa de Estudios Avanzados en Teología**

### **3. Licenciatura:**

*En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas de elegir:*

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblico-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

*Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (F. Benavén Pinar) Alameda Aguirre de Caspary 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.6526. E-mail: [iter@iter.org](mailto:iter@iter.org)*

## VOCACIÓN, ESPÍRITU SANTO Y SACERDOCIO MINISTERIAL

P. Manuel Antonio Teixeira, SCJ

**Abstract:** *The author of this essay proposes to reflect on the priestly ministry, but viewing it from the vocational crisis phenomenon. Two reflections are made, not only in parallel but simultaneously juxtaposed and correspondent. It's about understanding the phenomenon of vocational crisis, see the roots that cause it, to articulate the tension of living in this world without being of it as one of the most characteristic properties, but most neglected of the priestly ministry. At least to verify that the absence of vocation is not about an forgetting from Holy Spirit, it is rather about the rooted in the priest's life style.*

**Key words:** *Being in the world but not of world tension, be witnesses of Christ vocational crisis, vocations, vocations welfare society, priest, silence of the Holy Spirit.*

### I. MUNDANIZACIÓN Y SACERDOCIO MINISTERIAL

Escribir un ensayo sobre el sacerdocio, no es tarea fácil, más aún cuando quien lo escribe forma parte del clero y lo escribe en las postrimerías del año sacerdotal, que tantos textos y reflexiones en torno a este tema ha producido. Desde el inicio dejo claro que no pretendo exponer aquí un apretado compendio sobre la teología del sacerdocio: sí me gustaría escribir sobre lo cotidiano, sobre aquello que nos preocupa, sobre aquello que nos

\* El P. Manuel Antonio Teixeira Sequeira es un religioso de los Sacerdotes del Corazón de Jesús (Dehonianos). Se licenció en la Universidad Gregoriana de Roma y allí mismo realizó su doctorado en teología dogmática bajo la dirección del Profesor Elmar Salmann. Actualmente es profesor del IIC en las materias de Introducción a la Teología, de Teología Fundamental, y de postgrado en Teología Fundamental. Publicó en el número 5 de la revista IICR HUM ANIDADES un artículo titulado "Literatura mental y Deuterio". E-mail electrónico es p.antoniosequeira@hotmail.com

deja estupefactos porque pone en cuestión la misma fe: crisis vocacional, escandalos morales por parte de ministros ordenados, identidad del sacerdocio ministerial y el papel del Espíritu Santo en todo este rollo existencial. No me parece discutir si el término sacerdote es adecuado o no, si el término es exclusivo y excluyente o no, pienso que la historia de este vocablo ha pasado por diversas transformaciones y que se le han añadido y quitado acepciones a lo largo de la historia. No me parece que sea la discusión terminológica aquello que más interese a los fieles y aquello que más nos ayude a crecer como Iglesia. Por otro lado, en la Iglesia han existido siempre los ministros ordenados a quienes han llamado sacerdotes. Con esto no quiero negar que todos los bautizados participen del sacerdocio de Cristo. ¡Lejos de mí tal intención! Lo que aquí me preocupa es la crisis del ministerio ordenado. Soy de la opinión que muchas veces nos enfrascamos en discusiones que a la poste resultan nominalistas y no suelen aportar una pizca de solución al problema del ministerio sacerdotal y, por ende, no ayudan tampoco a que el sacerdocio de los fieles se profundice y se arraigue.

No cabe duda que vivimos un momento de crisis, no se trata de un apuro ficticio, sino de un hecho que se verifica en lo concreto de estadísticas científicas<sup>1</sup>. Que el número de vocaciones ha ido disminuyendo, es constatable en toda Europa, y que ese número aunque todavía esperanzador en Venezuela, comienza a reflejar algunos retrocesos a este lado del Atlántico. ¿A qué se debe este retroceso en el número de los vocacionados, cuando la Iglesia dispone de más y mejores medios para llegar con un menor esfuerzo a un número mayor de personas? Muchos no dudán en adjudicar la causa de la crisis, a mal entender de modo simplón y poco serio, al creciente bienestar que se experimenta en las sociedades europeas y latinoamericanas. El bienestar actúa como una especie de inhibidor en el vocacionado que le impediría encarnar el rol del sacerdocio ministerial: la crítica se hace, como si la misma Iglesia no fuera usufructuaria de todo ese bienestar. ¿Qué sacerdote menor de 60 años no posee un computador personal, un celular para comunicarse, un auto para desplazarse, internet en casa, una buena lavadora, un buen televisor con cable para descansar de las duras faenas pastorales? ¿Qué es todo eso? La respuesta es simple: artefactos creados por la sociedad de bienestar. Cuando achacamos a la sociedad de bienestar la causa de la crisis, o bien no pensamos que nosotros somos beneficiarios de esa sociedad o si lo pensamos, juzgamos al otro con cierto aire de superioridad, al considerarlos incapaces

1 — Cf. <http://www.zenit.org/articulo-23522?l=spanish>

de conciliar la sociedad de bienestar con la condición de ministros. Colocar en la sociedad de bienestar, a la que juzgamos duramente aun cuando nos aprovechamos de ella, las causas de la crisis, tiene, además, otra consecuencia: reboramos nuestra responsabilidad. No es el ministro ordenado quien queda en entredicho, sino que es la sociedad mala y perversa la que es cuestionada. Salvamos así la institución e incluso la gracia del Espíritu Santo. El Espíritu Santo actúa, pero son los llamados quienes no responden a su invitación por estar sumergidos y cegados en la sociedad de perniciación.

Antes que echar la culpa a un determinado tipo de sociedad, quisiera fantasear con la hipótesis que la causa de la crisis no es cualquier cosa de externo —la sociedad—, sino de interno —los ministros sacerdotales concretos que encarnamos el rol de ministros ordenados—. ¿Cómo explicar la causa de esta crisis, sin entrar en una descripción casuística que lo único que conseguiría sería enumerar una serie de actos dispersos, que no pasarían, a la postre, de ser una colección de vergonzosas anécdotas? La tarea no es fácil, pero me parece interesante poder aventurarse en ella.

Todos sabemos que los cristianos estamos llamados a ser testigos de Cristo en medio de nuestro mundo. Al ministro ordenado, no le es ajeno este encargo; es más, su tarea consiste precisamente en animar a la comunidad a no olvidar este llamado, es decir, a no olvidar su sacramentalidad. Ser sacramentos en medio del mundo significa testimoniar una realidad que no es deducible de las estructuras terrenas, que sobrepasa todo entendimiento y que, sin embargo, está al alcance de todos. No es extraña entonces la ambigüedad en la que está llamado a vivir el cristiano: vivir en el mundo, siendo sacramento de una realidad que está más allá del mundo, que no puede ser contenida por él y que sin embargo debe ser vivida en él. Esta tensión, presente desde el inicio de la Iglesia —“No pido que los saques del mundo, sino que los guardés del mal. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo”<sup>2</sup>—, no ha desaparecido desde entonces —“No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida más que la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres, si permanecieran extraños a su vida y a sus condiciones. Su ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo (Cf. Rm 12,2); pero, al mismo tiempo, requieren que vivan en este mundo entre los hombres, y, como buenos pastores, conozcan a sus ovejas y busquen incluso atraer las que no pertenecen todavía a este redil,

2. Jn 17, 15s.

para que también ellos oigan la voz de Cristo y se forme un solo rebaño y un solo pastor (Cf. Jn III,16)<sup>77</sup>. De aquí que no resulte extraño afirmar que esta tensión es inherente a la vida del cristiano y, esencial, a la vida del presbítero de la comunidad. No es un capricho el hecho que me detenga en este detalle de la tensión. Una de sus consecuencias es la imposibilidad de dar una identidad específica, sin ambigüedades, al ministro ordenado. La identidad del presbítero es, precisamente, esta tensión que lo obliga a una continua hermenéutica del rol que le toca encarnar. Cuando nos ordenamos no nos entregan un manual e procedimientos del rol del presbítero. Cada uno debe interpretar y discernir el modo de encarnar un rol que encierra en sí una ambigüedad; allí está la novedad de mi don que nos viene dado como gracia, pero que es al mismo tiempo es tarea. Es gracia en cuanto no soy yo quien instituye el ministerio o un tipo de ministerio, y es tarea porque soy yo quien debe encarnar un rol que es, en sí mismo, tensión.

Quisiera ahora detenerme a justificar mi insistencia en esta tensión de vivir en el mundo sin ser de él, y el motivo por el que no alargó la reflexión a otros ámbitos de la teología del sacramento del orden. Esta visible tensión ha querido ser resuelta y negada, muchas veces, a lo largo de la historia. Al punto que la inclinación por una interpretación que coloca el acento en que no somos de este mundo, ha hecho a los presbíteros una especie de casta superior al interior de la comunidad eclesial. A este tipo de interpretación se le acusa de revivir el sacerdocio de la Antigua Alianza y de obviar la teología del sacerdocio de la Nueva Alianza contenida en la carta a los Hebreos y en la primera carta de S. Pedro. Por otro lado se ha querido también negar la tensión inclinando la balanza a favor de unos presbíteros dedicados al mundo, identificándose plenamente con él, sin ninguna distancia a su respecto. El sacerdote se convierte aquí en funcionario público no remunerado, querido y admirado por la comunidad, que llega incluso a confundir la esperanza cristiana a la esperanza mundana. No es extraño, en este tipo de presbíteros, que el tiempo de oración y estudio sea escaso, así como los lugares y momentos de privacidad. Habría un tercer tipo de interpretación que parece mantener la tensión, aunque en el fondo juega con la tensión para afianzar su Ego. Se tratan de sacerdotes con un discurso espiritualizante, juegan con las emociones y los ánimos de la asamblea que le toca presidir, pero donde el protagonista de todo es precisamente el presbítero. No hay ningún interés espiritual serio que lleve a un encuentro con Jesucristo. Las comunidades que nacen en este tipo

de asamblea suelen ser supersticiosas y llevan en sí cierto grado de fanatismo e incluso de rigor moral. El destino de estas comunidades se confunde con el destino del sacerdote que las anima, de hecho no es raro que desaparecido el ministro sacerdotal, la comunidad tiende a extinguirse poco a poco hasta no quedar más que algunos rastros que traen a la memoria la gloria de un instante ya pasado.

El olvido de la tensión no está exento de consecuencias. En la medida en que el presbítero olvida que vive en el mundo pero no le pertenece, desvirtúa no solo su ministerio, sino que no cumple su función pastoral como animador de una comunidad que lleva en sí esta tensión entre el vivir sin ser del mundo<sup>4</sup>. Un sacerdocio así es la negación de su misma negación, lo que significaría la autoafirmación de la persona que encarna el rol, pero no del rol, y la anulación de toda posibilidad de evangelización. Es cierto que vivir la tensión es difícil. Quizá por eso hemos abandonado al Virgilio de la Divina Comedia de Dante y hemos pactado con Metastasio de Goethe. Esta es, para mí, la tragedia actual a la que nos han destinado los dioses de nuestro mundo<sup>5</sup>. Si hemos constituido un sacerdocio a favor de un dios que no es aquel cristiano, aun cuando hace uso de él dándole un puesto en nuestro Partenón privado, Es desde aquí donde yo entiendo e interpreto no solo la crisis vocacional, sino la crisis presbiteral. Si cada uno tiene su Partenón donde el Dios Trinitario es uno más, cada quien vivirá de acuerdo a los dioses que adora. Se entiende entonces el laxismo moral, la egolatría, los escándalos sexuales, los escándalos financieros y los abandonos del ministerio por parte de muchos presbíteros. Se entiende también que de nuestro lenguaje haya desaparecido la palabra ascesis. La ascesis está bien cuando se vive en la tensión, pero si no hay tensión y si la eliminación de la tensión establece un sacerdocio ministerial "idolátrico"

4 Este mismo peligro fue ya intuido por Jean Laplace en su libro sobre el sacerdote a la búsqueda de sí mismo: «... L'ouverture au monde, dans une Eglise toujours en retard d'une révolution, devient la grande vertu apostolique. On n'y parle ni de Dieu ni de la prière. L'action auprès des hommes impurie seule. Le Christ, Fils de Dieu, s'estompé au point que l'Evangile devient un recueil de préceptes moraux » (J. LAPLACE, *Le prêtre*, 161).

5 « C'est une aventure de ce genre que le Concile propose à l'Eglise entière. Une conversion au monde doit se faire et elle doit être sans réserve, mais pour être fructueuse elle devra s'accomplir dans une foi de plus en plus pure, sans provocation ni faiblesse... Le prêtre qui s'engage dans cette voie doit être d'autant plus en acine dans la foi, qu'il risque de ne rencontrer qu' incompréhension ou critiques » *Ibid.*, 162s.

6 « La invención de los ídolos fue el principio de la corrupción; su descubrimiento la corrupción de la vida. » Sab. 4,12.

creador de una tragedia que los presbíteros deben soportar. ¿qué necesidad se tiene de la ascetis? Pareciera que la mundanización del rol ministerial, ha significado la descristianización de su papel.

## 2. ¿GRACIA Y OLVIDO DEL ESPÍRITU SANTO?

¿Podríamos decir que por el hecho que hayan disminuido las vocaciones, el Espíritu Santo se olvidó de convocar a más candidatos al ministerio? ¿Es este silencio del Espíritu una gracia? Estas preguntas no tienen la pretensión de ser meramente retóricas. De hecho, ambas cuestiones nacen de la repetida escucha de una frase que me ha dejado estupefacto, aun cuando por ciertos momentos la acepté, compartí e, incluso expliqué. La frase en cuestión considera a la crisis vocacional como un momento de gracia que se le concede a la Iglesia. ¿Acaso se puede pechar el silencio del Espíritu Santo como un momento de gracia? Entiendo el sentido de lo que se quiere decir, en cuanto que quien la dijo ve en esta crisis un momento propicio para cuestionar el modo a que somos llamados a vivir los sacerdotes. El autor de la frase considera que la Iglesia se ve ahora obligada a repensar el celibato, la obediencia, la homosexualidad y la pobreza en el ministerio sacerdotal. La iglesia se verá también coaccionada a reflexionar acerca del tipo de formación que se imparte en los seminarios. Este repensar, este verse obligada a una especie de autocrítica es vista por el mentor de la frase como un momento de gracia. Pero, ¿es en verdad tal? Este cuestionamiento, sin duda necesario, ¿no correría el riesgo de dejarnos en la superficialidad de la cuestión de la crisis vocacional? Sin negar lo interesante que significaría discutir estos temas en el seno de la Iglesia, ¿aportaría su discusión y los cambios que estas discusiones provoquen una solución al tema de la crisis vocacional? Sinceramente creo que no.

Por lo general cuando hablamos de vocación, hablamos de llamados suscitados por el Espíritu Santo, pero si estamos en una crisis acentuada y profundizada en Europa cuyos efectos ya se dejan sentir en América Latina, ¿significa esto que el Espíritu Santo se fue de vacaciones? ¿Cómo interpretar este hecho? Si el Espíritu Santo suscita vocaciones, es evidente que cuida

<sup>7</sup> Con esta afirmación no pretendemos contravenir el canon 1 del capítulo 4 de la sesión 23 del Concilio de Trento, que condena a la sentencia de aquellos que afirman que los ordenados debidamente tienen potestad temporal. Reconocemos que el sacramento del orden imprime carácter, pero no hay que olvidar que quien ejerce el ministerio ordenado, puede desistarlo. Una afirmación no niega la otra. Cf. DS 1767.

de ellas. ¿No será acoso que el enfriamiento de las vocaciones se debe a que el Espíritu Santo quiere protegerlas, puesto que no estamos a la altura de recibir las, cuidarlas y hacerlas crecer? ¿No será que el Espíritu Santo se cuida de nosotros? Solemos culpar a la sociedad consumista y postmoderna, ¿No será esto un encubrimiento de nuestra ineptitud y negligencia para vivir los consejos evangélicos? ¿No seremos acaso nosotros los esclavos de esta sociedad consumista? Pedimos vocaciones, pero ¿para qué? ¿Las queremos y nutrirnos realmente? ¿Hay crisis vocacional, o hay crisis eclesial? ¿Crisis de los vocacionables o de los ya vocacionados?

Es cierto que al iniciar este apartado equiparó la crisis vocacional al silencio del Espíritu. Quisiera explicar el porqué de esta paradoja. No tengo la menor duda que quien suscita vocaciones al ministerio sacerdotal es el Espíritu. El Espíritu es quien llama, pronuncia nuestro nombre y nos invita ejercer un ministerio a favor de los hombres<sup>8</sup>. Resalto el hecho que sea a favor de los hombres y no en contra de ellos. De aquí se puede interpretar al silencio del Espíritu como amor a la Iglesia. Podríamos decir que el Espíritu Santo hace silencio a favor de los hombres, en un momento en que los miembros que integran la comunidad de los ordenados han desvirtuado la vocación a la que ha sido llamados. El silencio no es olvido, sino invitación a una reflexión a todos los miembros de la Iglesia y en particular a los miembros del clero. Desde aquí puede entenderse la iniciativa pontificia a convocar un año sacerdotal. Es cierto que se puede interpretar la convocación de un año sacerdotal, como la reedición de un estilo de sacerdocio trasmochado. Desde mi punto de vista, esta es la lectura menos afortunada y la más prejuiciada. A mí me gusta más, ver la convocación del año sacerdotal como el fruto de un discernimiento ante el silencio del Espíritu, que no tendría por finalidad una especie de marketing eclesial, sino una invitación a un examen de conciencia por parte de aquellos que son nombrados pastores de la Iglesia<sup>9</sup>. Un examen de conciencia que condujera a la confesión del *mea culpa* y la asunción del compromiso de obedecer a la voz del Espíritu en vez de extinguirlo.<sup>10</sup>

Quisiera terminar este pequeño ensayo, exhortando a los ministros sacerdotales a no desalentarse en su servicio. El silencio del Espíritu no es

8 Cf. PO 26

9 Esta mi interpretación, se vio luego confirmada por las declaraciones del papa a los periodistas, en las que reconoce que los males la Iglesia hoy día padece, es producto de su pecado interior. Cf. <http://mexico5.mg.com>, mundo/2011-05-12/papa-escatela-a-de-abajo-es-producto-del-pecado-al-interior-de-la-iglesia

10 Cf. 1 Tes 5: 17-21

retiro del Espíritu. La convocación del año sacerdotal es una invitación a todo cristiano no solo a asumir responsablemente su rol en el seno de la Iglesia, sino a asumir el pecado ajeno, incluso aquel pecado que hiere y escandaliza, porque proviene de aquel que nos debería animar a ser dóciles a la voz del Espíritu<sup>11</sup>. Tomando prestadas las palabras del Cura de Torcy en la novela de Bernanos, estoy de acuerdo en afirmar que «un pueblo de cristianos no es un pueblo de mojigatos. La Iglesia tiene los nervios sólidos y el pecado no la atemoriza, sino todo lo contrario. Lo contempla frente a frente, tranquilamente e incluso, siguiendo el ejemplo de Nuestro Señor, lo toma sobre sí»<sup>12</sup>. No temamos asumir con valentía la dignidad de nuestra vocación, sin esperar los halagos y las glorias del mundo<sup>13</sup>, pues «pagamos cara, muy cara, la dignidad sobrehumana de nuestra vocación. ¡Está siempre tan cerca lo ridículo de lo sublime! Y el mundo, tan indulgente de ordinario con los ridículos, odia el nuestro instintivamente»<sup>14</sup>. Así mismo asumamos con humildad el sabernos frágiles. Ser fieles exige de cada uno de nosotros un esfuerzo por mantener viva la gracia que hemos recibido. Terminó diciendo que no debemos olvidar que ha sido el mismo Señor quien nos ha llamado. El cómo del llamado, no lo sé, pero me gusta imaginarlo tal como lo describía el cura de Torcy a ese joven cura que debió interpretar su rol ministerial en un ambiente rural: «Todos nos hemos sentido llamados, sea, pero no de la misma manera. Y para simplificar las cosas comienzo por situar a cada uno de nosotros en su verdadero lugar en el Evangelio. ¡Claro que eso nos rejuvenece dos mil años! Pero el tiempo no es nada para Dios y su mirada lo atraviesa. Me digo a mí mismo que mucho antes de nuestro nacimiento, para hablar en lenguaje humano, Nuestro Señor nos encontró en alguna parte, en Belén, en Nazaret, en los campos de Galilea... ¿qué sé yo? Un día entre los días, sus ojos se fijaron en nosotros y según el lugar, la hora y la coyuntura, nuestra vocación tomó un carácter particular»<sup>15</sup>.

11 Cf. PO 66.

12 G. Bernanos, *Diario de un cura rural*, Barcelona 1968, 49.

13 A esto nos exhorta San Pablo en 1 Cor 4, 8.13, mensaje en el que se inspira el autor para ofrecer el siguiente comentario: «Pero qué difícil debe ser una existencia en la que uno no significa nada y Cristo lo sea todo... una existencia marcada por la imperiosa necesidad de llevar un contenido grandioso en un recipiente siempre desproporcionado... tener que ser solo mensajero, a causa de un eclipse de la desaparición del yo, renunciar radicalmente... si se puede hablar así... a la simple unidad del propio ser, en la que cuerpo, corazón y espíritu sean uno solo con lo que se hace y representa». R. G. ARANA, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesús Cristo*, Madrid 2002, 105.

14 G. Bernanos, *Diario de un cura rural*, 66.

15 *Ibid.*, 174.

## ESPIRITUALIDAD TRINITARIA DEL ENCUENTRO CON JESÚS Y PRESENCIA DE MARÍA EN LA FORMACIÓN DE LOS DISCÍPULOS MISIONEROS

Hna. María del Pilar Silveira\*

**Abstract.** *This exposition will address the issue of Trinitarian Spirituality Encounter with Jesus and Mary's presence, such as roads proposed by the document of the V Conference at Aparecida for the formation of the disciples, disciples, missionaries, missionaries. It aims to contribute to help in the implementation of the continental mission in Venezuela, highlighting the experience of meeting Jesus and the proposal from a church missionary Marian seeking to value the great treasure of popular religiosity, discerning the vitality and opportunities that give us the spontaneous faith of our people.*

**Keywords:** *Mary, Mary Church, Trinitarian spirituality, training, discipleship, evangelism, popular religiosity.*

En esta exposición hablaré de la **Espiritualidad Trinitaria del Encuentro con Jesús y de la presencia de María**, como caminos propuestos por el documento de Aparecida para la formación de los discípulos, discipulas, misioneros, misioneras.

- \* La Hna. María del Pilar Silveira, uruguaya, vive hace siete años en Caracas. Es Maestrante de Cristo Rey y estudiante de Teología por la Pontificia Facultad de Teología del Uruguay, "Mois. Mariana Soler", afiliada a la Pontificia Universidad Gregoriana y tiene Maestría en Ciencias Religiosas por la misma PUC. Elabora su tesis doctoral en Teología en la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá a través del IIPRI (Instituto de Teología Internacional de Puerto Rico). Profesora de los Postgrados en Teología del ITER-UCAH y fue profesora del IUSPO CER. Integra el equipo de Pastoral Universitaria y de la Cátedra Libre Mois. Romero de la Parrquia Universitaria de la CUV. Publicaciones: "La mujer en la Iglesia: mayoría invisible" (pretadora de esperanza) en la revista ITER 40 (2006). "La mujer en la obra jónica" en el Ier Congreso de teólogos latinoamericanos y alemanes (2008). Y otros artículos en revista CFM (Centro de Estudios de la mujer) en la página web de CONVER y en la revista "Nuevo Mundo" 215 (2007). E-mail: mpilarsilveira@yahoo.es

## I. ESPIRITUALIDAD TRINITARIA DEL ENCUENTRO CON JESÚS

A continuación me detendré a analizar rápidamente el significado de la experiencia de encuentro con Jesús y luego de la espiritualidad trinitaria que surge de dicho encuentro.

### 1.1. Encuentro con Jesús

Siguiendo las palabras de Benedicto XVI en la Encíclica *Deus Caritas est*, Número 12, recordemos que la experiencia del encuentro con Jesús Vivo, es el inicio de la vida cristiana: *"no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva"*. Afirmación que aparece descrita en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América*, de Juan Pablo II donde se detalla la experiencia del encuentro con Jesús Vivo como camino de conversión, de comunión y de solidaridad.

En nuestro Concilio Plenario, este es uno de los ejes temáticos centrales que aparece en los documentos, aseverando que *el encuentro con Jesucristo vivo, que es encuentro con la Trinidad, lleva a la conversión que Él exige* (PPEV 80).

Y más adelante afirma que *la Iglesia en Venezuela, para cumplir su misión de "anunciar el Evangelio a toda criatura", está llamada a vivir en profundidad su encuentro con Jesucristo, a proclamar, con el testimonio de vida y con la palabra, su muerte y resurrección, y a denunciar cuanto nos aleja de Él*. (PPEV 105)

En el documento de Aparecida continúa afirmando que *la fe en Jesús como el Hijo del Padre es la puerta de entrada a la Vida* (DA 101) y se propone la experiencia de encuentro con Jesús en el itinerario formativo de los discípulos misioneros.

*Una auténtica propuesta de encuentro con Jesucristo debe establecerse sobre el sólido fundamento de la Trinidad-Amor. Somos hijos de la comunión y no de la soledad. La experiencia de un Dios uno y trino, que es unidad y comunión inseparable, nos permite superar el egoísmo para*

*encontrarnos plenamente en el servicio al otro. La experiencia bautismal es el punto de inicio de toda espiritualidad cristiana que se funda en la Trinidad (DA 240)*

Según López Quintás, *encontrarse, no es juxtaponerse ni chocar. La mera inmediatez física no significa presencia ni encuentro. Puede reducirse a una mera anulación de la distancia y no entrañar fundación de cercanía espiritual. El encuentro no viene dado por ningún tipo de encuentro entre objetos. Es un "entreceramiento de ámbitos de realidad"*<sup>1</sup>.

Al hablar de "entreceramiento" podemos describirlo como la interacción, que se da entre Dios y la humanidad en la persona de Jesús, porque *"¡piso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad..."* (DV2). Y esta manifestación es continua, pues Dios se sigue "entrecerando", en nuestras vidas a lo largo de la historia para que la humanidad viva lo que está llamada a ser.

Tomando en cuenta las palabras de Benedicto XVI, (D) *nos podemos hacer otra pregunta: ¿Qué nos da la fe en este Dios? La primera respuesta es: nos da una familia, la familia universal de Dios en la Iglesia católica. La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9).*

Es decir que el encuentro con Jesús, es una experiencia mística profunda con el Dios de Jesús que es comunión, relación intrínseca de Amor, que no se queda en sí mismo, sino que es donación, entrega, gratitud a los demás. Un Dios que contiene en sí, el Amor entre las personas divinas, el amor a ser humano en Jesús y el amor a la creación.

La persona al ser "tocada" y "tocar", por la experiencia de encuentro con Jesús ese Amor, descubre su sentido de vida, armoniza sus relaciones con los demás, consigo misma y con la creación. Por lo tanto, una auténtica experiencia de encuentro con el Dios de Jesús, Dios Amor, Comunión, lleva implícita en la persona, la posibilidad de crear y formar comunión, comuni-

1 LÓPEZ QUINTAS, A., El encuentro y la plenitud de la vida espiritual, Madrid, Clarificans, 1996, p. 50

dad, saliendo de sí misma, para ponerse al servicio de los más pobres, pues al experimentarse amada, en gratitud, esa misma fuerza del amor, le invita a amar a los demás, incluso a los enemigos, ahora sus hermanos y hermanas,

Invita a un amor de fraternidad, con otros y otras y con la naturaleza para cuidar este mundo, nuestra casa donde habitamos. **Por eso decimos que la experiencia de encuentro con Jesús lleva implícita la invitación a formar comunidad, según el Espíritu de Jesús, a ser parte de esta gran familia que es abrazada por el amor de Dios Padre-Madre.** *La vocación al discipulado misionero es una vocación a la comunión en su Iglesia. No hay discipulado sin comunión...* (DA 156).

En el documento de Aparecida se habla de varios lugares para *lugares de encuentro con Jesús* (DA 243-257): la Sagrada Escritura (DA 247-249), la Sagrada Liturgia, la Eucaristía y demás sacramentos, la oración personal y comunitaria, en una comunidad viva en la fe y en el amor fraterno, de un modo especial en los pobres, afligidos y enfermos (cf. Mt 25, 37-40).

¡Cuántas discusiones hemos tenido en nuestra iglesia si las experiencias de fe personales son espiritualistas, intimistas, llevan a un pietismo, si ahora es el tiempo del anuncio a las grandes masas, pues buscamos el éxito con criterios capitalistas. Realidades que a la hora de una misión siempre aparecen y que nos pueden hacer perder el tiempo en discusiones internas y no damos respuestas a los desafíos que requiere este tiempo histórico. En estos 2008 años de evangelización, la manera como actúa el Señor es en la persona, aunque se anuncie a las masas, pero si cada uno y cada una no acoge el mensaje, no se hace carne, vida, la Vida de Jesús en ella. Y la persona vive en sociedad, es el agente socializador de la experiencia que contagia a otros y otras.

Esta experiencia necesita de la fe que es despertada por el anuncio del kerygma o el testimonio de vida personal o comunitaria. **Solo la fe posibilita el encuentro con Jesús, fe que es don del Espíritu y decisión de entrega de la persona en libertad.** Solo la fe es capaz de acercarnos al misterio y abrirnos a la experiencia de salvación. **Y esa fe contiene una gran novedad, que es el Espíritu del Resucitado** por eso siempre será nueva, y dará respuestas nuevas a las situaciones que vivimos. Novedad que el ser humano busca permanentemente en tantas cosas, y no la encuentra en plenitud.

Según el teólogo Juan Alfaro, *"la fe es teneocéntrica y eclesial, porque es cristocéntrica, la totalidad de la revelación converge en estos tres miste*

*rios fundamentales, implicados en la encarnación del Verbo, que reveló al Padre, espía al Espíritu y salva a los hombres*". Por eso podemos decir que la fe es trinitaria, porque es cristocéntrica como lo ha propuesto el Concilio Vaticano II (LG 1-4) pues, se puede expresar el contenido de la fe cristiana mediante un cristocentrismo trinitario.

En este camino de encuentro y de seguimiento al Señor, como Camino, Verdad, Vida, (Jn 14,6), al experimentar su vida en abundancia, las personas necesitan del acompañamiento y de espacios para crecer junto a otros y otras que también viven en esta fe. Vivir en comunidad, comunidad requiere un aprendizaje, las relaciones humanas no son fáciles, las rupturas entre los miembros de las comunidades las vemos a diario. Aquí entra de manera especial nuestra misión desde la vocación como sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos, laicas y muchas veces no estamos capacitados para abordar el mundo de lo afectivo, lo emocional, lo relacional. Tenemos una formación muy racional del proceso de crecimiento en la fe como dice San Anselmo, la fe que trata de comprender *fides querens intellectum*, y no integramos todas las dimensiones humanas que la fe toca en la persona.

El discernimiento de las experiencias de fe que viven nuestros hermanos y hermanas es importante para que esa fe se haga vida. Muchas veces las personas no encuentran a quien confiar sus experiencias de fe, no hay espacios dentro de nuestras iglesias que favorezcan este encuentro con Jesús, pues las iglesias están cerradas o los pastores no tienen tiempo, porque están ocupados en muchas obligaciones y por eso terminan buscando otros cauces. También porque falta formación en los agentes pastorales, laicos y laicas, para acompañar este proceso, justamente en este momento donde se ofertan muchas propuestas "religiosas" que confunden y muestran diversos caminos para expresar la fe con imágenes de Jesús, de María, de santos de nuestra iglesia católica. Esta es una realidad que nos desalía en la misión, y que requiere una respuesta urgente, no solo porque las personas se alejan de nuestras iglesias, sino porque la intención de los nuevos grupos religiosos como la santería, o la reciente Iglesia católica reformada, son promovidas y financiadas para dividir nuestra iglesia, desacreditar lo institucional y crear un ambiente de caos, de confusión. Ya hay experiencias similares en otros países y no es nada nuevo percibir que un estado que busca la concentración de poderes y el autoritarismo, también quiera apropiarse y dominar el universo simbólico

2 ALFARO, J., *Fe naturaleza de la fe* en: *Sacramentos Mundi IV*, e 95-147, 110-111.

de las creencias en el campo religioso pues allí hay mucha energía y fuerza para utilizar en provecho de la ideología que se pretende imponer. ¡Cuántas guerras se han hecho en nombre de Dios! Y la gente respondió dando su vida pensando que lo hacía por un alto ideal, convencida de ello.

## *1.2 Espiritualidad trinitaria*

¿Cómo podemos describir la espiritualidad trinitaria que es fruto de un encuentro con Jesús?

La espiritualidad nos habla de una formación permanente del Espíritu en nosotros, en cada uno, de manera creativa y que nos va transformando en Jesús, con sus mismos sentimientos, pensamientos, acciones. *"para no ser yo, sino Cristo, que vive en mí"*, (Gál 2, 20) como dice Pablo. Es seguimiento que implica conversión, adaptación de criterios, a los de Jesús histórico que se caracterizó por ser un hombre comunitario, que vive y crea comunidad junto a El.

Nos atreveríamos a decir que hay una única espiritualidad, porque todos estamos llamados a ser cristianos, es decir de Cristo, pues al encontrarnos con El, somos invitados a seguirle a "ser de los suyos". Es más fácil cumplir funciones como sacerdotes, religiosas, religiosos, laicos, leigos, misioneros a ser cristianos auténticos, como dice Pablo, a *"revestirnos de Cristo"* (Gál 3, 27). Es discípulo, discípula, la persona que se deja configurar por El y vive ese don desde sus características propias. Así El Espíritu, va formando personalidades centradas en Jesús con capacidad de intimidad, de fe, de relaciones amistosas con los demás, creativas móviles no rígidas, pues, las normas que son necesarias son rieles que orientan no imposición para "hacer todo lo mismo". La unidad se da en la diversidad, y eso nos desafía.

En cada momento histórico el Espíritu ha modelado personalidades, hombres y mujeres, que se "entrevieron" en las situaciones históricas y dieron respuesta desde la fe y el amor, mostrando un rostro vivo de Jesús. Y esos son los santos y santas que conocemos y tantos otros y otras que solo nuestro Dios lo sabe. En nuestra Venezuela, en este momento ¿Qué hombres y mujeres cristianos y cristianas está formando y quiere formar el Espíritu para dar respuesta a la situación actual? ¿Qué virtudes son necesarias para mostrar el rostro de Jesús en esta misión que se nos invita a hacer? Creo que

el amor, la fe y la esperanza necesitan encenderse al rojo vivo, al igual que la paciencia y demás características que describe Pablo en 1 Corintios 13. La capacidad de hablar en verdad, dejando que el Espíritu nos haga decir las palabras adecuadas en el momento adecuado. La capacidad de compartir la vida y misión en comunidad, ser personas "comunitarias", sensibles a los sufrimientos de los demás, que se reconocen frágiles. Las críticas destructivas no nos ayudan a construir, sino la capacidad de promover la vida que hay en la sociedad, en nuestra iglesia, en nuestras comunidades, en nosotros mismos, como nos muestra el documento de Aparecida.

Entonces, vivir la espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesús, nos lleva a vivir en el Espíritu del Resucitado, que es un espíritu de comunión, a creer en su presencia en nosotros, obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, jóvenes, es decir los cristianos de hoy que peregrinamos en esta iglesia y que queremos seguir anunciando la vida de Jesús. Una espiritualidad sólida tiene que estar basada en la Palabra de Dios (cfr. DA 300). Y los grandes proyectos, como impulsar la llegada del Reino necesitan de toda una comunidad en movimiento impulsada por la pasión y la solidaridad. Mirar a los otros y emprender tareas conjuntas con el atractivo del apoyarse mutuamente y de multiplicar su fuerza. Dante lo tenía bien claro, cuando hace decir a las almas que están en el cielo: "aquí llega uno que aumentará nuestro amor". Abramos los brazos para que quepan muchos y así hagamos crecer el amor en el mundo.<sup>3</sup>

La espiritualidad trinitaria la podemos comparar al proceso del sembrador y la semilla que cae en tierra, se transforma, tierra y semilla tienen que hacerse uno, para que pueda germinar, necesitando del agua para que brote, heche raíces y nazca el árbol que da frutos. En una cultura urbana, ¿Por qué el Evangelio siempre tendrá vigencia si tiene un lenguaje de campo? Porque nos habla de la realidad natural, del contacto con la creación y allí la Sabiduría del Creador que con su pedagogía a través de todos los elementos naturales, nos habla al ser humano, creado para ser habitado por su Espíritu y vivir en unión con todo lo creado. Y la cultura urbana, nos aleja de la naturaleza, nos hace vivir una vida artificial, virtual que nos deshumaniza si no tenemos espacios para volver a lo natural, a tomar contacto con lo creado.

<sup>3</sup> Cfr. GÓMEZ ACIHO, Isabel. *La fe*, Fundación Santa María, 2005, p. 216

### *1.3. ¿Qué oportunidades tenemos?*

Por un lado las características de esta sociedad, abierta a las propuestas religiosas, a crear lazos de amistad, a ser sensibles y solidarios.

Me llama la atención la cantidad de gente que defiende la ecología, realidad que enfatiza el documento de Aparecida, una vida natural, busca espacios de contacto con la Creación. Creo que es una oportunidad también allí para evangelizar en un país donde la exuberancia de vegetación nos envuelve y nos invita a reconocer al Creador.

Por otro lado un país donde se está promoviendo desde el gobierno el trabajo en comunidad, el compartir, la participación, la misión, la preocupación por los pobres, es decir una promoción humana en un lenguaje que es propio de nuestro cristianismo aunque desde una clara opción ideológica. Pero ¿cómo podemos aprovechar esta realidad?

Nuestro concilio Plenario dice que *en una sociedad individualista debemos recuperar la fe en el Dios trinitario que desafía a construir comunidades y sociedades igualitarias, participativas y respetuosas de las diferencias* (PPEV 80). La comunidad es don, los lazos de amor que se crean son fruto de una experiencia de fe como lo hemos descrito. El CPV, nos habla de dar la Biblia al pueblo. (PPEV, 105) al igual que Aparecida, es decir que nuestra tarea es seguir anunciando a Jesús que nos habla en su Evangelio, acompañando a nuestros hermanos y hermanas y dar puntos de discernimiento en las situaciones que nos encontramos para ver si los frutos, si los vínculos que se forman, son evangélicos según el Espíritu de Jesús, incluyen o excluyen. Devan a la solidaridad con los pobres o al acaparamiento y a la corrupción. Y por otro lado difundir todo el trabajo que la iglesia venezolana ha hecho por los pobres, esa promoción que desde el inicio de la evangelización se viene haciendo.

Nos podemos preguntar: En nuestras parroquias, lugares de misión, se evangeliza o se adoctrina? ¿Se habla de Jesús en los evangelios?

Sería bueno que siguiéramos dando contenido evangélico a nuestras palabras y expresiones que han sido desde siempre propiedad de la iglesia, aunque se usen en este momento con otro contenido ideológico. Jesús es Camino, Verdad y Vida, es decir, si transitamos en este Camino, sabemos que nos llevará a la Verdad y a dar la vida por nuestro pueblo.

## II. PRESENCIA DE MARÍA EN EL CAMINO DE FORMACIÓN DE LOS DISCÍPULOS MISIONEROS

En esta segunda parte, reflexionaré sobre la presencia de María en Aparecida y luego en Venezuela que nos invita a construir una iglesia mariana, casa y familia de comunión.

### 2.1 *¿Qué nos dice María en el Santuario de Aparecida "en esta hora" de evangelización?*

El documento de Aparecida en el n. 548 dice: *No podemos desaprovechar esta hora de gracia. ¡Necesitamos un nuevo Pentecostés! ¡Necesitamos salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo, que ha llenado nuestras vidas de "sentido", de verdad y amor, de alegría y de esperanza!*

Y en esta "hora de gracia", encontramos a María, la llena de gracia, es decir la llena de Dios, templo y sagrario del Espíritu, habitación de la Trinidad pues, antes de ver a Jesús, **ha creído en él**. Su presencia la reconocen los obispos al expresar que *"María, Madre de Jesucristo y sus discípulos, ha estado muy cerca de nosotros, nos ha acogido, ha cuidado de nuestras personas y trabajos, cobijándonos, como a Juan Diego y a nuestros pueblos, en el pliegue de su manto, bajo su maternal protección"* (DA1)

En Medellín, solo se alude a su protección en la presentación del documento en un "silencio inexplicable". En Puebla es presentada como madre y modelo de la iglesia, destacando su figura de **mujer y madre** que despierta el *"corazón filial que duerme en todo hombre"* (P 295). También su figura de *creyente y discípula perfecta que se abre a la palabra dejándose penetrar por su dinamismo* (P 296). Destaca que en María y en Cristo, todos obtienen *los grandes rasgos de la verdadera imagen del hombre y la mujer* (P330)

En Santo Domingo se alude a María como modelo de evangelización de la cultura.

Nos podemos preguntar, ¿porqué Benedicto XVI elige como lugar de encuentro de la V Conferencia el Santuario de Aparecida en Brasil y el

tiempo litúrgico de pascua en vísperas de Pentecostés? ¿Qué nos dice este acontecimiento eclesial a la iglesia que peregrina en América Latina y en especial en Venezuela?

El Santuario de Nuestra Señora de la Concepción Aparecida, corazón mariano de Brasil, es un lugar de encuentro espontáneo de la gente con María y allí con Jesús, con el Padre, con la Trinidad. Lo visitan aproximadamente 7 millones de peregrinos al año, es el mayor centro de romerías de A. Latina. Desde el comienzo de su visita a Brasil, el 12 de mayo de 2007, Benedicto XVI, se refirió al Santuario como el Cenáculo de la Virgen, la "estancia superior" (Hech. 1, 13-14) que congregó a la iglesia que peregrina en AL y el Caribe.

*En la familia el Papa dijo: Como los Apóstoles, juntamente con María, subieron a la estancia superior y allí permanecían en la oración, con un mismo espíritu (Hech. 1, 13-14) así también nos reunimos hoy aquí, en el santuario de Nuestra Señora de la Concepción Aparecida que en este momento es para nosotros "la estancia superior", donde María, la Madre del Señor, se encuentra en medio de nosotros".*

Al día siguiente, el 13 de Mayo de 2007, en la celebración eucarística de inauguración de la V Conferencia, el Papa retomó la imagen del cenáculo, señalando dos detalles providenciales.

*El tiempo es el litúrgico del sexto domingo de Pascua, ya está en la fiesta de Pentecostés y la Iglesia es invitada a intensificar la invocación al Espíritu Santo. El lugar es el santuario nacional de Nuestra Señora Aparecida, corazón mariano de Brasil; María nos acoge en este cenáculo y, como Madre y Maestra, nos ayuda a elevar a Dios una plegaria unánime y confiada" (...) Ahora de un espacio a la palabra de Dios, que con alegría acogemos, con el corazón abierto y focal a ejemplo de María, Nuestra Señora de la Concepción, a fin de que, por la fuerza del Espíritu Santo, Cristo pueda "hacerse carne" nuevamente en el hoy de nuestra historia*

Nos aventuramos a pensar que en este momento histórico María nos muestra el camino de evangelización, ella como la Estrella de Evangelización, proclamada tantas veces por Juan Pablo II, pues está presente en los misterios fundamentales de la encarnación, y del Pentecostés, viviendo los "mandamientos" de Jesús "amense" y "vayati".

## 2.1.1 María en el misterio de la Encarnación y en Pentecostés

*La máxima realización de la existencia cristiana como un vivir trinitario de "hijos en el Hijo" nos es dada en la Virgen María quien, por su fe (cf. Lc 1, 45) y obediencia a la voluntad de Dios (cf. Lc. 1, 38), así como por su constante meditación de la Palabra y de las acciones de Jesús (cf. Lc 2, 19.51), es la discípula más perfecta del Señor. (DA 266).*

Tanto en la encarnación como en Pentecostés, encontramos a María y al Espíritu Santo que obra en ella. En los Evangelios de Lucas y Juan, se puede observar esta realidad. La relación María-Espíritu-Dios-madre, se ve en los paralelismos de Anunciación (Lc.1, 35) y Pentecostés (Hch 1,8). Descubrimos allí lo materno de Dios<sup>4</sup> en la persona de María.

En el Evangelio de Lucas, aparece el Espíritu como origen de la vida; origen de Jesús en la Anunciación y origen de la Iglesia en los hechos de los apóstoles donde la presencia de María en ambos momentos es imprescindible.

En el Evangelio de Juan, en los capítulos 14 al 17 hay semejanza en las funciones del Paráclito con lo materno en un sentido simbólico y allí aparece la figura de la mujer que se puede relacionar con María.

Hay tres características del Espíritu que se relacionan con lo materno de Dios en María: la profundidad, la creatividad y la comunicación. Características que hemos descrito en la experiencia de encuentro con Jesús. Afirmamos, entonces, que el Espíritu Santo en María y María unida al Espíritu Santo tienen la función de engendrar, de dar vida no para sí mismos, sino para los demás, creando comunidad, la Iglesia.

En las tres partes que forman el documento de Aparecida, la palabra central es vida, la primera: "La vida de nuestros pueblos hoy". La segunda: "La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros". Y la tercera: "La vida de Jesucristo para nuestros pueblos". Nos hablan de *recibir* en la Vida que hay en nuestros pueblos, *de recibir* esa vida de Jesús que nos hace sus discípulos misioneros para *darla* al pueblo. Realidad dinámica, de movimiento permanente, que nos invita a vivir en estado de misión, es decir a *ser* *gestadores* de vida. Quien está en "estado" se dice popularmente, que es la mujer embarazada.

4. Cfr. NAVARRO PUERTO, Mercedes. *María, la mujer. Ensayo psicológico bíblico*. Ed. Claretianas, Madrid, 1987, págs. 197 a 206.

que lleva dentro una vida y que pronto dará a luz. María es experta en percibir y valerar la vida, en gestarlo, pues ella acompañó todo el proceso de la vida de Jesús, incluso desde antes, pues ella antecede al Jesús histórico y se une a él desde su engendramiento hasta su muerte y resurrección.

En la historia de evangelización de América, encontramos la presencia de María cuando la iglesia latinoamericana estaba gestando a Jesús en los primeros discípulos y discípulas y María de Guadalupe entabla comunión, diálogo entre partes desiguales y enfrentadas, ejercitando su maternidad mostrando el rostro de una iglesia mariana. Nos enseña a evangelizar desde el amor, desde la ternura, ella que es espacio donde habita el amor Trinitario.

*Como en la familia humana, la Iglesia-familia se genera en torno a una madre quien confiere "alma" y ternura a la convivencia familiar. María, Madre de la Iglesia, además de modelo y paradigma de humanidad, es artífice de comunión.* (DA 268). Y también en nuestro Concilio se habla de la presencia de de María que fortalece la espiritualidad de comunión (cf. CIV, 56, 77).

En el documento de Aparecida se refiere a la iglesia como familia, casa y escuela de comunión. (DA 158, 170), también como "comunidad de amor" llamada a reflejar la gloria de Dios, que es comunión (cf. DA 159) y podemos entonces ver la presencia de María en Pentecostés, donde desde el origen de la iglesia está junto a los discípulos y discípulas en una iglesia mariana antes que petrina.

En María, junto a los discípulos y discípulas en Pentecostés, vemos en ella que el Amor ha triunfado sobre el odio, pues sigue amando, es sostenida por su fe, seguramente que seguirá viendo los rostros de los asesinos de su hijo, están allí, en esa ciudad, y sin embargo, no responde con la "misma moneda" sino que es capaz de seguir amando. Actúa el Defensor (Jn. 16, 7) que la ha defendido de caer en el odio, en el rencor, en el miedo y el desamparo, y ahora el Espíritu en ella, es el que les conforta y consuela, el Paráclito, les anima y recuerda con la *dynamis*, la fuerza transformadora y creadora. Por eso transparente paz, serenidad, como tantas mujeres de nuestros barrios frente a las muertes injustas de sus hijos que al orar a María en los novenarios, reciben la paz, el consuelo para seguir adelante y para que sus otros hijos no se venguen matando y continúe la cadena de muertes y odio.

## 2. 2. Nuestra Señora Aparecida y Nuestra Señora de Corumoto

*María, Madre de la Iglesia, además de modelo y paradigma de humanidad, es artífice de comunión. Uno de los eventos fundamentales de la Iglesia es cuando el "sí" brotó de María. Ella atrae multitudes a la comunión con Jesús y su Iglesia, como experimentamos a menudo en los santuarios marianos. Por eso la Iglesia, como la Virgen María, es madre. Esta visión mariana de la Iglesia es el mejor remedio para una Iglesia meramente funcional o burocrática. (D.A. 268)*

Desde Aparecida, es también María que sigue gestando y formando esta iglesia latinoamericana. Su imagen es la historia del hallazgo de una imagen rota en dos de la Immaculada Concepción, por parte de unos pobres pescadores, que temían perder su vida si no encontraban peces. Aparece primero el cuerpo y luego la cabeza. Su tamaño es pequeño, su color es negro por el hollín de las velas, signos de experiencia de fe espontánea de nuestra gente hacia su madre.

**¿Qué nos dicen estos signos para comprender el llamado a la misión continental en Venezuela?**

a) **Primero:** la imagen del río, la pesca, los pescadores, la amenaza de muerte, situación que nos lleva al escenario donde vivió Jesús con un imperio que amenazaba la libertad. En la cultura del pescador, está la categoría de las rutas que no se navegaron. Cuando el pescador no encuentra el banco de peces, abandona la ruta navegada y transita otras que no fueron activadas. La mar, el río, tiene el don de convertir los peligros en oportunidades, si el viento disuelto es capaz de entrar entre las velas y si acierta con la sabiduría de cambiar de rumbo.

b) **Segundo:** el hallazgo de la imagen rota, primero el cuerpo luego la cabeza. La imagen es pequeña de 40 cm, signo de que Dios se manifiesta en lo pequeño en lo pobre. Es mujer, es madre y su rostro es de color oscuro por el hollín de las velas, es decir lleva en su cuerpo los signos de la expresión religiosa de muchas personas que le confiaron sus vidas. Signo de una religiosidad unida a lo materno, propio del pueblo latinoamericano. Primero aparece el cuerpo y luego la cabeza. Esto nos puede indicar el símbolo de unidad, su presencia no tendría sentido si no está toda ella, es decir en cuerpo entero. Podemos interpretar este signo como un llamado a la unidad de la iglesia que es madre, como María. A la unidad del cuerpo y la cabeza, es decir,

de los pastores y el pueblo fiel, de la iglesia latinoamericana y de la iglesia romana, iglesia que es llamada a vivir en unidad entre todos sus miembros, para ser fecunda.

**el Tercero:** los pescadores echan nuevamente las redes al río y obtienen una abundancia de peces que no solo satisface su necesidad de alimento, sino que les posibilita seguir viviendo ya que sus vidas dependían de la pesca.

Notamos entonces, que por la fe de los pobres pescadores, experimentan la salvación no solo del hambre sino de sus vidas amenazadas. Signo de una iglesia que desde hace 500 años está echando las redes en este continente latinoamericano y es llamada nuevamente a echar las redes con fe ante situaciones que pueden parecer imposibles de transformar. Contra todos aquellos que hablan de nuestro tiempo como de un auténtico desierto, creemos que la historia está llena de rutas que no se navegaron, son aquellas opciones que no se activaron, **aquellas oportunidades que no se secundaron, aquellos caminos que no se siguieron, aquellos senderos que se perdieron y fueron silenciados.** ¿Que sería de nuestra vida colectiva y eclesial si en lugar de decidir esto, hubiéramos caminado en otra dirección? La historia colectiva puede ser celebrada también como un cementerio de opciones perdidas o como un campo de oportunidades a la espera de circunstancias propicias para germinar. En este último caso, su existencia se parece a los brotes de invierno<sup>5</sup>.

**Una de las oportunidades** es la religiosidad popular mariana en nuestro pueblo. Sabemos que en América Latina, hasta el momento hay dos Apariciones históricas aceptadas oficialmente por la Iglesia, la de la Virgen de Guadalupe México y la de Nuestra Señora de Coromoto en Venezuela.

Es decir que hay una "matriz mariana", que ha dejado su huellas en este pueblo y eso se observa en las manifestaciones espontáneas de fe en los santuarios especialmente de Coromoto, Chiquinquirá, Divina Pastora, del Valle, entre otras. Es la misma María que une a los venezolanos más allá de las creencias políticas que amenazan dividirnos y entretarnos en este momento.

Creo que tenemos que valorar y contar con la fe de *la "rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos"*, como lo expresó Benedicto XVI en el discurso de apertura a la V Conferencia y la *presentó como "el precioso tesoro de la Iglesia católica en*

<sup>5</sup> Cfr. GARCÍA RÓCA, Joaquín, *La fe*, Fundación Santa María, 2005, pp. 223-224

*América Latina*", " invitando a promoverla y a protegerla. (...) que merece nuestro respeto y cariño, porque su piedad "refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer" (...) (cfr. D.A. 258)

También se reconoce en el número 37 de *Aparecida el papel tan noble y orientador que ha jugado la religiosidad popular, especialmente la devoción mariana, que ha logrado persuadirnos de nuestra común condición de hijos de Dios y de nuestra común dignidad ante sus ojos, no obstante las diferencias sociales, étnicas o de cualquier otro tipo.*

Entonces podemos decir haciendo eco de las palabras del teólogo Lucio Cera, que "El culto a María, madre del Señor, es un rasgo que caracteriza a la religiosidad católica. La imagen de María, congrega en sí los fundamentales motivos de nuestra fe, devolviéndolos a su centro trinitario. ..." <sup>6</sup>

¿Es posible pensar la realidad cristiana desde esta óptica de la religión del pueblo? Es decir, la religión del pueblo tiene un supuesto teológico cultural válido en la fe católica y este modo peculiar de pensar y vivir lo cristiano mariano, ¿es un aporte de nuestros pueblos a la búsqueda actual de la Iglesia? Creo que aquí hay un gran tesoro a descubrir en este momento histórico, pues la fe popular mariana nos habla continuamente y es necesario descifrar su lenguaje para ir construyendo el rostro actual de la iglesia con sus desafíos y búsquedas.

El mismo teólogo afirma que "en el corazón mismo de la religión del pueblo, encontramos como elemento clave, la devoción a la Santísima Virgen, (...) nuestros pueblos la han convertido en el criterio popular de la verdadera fe (...). Incluso nuestro pueblo ve desde esta óptica la pertenencia o no a la Iglesia.

En cuanto a la Religiosidad popular, nuestro Concilio Plenario también reconoce los valores que allí se encuentran (L.C.V. 21), y asevera que *es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas, sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural"* (SD 36), (PPEV 91)

6. D11

7. EN 48

8. AZCUE, V. GILTI, C.M. GONZALEZ, M. *Escritos teológicos publicados de Lucio Cera. I Del Proceso hacia la Conferencia de Puebla (1976-1981)* Agape. Facultad de teología UCA, Buenos Aires, 2006, p. 40

*Se recomienda la actitud pastoral adecuada, por lo tanto, es el respeto a la religiosidad popular y el aprendizaje de ella, sin pretender manipularla. Antes de ser maestros, debemos ser discípulos.*

*Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mestizajes políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja (P' 469). (PPEV' 95)*

*También se habla de promover la memoria histórico-cultural y religiosa de nuestros pueblos, desde el estudio de la significación de la figura y devoción de María como modelos de inculturación (ECV 89d).*

Es verdad que es necesario un discernimiento de la fe popular al haber muchas expresiones que pueden confundir a los fieles, pero también es oportuno descubrir la obra silenciosa, callada que está realizando María y es fuerza vital que está actuando sin que los sembradores sepan su cónido, en lo profundo de la tierra, que es el corazón de hombres y mujeres venezolanos.

En este aspecto nos ayudan las pautas de discernimiento mariano que el teólogo Clodovis Boff<sup>9</sup> hace sobre la legitimidad del uso del nombre María, en el ámbito social y político. Habla de tres criterios: la figura Neotestamentaria de la Virgen de Nazaret, la prueba de los frutos y la opción preferencial por los pobres.

Y la relación auténtica con María, lleva a la búsqueda del conocimiento de la Palabra de Dios, como lo expresa nuestro concilio "Dar la Palabra de Dios al Pueblo" e invita a compartir los bienes con los pobres, a no guardarse la vida a darla y a crear comunidades de oración en torno a ella. ¿Cuántos grupos se han creado y mantienen viva nuestras parroquias en torno al rezo del rosario? La fe de tantas ancianas que día a día se acercan a rezar, ¿acaso no están intercediendo por cada uno de nosotros los llamados a animar la evangelización? Reconozcamos la presencia de Dios a través de María, y la obra que en silencio está haciendo para acompañar y ayudar a crecer,

9 BOFF, C., *Teología Social*. São Paulo, Paulus, 2006, pp. 295, 295

## A MODO DE CONCLUSIÓN:

*Con todos los miembros del Pueblo de Dios que peregrina por América Latina y El Caribe, los discípulos misioneros encuentran la ternura del amor de Dios reflejada en el rostro de la Virgen María. Nuestra Madre querida, desde el santuario de Guadalupe .hace sentir a sus hijos más pequeños que están cobijados por su manto, y desde aquí, en Aparecida .nos invita a echar las redes para acercar a todas a su Hijo, Jesús, porque Él es «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6), sólo Él tiene «palabras de Vida eterna» (Jn 6,6-8) y Él vino para que todos «tengan Vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). (DA 265).*

María desde Aparecida, nos sigue mostrando que ella, la más perfecta discípula, es lugar y espacio de Encuentro con Jesús, tierra preparada para ser fecundada. Imagen de la humanidad donde habita el Espíritu y que necesita ser sembrada por la semilla que es la Palabra para que germine y dé mucho fruto siendo discípulos misioneros. Es experta en la formación de discípulos y discípulas, *pedagoga del Evangelio en América Latina* (P 290), ella la primera discípula que escucha y pone por obra, escucha con su vida y la Vida la posee para darla, no guardarla, nos muestra como se forma, se construye comunidad, porque el mismo Dios comunio la habió. Nos muestra una iglesia que en su origen es mariana antes que petrina. Y lo mariano nos habla de gestación, de apertura, de diálogo de amor, de cuidado de fortaleza en el dolor, de consuelo, de fe sin medida, de preocupación por las necesidades de todos y todas sus hijos e hijas.

María es mujer, es pobre, dos realidades que caracterizan nuestro continente: una iglesia que ha hecho una opción por los pobres y la presencia de la mujer pues la mayoría de las participantes en nuestras comunidades eclesiales, somos mujeres. Nos hemos caracterizado por transmitir la fe desde el hogar de hijos a nietos, en forma callada, en silencio, sin muchas propagandas como lo hace María. Juan Pablo II nos ha llamado, el "ángel custodio de la fe de nuestro continente" ¿Cómo seguir comando con este rostro femenino de la iglesia? ¿Que nuevas posibilidades podemos abrir para contar con el "genio femenino" en tantos nuevos espacios que se nos abren?

María es centro de Unidad en Pentecostés, en aquella comunidad de discípulos dolidos, en duelo, por muerte de su gran amigo Jesús. Hoy, en nuestra iglesia que siente las amenazas de la división por ideologías poli-

teas, por inconformismos, por falta de entendimiento entre sus miembros, tenemos a María, como la "abogada nuestra" que hoy por nosotros porque está llena del Defensor, del Espíritu que la habita. *Sin María el Evangelio llega a ser desencarnado, desfigurado, transformado en una ideología, en un racionalismo espiritualístico* (P. 301). Ella es escuela de fe, destinada a guiarlos y a reforzarlos en el camino que lleva al creador del cielo y de la tierra ( DA 270)

En esta hora de una nueva misión, ¿esperamos que nos digan que hacer, o como María en Caná (Jn. 2. 1-11) somos capaces de ver las necesidades de nuestro pueblo, junto a nuestra comunidad, dialogando y discerniendo las situaciones para "*hacer lo que El nos diga*"?

Esta misión no es "otra cosa para cumplir", sino que es una propuesta que nos invita a trabajar juntos, a ser gestadores de vida, a construir comunidad donde reine Jesús comprometidos con los más necesitados y a encender la llama de nuestro corazón, para que arda el deseo de darle a conocer a quien es Nuestra Vida y nos está dando Vida, para que otros y otras la tengan en abundancia.

Nuestra Señora de Coromoto, la "Bella Mujer" <sup>10</sup> que se aparece al cacique Coromoto, *dirigiéndole mirada tan tierna y cariñosa que era capaz de rendir el corazón más empedernido*, nos sigue mirando a sus hijos e hijas venezolanos con inmensa paz, sintiendo la resistencia de algunos como el cacique que reniega diciendo "*con matarta me dejarás*", pero sigue paciente esperando la posibilidad de la conversión, que es la manera de vencer al rebelde, pues Dios no quiere la muerte del pecador sino su conversión para que Viva. Este es nuestro gran desafío, que nuestro pueblo venezolano Viva con la libertad de los hijos e hijas de Dios como hermanos y hermanas. Y nuestra iglesia venezolana crecerá, no por "proselitismo" sino por atracción, como Cristo que atrae a "*todo hacia sí con la fuerza de su amor*" (cf. DA 159), si nos dejamos atraer por su Amor, siendo sus discípulos y discípulas, don que hemos recibido y que está en nuestras manos hacerlo crecer... (cf. DA 291).

10 NECTARIO MARIA, *Gonzalo Durango*, Madrid, ed. Villena 1976, pp114 ss.

# SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ECLESIOLOGÍA DE LA COMUNIÓN\*

Dra. Luz Marina Barreto\*\*

## Abstract:

*The purpose of this paper is to explore the roots of communion ecclesiology in ontological reflection. It is my conviction that this analysis is necessary to us to avoid reducing the models of the church in sociological sense -a notion wide that which is central to the Christian conscience-: the notion of a person who has been recreated by Christ and, from this point of departure on, can relate as a Christian with anyone else.*

*I explore this idea, in particular, in an important document: Hans Urs von Balthasar's Programme for Communion. The centrality of the idea of an ontological foundation for the rationale of this Programme is such, that one cannot but pay attention to what it is implied there and to the consequences it had for the dissident group that left Concilium.*

**Key words:** *Communion Ecclesiology and Christian Ontology.*

## 1. INTRODUCCION

El propósito de este ensayo es explorar la necesidad de reiterar la interpretación de la comunidad eclesial como *realidad que sólo es posible tomando partido por una determinada ontología*. Pero ¿de qué ontología estaríamos

\* Agradecer a Luis Fernando Múnera S.J. por sus atinadas observaciones y correcciones a las versiones preliminares de este trabajo.

\*\* La profesora **Luz Marina Barreto** es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad* (1994), *Morfe Avila* (Luzmaramerica.com, Caracas) (Premio Federico Ru Morales) (Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica. E-mail: luzmarbarreto@ujmfi.com

hablando aquí? No existe una tal cosa como una "ontología de la comunidad". El punto de partida de Zizioulas, por ejemplo, o de su maestro Christos Yannaras, cuyo libro pionero *Person and Eros*, publicado originalmente en griego en el año 1987, suscita una importante renovación de la reflexión de la ontología cristiana al interior de la teología Ortodoxa, es una ontología de la persona, una ontología de tipo trascendental basado en el pensamiento de Heidegger.<sup>1</sup> La ontología a la que nos referimos es aquella que hace descansar la posibilidad de relacionarnos con los demás de un modo correcto o, al menos, moralmente deseable, en la clase de persona que uno es. El propósito de este ensayo es explorar este enfoque como me parece que se asoma en algunas reflexiones de la eclesiología contemporánea.

¿Por qué no es posible hablar de una "ontología de la comunidad"? Paul Tillich dedica, en sus recién publicadas *Berliner Vorlesungen*, de 1951-1958, una reflexión muy detallada sobre la validez de la reflexión ontológica del s. XX. De acuerdo con él, la ontología sólo puede entenderse durante el siglo XX de dos maneras. Como metafísica, un modo ya suficientemente rechazado por Heidegger, o como *ontología fundamental*, es decir, tomando como punto de partida los modos con los que el existente ser humano, el *Dasein*, comprende y se relaciona con la realidad.<sup>2</sup> El énfasis de Paul Tillich está del lado de esta manera existencialista de comprender la reflexión ontológica, como sucede igualmente en el otro gran teólogo interesante en la misma disciplina: me refiero, evidentemente, a Karl Rahner.

De esta manera, la posibilidad de una renovada comprensión de la eclesiología de la comunión con la mediación de la ontología, tal y como yo la veo, no pasa por una suerte de "ontología de la comunidad", o por un modelo sociológico, un modelo de comunidad. Al contrario: si tomamos como punto de partida la ontología del siglo XX, como lo hacen Rahner, Tillich, Yannaras o Zizioulas, se trata del tipo de comunidad que resulta de una nueva clase de persona (no es la comunidad la que suscita un nuevo tipo de humanidad, Es al revés, por lo menos en la teología cristiana correctamente entendida).<sup>3</sup> Sólo si

1. Cfr. Christos Yannaras, *Eros and Person*, Holy Cross Orthodox Press, Mass., 2007.
2. Cfr. Paul Tillich, *Berliner Vorlesungen (1951-1958)*, editadas por Erdmann Storm, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009, pp. 11 y ss.
3. Cfr. nota 6. A este punto dedicaremos precisamente la última parte de este ensayo. Pero adelanto de una vez el argumento: es de la naturaleza de la especie humana (el *hominidad*) que surgen las instancias particulares que son los individuos de la especie, de los cuales se puede decir que, con razón, comparten una naturaleza común. Pero, para el cristianismo, la vida en Cristo proyecta sobre la comunidad la vida individual personalizada, es decir, plenamente diferenciada, eterna.

tomamos este punto de partida se comprenden las pretensiones transformadoras y redentoras de la relationalidad que toma como modelo a la Trinidad.

Yo opondría, pues, a la necesidad de desarrollar una eclesiología con un cierto énfasis ontológico, sobre lo cual quisiera insistir en estas páginas, lo que me atrevería a llamar una suerte de interpretación "estructuralista" de la comunidad de la Iglesia. El estructuralismo consiste en aquella corriente filosófica que ve en las estructuras de carácter sociológico, político, institucional y cultural de una sociedad el origen y fundamento de cualquier cambio sustantivo de los sujetos que la conformarían. El marxismo, casualmente un tipo de visión de las realidades políticas y económicas que ha gozado de no poca fortuna en diversos círculos de la teología de la liberación y que ha inspirado generaciones de sacerdotes y religiosos que juran por su supuesta validez dogmática, es una forma típica de estructuralismo; de acuerdo con Marx, las personas son lo que son en uniformidad a la clase que pertenecen y al tipo de sociedad en la que se encuentran insertos. Esto es lo que quiere decir que el ser social determina la conciencia social, como lo afirma el marxismo estructuralista de Louis Althusser. Por esta razón, sólo transformando económica y políticamente las estructuras de una sociedad, se dice, puede alcanzarse la justicia social. La justicia no es, pues, el resultado de las acciones que realizan hombre y mujeres justos, personas que por ser justas propenden a la coherencia de un actuar justo. La justicia requiere más bien, así reza la perspectiva estructuralista, la prevalencia de instituciones que orienten a las personas a un actuar justo y que "produzcan" o "determinen" el actuar justo de las personas, de los individuos que hacen vida al interior de la estructura.

Pero el cristianismo, pudiéramos decir, se caracteriza por defender *exactamente* (e *interesantemente*) la perspectiva opuesta: sólo una verdadera transformación de la persona puede producir un cambio en nuestra realidad social, un cambio institucional. Para el cristiano nuestras acciones reflejan lo que somos en un sentido profundo y, dado que la realidad social es un producto de la sumatoria de todas las acciones humanas, la sociedad tendrá la índole que deriva de la calidad de nuestras acciones, de nuestra *intencionalidad*.

Ahora bien, es necesario igualmente considerar que es una ilusión pensar que la tensión entre la perspectiva que he llamado "estructuralista" y la que me parece a mí genuinamente cristiana, a saber, la de la re creación de la persona humana en Cristo, puede resolverse fácilmente. El punto de vista estructuralista ha existido siempre en la Iglesia histórica, en la forma de una

Iglesia institucionalizada y jerárquica y por muy buenas razones. No puedo entrar aquí a discutir esta tensión en extenso, lo que implicaría comprender las intuiciones que llevaron a los Padres de la Iglesia (Justino o Ignacio de Antioquía, por ejemplo) a insistir en la necesidad de entender el cuerpo de la Iglesia no solamente como una comunidad carismática, sino como una comunidad racional e institucionalizada.<sup>4</sup> Sólo quiero señalar ahora que esto significa que el punto de vista estructuralista no responde a un mero capricho en la historia de los modelos de la Iglesia. Se trata de una tensión, entre el modelo carismático paulino, que hace énfasis en la transformación de la persona,<sup>5</sup> y el modelo institucional, que hace énfasis en la necesidad de integrar al individuo pecador en una comunidad que le preste auxilio espiritual, bajo la guía de un obispo con autoridad sobre él (o ella), bien real y que no puede resolverse fácilmente. La tensión no puede solucionarse sin sacrificar las necesidades humanas que la crean y la justifican.

4. Vale la pena revisar las intuiciones de Max Weber respecto de aquello que obliga al tránsito de la comunidad carismática a la institucionalización racional de la Iglesia. La comunidad carismática sería inmanejable, como lo describió Pablo bien pronto, por que estaba basada, de acuerdo con Weber, en la identificación con un líder carismático. Una vez que esa identificación ya no es posible, por ausencia del líder, sería entonces necesaria la rutinización y racionalización de las estructuras sociales queridas por el líder. Aunque, como creyente, no puedo menos que poner en duda la exhaustividad de la interpretación de aquello que coexistió realmente a las primitivas comunidades cristianas, es importante notar que la rutinización del carisma es una necesidad muy real que no puede ser dejada de lado así no más. Para el creyente, la experiencia comunitaria está fundada en la vivencia del Espíritu Santo "dejado todo sobre toda carne" en virtud de la Pasión de Cristo y no, desde luego, en la mera identificación con un líder carismático. No obstante, la institucionalización del carisma es un hecho innegable de la historia de la Iglesia y puede, en efecto, explicarse por razones sociológicas y psicológicas. Cfr. Max Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

5. Me ocupo de ello en detalle en un artículo "Los fundamentos de la moral cristiana y el problema de su especificidad" que saldrá próximamente en la revista virtual venezolana *Participaciones*. Allí sugiero que un tema que sería recurrente en la teología de Pablo es la noción de la unión con Cristo por "participación". La noción de participación, y lo que ella implica desde el punto de vista ontológico, atraería todo su pensamiento. Él no inauguraría un nuevo comienzo para la humanidad, en el sentido de que abre a una nueva forma de existencia, una nueva forma de "ser personal" y una nueva creación (2 Cor 5,17). Cristo no estaría, así, aislado de aquellos que crean en Él. Las imágenes de participación univa con Cristo que usa Pablo son las de "vestirse de Cristo" (Rim 13, 14; 1 Cor 15, 53), la de vivir "en Él", la noción de haber sido elevados por Cristo a la condición de hijos adoptivos de Dios. Los creyentes se convierten en "un solo cuerpo" el Cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17).

## 2. LA TRINIDAD COMO VEHÍCULO DE LA RELACIONALIDAD ECLESIAL EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN MOLTSMANN Y SUS CRÍTICOS.

En un interesante artículo sobre la doctrina trinitaria de Moltmann, Joy Ann McDougall explora precisamente la relevancia que posee su reflexión sobre la naturaleza de la relacionalidad intratrinitaria para la vida práctica, tal y como esa reflexión tiene lugar en el pensamiento de Moltmann. De acuerdo con ella, uno de los lugares teológicos sobre los que se proyecta la doctrina trinitaria sería la eclesiología (siendo los otros la vida ética personal, una teoría de la cultura o incluso la acción social).<sup>6</sup> Un teólogo que ocupa un lugar muy importante en el debate sobre la relevancia práctica de la teoría trinitaria sería, como lo acabamos de decir, Jürgen Moltmann.

Moltmann resulta muy interesante en este contexto porque él hace descansar muchos de los problemas que aquejan a la teología contemporánea en una suerte de olvido de sus fundamentos en una teoría trinitaria. De acuerdo con McDougall, la culpa de este descuido la tendría una cierta autoconcepción monárquica del monoteísmo, que Moltmann atribuye a la teología latina, y que subordinaría hasta tal punto al Hijo y al Espíritu Santo al Padre que se perdería con ello la inmediatez que es necesaria para que la fe se haga vida y acción, y no mera subordinación a normas o a la autoridad eclesial.<sup>7</sup> Por esta razón, Moltmann se ha abocado a la tarea de reconstruir una teología sistemática que recupere las implicaciones del Dios Trino para la vida práctica del cristiano y ha querido hacerlo enfatizando lo que ese Dios implica para la vida en comunión o *koinonía*. La Trinidad, así parece sugerirlo Moltmann, ofrece una imagen apropiada también para la comunidad humana, para las relaciones reales entre los seres humanos, en la medida en que también nosotros, como el ser de Dios, estamos constitutivamente orientados hacia otros.

Es precisamente aquí en donde McDougall encuentra críticas en las que vale la pena detenernos por un momento y que resultan oportunas para la reflexión que hemos emprendido. Las baterías cargan en dos direcciones opuestas. Por un lado, tenemos críticos como David Cunningham, que le reprocha a Moltmann mantenerse en un nivel especulativo y de abstracción

6 The Return of Trinitarian Praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian Life. Author(s) Joy Ann McDougall. Source: The Journal of Religion, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003), pp. 177-205. Published by: The University of Chicago Press, 177 y 178.

7 Ibid., p. 178. Véase también, al respecto, Moltmann, *El espíritu de la vida*, Editorial Signeuse, Salamanca, 1998, p. 350.

tal que, a la postre, vuelve a la reflexión trinitaria inaplicable del todo para comprender u organizar de un modo fecundo la vida de una comunidad cristiana.<sup>8</sup> El segundo tipo de reproche que McDougall recoge concierne al querer aplicar nociones que sólo tienen sentido como descripciones de la vida interior divina para llevar adelante una agenda social en la que no pueden tener aplicación, con lo que se compromete con ello la trascendencia y la soberanía de Dios en la historia.<sup>9</sup> Escribe McDougall a propósito de este segundo tipo de crítica:

*In his book Persons in Communion, Alan Torrance criticizes how Moltmann portrays the Trinity's relationship to the world. In Torrance's view, Moltmann ties God's being too closely to the progress of human history and, in so doing, compromises the transcendence and sovereignty of the triune God over creation. Torrance charges his Reformed colleague not only with immanentizing the trinitarian life but also with exalting the human being's role in salvation. He warns of "Pelagian tendencies" in Moltmann's messianic theology, especially in the way in which he depicts a person's "doxological participation in the transcendent triune life" as a task to be achieved rather than an "event of grace."<sup>10</sup>*

En un interesante ensayo titulado "Perichoresis and Projection. Problems with Social Doctrines of the Trinity"<sup>11</sup> y referido también por McDougall, Karen Kilby pasa revista a los peligros metodológicos que acechan a los que se entusiasman por las implicaciones sociales de las doctrinas trinitarias. El rebulgo que, para Kilby, representa ejemplarmente esta tendencia es, de nuevo, precisamente Moltmann. Le reprocha una ilegítima "antropomorfización" de términos que sólo pueden ser entendidos como analogías de una difícil comprensión de índole teológica, para apropiarse de ellos como modelos de relaciones sociales interhumanas.

Así las cosas, la pregunta que se hace McDougall es si las fuentes de esta comprensión trinitaria de la *koinonía* estarían fundadas en la tradición o es una proyección en una teología de la agenda socio-política de Moltmann.

La pregunta es importante. En efecto, un énfasis demasiado excesivo en la interpretación socio-política de la doctrina de la Trinidad corre el riesgo

8 Ibid., p. 179.

9 Ibid., p. 180.

10 Ibidem.

11 Citada por McDougall, *Ibidem*.

de ocultar aquello que en la Trinidad no ofrece *meramente un modelo* de la comunidad que Jesús caracteriza como el Reino de Dios. No se trata de que la noción de *perichoresis*, por ejemplo, puede servir como ilustración de lo que sería deseable alcanzar en nuestras relaciones con el prójimo. Se trata de comprender, ante todo, que la comunidad cristiana sólo es posible entre personas que se han visto profundamente transformadas por la nueva vida en Cristo. Sólo una ontología puede dar cuenta de las posibilidades para la comunión que abre la profunda transformación interior. La pregunta crucial, pues, para poder defender a Moltmann, es averiguar si su comprensión de la Trinidad no es simplemente una proyección sobre los seres humanos de un determinado modelo de relación interpersonal. La pregunta de Kilby, tal y como la ve McDougall, es si la comunidad que tiene como modelo a la relationalidad trinitaria tiene sus fuentes en la acción salvífica de Dios sobre los hombres o es simplemente una interpretación de la doctrina de la Trinidad desde una determinada agenda o proyecto político.

Mi tesis es que la diferencia de enfoque concierne al punto de vista que se privilegia en teología: bien sea el enfoque ontológico o bien el enfoque "estructuralista" o sociopolítico. Por esta razón, me parece, McDougall considera que una parte de la respuesta debe consistir necesariamente en la comprensión que tiene Moltmann del proceso salvífico. McDougall identifica así en Moltmann una "ontología relacional del amor" apoyada en una comprensión de la salvación y del proceso de santificación de hombre de inspiración Ortodoxa; por lo tanto, apoyada en la noción de *theosis* o deificación del hombre.

No voy a entrar por ahora en el detalle de la argumentación de McDougall sino sólo señalar que la dificultad, percibida por ella y por otros estudiosos, del uso de la teoría trinitaria como modelo de la relationalidad humana sólo puede resolverse al interior de un debate de carácter ontológico.

¿Cómo ha de entenderse esa ontología? En el libro que ya hemos referido, Paul Tillich define la pregunta ontológica como aquella que interroga por la correlación entre hombre-mundo. Por lo tanto, como ya hemos señalado, Tillich se ubica entonces en la perspectiva ontológico-existencialista del siglo XX, la única perspectiva que, ya lo hemos mencionado, ofrece una alternativa a la metafísica de índole realista. Preguntado por Walter Braune, uno de los fundadores de la Freie Universität Berlin, la Universidad Libre de Berlín, sobre cuál debería ser el lema espiritual de la nueva universidad, que se fundaba para reivindicar la autonomía de cátedra y como respuesta a las

presiones políticas que el régimen estalinista comenzaba a ejercer de modo creciente sobre las universidades berlinesas más antiguas, Tillich respondió: "Stellt in den Mittelpunkt die Frage: Was ist der Mensch?"<sup>12</sup>; en el centro estaría el ser humano.

La Iglesia constituye también para Tillich una forma de realidad que se distingue de otras realidades empíricas. A ella la llama Tillich, como hará Zizioulas después, "das neue Sein", el nuevo modo de ser.<sup>13</sup>

Pero ¿de qué realidad ontológica se trata? Si la fuente de la ontología de Tillich es el pensamiento de Heidegger (como lo es en Yannaras y en Zizioulas), entonces estamos aquí ante una ontología de tipo fundamental, una ontología que reconstruye la realidad ontológica de la persona recreada en Cristo. Si es así, no es posible utilizar la doctrina trinitaria meramente como un modelo del tipo de relacionalidad que sería descabido establecer con el otro, con el prójimo. La Trinidad no ofrecería así, pues, meramente un modelo de relación, sino una reflexión sobre el tipo de persona, de ser humano, de Dasein, que ha sido recreada en Cristo. Es por esta razón que Moltmann no puede responder los reproches que se han elevado en contra de su comprensión de las implicaciones de la doctrina trinitaria para la *comunión* si no esclarece primero la posición que la noción de *theosis* tiene en su pensamiento.<sup>14</sup>

### 3. LA COMUNIÓN ECLESIAL HUNDE SUS RAÍCES EN LA ONTOLOGÍA

Recapitemos lo que hemos visto hasta aquí. En los dos apartados anteriores hemos tratado de dar cuenta del peligro que corre la eclesiología de olvidar sus fundamentos en una ontología cristiana a favor de modelos que reducen el campo de visión a un punto de vista meramente sociológico o político, así como de los esfuerzos concretos de algunos teólogos por recuperar esa dimensión (Yannaras, Zizioulas, Tillich). Ahora quisiera concentrarme en un interesante documento que permite analizar qué es lo que está realmente en juego al interior del concepto de comunión. Se trata del programa con el que Hans Urs von Balthasar abre la primera edición de la Revista *Communio*. Es un documento interesante, precisamente, por el esfuerzo que hace allí von

12 Ibid., p. XXVI.

13 Ibid., p. XXXIV.

14 Lo que hace hasta cierto punto *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press LTD, London, 1965, Capítulo IX.

Balthasar para dotar a la eclesiología de la comunión post-vaticano II de una fundamentación ontológica. En este contexto, es notable que, en el comentario de Ratzinger a este documento que referiremos después, se destaque precisamente este punto como uno de los logros más puntuales de la reflexión de Balthasar. Estamos refiriéndonos aquí, pues, a puntos neurálgicos del debate eclesiológico post-Vaticano II, a un debate que lleva nada menos que a una disidencia de la revista *Concilium* a fundar *Communio en nombre de estas ideas* y no de otras.

En la noción de comunión cristiana, que Balthasar define a la manera primitiva no como la gran iglesia católica romana, la del "César convertido", la de una Iglesia con pretensiones universales normativas, sino como un pequeño grupo, que "se define y cualifica desde Jesús" y que vive del amor manifestado en Cristo como una "pequeña hercúlea", que, enfrentada al mundo hostil como a un mar agitado, sin embargo llega a ser su levadura, se juega, entonces, una tensión básica.<sup>15</sup>

Balthasar define aquí, lúcidamente, esta tensión básica, originaria, en la raíz de la Iglesia cristiana como la "tensión entre Espíritu y estructura", que "se conforman y se acoplan mutuamente".<sup>16</sup> Se conforman y se acoplan mutuamente en la medida en que la universalidad normativa que define lo católico, así lo ve aquí von Balthasar, se proyecta como aspiración para todo ser humano. Pero se expresa como tensión, en la medida en que la misión evangélica se confunde con la colonización y la Iglesia contrareformista acentúa lo jerárquico-institucional frente a la comunidad de amor.

¿Qué es, pues, para Hans Urs von Balthasar, lo específicamente universal, católico, de la Iglesia de Cristo? ¿Qué es lo que ella dice que es precisamente y radicalmente *universal*? Sólo una antigua palabra puede dar cuenta de aquello que se fundó en Cristo: la *communio*. La Iglesia es, desde la antigüedad, nos recuerda, "*sacrorum communio*", una comunidad de santos. Más aún, la Iglesia "santa, católica y apostólica" es una comunidad de santos.

15 Cfr. Balthasar, Hans Urs von, "Editorial, *Communio*, un programa" en *Revista Communio*, Año 1, Enero-Febrero 79, 1979, p. 12. Este editorial data de 1972 (estoy citando la primera edición castellana de una revista que había salido a la luz en alemán e italiano unos años antes, y cuyo editorial original los editores españoles reproducen). *Communio* nace por una disidencia de la revista *Concilium* y el punto central de discordia es, lo reiteramos, la percibida necesidad de tomar en serio las fuentes ontológicas de la comunión, en contraste con sus fuentes en la experiencia humana. Por esta razón, el Programa de Balthasar se esfuerza por destacar precisamente este punto.

16 *Ibidem*.

Pero la originalidad de la posición Balthasar reside en su definición de la que es una comunidad. Esta consiste en un entrar con otros a realizar una tarea que sólo se puede realizar si uno se vincula efectivamente con los demás en tanto que personas distintas. No se trata, pues, de un mero estar juntos: se trata de estar juntos, parece decir von Balthasar, para construir una voluntad común. Esa voluntad se construye, dice, sólo en una congregación cuyos miembros dialogan y discuten entre sí en concilio y, por lo tanto, se exponen igualmente a la crítica en la búsqueda común de la verdad.<sup>17</sup> Por lo tanto, en la idea de *communio* de von Balthasar la unanimidad no está dada a priori. De hecho, la *communio*, por lo que se desprende de estas palabras, no es en modo alguno la presencia de una unanimidad de las conciencias, o de la opinión. La *communio* es congregación de personas diferentes, tanto más respetables mientras más es necesaria esa voluntad dialogante para lanzar puentes a los demás.

Ahora bien, prosigue Hans Urs von Balthasar, para que individuos sean capaces de dialogar deben compartir un fondo común, una misma naturaleza, un mismo ser. La comunión tiene, pues, un fundamento ontológico, no es un mero proceso de razonamiento que resulta de un movimiento voluntarista, por decirlo así. Sin embargo, ese fundamento ontológico tiene en von Balthasar un origen divino. No es mera naturaleza concreta en sentido del materialismo positivista, ni racionalidad dirigida desde la propia voluntad. Es, más bien, "...Logos divino que inhabita todo lo corporal", que "impregna" el espíritu humano y que les permite a los seres humanos abrirse recíprocamente.<sup>18</sup>

Pero este ser común no es, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, una suerte de "ontología de la comunidad", un fondo común que es naturaleza ciega, no reflexionada, es decir, *no hecha persona única e irrepetible*. Es un fundamento ontológico que constituye a cada individuo como persona libre y racional, es decir, crítica y dialogante con quienes son distintos de él:

*No es que la personalmente libre y racional tenga sus raíces en un algo colectivo inconsciente, ya que en tal caso los individuos no se comunicarían en lo humano que los diferencia y los especifica a unos frente a otros. Tampoco radica en una "naturaleza" que les aporte meramente planes materiales para construir luego una suerte personal diferente decidida individualmente y en*

17 Ibid., p. 14

18 Cfr. Ibid., p. 15

*la que luego cada uno queda y marcha en solitario. Lo grandioso en la idea antigua de la comunión humana universal preexiste que precisamente lo humano específico y diferenciador. Logos como razón 'libre' es participado concretamente en común. Esto puede ser únicamente si los individuos participan en un principio en todo momento actual. 'libre', racional y divino, cuya 'libertad' (como superioridad frente a cualquier coacción) coincide con la libertad humana (como capacidad de seguir la ley del Logos o de la naturaleza universal).<sup>19</sup>*

Esta cita es extraordinaria por su profundidad. Veámoslo de nuevo: el principio de la *communio* diferencia por cuanto coincide con la libertad humana. Lo concreto desde el punto de vista ontológico, y que fundamenta la capacidad de las personas para ponerse de acuerdo comunicativamente, que es, en von Balthasar lo mismo que crear una comunión, *es la capacidad de diferenciarse como persona y tener una opinión que se expresa libremente*. Por lo tanto el principio que hace posible la relacionalidad de la comunión es la diferencia personal. La comunión es, pues, en von Balthasar la capacidad de realizar el verdadero ser de lo humano, que es ser persona libre, razonante, dialogante y crítica. La comunión no descansa, lo acaba de decir, en los fundamentos naturales que constituyen la especie y desde donde los seres humanos pudieran alcanzar un consenso basado en algo parecido a la idea de "intereses básicos" de Rawls, o de "capacidades" de Sen. Lo ontológico que es capaz de comunicar en el ser humano no reside en esa naturaleza especiada que tendría que ser, para que pudiera realizar la comunión basada en la pertenencia a una especie animal, de índole inconsciente. Lo ontológico es su condición de ser personas diferenciadas y reflexivas, personas plenas de vida interior consciente, libres en el sentido de que, por esto mismo, son autónomas, y desde allí es que puede ser posible pensar la idea de comunión, la idea cristiana de comunión.

La comunión que no se entiende de esta forma individualizada, diferenciada y personalizada, lo ve con claridad Balthasar, es en realidad el ideal de una comunión que se impone de manera totalitaria: "El ideal, que tan cercano se vislumbra que parece ya casi alcanzable con las manos, debe ser fuertemente aferrado y traducido en realidad a toda costa y con el empleo de todos los medios necesarios".<sup>20</sup>

19. *Ibidem*.

20. *Ibid.*, p. 16.

La comunión no puede construirse de manera impositiva. Es una gracia dada por un Dios que, desde una perspectiva ontológica, es comunión, "Comunidad". Dado que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, compartimos con Él la misma estructura ontológica: el ser humano se lanza también hacia un horizonte de comunión más perfecta con otros seres humanos. El anhelo hunde sus raíces tan hondamente en el ser del hombre que el mero diálogo o la comunidad de bienes, escribe von Balthasar, son apenas pálidos medios con los cuales pretendemos alcanzar la cosa misma, ese ser profundo de Dios.<sup>21</sup>

La comunión puede realizarse, pues, sólo de dos maneras: como expresión de una ontología fundamental que, como todo principio ontológico, no nos damos nosotros a nosotros mismos, sino que nos ha sido dado por Otro. O, en segundo lugar, la realizamos voluntariamente nosotros mismos, salvándonos nosotros a nosotros mismos, por decirlo así, en la forma de una suerte de "comunismo evolutivo", que lucha por ganar el logro final de la *communio*. Pero sólo el primero es un auténtico camino basado en un principio interno compatible con la libertad humana, que es consustancial con el amor (no puede haber amor sin libertad, como decía Sartre: amar es amar una libertad). El segundo camino, dice von Balthasar, busca allanarlo "por la fuerza". En el cristianismo primitivo, la comunidad de bienes sólo es posible en el Espíritu, como coincidencia de intenciones (Hch 4, 32). Se trata de una posibilidad que está dada a priori como gracia y que contrasta con nuestras propias dificultades para vivir conforme a ella.<sup>22</sup>

La comunión no puede pretenderse porque, como insiste Balthasar, el ser quien se presupone ya lo que uno es y puede ser desde una perspectiva ontológica, en virtud de la constitución de nosotros mismos por Dios como hijos en el Hijo: por esta razón, nuestro propio ser es para nosotros "indisponible", para usar la expresión del mismo Balthasar.<sup>23</sup>

Esto significa sobre todo, para Balthasar, que la "excomunión", como la comunión, es prerrogativa de Dios y no de la Iglesia institucional. Sólo a Dios compete saber quién ha sido excomulgado, quien se ha salido realmente fuera de la comunión.<sup>24</sup> La comunión exige y requiere que cada persona se

21 Ibidem.

22 Cfr. *Ibid.*, p. 17.

23 Cfr. *Ibid.*, p. 18.

24 Cfr. *Ibid.*, p. 19.

conserva como es y no se disuelva en la masa: la identidad de todos destruye la comunión.<sup>25</sup> La identidad compartida que se basa en naturaleza se comparte de modo inconsciente también, lo que recuerda las intuiciones de "sofíólogos" como Soloviev o la visión de la vida natural que aparece en el Libro de la Sabiduría. Ellos quedan fuera de la verdadera fiesta de la vida.

La comunión universal católica, prosigue Balthasar, es posible para nosotros por el "realismo de sus presupuestos". Ya ha mencionado la realidad de la naturaleza ontológica trinitaria de Dios, que es un misterio. Esa naturaleza está al inicio de nuestra creación y ha sido recuperada para nosotros por la encarnación, que reconcilia al mundo entero con Dios. Finalmente, la *communio* se hace posible en la mesa eucarística, en donde tiene lugar una comunión "sacramental-objetiva" (Balthasar insiste todo el tiempo en el carácter ontológico de los fundamentos de la comunión y por eso agrega el vocablo "objetivo" a la noción de sacramento), en el que todos participamos en Cristo los unos con los otros. De este ámbito sacramental objetivo ha de brotar la comunión que nace del Espíritu Santo, que no avasalla la libertad sino que la hace posible.<sup>26</sup>

Que el Espíritu ha sido derramado sobre todos nosotros significa que ha sido superada la separación entre lo divino y lo humano, entre el cielo y la tierra. Ese muro ha sido derribado por Cristo. Por lo tanto, nada puede o, mejor aún, *necesita* ser impuesto por la fuerza. En el espíritu de la *communio*, que encuentra su mayor expresión en la eucaristía, todo lo que ha sido excluido puede ser de nuevo integrado, reconciliado con nosotros, ya nada puede separarnos del amor del Señor (Rom 8, 38).<sup>27</sup> Ya todo lo que estaba separado está reconciliado: esa reconciliación ha tenido lugar y lo que queda es vivir realmente esa reconciliación como comunión. Para von Balthasar, es desde la realidad de la comunión realizada que la Iglesia católica (precisamente universal) puede entrar en diálogo con las Iglesias protestantes y ortodoxas y con otras religiones o con no cristianos. Y también, sobre todo, con el marxismo y comunismo, esa filosofía atea que quiere realizar la comunión sin contar con la comunión cristiana.

Peró, en todo caso, von Balthasar insiste que la comunión no es mera vivencia existencial que pueda realizarse sólo carismáticamente: "...jamás la

25 Cfr. *Ibidem*.

26 Cfr. *Ibidem*, p. 21.

27 *Ibidem*.

*communio* interhumana horizontal puede originarse en criterio de la *communio* vertical instaurada por Dios por pura gracia.<sup>27</sup>

Sin embargo: "Siempre hay que suplicar nuestra realización de aquello que proviene de Dios; en todo momento hay que dar gracias por todo lo regalado; siempre hay que adorar con la alabanza en los labios la realidad de la *communio*."<sup>28</sup>

La comunión es, pues, la posibilidad de la reconciliación de aquello que parece irremediablemente separado. La bajada de Cristo a los infiernos abre la posibilidad del salir de cada uno de nosotros al infierno del otro (o que son los otros, para parafrasear a Sartre). La eucaristía presupone la bajada a ese infierno. Ningún diálogo puede rendir fruto si no se presupone igualmente la realidad de la *communio* realizada.<sup>29</sup>

En su comentario al programa que Hans Urs von Balthasar escribe para la primera edición de *Communio*, y que conmemora el veinte aniversario de esta importante revista, el otrora Cardenal Joseph Ratzinger señalaba que lo primero que resaltó del concepto para aquellos que estuvieron implicados en la fundación de esa revista, entre los que se encontraba él mismo, era el hecho de que la palabra *communio* "requiere la convivencia armónica de la unidad y la diferencia"<sup>30</sup>. La palabra todavía no tenía, evoca Ratzinger, la importancia que fue adquiriendo paulatinamente como una adecuada caracterización del tipo de eclesología que debería expresar el espíritu del Vaticano II. Para entender lo que la comunión quiere decir hay que insistir, escribe lucidamente Ratzinger, que no se trata de un concepto sociológico sino teológico y, más concretamente, *ontológico*. *La comunión descansa primero sobre la comunión entre Dios y los hombres*.

Y entonces, señala Ratzinger: no puede haber comunión sin una naturaleza humana común. Pero la naturaleza humana común, parece sugerir Ratzinger inspirado en la reflexión de Balthasar, es una condición necesaria mas no suficiente para la comunión. La naturaleza iguala, aplastando lo que es diferente y confrontándonos unos con otros como individuos que compi-

28 Ibid., p. 25

29 Ibid., p. 26

30 Joseph Cardinal Ratzinger, "Communio: a Program" en *Revista Communio*, 1992. Leído en la web el 5 de octubre de 2009. Disponible en <http://www.communio-jrc.com/articulos/ratzingerprogram.html>. Publicando también con el título "Teólogos del centro" en Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano en la era neopagana*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1995, pp. 51 y ss.

ten para realizar su propia naturaleza, para prevalecer sobre los otros. Por lo tanto, sólo puede existir la comunión en tanto que somos no individuos, sino personas: sólo en tanto que personas podemos comunicarnos realmente, así reza el argumento de Ratzinger, porque sólo en cuanto personas podemos comunicar nuestra interioridad. Sólo en cuanto personas podemos "abrirnos" a otro. Y esto sólo podemos hacerlo, continúa el argumento, porque como persona somos por naturaleza relación que se abre a un horizonte más grande que nosotros:

*The all-encompassing third, to which we return so often can only bind when it is greater and higher than individuals. On the other hand, the third is itself within each individual because it touches each one from within. Augustine once described this as "higher than my heights, more interior than I am to myself. The third, which in truth is the first, we call God. We join ourselves to him. Through him and only through him, a communion which grasps our own depths comes into being."*

Dicho de otro modo: la condición que hace posible, para nosotros, la comunión con otros es la encarnación de Cristo, la disposición de Dios para abrirse al infierno del otro. La encarnación coloca la posibilidad de la comunión en Cristo en el Espíritu en el centro de nuestras vidas: sólo ella puede hacer posible para nosotros la constitución de una comunidad, es decir, una Iglesia. La Iglesia "viene de arriba", nos vincula a Dios a través de Cristo (Jn 8,23), mientras que la Iglesia que se construye sólo horizontalmente y no cuenta con Cristo, prosigue Ratzinger, es una pura dimensión de alcances sociológicos:

*Even in pre-Christian literature, the primary meaning of communion referred to God and to gods, and the secondary, more concrete meaning referred to the mysteries which mediate communion with God. This scheme prepares the way for the Christian use of language. Communion must first be understood theologically. Only then can one draw implications for a sacramental notion of communion, and only after that for an ecclesiological notion. Communion is a communion of the body and blood of Christ (e.g., 1 Cor III:16). Now the whole attains its full consistency: everyone eats the one bread and thus they themselves become one. Even in pre-Christian literature, the primary meaning of communion referred to God and to gods, and the secondary, more concrete*

31 Ibidem.

*meaning referred to the mysteries which mediate communion with God. This scheme prepares the way for the Christian use of language. Communio must first be understood theologically. Only then can one draw implications for a sacramental notion of communion, and only after that for an ecclesiology of union. Communio is a communion of the body and blood of Christ (e.g., 1 Cor 10:16). Now the Whole awaits its full consummation; everyone eats the one bread and thus they themselves become one.<sup>32</sup>*

Es por esta razón que el sacramento de la eucaristía es central para entender la comunión. Sólo cuando reproducimos el gesto de Cristo de abrirse o entregarse a nosotros es que nosotros podemos recrear esa realidad sacramental en una comunión real entre las personas. Pero Ratzinger recuerda la sabiduría con la que Balthasar rechaza la posibilidad de reducir la *communio* al grupo carismático que abandona la Iglesia institucional o burocrática. La verdadera catolicidad de la Iglesia reside en su capacidad de no quedarse en la mera experiencia carismática del grupo. Para Ratzinger, como para Balthasar, la comunión es genuinamente universal.

#### 4. CONCLUSIONES

En este ensayo he querido explorar la idea de que una eclesiología de la comunión requiere una fundamentación ontológica. Se trata de una intuición que no es obvia, dada la enorme influencia que distintos enfoques sociopolíticos, como Ratzinger lo señala en su comentario al *Programa* de von Balthasar, así como la definición de modelos que apuntan a un diseño de la institucionalidad de la Iglesia, han tenido en la idea de la eclesiología de la comunión. He dejado de lado, por razones de espacio, el análisis de esa fundamentación ontológica tal y como tiene lugar en algunos autores contemporáneos, especialmente de la esfera de la teología ortodoxa, que cuenta con sólidas bases para ello en el concepto de *theosis*. El punto para mí interesante es constatar que la noción de *theosis* pasa a ser reinterpretada en el siglo XX a la luz de la ontología fundamental de Martin Heidegger, y es así tanto en autores ortodoxos, como Yannaras y Zizioulas, como en autores de la esfera latina, como Paul Tillich y Karl Rahner (aunque en este último la *theosis*, que se define como opción fundamental, tiene lugar como discernimiento ético, por lo tanto, de un modo diferente a como se suele entender la idea de participación ontológica en la realidad divina).

<sup>32</sup> *Ibidem*

Así las cosas, la pregunta interesante es cómo ha de definirse la idea de comunión a la luz de una fundamentación ontológica de este tipo. El importante documento de Balhazar, y la inteligente reseña que hizo Ratzinger, que justamente destaca aquello que es realmente importante allí, es una manera de comenzar a responder la cuestión.

## 5. REFERENCIAS

- Balhazar, Hans Urs von. "Editorial. Communio: un programa" en *Revista Communio*. Año 1, Enero-Febrero 79, 179.
- Hart, David Bentley. *Atheist Delusions*, Yale University Press, 2009.
- McDougall, Joy Ann, "The Return of Trinitarian Praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian Life" en *The Journal of Religion*, Vol. 83, No. 2 (Apr., 2003). The University of Chicago Press
- Moltmann, Jürgen. *El Espíritu de la vida*. Editorial Sígueme. 1998.
- Moltmann, Jürgen, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press LTD, London, 1985.
- Ratzinger, Joseph. "Communio: a Program" en *Revista Communio*. 1992. Publicado también con el título "Teólogos del centro" en Ratzinger, Joseph, *Sea cristiano en la era neopagana*. Ediciones Encuentros, Madrid, 1995.
- Disponible en <http://www.communio.net/articulos/ratzingerprogram.html>.
- Tillich, Paul. *Berliner Vorlesungen (1951-1958)*, editadas por Erdmann Sturm, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Fondo de cultura económica, México, 1964.
- Yannaras, Christos, *Eros and Person*. Holy Cross Orthodox Press, Mass., 2007.
- Zizioulas, John. *El ser eclesial*. Editorial Sígueme, Salamanca, 2003



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
Y LA UNIVERSIDAD CATHÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

### **ITER, Revista de Teología**

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevemos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida 667ª Transversal  
Alameda Caracas, 1067-A VENEZUELA  
Tel: (0212) 261.8584 Fax: (0212) 265.0505  
Web: [www.iter-ucab.org](http://www.iter-ucab.org) [www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)  
Envíe revista iter@ucab.edu.ve



**“PARA SEPARAR LO PURO DE LO IMPURO...”:  
LA IDEOLOGÍA ESENA Y SU SIGNIFICADO EN  
EL CONTEXTO CULTURAL Y RELIGIOSO DE  
LA PALESTINA DE JESÚS**

**Prof. Dr. Nelson Tepedino\***

**Abstract:**

*This paper provides a summary of the latest consensus on the history and meaning of the community of the Essenes in the first century Palestine. This purpose is to illuminate the understanding of the historical figure of Jesus and his Gospel within the context of the controversies around the notion of religious purity as central to the establishment of Jewish identity, in opposition and resistance to “globalization” of the ecumenic of the Hellenizing Roman era. To this end, we present, first, a summary of some historical and cultural aspects that explain the origin of the Essene community. Then, we proceed to expose the central axes of their way of life and, above all, its religious ideology.*

- \* El profesor **Nelson Tepedino** es Licenciado en Filosofía (U.C.A.B. 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Posgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Posgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Cambio de la Cruz: negative Theologie and Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlin-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Fuerza y Deseo: Virtualidades y límites de Sein und Zeit de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética* (Cuadernos Salmantanos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006) y *El segundo Heidegger y la ética del milnismo a la religión* (Cuadernos Salmantanos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la U.S.B. Correo electrónico: [nelsontepedino@gmail.com](mailto:nelsontepedino@gmail.com)

*Finally, we offer a comparison between some texts found at Qumran expressing this ideology, and some pericopes from the Synoptic Gospels, revealing how what we now know about the mentality of the Essenes allows us to have a better understanding of the message and practice of Jesus and his Jewish world; but also and above all, the radical and important novelty of this religious view grounded in an ideology of purity as the core of man's relationship with God*

**Keywords:** *Essenes, Qumran, Palestine first century, the historical Jesus, purity, identity, religious ideology*

## INTRODUCCIÓN

Desde el hallazgo en 1947 de los manuscritos del Mar Muerto se ha despertado el interés en los esenios, una de las agrupaciones religiosas más importantes de la Palestina del siglo I. Si bien el Nuevo Testamento no los menciona, eran ya conocidos por las referencias que hacen de ellos Flavio Josefo, Filón de Alejandría y Plinio. Todo parece indicar que los manuscritos descubiertos en los alrededores del yacimiento arqueológico de Qumrán están en estrecha relación con la comunidad humana que allí habitaba y ésta, a su vez, debe haber sido una comunidad esenia o, al menos, emparentada con ellos. Muchas especulaciones se han tejido en torno a este importante descubrimiento y sobre sus supuestas vinculaciones con la figura de Jesús, Juan el Bautista, la Iglesia primitiva o aún las "conspiraciones vaticanas". Más allá de las fantasías altamente rentables tejidas por los autores y vendedores de *best sellers* amarillistas, la paciente y mucho más sobria labor de edición de los textos encontrados, así como la investigación y la discusión científica sobre este magnífico legado de la Antigüedad, también han reportado resultados y debates no menos apasionantes y ricos. Gracias a ellos hoy sabemos mucho más sobre los esenios y, lo que es más importante, sobre el judaísmo y la cultura en la cual vivió Jesús y en la cual nació el cristianismo y con él, los escritos del Nuevo Testamento. Todo esto a pesar de que los Rollos del Mar Muerto no nos dicen tampoco nada sobre su vida ni sobre el movimiento que se inspiró en su figura y que está en la base de las actuales iglesias cristianas.

Este ensayo es una breve presentación de lo que hoy sabemos de los esenios. Además, el trabajo se hace teniendo en mente siempre el Nuevo Testamento y se ha concebido como una suerte de introducción general a su

contexto histórico, a través de la perspectiva que nos ofrece la investigación sobre un grupo tan interesante para la comprensión de la cultura donde se gestó lo que con el tiempo serían los escritos fundacionales del cristianismo. Así, en primer lugar se hará una condensada presentación de los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales del judaísmo que fue el humus vital tanto de los esenios como del movimiento de Jesús y sus escritos. Sobre este telón de fondo, se hará una descripción de los aspectos esenciales de la Unión Esenia: su historia, sus creencias y sus prácticas, haciendo hincapié en lo que constituye los elementos centrales y definitorios de su identidad. Finalmente, y con todo lo ganado en mente, pondré a dialogar dos textos de los Evangelios con otros dos de los Manuscritos de Qumrán, para mostrar cómo el conocimiento de ambos se enriquece mutuamente y nos muestra no sólo su intrínseca pertenencia al mundo en el que vivieron sus autores, sino también las virtualidades y los límites de las tradiciones en las que dichas obras fueron concebidas.

Para hacer este trabajo he recurrido a la bibliografía más reciente de la que podía disponer. De la investigación bibliográfica he podido concluir que, lejos de tener certezas últimas, son muchos y variados los puntos de vista que coexisten en la comunidad científica dedicada a la investigación sobre la Palestina del siglo I y, más específicamente, sobre los esenios. Dado ese hecho, propio por demás de la dinámica científica, me he limitado a optar por las visiones que parecen gozar del consenso más extendido entre los investigadores. Claro está que ese no es un criterio que garantice la verdad definitiva de lo aquí expuesto, pero para los que no somos especialistas en estos temas, dicho consenso nos ofrece un punto de apoyo confiable, aún cuando estoy perfectamente consciente de su relatividad y de que la profundización de la investigación, así como los nuevos descubrimientos que nos depare el futuro pueden perfectamente cambiar completamente el panorama de nuestros conocimientos sobre el tema que nos ocupa.

## I. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA PALESTINA DEL SIGLO I

### I. 1.- El contexto político

El Nuevo Testamento se escribe a lo largo del siglo I de nuestra era. En Palestina, dicho período transcurre dentro de la dominación romana. Como

quiera que este ensayo se va a ocupar de los esenios, va a ser necesario, por ello, que me remonte brevemente a los dos siglos posteriores, a fin de hacer legibles algunas de las características de este grupo.

Antes de ser parte del orbe romano, Palestina se encontraba bajo la influencia del fugaz imperio creado por Alejandro Magno. A la muerte de éste en 323 a. C., los territorios del imperio se dividieron entre sus generales. Palestina pasó a ser dominada por los Ptolomeos, quienes reinaban desde Egipto. La dominación ptolemaica perduraría hasta el año 198 a. C., cuando los Seléucidas de Siria vencen definitivamente a los Ptolomeos en la batalla de Panos<sup>1</sup>. Hasta ese momento, los judíos habían logrado vivir en relativa paz y tranquilidad, si bien siempre sometidos a la hegemonía de los grandes imperios de la época, primero el persa y después el helenístico. En general, Judea fue gobernada durante todo ese período por el Sumo Sacerdote y su Consejo, quienes, a su vez, estaban subordinados a la autoridad de los gobernadores del imperio de turno. Así, puede decirse que Judea era un pequeño país sin mucha importancia que sobrevivía en medio de las grandes hegemonías imperiales de la Antigüedad y que, sin embargo, lograba mantener una autonomía relativa propia del tipo de dominación que las grandes potencias de entonces imponían a los pueblos sometidos<sup>2</sup>.

Esto cambió de manera dramática con la subida al trono seléucida de Antíoco IV Epifanes en el año 175 a. C. Las élites aristocrático-sacerdotales de Judea ya venían siendo fuertemente influidas por la helenización cultural que se imponía en todo el orbe mediterráneo. Era una suerte de "modernización" de la cultura que atraía mucho a ciertos sectores de los estratos más altos de la sociedad judía. Este influjo y su entusiasta aceptación por parte de la aristocracia gobernante se vio reflejado en ciertos hechos que resultaron muy perturbadores para la mentalidad fuertemente conservadora de los círculos más piadosos y tradicionales del judaísmo<sup>3</sup>. El más notable tiene que ver con un *gymnasion* griego, el cobro de impuestos y la usurpación del cargo de Sumo Sacerdote. Tan pronto llegó al poder, Antíoco recibió la visita de Jasón, hermano de Onías III, para aquél entonces Sumo Sacerdote. Jasón le pedía al rey que depusiese a su hermano del pontificado y lo nombrase a

1. HERMANN, SILBULE y KLÄBER, WILHELM. *Die Geschichte Israels Von Abraham bis Bar Kochba*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996, págs. 127-130.

2. SANDERS, E. P. *La figura histórica de Jesús*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2000, pág. 35.

3. *Idem*.

él en su lugar, así como también la autorización para construir un gimnasio al mejor estilo griego en plena ciudad de Jerusalén. A cambio, Jasón subiría el monto del tributo que Judea pagaba a Antioquía (capital de Imperio Seléucida), lo cual implicaba mayores impuestos para la población. El rey accedió a estas peticiones. Las nuevas cargas impositivas, pero sobre todo el nuevo gimnasio y el "estilo de vida" griego que traía consigo, resultaba insostenible para el resto de los judíos. Otros sucesos posteriores, como la "compra" de la dignidad pontifical por parte de un tal Menelao<sup>4</sup> -que ni siquiera es seguro que perteneciera a una familia sacerdotal- y el sucesivo conflicto de Jasón por recuperar el sumo sacerdocio por la fuerza, generaron el caos y convirtieron a la región en un foco de conflictos armados. Antíoco apoyó a Menelao contra Jonás, invadió y saqueó Jerusalén en 169 y en 168 impuso el control político en manos de su máximo cobrador de impuestos, Apolonio<sup>5</sup>. El rey intentó acelerar una helenización forzada, prohibió el culto y profanó el templo con sacrificios paganos, además de obligar a la gente a adoptar costumbres que eran contrarias a la Ley de Moisés y, por lo tanto, repugnantes hasta el extremo para la población judía, como, por ejemplo, comer cerdo<sup>6</sup>. El resultado fue la rebelión comandada por una familia sacerdotal -los asmoneos, mejor conocidos como los "macabeos"-, que triunfó por la coyuntura favorable que supuso las guerras de sucesión que estallaron a la muerte de Antíoco IV Epifanes<sup>7</sup>. En 164 logran tomar Jerusalén y restaurar el culto en el Templo.

Los asmoneos se instalaron con el tiempo como una nueva dinastía. Si bien respetaron el Sumo Sacerdocio de Menelao y su sucesor Alcimo (quien muere en 159 a. C.), debido al relativo poder e influjo que aún ejercían los seléucidas, lograron asumir la dignidad pontifical en 152, en la persona de Jonatán. Se desconoce quién o quiénes ocuparon el cargo entre 159 y 152. Esta laguna histórica será muy importante más adelante, cuando hablemos del origen del movimiento esenio<sup>8</sup>. Es importante, por ahora, hacer notar que los Asmoneos no restituyen en el Sumo Sacerdocio al linaje de Sadoq, única familia que según la tradición podía ocupar legítimamente el cargo. En todo caso, las luchas internas de poder entre los Asmoneos dieron al traste con la independencia de Judea en el año 63 a. C., cuando la guerra civil entre los dos hermanos asmoneos aspirantes al trono Aristóbulo II e Hircano II se decidió

4 HERRMANN, SIGURD y KILBERR, WALTER: Op. cit., págs. 141-143.

5 SANDERS, E. P.: Idem.

6 Idem.

7 STIGERWASS, HERMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993, pag. 204.

con la intervención de Roma, a la sazón nueva potencia en ciernes en el ámbito mediterráneo. Pompeyo apoyó a Hircano II en su pretensión de poder, pero lo instala en el trono bajo el título de "etnarca" (dignidad inferior a la real), aunque lo hace asumir el sumo sacerdocio. Instala a su lado un gobernador militar de origen idumeo (Antipatros), con lo cual queda claro que Israel ha perdido su independencia y comienza a girar en la órbita del nuevo sol romano. Antipatros, a su vez, nombrará después gobernadores de Galilea y Judea a sus hijos Herodes y Fasael. Posteriormente, Aristóbulo y su hijo continuarán las luchas por el poder, dentro del contexto, a su vez, de las guerras civiles romanas. Roma apoyará a Herodes y en el 40 a. C. es nombrado Rey de Judea por el Senado. Herodes invade Palestina con apoyo de Roma y en 37 a. C. hace efectivo su dominio sobre la región.

Se instala así el *status quo* en el que tendrán lugar los sucesos de los cuales da fe el Nuevo Testamento y que definen su contexto político. Herodes el Grande, como será conocido, gobierna Palestina durante 33 años. Lo hará como "rey cliente" de Roma. Esto significa que gobernaba a su antojo, mientras no fuese en contra de los intereses del Imperio. Roma lo protege y lo apoya y, a cambio, éste mantiene la paz en Judea, se dedica a la construcción de grandes obras públicas —entre ellas el magnífico Templo de Jerusalén que Jesús conocerá— y, por supuesto, paga los tributos que el Emperador exige. Como bien apunta E. P. Sanders<sup>8</sup>, sería inexacto decir que Roma "ocupa" y se "anexiona" Palestina en este periodo: lo correcto es verla como un Estado semi-independiente de Roma, gobernado por un rey-cliente que garantiza la estabilidad interna y el pago de los tributos. Asimismo, el reinado de Herodes supone el fin de la fusión asirionca de los cargos de Sumo Sacerdote y Rey en una sola persona. En Jerusalén habrá de nuevo un Sumo Sacerdote y un Consejo, que deberán supeditarse al dominio político de Herodes, pero que, sin embargo, ejercerán un poder considerable en tanto que dominan la actividad religiosa y económica del Templo, en torno a la cual gira prácticamente toda la vida de la población judía de Palestina.

A la muerte de Herodes (4 a. C.), el Reino fue dividido entre sus hijos. Arquelao fue nombrado por Augusto etnarca de Judea, Samaria e Idumea. Antipas fue nombrado tetrarca de Galilea y Perea, mientras que Filipo heredó la Transjordania. Antipas gobernará con éxito Galilea hasta 39 d. C. Arquelao, sin embargo, fue depuesto por Augusto en 6 d.C., debido a su manifiesta in-

<sup>8</sup> Sanders, E. P., págs. 37-38

capacidad para manejar las protestas públicas que generaban sus impopulares medidas. Por eso, a partir de ese año Judea tendrá un gobernador romano ("prefecto" hasta el 41 d. C., "procurador" del 44 hasta el 66 d.C.) directamente nombrado por el César.

En tiempos de Jesús, pues, los romanos ejercían la hegemonía imperial a través de los reyes-clientes de la dinastía herodiana y, a partir del año 6 d. C., de sus prefectos y procuradores. Sin embargo, el gobierno de los asuntos cotidianos estaba en manos de la aristocracia sacerdotal, de una forma muy similar al sistema que existía antes de los asmoneos. En los pequeños pueblos, gobernaba un consejo de sacerdotes y laicos notables. En Jerusalén, el gobierno "religioso" (que no era solamente tal, como nos puede engañar el uso del término en nuestro contexto secularizado) era ejercido por el Sumo Sacerdote y su Consejo (Sanedrín), formado por otros sacerdotes y laicos poderosos. Tenía bajo su mando la policía y ejercía funciones legislativas y judiciales, ya que los romanos respetaban y reconocían como válida la ley judía en lo que tenía que ver con la vida cotidiana. El Sumo Sacerdote era nombrado, por lo general, por la autoridad romana<sup>9</sup>.

Esta será la configuración político-administrativa que conocerá Jesús y que refleja el Nuevo Testamento. Si bien en el tiempo de Jesús no puede decirse que Judea estaba en una situación de inestabilidad o al borde la rebelión<sup>10</sup>, las tensiones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas fueron en aumento y en el año 66 se dio inicio a un levantamiento judío que culminó en el año 70 con la destrucción del Templo y la ocupación de Jerusalén por Tito. Con ello se produce una transformación muy profunda del judaísmo, que ya no tendrá el mismo rostro que aquél que conoció Jesús y que giraba en torno al Templo y a su liturgia sacrificial, y se dará así origen a un proceso que culminará en la constitución del judaísmo rabínico.

## 1.2.- El contexto socio-económico

La sociedad judía del período estudiado es una sociedad fundamentalmente agraria. Los factores más decisivos desde el punto de vista económico y que están en la base de los conflictos sociales son la propiedad de la tierra, los impuestos y el creciente endeudamiento que éstos provocan en los pequeños

9. SANDERS, E. P.: págs. 44-45.

10. SANDERS, E. P.: págs. 47 y 48.

propietarios y que tienen como consecuencia un proceso dramático de concentración de la propiedad rural en pocas manos<sup>11</sup>. También eran importante, -si bien no tan determinantes como la agricultura- la actividad comercial, la artesanía y la pequeña industria, junto con la pesca, sobre todo en la región del Lago de Galilea. Para el período de la dominación romana, toda la actividad económica estaba sometida a la tremenda presión que suponía la obligación impositiva de Palestina con la metrópoli.

La propiedad de las mayores extensiones de tierra estaba en manos de la aristocracia sacerdotal y de las cortes herodianas. La enorme presión impositiva hacía que cada vez fueron menos los pequeños propietarios que podían establecerse con holgura económica. Las fuertes deudas que generaban los impuestos los obligaban paulatinamente a vender sus tierras a los aristócratas, quienes monopolizaban así la mayor parte de la superficie productiva. Esto reducía al campesino propietario y libre a la categoría de arrendatario, descendiendo luego a la de jornalero o, peor aún, a la de mendigo o incluso a la de esclavo que se vende para poder saldar sus deudas con su trabajo<sup>12</sup>.

Los impuestos eran la razón fundamental de la dominación romana. Por otra parte, la aristocracia sacerdotal y el Templo eran también acreedores de un deber impositivo "religioso" sancionado incluso en la Escritura. Así, en la Palestina del siglo I la población estaba sometida a una doble presión tributaria: la "estatal" y la "religiosa"<sup>13</sup>. El impuesto estatal incluía una tasa de "reparación" por los "gastos" originados por la conquista militar, así como también el tributo por la propiedad de la tierra y un tributo por cabeza<sup>14</sup>, entre otros. En torno al impuesto, además, se generaba un lucrativo negocio, ya que no eran los oficiales romanos quienes lo recolectaban, sino unos "contratistas" llamados publicanos. La concesión estatal-imperial se les otorgaba generalmente a las aristocracias locales, quienes a su vez ofrecían la contratación del servicio de recaudación directa al mejor postor. Es obvio que esta cadena de contrataciones y subcontrataciones inflaba el pago efectivo de los "contribuyentes", quienes, en su calidad de eslabones últimos y más débiles, absorbían todo el peso de

11 STELFMANS, E. W. y STELFMANS, W. *Higiene social del cristianismo primitivo. Los orígenes en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001, pág. 142.

12 Op. cit., pág. 159.

13 Op. cit., pág. 160-161.

14 Op. cit., pág. 167.

semejante sistema<sup>15</sup>. De allí que resulte fácil explicarse el descrédito del que gozan los "publicanos" en los textos del Nuevo Testamento.

En cuanto a los impuestos religiosos, estos giraban, como toda la vida religiosa de Israel, en torno al Templo. La llamada *tasa del templo* fue introducida muy probablemente por los asirios<sup>16</sup>, y debía ser pagada anualmente por todo varón judío mayor de 20 años. Parece ser que también existía un sistema de "contratistas" recaudadores de este impuesto<sup>17</sup>. La carga que suponía este tributo religioso no era liviana. Además, como el Templo requería que no entrase en su recinto dinero que no fuese "puro", era necesario pagar el tributo en la moneda emitida por el Templo. La tasa de cambio para la adquisición de la "divisa" era muy desventajosa para el "contribuyente", ya que, como es claro, los cambistas eran también "contratistas" que se lucraban con el cambio<sup>18</sup>. Como si todo esto fuera poco, se cobraba un "diezmo de los levitas" o impuesto para la manutención de los sacerdotes, que consistía en la entrega de la décima parte de todo lo producido en un año. Por otra parte, este impuesto estaba fuertemente centralizado en el Templo y era redistribuido entre los sacerdotes, de los cuales muchos eran personas muy pobres<sup>19</sup>. El inmenso tesoro que acumulaba así el Templo lo convertía en el gran poder económico de Palestina, y funcionaba como una suerte de "banco", que incluso llegó a prestar servicio como caja de depósito de las fortunas privadas.

Esta realidad económica está, como hemos visto, intrínsecamente vinculada a la estructura social de Palestina y los diversos grupos que la constituyen. En la cúspide de la pirámide tenemos a la aristocracia sacerdotal y laical, que ejerce los más altos cargos del ministerio sacerdotal del Templo y del Sanedrín, junto con la familia real de los Herodíanos. El poder de este estrato está fundado, por un lado, en la propiedad de grandes extensiones de tierra y, por el otro, en las determinaciones culturales que provienen de su alta investidura política y religiosa. A esta élite le sigue y le sirve todo un estrato que Stegemann llama las "personas del séquito" o *retainers*<sup>20</sup>, constituido por algunos miembros del Sanedrín de menor fortuna, los funcionarios administrativos y militares del Estado y del Templo, así como también los jueces

15. Op. cit., págs. 167-168.

16. Op. cit., pág. 171.

17. *Ibidem*.

18. Op. cit., pág. 173.

19. Op. cit., págs. 175-176.

20. Op. cit., pág. 179.

locales y las grandes comerciantes. A este estrato pertenecen los cobradores de impuestos "contratistas" que hemos mencionado arriba.

Debajo de esta élite, en condiciones de vida modestas, pero aún por encima del mínimo vital, tenemos a los artesanos prósperos, los comerciantes, agricultores propietarios y todos los que sirven en ciertas estructuras de servicios públicos, incluyendo a pequeños cobradores de impuestos. Este estrato estaba siempre en peligro de resbalar hacia el estrato inferior a causa del peso de las deudas.

Finalmente, por debajo del mínimo vital, en condiciones de pobreza o indigencia, hay amplios sectores del campesinado, algunos de ellos aún atendatarios, otros más bien jornaleros o aún mendigos. Aquí es donde entran los esclavos y los siervos, que llegan a esa condición en virtud de las deudas que no pueden pagar. También están presentes los pequeños comerciantes, artesanos y pescadores. En el fondo de la pirámide, excluidos de la sociedad están las viudas, los huérfanos, las prostitutas, los bandoleros, los mendigos y las personas consideradas "impuras", como los leprosos<sup>21</sup>.

### 1.3.- El contexto cultural-religioso

Esta última referencia a la "impureza" de algunas personas conduce a una breve descripción del contexto cultural de la Palestina del siglo I, esencialmente determinado por el elemento religioso. De hecho, pienso que esta es la mejor clave para leer la red de conflictos y tensiones propias de esta sociedad, incluidos los de tenor socio-económicos que he esbozado en las secciones anteriores. En realidad, no puede separarse con una línea clara y distinta lo "laico" o secular de lo "religioso" en el judaísmo palestínense de esta época. Por otro lado, este judaísmo se caracteriza por su gran complejidad y pluralismo; a diferencia del judaísmo davidico, fuertemente centrado en la figura del Rey y su Templo, el judaísmo del siglo I presenta una gran variedad de grupos religiosos, cada uno con su propia "teología", si bien todos comparten la *fiatrah* como eje de su vida y, casi todos (salvo los samaritanos), siguen reconociendo la importancia central del Templo de Jerusalén, aún cuando algunos (como los esenitas) consideraran ilegítimo el culto y el sumo sacerdocio en funciones<sup>22</sup>. Es posible, por ello, enumerar algunos de los rasgos comunes que conforman el

21. Op. cit., págs. 179-192.

22. Op. cit., pág. 193.

núcleo duro de la fe judía, tal como era profesada y practicada por casi todos los sectores socio-culturales de la época, aún cuando se pudiese divergir en muchos y variados aspectos. Los elementos centrales de la *ortodoxia* son: 1) el monoteísmo; 2) la idea de que el pueblo de Israel había sido elegido por el Dios único y creador para establecer una alianza con él y que esta alianza obligaba a todo Israelita a seguir fielmente todas las prescripciones propias de la Ley; y 3) la transgresión de lo mandado en la Ley suponía el castigo divino, pero Dios ofrecía su perdón y su misericordia a todo aquel que se arrepintiese y cambiase de conducta. Sin embargo, el judaísmo es más una ortopraxis que una ortodoxia, así que es igualmente importante enumerar los elementos nucleares de la práctica religiosa que lo definía: 1) el deber central de todo judío es la adoración exclusiva a Dios. Esa adoración debía hacerse conforme a la Ley, es decir, en el contexto del culto sacrificial del Templo de Jerusalén. Este culto se acompañaba, además, de prácticas cotidianas de piedad, como recordar los mandamientos al levantarse y al acostarse y la práctica asidua de la oración. Igualmente, el pueblo fiel se reunía los sábados en las Sinagogas para estudiar las Escrituras y orar en comunidad; 2) el signo exterior de la pertenencia al pueblo elegido y, por lo tanto, de estar ligado a la Alianza, era la circuncisión de todos los varones; 3) los judíos debían observar fielmente el precepto de no trabajar en sábado; 4) la dieta estaba también fuertemente regulada por la Ley y por la idea de la pureza. No podían consumirse ciertos alimentos, en especial el cerdo y los mariscos; y 5) la vida religiosa gira en torno a la idea de la pureza y la impureza ritual. La Ley establecía qué era lo puro y lo impuro. En general, los elementos vinculados a la vida y la muerte, como la sangre, el semen, el flujo menstrual y otros fluidos corporales, los cadáveres, los enfermos de ciertas dolencias dermatológicas, etc., eran considerados impuros y el contacto con ellos impedía la participación en el culto, en la vida de piedad y aún en la comida y la oración. Eso exigía un complicado sistema de baños y ofrendas rituales que permitieran purificar a los fieles para poder participar del culto<sup>23</sup>.

En virtud de lo anterior, puede verse con claridad que la religiosidad impregna todos los aspectos de la vida del judío del siglo I. Es una religiosidad que confiere, hacia adentro de la comunidad, la identidad cultural propia de la nación elegida y la separa del resto, de aquellos que no forman parte de la Alianza. Como es una identidad cuya piedra de toque es la práctica religiosa centrada en el culto del Templo y la piedad personal asociada a él.

23. SASSOLAS, J. P., págs. 35-59.

las prescripciones de pureza ritual son el mecanismo concreto que permite delimitar claramente la pertenencia al grupo y la fiel observancia garantiza el poder mantenerse dentro del mismo; *puro* es, en definitiva, quien sigue las reglas que contienen identidad judía. El "gentil" será así siempre "impuro", y el judío que no observe adecuadamente las reglas de la identidad queda automáticamente excluido de la comunidad y sólo a través de determinados ritos y ofrendas podrá mostrar públicamente su reincorporación a la nación elegida. Esta necesidad de afirmación de la identidad cultural se acentúa en el contexto de la dominación romana y de la helenización que impera en el ámbito del mediterráneo desde el Imperio de Alejandro. Esto explica que la vida religiosa judía y las polémicas teológicas de la época giren en torno a las prácticas relacionadas con la pureza ritual, como muestran los escritos del Nuevo Testamento y los de Qumrán, por mostrar sólo dos ejemplos<sup>24</sup>.

En todo caso, la religión entendida como praxis de pureza ritual para permanecer dentro de la Alianza y poder así celebrar la piedad y, sobre todo, el culto del Templo, corre el peligro de convertirse en una máquina de segregación y discriminación de aquellos que no comparten la misma identidad y son considerados "impuros". Como parece mostrar el Nuevo Testamento, el pueblo pobre, amenazado o incluso sometido a la indigencia por las razones ya mencionadas, queda siempre en peligro no sólo de caer por debajo del mínimo de supervivencia económica, sino también de caer en la "impureza" y la exclusión, en la medida que no está en condiciones ni de conocer ni de vivir en función de las tremendas exigencias que supone la observancia estricta de la Ley. Los fariseos, por ejemplo, fieles observantes de la Ley, llamaban a la gente del pueblo llano "pueblo de la tierra" y lo despreciaban precisamente porque, al no "conocer la Ley", eran de alguna manera más propensos a la "impureza"<sup>25</sup>.

Este rasgo dominante de la cultura religiosa determinará profundamente el paisaje social del siglo I en Palestina. Y es fácil comprenderlo: una nación que se considera primicia elegida de Dios tiene que soportar un fuerte proceso de "modernización" cultural y de dominación política extranjera que amenaza con disolver su propia especificidad e identidad, ligada sobre todo al elemento cultural. A esto hay que sumarle una situación económica signada por las relaciones de explotación que hemos descrito anteriormente, en la cual se combina el peso del tributo debido al hegemón extranjero con el del costo

24. STEIGMANN, E. W. y STEIGMANN, W. Op. cit., págs. 200-201.

25. SCHEFFA, GIUSEPPE: *Paradigma del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006, pag. 83.

que impone el mismo culto del Templo y la élite ligado a él. Esto determina la formación de diferentes grupos, según sean sus intereses en medio de esta situación. Así, la aristocracia sacerdotal y las familias ligadas a los reyes-clientes llegarán a un compromiso con la potencia romana, la cual les garantiza por lo general respeto al culto y a los ámbitos de la "pureza" ligados a él, así como autonomía en la administración de la vida cultural y de los tributos religiosos. Esta aristocracia, por su parte, se compromete con Roma en mantener la paz pública y en cobrar el tributo –con gran beneficio suyo, además– que Palestina le debe a Roma. Así, esta élite puede ver su poder político-religioso protegido por Roma, a la par que puede seguir usufructuando los beneficios que trae su papel como administradores del culto, elemento central de la vida judía. De allí que, por lo general, la aristocracia sacerdotal sea mayoritariamente afectada a la potencia ocupante y esté interesada en un *modus vivendi* pacífico con ella que le permita, dentro del sistema, celebrar el culto.

Otros grupos, sin embargo, reaccionan de manera distinta a las presiones y conflictos que supone el cuadro sugerido: los fariseos, por ejemplo, ligados más bien al sector medio de los funcionarios, intentarán reforzar la identidad judía a través de una observancia muy estricta de la Ley que los convierte en modelos de perfección moral a los ojos del pueblo, pero sin llegar a cuestionar el *status quo*, al cual están también ligados<sup>26</sup>. Otros grupos más radicales desconocerán la legitimidad de un sacerdocio y de una aristocracia que se considera ilegítima y aliada a un poder extranjero y mundano que anula la soberanía que Yahvé ha prometido a Israel como promesa central de la Alianza. No necesariamente los iniciadores y líderes de estos movimientos eran del estrato inferior de la sociedad, pero lograban movilizar las esperanzas y las frustraciones de la población más oprimida por el *status quo*, al despertar el sueño de una restauración mesiánica del Reino de Israel. Hay, por ello, una variada paleta de movimientos en la Palestina del siglo I que no describiré detalladamente aquí por razones de espacio y porque el objetivo de este ensayo es describir tan sólo uno de ellos. En todo caso, esta situación genera fuertes esperanzas e inquietudes apocalípticas y mesiánicas, que se encarnan en grupos que van desde profetas iluminados al estilo del Bautista hasta grupos armados contra la dominación romana y la aristocracia sacerdotal, como los zelotes y los sicarios<sup>27</sup>.

26 RUBIKELZ CAKRESA, ANTONIO. *La religión judía. Historia y teología*. Madrid: BAC, 2001, pág. 141.

27 STEIGMANN, J. W. y STEIGMANN, W., *Op. cit.*, págs. 202 y 49.

Es en este contexto de respuesta y reacción cultural y religiosa donde hay que situar entonces a los principales "partidos" o movimientos de la época: los saduceos, los fariseos y los esenios. Los saduceos son un grupo aristocrático y sacerdotal marcadamente helenizado, que parece tener su origen más bien en una reacción frente a los fariseos, cuya piedad observante y popularidad parece amenazar su poder dentro de los órganos de gobierno. Es un grupo pues, que defiende el *status quo* como espacio adecuado para la realización del culto<sup>28</sup>. De los fariseos ya he hablado, y me dedicaré ahora a describir con detalle al grupo que nos ocupa, que es el de los *esenios*, contra el telón de fondo de las condiciones históricas socio-culturales descritas y que ofrecen el marco para su mejor comprensión.

## II. LOS ESENIOS

Este grupo se ha "popularizado" recientemente a raíz del descubrimiento en la década de los 40 del siglo XX de los famosos "rollos del Mar Muerto". Estos escritos están relacionados, según el consenso dominante entre los especialistas, con una comunidad que habitaba en un complejo cuyas ruinas se han excavado en Qumrán, muy cerca de las cuevas en las cuales se encontraron los manuscritos. Es también parte de ese consenso, que esa comunidad está relacionada con el movimiento esenio<sup>29</sup>. Si esa suposición es correcta, hoy contamos con material de primera mano que nos permite saber mucho más sobre este grupo de lo que antes era posible, ya que algunas de las obras mejor conservadas de Qumrán son "reglas" y otros documentos que contienen mucha información sobre la manera de vivir y las concepciones propias de este movimiento. Hasta este descubrimiento, y como no son mencionados en el Nuevo Testamento, las mejores fuentes con las que contábamos eran las obras de Flavio Josefo y Filón de Alejandría, ambos judíos, historiador el primero y filósofo el segundo, así como las del viajero romano Plinio<sup>30</sup>.

Este movimiento podemos verlo como una reacción muy particular a los procesos culturales que esbocé más arriba: así como los saduceos y los fariseos intentan responder a la necesidad de preservar y vivir su identidad dentro de una aceptación del *status quo*, mientras que, por ejemplo, los zelotes

28. Op.cit., pág. 219.

29. DUBOIS, Pierre R., BROOK, C. y CAULSWOOD, Philip R.: *Los rollos del Mar Muerto y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, pág. 188-189.

30. Op.cit., pag. 54.

responderán a la misma problemática a través de la salida armada, los esenios operarán por retirarse del entorno para poder vivir la identidad religiosa judía según los cánones de la pureza más estricta. En este sentido, son radicales en su opción, pero una radicalidad no-violenta, cuyas características ya veremos con detalle.

### II.1.- Origen e historia de los esenios

Debido a la relativa escasez de las fuentes de las que disponemos, es bastante difícil saber con certeza cuál es el origen histórico de los esenios. Hay dos corrientes básicas para dar respuesta al problema: una, representada principalmente por Hartmut Stegemann<sup>31</sup> y que parece gozar de mayor aceptación, ve el origen de los esenios en el contexto palestino de la revuelta macabea: serían una derivación de los *hasidim*, los *judios piadosos* que apoyaron la revuelta frente a la helenización seléucida. La otra corriente encuentra su principal exponente en Florentino García Martínez<sup>32</sup>, quien ve el origen de los esenios como previo a la época de la rebelión macabea y lo sitúa más bien en el contexto de los movimientos apocalípticos y no en el hasidismo. En esta hipótesis, Qumrán sería el fruto de una disidencia interna dentro del esenismo que dio origen a una secta que se separó radicalmente, motivada por su desacuerdo con una interpretación de los preceptos de la Toráh relacionados con el culto y la pureza ritual que ellos consideraban muy laxa. Si eso es así, para García Martínez Qumrán representa una "secta" situada a la "izquierda" del movimiento esenio.

Stegemann, por su parte, considera que los esenios tienen su origen precisamente en el momento en el cual el asiríneo Jonatán asume en sumo sacerdocio en Jerusalén, en 152 a. C. Como ya habíamos mencionado más arriba, no se sabe quién ocupó el cargo entre la muerte de Alcimo (159 a. C.) y Jonatán. La hipótesis de Stegemann es que el Sumo Sacerdote anterior a Jonatán, cuyo nombre desconocemos, era un sacerdote de la familia de Sadoc, la única con el derecho de ocupar el cargo. Ese sadocita anónimo

31 STEGEMANN, HARTMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes des Täufers und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993.

32 GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO: *Origenes del movimiento esenio y de la secta qumranita*, en GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TEBEY FERRER, J. A. (ed.), *Los nombres de Qumrán. Literatura, etimología, social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotá, 1997, págs. 91-117.

sería, precisamente, el personaje que en los manuscritos del Mar Muerto es llamado el *Maestro de Justicia*, quien habría sido violentamente depuesto de su cargo por Jonatán y se vio así obligado a huir de Jerusalén para salvar su vida, radicándose probablemente en Damasco, en medio de una comunidad hasídica en el exilio. Habría entonces entrado en contacto con todos los grupos dispersos de judíos piadosos que rechazaban la usurpación y que no reconocían la legitimidad de un Sumo Sacerdote no saduquíta. Dentro de esta mentalidad, un Sumo Sacerdote ilegítimo invalida también el culto del Templo y se ve en ello una auténtica abominación que exige reparación y la restauración del culto verdadero. El Maestro de Justicia no consiguió monopolizar el apoyo de todos los grupos con los que entró en contacto, pero pudo fundar un grupo de seguidores que será la raíz del esenismo tal como lo conocemos, que lo acompañaron de vuelta a Judea. En el resto de los círculos hasídicos que no le dieron su apoyo se Stegemann también el origen de los fariseos y los saduceos. La fundación de la Unión Esena tuvo lugar así el año 150 a. C., y se hizo presente en toda Palestina, llegando a ser incluso la mayor de las organizaciones religiosas judías de su época. Cada organización local debía contar con al menos diez hombres adultos, de los cuales al menos uno debía ser sacerdote.

En el año 140 a. C. el seléucida Tryphon asesinó a Jonatán, quien fue sucedido en el cargo de Sumo Sacerdote por su hermano Simeón. Éste logró unificar a las fuerzas sociales, políticas y religiosas del país en torno a sí mismo y su familia, con lo cual obtuvo una suerte de re-legitimación del sacerdocio asmoneu. Esto aisló al Maestro de Justicia y le quitó todo peso político a sus pretensiones sobre el solio pontifical. A partir de ese momento, su influencia y liderazgo queda estrictamente limitada al círculo de sus seguidores esenios. Hasta su muerte, acaecida probablemente en 110 a. C. Los esenios no se convirtieron, sin embargo, en grupo "rebelde": no aceptaron la legitimidad del *status quo*, pero se las arreglaron para vivir al margen. Poco a poco, los fariseos fueron ganando mucha mayor influencia entre la población, y los esenios quedaron en la sombra. Esta actitud pasiva y de retirada de los esenios tiene que ver con el hecho de que una de las convicciones fundamentales del Maestro de Justicia era que el legítimo Sumo Sacerdocio saduquíta — y con él la praxis cultual adecuada a la Toráh —, sería restituido por una intervención divina que, además, tendría carácter apocalíptico, y que vendría seguida por el Juicio Final que daría origen a la restauración del verdadero Israel. Esta postura se reforzaba, naturalmente, una vez muerto el Maestro de Justicia,

con lo cual la expectativa mesiánica del grupo dejaría de orientarse hacia la restitución de un cargo y un estatus injustamente usurpados y se conformaría más bien hacia la espera activa de una restauración futura y definitiva del verdadero Templo. Mientras tanto, toda la praxis cotidiana de los esenios era entendida como el culto sustitutivo y auténtico, ya que el culto del Templo no podía ser considerado como válido. En este sentido, los esenios se entienden a sí mismos como una comunidad que mantiene viva la identidad pura y limpia del verdadero Israel en medio de un contexto en el que ha llegado a falsearse incluso el corazón mismo de la identidad judía, el Templo y sus ritos.

Finalmente, los esenios desaparecerán en medio de la crisis que supuso la destrucción del segundo Templo en el año 70 d. C. En cuanto a la comunidad de Qumrán, Stegemann piensa que era un centro de producción y almacenamiento de escritos destinados al uso y al estudio de todos los esenios de Palestina<sup>43</sup>. García Martínez, por su parte, piensa que fue el asentamiento de una secta que se separó del tronco principal de los esenios e identifica al Maestro de Justicia no con el último Sumo Sacerdote sadocita del que venimos hablando, sino con el líder esenio de dicha disidencia interna, e interpreta los mismos escritos polémicos de Qumrán en los que se basa Stegemann no en clave de discusión con los Asmoneos, sino de enfrentamiento con el resto de la Unión Esenia, que se habría acomodado a las condiciones del culto impuestas por el orden macabeo<sup>44</sup>.

## II.2.- VIDA Y TEOLOGÍA DE LOS ESENIOS: ORTOPRAXIS Y ORTODOXIA

Para los esenios vale lo mismo que decíamos más arriba de todo el judaísmo: que es más una *ortopraxis* que una *ortodoxia*. Es decir, que la razón de su disidencia no es tanto de tipo doctrinal, sino que está motivada por una interpretación más radical y purista que la de otros sectores del judaísmo de la manera en que debe llevarse a cabo el culto en el Templo y la observancia de la Ley en la vida cotidiana.

Así, en líneas generales puede decirse que los esenios compartían las mismas ideas y prácticas fundamentales que definen el "núcleo duro" del judaísmo palestino que se mostraron en el apartado I.3. A diferencia, sin

43. STEGEMANN, HUBERT. Op. Cit., págs. 108-226.

44. GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO. Op. cit., págs. 109-117.

embargo, del judaísmo helenizado de la diáspora, daban una importancia capital a la realización de la promesa contenida en la *Torah* como esencialmente ligada a la Tierra Santa<sup>35</sup>. Esto muestra un rasgo esencial de su manera de interpretar las Escrituras: su respeto por la literalidad de la Ley es muy grande y esa manera de ver las cosas está en la raíz de su negativa a aceptar cualquier compromiso y acomodo con "actualizaciones" que conduzcan a formas de observancia "mitigadas" o simplemente diferentes de las establecidas en la letra de la Ley. Por ello, ante la evidencia de que el culto del Templo no podrá restaurarse en su pureza original, optan por retirarse, en la espera de que esa restauración acontezca por intervención directa de Dios. De allí también que no tengan nunca la pretensión de construir un templo paralelo con un culto propio, como es el caso de los samaritanos, sino que se limitarán a vivir su vida como culto sustitutivo y auténtico, inspirándose en la línea de la crítica profética a los sacrificios vacíos que olvidan la justicia y el bienestar de Israel. Esto se puede ver muy claramente en un fragmento de uno de los escritos de Qumrán:

*Para todos los que han sido introducidos en la Alianza no entrarán en el Templo para encender en vano su altar. Ellos serán los que cierran la puerta, como dijo Dios: «¿Quién entre vosotros cerrará su puerta para que no encendáis mi altar en vano?». A no ser que tengan cuidado de obrar según la exacta interpretación de la Ley para la época de la impiedad: para separarse de los hijos de la fornicación para abstenerse de la riqueza impia que contaminó, en la promesa o en el voto, y de la riqueza del Templo, y de robar a los pobres de su pueblo, de hacer de los viudos sus despojos, y de asesinar a los huérfanos; para separar lo impuro de lo puro y distinguir entre lo sagrado y lo profano; para observar el día del sábado según la interpretación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que hubieron hallado los que entraron en la Alianza nueva en la tierra de Damasco, para apartar las porciones rancias según su exacta interpretación: para dar cada uno a su hermano como a sí mismo, para reforzar la mano del pobre, del indigente y del extranjero; [...] para buscar cada uno la paz de su hermano. »<sup>36</sup>*

Los esenitas, entonces, se consideran a sí mismos la encarnación de la Alianza auténtica, el "resto" o núcleo de la totalidad del pueblo de Israel<sup>37</sup> que se mantiene fiel a la Ley y a partir del cual se hará posible la restauración

35. STEIGMANN, HARTWIG: Op. cit., pág. 227.

36. CD VI 11-24, VIII 1.

37. STEIGMANN, HARTWIG: Op. cit., pág. 230.

del culto auténtico. Se separan no de Israel, sino de una generación que por su infidelidad ha abandonado la verdadera comunidad y esa separación tiene como objeto hacer posible una "interpretación exacta de la Ley en el día de la impiedad", tal como reza el texto citado.

La "impiedad" de la época que hace imposible mantenerse dentro de la Alianza sin separarse del *status quo* se caracteriza, entonces, por la "falta de exactitud" en una interpretación de la Ley que lleva a "encender el altar de Dios en vano" y, por lo tanto, a no hacer posible la necesaria separación entre lo que es sagrado y lo que es profano, con su terrible consecuencia dentro del universo cultural del judaísmo: que ya no sea posible vivir en un contexto en el que pueda verse con toda claridad y exactitud qué es lo *puro* y qué es lo *impuro*. Ese "encender el altar de Dios en vano" hace preferible "cerrar la puerta del Templo" y consiste en un conjunto de variaciones del culto que podemos resumir en los siguientes puntos: primero, el hecho de que el Sumo Sacerdocio no es ejercido legítimamente por un miembro de la familia de Sadoc. Segundo, la no restitución para fines culturales del uso prescrito en la *Torah* del calendario solar, sino del calendario lunar babilónico, que había sido introducido por el Sumo Sacerdote Menelao en 167 a. C.<sup>38</sup>. Para el fundamentalismo interpretativo de los esenios, los sacrificios del Templo propios de las grandes fiestas debían estar necesariamente ligados a las fechas establecidas con una correcta interpretación de la Ley, cosa que no era posible con un calendario "gentil" que, además, tenía el tremendo inconveniente de no evitar el que una fiesta —con su obligación sacrificial— coincidiera eventualmente con algún sábado y obligara a los sacerdotes y al pueblo a no observar rígidamente el mandamiento de no realizar ninguna actividad en dicho día. Esto llevaba a los esenios a un difícil dilema: como el sacrificio del Templo está prescrito en la Ley, nunca lo criticaron ni lo rechazaron en cuanto tal, pero no podían participar del mismo al considerarlo ilegítimo y por lo tanto generador de impureza y abominación. ¿Cómo hacer entonces para cumplir el precepto ineludible del sacrificio? La respuesta la podemos encontrar en el siguiente texto de la *Regla de la Comunidad*:

*Cuando estas cosas existan en Israel de acuerdo con estas disposiciones para fundamentar el espíritu de santidad en la verdad eterna, para expiar por la culpa de la transgresión por la infidelidad del pueblo, y por el beneplácito para la tierra sin la eucine de los holocaustos y sin las grasas del sacrificio*

<sup>38</sup> Op. Cit., págs. 231-241.

*-la ofrenda de los labios según el precepto será como el olor agradable de justicia, y la perfección de la conducta será como la ofrenda voluntaria aceptable- en ese tiempo se separarán los hombres de la comunidad (como una casa santa para Aión, para unirse al Suño de los Santos, y como) una casa de la comunidad para Israel, (para) los que marchan en la perfección."*

Es decir, en una "tierra sin la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios", el sacrificio sustitutivo será una praxis de vida separada, consistente en la práctica diaria de la oración (la "ofrenda de los labios") según un rito litúrgico en armonía con los preceptos que guían el culto del Templo y una conducta personal y comunitaria estrictamente apegada a los mandamientos de la Ley. En otras palabras, mientras llega la restauración escatológica del culto verdadero en un Templo liberado de la impureza del tiempo presente, toda la vida misma ha de ser entendida, ordenada y vivida como el sacrificio auténtico que agrada a Dios<sup>39</sup>. Igualmente, no parece tratarse tan sólo de un desacuerdo con un calendario, sino que en ello se ve también la consecuencia de un ejercicio del sacerdocio que ha abandonado la Ley para acomodarse a intereses de poder y de carácter crematístico. Llegando al extremo de usurpar la más alta investidura religiosa y política de Israel. Todo eso es, para el juicio piadoso, signo inequívoco de idolatría: ponerse a sí mismo y a su propio capricho por encima de Dios y su Palabra y erigirse por ello con el derecho a interpretarla en beneficio no de la Alianza sino del sacerdote usurpador y del sistema que representa.

Este modo de vida entendida como culto auténtico se caracteriza por los siguientes rasgos que voy a describir a continuación y que definen muy bien la identidad propia de los esenios. Sin embargo, hoy que aclarar que Qumrán no era la única comunidad esenia, ni siquiera su centro más importante. Flavio Josefo reporta, por ejemplo, la historia de un maestro esenio que enseñaba a gran número de entusiastas discípulos, también miembros de la secta, en los corredores del Templo de Jerusalén<sup>40</sup>. Igualmente, habla de una "Puerta de los Esenios" en la Ciudad Santa, y hallazgos arqueológicos recientes ofrecen indicios para pensar en la existencia de un barrio esenio en Jerusalén<sup>41</sup>. En todo caso, los textos encontrados en las cuevas de Qumrán que describen el modo de vida de la Comunidad (*Regla de la Comunidad, Regla de la Con-*

39. IQS IX 3-6.

40. СТЕФАНУК, НАЗМИ: Op. Cit., pág. 244.

41. Op. cit., pág. 215.

42. DAVIS, PHILIP R., BROOKS, GEORGE J. y CALLOWAY, PHILIP R.: Op. cit., pág. 58.

gregación, *Documento de Damasco*, entre otros), coinciden en gran medida con las descripción que de los esenios hacen las fuentes antiguas (Josefo, Plinio, etc.) y eso ofrece buenos indicios para pensar que la comunidad de Qumrán es, en efecto, una comunidad esenia<sup>43</sup>. Por eso, la información que los manuscritos del Mar Muerto nos ofrecen sobre la Comunidad de Qumrán ha sido valorada por el consenso de los investigadores como muy valiosa para conocer el modo de vida de los esenios en general. Lo mismo vale para lo que aporta la excavación arqueológica del asentamiento cercano a las cuevas.

Pertenecer a la Unión Esenia suponía, en primer lugar, la comunidad de bienes. Toda persona que ingresara al grupo debía entregar todas sus posesiones, entendiendo por tales no sólo su fortuna material, sino también sus capacidades de trabajo y producción de riqueza, tanto material como intelectual. Esta entrega de todos los bienes se hacía totalmente efectiva una vez que la persona había superado un primer año de prueba previa a la admisión. Pasado ese punto, la Unión Esenia era la propietaria de todo lo que el candidato había traído a la comunidad. Sin embargo, no hay que imaginarse esta comunidad de bienes a la manera de una orden monástica, porque que la unión esenia tuviese la *propiedad* de los bienes no significaba que ejerciera de manera directa la *posesión* de los mismos. Así como según la tradición bíblica el propietario de a Tierra de Israel es siempre y únicamente Dios, quien la da en posesión al pueblo judío para que la habite y la explote para su propio bienestar, la propiedad de los bienes de cada miembro o familia esenia no implicaba la posesión común de todo. Más bien, cada esenio *poseía y producía* todo lo que era necesario para el mantenimiento suyo y de su familia, de la misma manera que el pueblo de Israel recibía el mandato de poseer una tierra que era propiedad de Dios, para administrarla según lo que éste consideraba su voluntad: el bienestar del pueblo. Así, no estamos hablando de *posesión comunitaria* cuando hablamos de *comunidad de bienes* entre los esenios, sino de *posesión y usufructo personal* de una *propiedad común*. Es decir, es bastante probable que cada miembro y su familia siguieran en posesión de sus bienes y actividades económicas usuales, las cuales usufructuaban para ganarse el pan e incluso para generar riqueza, aún cuando desde el punto de vista *jurídico* la propiedad de esa posesión en usufructo fuese de la comunidad. La manera en la cual se redistribuía el fruto del trabajo de cada quien y en la cual se encarnaba este carácter "comunitario" era más bien el mismo que aparece en la *Torah*: diezmos, primicias, ofrendas, tributos, etc., que eran

43. STEEMAN, HARIMU: Op. Cit., pág. 190.

ofrecidos según las mismas prescripciones que los reglamentan en la Ley para el culto central, sólo que éstos no se hacían para el Templo de Jerusalén, sino para provecho de todos los miembros, y en especial de los más débiles, de la Unión Esenia. Esto tenía como importante consecuencia que los esenios, lejos de ser pobres, eran una organización relativamente próspera, en la medida que estimulaban el aprovechamiento de las capacidades personales y, a la vez, tenían un excelente sistema de redistribución de los excedentes al aplicar al pie de la letra los preceptos bíblicos que regulaban lo que debía ser la "política tributaria" ideal del pueblo de Israel. La exigencia de pureza radical llevaba implícita, por su parte, la necesidad de que el comercio y el intercambio fuese, en lo posible, siempre interno entre los esenios, con lo cual se generaba una *economía autárquica* muy particular: el esenio, por ejemplo, debía estar seguro de la pureza ritual de los alimentos que consumía, lo que hacía que adquiriera lo que necesitaba en los negocios de los tenderos esenios que garantizaban una observancia perfecta en la que a los productos alimenticios se refiere. Asimismo, las elevadas exigencias éticas propias de una observancia tan estricta redundaban en beneficio de la generación de riqueza, ya que los esenios serían muy rigurosos en el pago de sus diezmos y ofrendas, así como en la honestidad personal y en la obligación de ser productivos y útiles. Igualmente, en consonancia con la *Torah*, poseían una suerte de *caja social* muy efectiva para responder por las necesidades de los miembros más pobres o que no podían trabajar. Su prosperidad incluso parece haber sido tan notable que llegaron a tener una suerte de organización caritativa para los necesitados que no perteneciesen a la Unión<sup>44</sup>.

En segundo lugar, los esenios organizaban su vida de tal manera que ella misma fuese un culto y un sacrificio agradable a Dios, que sustituyese el culto corrompido del Templo. Cada comunidad esenia local se reunía al amanecer, al mediodía y al anochecer para la oración comunitaria, siguiendo una suerte de adaptación del culto del Templo tal como está instituido en la Ley. Los sacerdotes iniciaban estos rituales con la música de trompetas y se oraba arrodillados y con profundas inclinaciones de todo el cuerpo en dirección al Santo de los Santos del Templo de Jerusalén. Los sábados y fiestas se recitaban los himnos y salmos prescritos para dichas solemnidades. No se leía, estudiaba o comentaba la Escritura, ya que esta forma de culto no se concebía al modo sinagoga, sino como una sustitución del culto sacrificial del

44 Op. cit., págs. 243-264.

Templo. Al mediodía y en la noche, después de la oración, el rito proseguía con una comida común, presidida por al menos un sacerdote, quien bendecía los alimentos y las bebidas al comenzar en banquete. Se comía en silencio y, al final, el sacerdote recitaba una oración conclusiva. A estos ritos sólo se permitía entrar a los hombres mayores de veinte años que fuesen, además, miembros de pleno derecho de la comunidad esenia, es decir, que no estuviesen aún en el período de prueba al que nos hemos referido más arriba.

Obviamente, la participación en el culto exigía la más absoluta pureza ritual: no podían participar aquellos miembros que hubiesen tenido relaciones sexuales recientes o que hubiesen estado cerca de un cadáver o de una persona enferma. Cumplidos los lapsos de tiempo y las ofensas prescritas por la Ley, estas personas eran admitidas de nuevo en el culto. Asimismo, previo a todos estos ritos era obligatorio el baño ritual. En las runas de Qurán pueden verse las albercas necesarias para este fin, ubicadas estratégicamente a la entrada de las locales en los cuales tenían lugar estas comidas rituales. Este baño es, en sí mismo, parte del culto y presupone la higiene personal previa y no la sustituye<sup>45</sup>.

Entre cada una de las oraciones-comidas rituales, los miembros de la comunidad se dedicaban al trabajo en sus diferentes oficios<sup>46</sup>. En una ciudad, por ejemplo, es de pensarse que los esenios se dedicarían a toda la gama posible de actividades normales para la vida económica que no estuviesen en conflicto con la Ley. En una comunidad como Qurán es de imaginarse que el trabajo estaba más bien orientado, por un lado, al sostenimiento del asentamiento como tal y, por el otro, a lo que parece ser la razón de ser del mismo, que no era otro sino la producción de pergaminos, desde la preparación del cuero como materia prima hasta la composición, escritura y copiado de los diferentes textos en los rollos elaborados para tal fin. Las ruinas muestran hoy en día tanto los restos de la posible "fábrica" de pergaminos hasta lo que parece haber sido el *scriptorium* y la biblioteca del complejo<sup>47</sup>. En las noches, después de la cena-oración, los esenios se dedicaban principalmente al estudio profundo de la Escritura, tarea a la que daban gran importancia. No es casual,

45. *Op. cit.*, págs. 264-267.

46. REIMANN, ARTHUR. *De la mañana a la noche. La vida cotidiana de los hombres de Qurán*, en TREIBER, BARBARA, JAMES (Ed.) *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qurán*. Madrid, Editorial Trotta, 1999, págs. 109-130.

47. STEIGMANN, HERBERT. *Op. cit.*, págs. 58-67.

por tanto, que en Qumrán no se haya descubierto una simple ruina, sino una verdadera biblioteca. El estudio de la Ley, junto con la oración y la alabanza, era, además, la actividad propia de los estrictos sábados esenios<sup>48</sup>

En cuanto a la vida familiar, se ha querido ver en los esenios una comunidad de hombres célibes, a la manera del monacato cristiano. Esto, sin embargo, no parece tener fundamentos alguno en las fuentes de Qumrán. Josefo habla de miembros casados y no casados y en las diversas *Reglas* de los manuscritos hay indicaciones referentes a las mujeres, las viudas y los niños de la comunidad. En algunos textos hay incluso referencias a los votos de las mujeres como integrantes del grupo<sup>49</sup>. Por otra parte, en el cementerio de Qumrán se han encontrado también los restos de mujeres y niños, si bien éstos hablan de una preponderancia estadística del número de hombres sobre las mujeres<sup>50</sup>. En todo caso, la *Torah* establece el matrimonio y la procreación como un deber de todo judío piadoso. Es de suponerse que en un grupo que observaba literalmente la Ley como lo eran los esenios, el matrimonio de los miembros varones tenía ese mismo carácter obligatorio. La existencia de miembros célibes debe obedecer al hecho de que los esenios interpretaban la Ley en su versión más estricta, que prescribe no solamente el estar casado con una sola mujer, sino el hacerlo con una única mujer para toda la vida. Si la mujer moría o era despedida por cualquier razón legítima (adulterio o infertilidad, por ejemplo), el hombre no podía volver a casarse con otra mujer, con lo cual se veía obligado a permanecer célibe el resto de su vida. Los hallazgos arqueológicos muestran que los varones vivían un mínimo de 35 años y que muchos llegaban a pasar la frontera de los 60, mientras que difícilmente las mujeres llegaban a pasar la frontera de los 25 años. La estricta observancia de la Ley exige la maternidad casi anual, y las difíciles condiciones de vida, además de las pesadas tareas hogareñas que llevaban a cabo, hacían muy frágil la vida de la mujer esenia. Eso significa que lo más común era que muriesen antes que sus esposos, generalmente cuando éstos eran aún muy jóvenes. Al no poder casarse de nuevo, la consecuencia sería que en cada comunidad esenia habría muchos hombres célibes, que si bien habían estado casados, también habían perdido a sus esposas en edades relativamente tempranas. Eso explicaría la impresión que se han hecho algunos investigadores de que los esenios serían una especie de monjes que vivieron en la observancia de la

48. ROTHMAN, ADOLFO. Op. cit., págs. 128-130.

49. DAY IS, PHILIP R., HERRICK, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILIP R. Op. cit., pág. 54.

50. STEGEMANN, HARRIMON. Op. cit., págs. 70-72.

más estricta castidad, cosa que, por otra parte, sería algo más bien chocante en la cultura judía de la época<sup>51</sup>.

Esos serían, a grandes rasgos, los caracteres más importantes de la vida de los esenios. Aparte de su precisa y rígida interpretación de la Ley, y de la vida piadosa centrada en ella, los esenios compartían también una serie de creencias particulares, que, sin embargo, están siempre subordinadas a la Escritura y a la forma de vida que ésta prescribe. La visión de la vida como una observancia precisa de la Ley en orden a obtener y mantener el mayor grado de pureza posible hará inevitable también un cierto dualismo teológico acompañado de un fuerte maniqueísmo moral. A esos elementos hay que sumarle también algo que ya hablamos mencionada: el *Maestro de Justicia*, quienquiera que haya sido, funda la Comunidad con una fuerte esperanza escatológica que tendrá también fuertes ribetes del apocalíptico en boga en la época. La Comunidad Esenia se retira a vivir su vida como culto sustitutivo agradable a Dios en espera de la intervención final divina que restituirá el culto legítimo y con él la grandeza del Israel santo y puro, fiel observante de la Alianza. Para ello, sin embargo, será necesaria la lucha final con aquellos que han profanado la Santidad del Templo y han roto la Alianza. Estos, es decir, el Sumo Sacerdote usurpador y sus sucesores, así como todos aquellos israelitas que se han avenido con ese *status quo* ilegítimo y corrupto, son calificados por los esenios como *hijos de las tinieblas*, fieles al demonio (*Behai*). Los esenios, por su parte, porción santa de Israel en cuanto que estrictos observantes de la Alianza, son los *hijos de la luz* que se enfrentarán en los últimos días en el gran combate escatológico con los hijos de la oscuridad que dará paso, tras su victoria, al Israel restaurado:

*Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearan juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración (?) hasta que se complete la redención eterna<sup>52</sup>.*

Esta restauración, además, tenía un componente mesiánico. A la victoria final de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas le seguiría la llegada

51 Op. cit., págs. 267-274.

52 1QRegle de la Guerra I 11-12.

del Mesías. O más bien de los dos Mesías, puesto que según la ortodoxia esenia el Rey del Israel definitivo y triunfante tenía que pertenecer al linaje de David, mientras que el Sumo Sacerdote legítimo debía necesariamente ser un vástago del linaje de Sadoq. No olvidemos que la gran abominación que los llevó a separarse del resto de Israel es la usurpación que un rey asmoneo hace del Sumo Sacerdocio al unificar las dos dignidades en una sola. Así, los esenios esperaban un Mesías "político" (*Mesías de Israel*), que restituiría la casa real de David en el poder, para gobernar a un Israel de nuevo libre y soberano, y un Mesías "religioso" (*Mesías de Aarón*), que restituiría, a su vez, al linaje legítimo de Sadoq en el Templo de la Nueva Jerusalén. Junto a ellas, además, era esperado un profeta que llevaría la Ley a su perfección y al cual ambos estarían subordinados<sup>53</sup>.

Esta escatología dualista pudiera responder a una influencia mazdeísta<sup>54</sup>. El paralelismo es ciertamente notable. Sin embargo, más importante que la mera constatación de una semejanza o una influencia de la religión persa sobre la cosmovisión esenia es el hecho de que una concepción como esa es casi una consecuencia ineludible de una religiosidad tan fundamentalista como la esenia, construida sobre la idea de la pureza y la impureza como resultado metafísico de la observancia o no de la letra de la Ley.

Ese conflicto terrestre entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas tiene su paralelo celeste y su causa última en un antagonismo entre los ángeles de la luz y los ángeles de las tinieblas, que libran el mismo combate a nivel cósmico y del cual el combate terrestre es un reflejo fiel. En concordancia con esta doctrina, los esenios llegaron a desarrollar una compleja *angelología*<sup>55</sup>, cuyo principio fundamental —muy similar a las doctrinas propias del mazdeísmo— es la existencia de dos ángeles supremos, subordinados al Dios único del monoteísmo tradicional judío, y que comandan los ejércitos celestes, tal como lo vemos en el siguiente texto de la *Regla de la Comunidad*:

*Para el sabio, para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz, sobre la historia de todos los hijos del hombre, acerca de todas las clases de sus espíritus, según sus signos, acerca de sus obras en sus generaciones y la época de la visita de su castigo y del tiempo de su recompensa. Del Día de conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes de que existieran, ya*

53. STEIGMANN HARDM: Op. cit., págs. 287-288.

54. DAVIES, PHILIP R., BEAULI, GEORGE J. y COLLINGS, PHILIP R.: Op. cit., pág. 88.

55. STEIGMANN HARDM: Op. cit., págs. 280-284.

*todos sus planes y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. Él creó al hombre para dominar el mundo, y puso en el día espíritus para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz, provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todas las hijas de la justicia, ellas marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del Ángel de las tinieblas se extravían todas las hijas de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo, y todos sus castigos y sus tormentos de ofuscación son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su luz hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras, sobre sus capiteles todos los trabajos. Dios ama a uno de ellos por todos los tiempos eternos, y en todas sus acciones se deleita por siempre; de otro, él aborrece de sus consejos, y odia sus caminos por siempre."*

Nótese que, sin embargo, es clara la afirmación de que ambos ángeles son criaturas del Dios único, con lo cual la *angelenología* esenia queda siempre subordinada a la ortodoxia judía más tradicional. Esos dos ángeles en combate son, a su vez, la fuente de una lucha similar en el corazón humano, en el cual están igualmente presentes estos dos "espíritus". Así, al macrocosmos celestial le corresponde el microcosmos del alma humana, y sus conflictos, sus aciertos e infidelidades son reflejo de una misma lucha que se juega tanto en el ámbito divino como en el humano. Por eso misma, la historia será también el escenario de esa lucha entre el bien y el mal. Al final, al gran juicio escatológico que precederá a la restauración de Israel, una vez consumada la gran guerra entre los ejércitos de la luz y los de las tinieblas, le corresponderá también el juicio definitivo de los muertos, para ver cuál fue el resultado de esa batalla en el interior de sus propios corazones, según haya prevalecido en ellos el principio de verdad o el de la falsedad. Quienes salgan victoriosos a los ojos de Dios, disfrutaran del "gozo eterno con vida sin fin, y

una corona de gloria con un vestido de majestad en la luz eterna"<sup>57</sup>. La escatología apocalíptica de los esenios contemplaba así también la creencia en la resurrección de los muertos, como testifican los manuscritos de Qumrán<sup>58</sup> y los hallazgos arqueológicos en el cementerio de la Comunidad, en el cual los cuerpos están orientados como si miraran hacia el norte, hacia el nacimiento de los ríos Tigris y Éufrates<sup>59</sup>, donde se situaba el mítico paraíso y en el cual gozarían los justos resucitados la bienaventuranza que Dios tenía preparada para ellos y que era la misma de la que disfrutaba Adán al ser creado, antes de la desobediencia<sup>60</sup>. La resurrección y el premio divino se contemplan también como un acrisolamiento purificador y renovador, como una re-creación del hombre creado y caído:

*Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre, y refinará para sí la estructura del hombre arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impia. Rocíará sobre él el espíritu de verdad como aguas lastrales (para purificarlo) de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro."*

### III. LOS EVANGELIOS Y LOS ESENIOS. UN BREVE EJERCICIO DE APLICACIÓN

Los esenios no son mencionados en los Evangelios y en ninguno de los escritos del Nuevo Testamento. Hay quien piensa que aparecen incluidos en algunas denominaciones genéricas, como los "letrados" o los "maestros de la Ley". Sin embargo, aunque así fuese, tal suposición resulta muy difícil de probar, y en la opinión de algunos expertos, muy poco verosímil<sup>61</sup>. No obstante, estos manuscritos no sólo han ampliado enormemente nuestro conocimiento sobre la comunidad esenia, sino también sobre la cultura y la sociedad en la que vivió Jesús. En este sentido, resulta muy interesante la comparación

57. IQS IV 7-8.

58. 4Q521 (4Q Sobre la Resurrección).

59. SIEGEMAN, HARIMT: *Op. cit.*, pág. 291; DAVIES, PHILIP R., BRONK, GEORGE J. y CALLEWAY, PHILIP R.: *Op. cit.*, págs. 179-181.

60. IQS IV 23.

61. IQS IV 19-22.

62. PÉREZ AUSTOS, *Las comunidades del Mar Muerto y el Nuevo Testamento*, en TREVILLE BARRON, J. (ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Madrid, Editorial Trotta, 1999, págs. 312-313.

entre algunos breves textos de los Evangelios y algunos que, en cierta forma, parecen ser "paralelos" o similares en los escritos de Qumrán. Veremos que las similitudes no hacen sino resaltar las profundas diferencias de mentalidad que reflejan, lo que nos sirve para iluminar mejor el significado de los movimientos de los que surgieron contra el telón de fondo de las creencias y debates entre ellas que estaban presentes en la Palestina de la época.

Obviamente, no soy exégeta ni especialista en el Nuevo Testamento o en la literatura palestina de la Antigüedad. Así que este análisis no tiene otra pretensión que la de ser un simple ejercicio de lectura personal que permita un enriquecimiento de las perspectivas que, como simple lector, tengo a la hora de acercarme a los Evangelios.

He optado por escoger dos breves perlas de los Evangelios, para compararlas con otros textos muy similares que están presentes en dos de las *Reglas* más importantes encontradas en las cuevas de Qumrán. Lo más interesante es que las semejanzas, lejos de indicarnos un "aire de familia", parecen hacer más evidente una diferencia fundamental que apunta en la dirección de una discrepancia muy significativa de los autores del Nuevo Testamento con la mentalidad dominante en el mundo de vida en el cual nacieron. Quizás hagan referencia a un conflicto o discusión teológica muy importante que se estaba dando en el judaísmo de su época. No tengo elementos suficientes —y de hecho es poco probable que así sea— para afirmar que la polémica es directamente y de hecho entre Jesús y su movimiento y los esemos, pero sí para mostrar dos posiciones distintas en torno a algunos elementos centrales de la manera de entender y vivir la religión en la Palestina de la época. En particular, la observancia religiosa concebida como adecuación rígida de la conducta a la letra de la Ley y, en su base, la idea de *pureza ritual* como piedra de toque de la relación del hombre con Dios.

### III.1 - De espigas, sábados y pozos

El primer texto que he escogido está tomado del Evangelio de Mateo<sup>62</sup>:

Por aquel tiempo, Jesús caminaba un sábado entre los sembrados. Sus discípulos sintieron hambre, y comenzaron a arrancar espigas de trigo y a comer los granos. Los fariseos los vieron, y dijeron a Jesús:

62. Mt. 12. 1-14

– Mira, tus discípulos están haciendo algo que no está permitido hacer en sábado.

Él les contestó:

– ¿No han leído ustedes lo que hizo David en una ocasión en que él y sus compañeros tuvieron hambre? Pues entró en la casa de Dios y comieron los panes consagrados a Dios, los cuales no les estaba permitido comer ni a él ni a sus compañeros, sino solamente a los sacerdotes. ¿O no han leído en la ley de Moisés que los sacerdotes en el templo no cometen pecado aunque no descansen en sábado? Pues les digo que aquí hay algo más importante que el templo. Ustedes no han entendido el significado de estas palabras: 'lo que quiero es que sean compasivos, y no que ofrezcan sacrificios.' Si lo hubieran entendido, no condenarían a quienes no han cometido ninguna falta. Pues bien, el Hijo del Hombre tiene autoridad sobre el sábado.

Jesús se fue de allí y entró en la sinagoga del lugar. Había en ella un hombre que tenía una mano tullida; y como buscaban algún pretexto para acusar a Jesús, le preguntaron:

– ¿Está permitido sanar a un enfermo en sábado?

Jesús les contestó:

– ¿Quién de ustedes, si tiene una oveja y se le cae a un pozo en sábado, no va y la saca? Pues ¿cuánto más vale un hombre que una oveja? Por lo tanto, sí está permitido hacer el bien los sábados.

Entonces le dijo a aquel hombre:

– Extiende la mano.

El hombre la extendió, y le quedó tan sana como la otra. Pero cuando los fariseos salieron, comenzaron a hacer planes para matar a Jesús.

Comparémos este texto con otro tomado del *Documento de Damasco*<sup>64</sup>:

*Que nadie marche en el campo para hacer el trabajo que desea en el sábado. Que no marche fuera de la ciudad más de mil codos. Que nadie coma en el día del sábado excepto lo que ha sido preparado; y de lo perdido en el campo que no crona. [...] Que nadie ayude a parir a un animal el día del sábado.*

64. CD A N 21-27: XI 13-17.

*Y así lo hace caer a un poco o a una fosa, que no le saque en sábado. [...] Y a todo hombre rico que cae a un lugar de agua o a un lugar de [...] que nadie lo saque con una esalera o con o una cuerda o atenuado.*

El contraste es evidente. El texto del Evangelio es muy conocido y muestra a Jesús en polémica con los fariseos, un grupo muy observante, pero menos estricto que los esenitas. En la narración, hay dos cosas que se ven como violaciones de la Ley. Primero, arrancar espigas en sábado para comer. Segundo, "trabajar" curando a alguien en sábado. Arrancar espigas de los trigales al borde del camino no era ningún delito, sino algo permitido por la Ley<sup>16</sup>. Lo que estaba prohibido era hacerlo en sábado, violando así el estricto precepto del descanso propio de ese día. Mateo nos muestra a un Jesús señor del sábado, puesto que él mismo sustituye al Templo y sus prescripciones de pureza y por lo tanto lo hace disponer de ellas según el principio radical de su ética y de su concepción de la relación del hombre con Dios: la misericordia y el bienestar de los seres humanos está por encima de la Ley y ésta ha de interpretarse siempre en función del hombre y no al revés. A un nivel más profundo, eso apunta en la dirección de una denuncia de la tendencia de todo *homo religiosus* a conducir su relación con Dios de una manera mercantilista, en la cual la observancia de la Ley permite garantizar la obligación de Dios a justificarlo, cuando no incluso a favorecerlo frente a los demás. Jesús también se apoyaría a la tradición profética que subordina el culto a la misericordia con los necesitados. En la segunda parte del texto la polémica toma tintes más graves: ya no se trata de espigas al borde del camino, ni de saciar la propia hambre, sino de saber qué es lo más importante: si la observancia *literata* del sábado o la curación de un hombre enfermo. Jesús, en el ejemplo que ilustra su respuesta a los fariseos, lleva la cosa a un extremo que no está implícito en el caso que tienen frente a sí y que va más allá de una simple historia del Antiguo Testamento: la salvación de una vida humana. Obviamente, no hay nadie que pueda con la lógica implacable de Jesús y los fariseos no reaccionan con una clásica polémica entre sabios estudiosos de la Ley, sino con la idea de matar a Jesús. Con lo cual se muestra que preferían matarlo antes que aceptar la evidentiísima verdad de su argumentación. Con lo cual se muestra también que los intereses reales de su observancia estricta son otros, de carácter inconfesable, quizás incluso para su propia consciencia obsesionada con la rectitud virginal de la conducta. Visto así, la respuesta de Jesús parece muy ingeniosa: si en sábado se pueden salvar vidas humanas e incluso animales.

con mayor razón podemos curar al enfermo y ayudar al necesitado. Porque, evidentemente, a nadie se le ocurriría dejar a una oveja o a un hombre agonizar en un pozo por el hecho de que sea "día de guardar".

Pero el texto de Qumrán nos muestra que sí, que en efecto había a quién se le ocurría eso. Y ese alguien son los esenios. No estoy en capacidad de demostrar que, en efecto, el texto del evangelio está polemizando con ellos. No creo que tampoco tenga importancia. Pero sí quiero resaltar que, en la Palestina de la época, hay un grupo que lleva a tal extremo la rigurosidad en la observancia del precepto del sábadó, que llega a considerar que si una oveja o un hombre se caen en un pozo, no se les puede sacar. Más aún, si en el Evangelio Jesús aparece violando el sábadó con dos acciones, a saber, arrancar espigas y curar, el texto de Qumrán nos hace suponer que para un esenio habría cometerlo en realidad tres violaciones, al caminar alegremente por los campos sin preocuparse de cuántos codos se había alejado de la ciudad, cuando según la estricta opinión esenia, uno no podía caminar a más de mil codos de distancia de ella, lo que equivale a unos 450 metros.

Así, el texto de Qumrán nos da un fehaciente testimonio de una *seriedad* propia del judaísmo de la época, en su versión más radical, que ve como patrón de medida último de la existencia religiosa una observancia estricta de la Ley que incluso llega a ponerla por encima de la compasión con una vida en peligro. El inusitado extremismo de esta postura encuentra su explicación quizás en el hecho de que, como muy bien apuntan Juan Mateos y Fernando Camacho, "el sábadó representaba la síntesis de la Ley. Según los rabinos, observar el sábadó equivalía a observar la Ley entera, y el precepto del descanso tenía él sólo más peso que todo el resto de la Ley junto. Al desligar Jesús a sus discípulos de la observancia del sábadó, los desliga de la Ley entera"<sup>66</sup>. El sábadó era así, pues, un día neurálgico para los ultra-piadosos esenios: violarlo era como violar la totalidad de la Ley. Con ello, el peligro de la impureza era una amenaza tal, que quien profanara el sábadó quedaba fuera de la comunidad y sólo podía volver a ella si lo observaba durante siete años de duro ostracismo<sup>67</sup>. En otras palabras: la dureza de las prescripciones de observancia sabática nos lleva al corazón de la religiosidad esenia y judía, la *pureza* frente a Dios como objeto de la relación del hombre con él. Ciertamente, como *habíamos* visto anteriormente, los esenios se remiten también a la

66 MATEOS, JUAN Y CAMACHO, FERNANDO. *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, pág. 117.

67 CD-A XII 2-5.

tradición profética de la "misericordia quiero y no sacrificios", pero parecen interpretarla no en oposición a la observancia estricta de la Ley y tampoco en una relación de subordinación del precepto frente a la compasión, sino en una de igual rango: la compasión es tan importante como la observancia o, incluso, la compasión es una obligación ella misma impuesta por la Ley, con lo cual la comprensión esencial de la Alianza queda presa de una mentalidad rigidamente legalista y profundamente imbuida de una suerte de neurosis artemisal que no soporta, bajo ninguna circunstancia, la idea de quedar "impuro" o de "profanar" el ámbito estrictamente sagrado en el cual ha de desenvolverse el todo de la existencia, entendida siempre como un combate entre lo "sagrado" y lo "profano". Asimismo, parecen haber identificado el "sacrificio que Dios no quiere" estrictamente con el culto del Templo en tanto que no es "légítimo", es decir, que no responde, de nuevo, a la literalidad de la Ley, con lo cual pierden de foco la idea de fondo de la tradición profética, que es la subordinación de todo culto a la misericordia y, con ello, les resulta imposible ver "la viga en su propio ojo", es decir, el hecho de que su rígida observancia puede también llevarlos a la dureza de corazón que es objeto de la crítica profética. El esenio, entonces, no puede evitar ver la misericordia como un elemento más del "culto sustitutivo" que es su propia vida, entendida como conducta recta y praxis ritual apegada al precepto en su versión literal, condenada así a la consecución de una pureza perfecta a la que es muy difícil acceder con total seguridad.

### III.2.- Pureza y exclusión

Lo que sucede cuando la vida religiosa gira en torno a esta obsesión calculadora por garantizar la seguridad de la propia salvación a través de la perfecta pureza, puede verse en el siguiente fragmento de la *Regla de la Congregación*:

*Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres justos, porque los ángeles de sanidad están en medio de su congregación.<sup>68</sup>*

68. 11:28-31:9

La noción de *santidad* es muy importante aquí. La razón aducida para la exclusión es que quien es impuro no puede estar de cara a Dios y sus ángeles, que están presentes en la Comunidad congregada para la comida ritual y el culto, de la misma manera que lo están en el *Sancta Sanctorum* del Templo. No olvidemos que esta reunión es un *culto que sustituye el culto del Templo, horriblemente profanado por la impureza de los sacerdotes ilegítimos que ofician en presencia de Dios*. Nótese también que la impureza de la que se habla en el texto no es la adquirida a través de una falta en la observancia de la Ley, sino una minusvalía que viene en la condición misma de las personas y que automáticamente las excluyen de la posibilidad de estar presentes ante Dios. La relación del hombre a Dios, entonces, está subordinada a la *pureza*, condicionada por ella. Frente a esta mentalidad, contrasta el siguiente texto del Evangelio de Lucas<sup>69</sup>, donde también aparece el tema de una invitación a una reunión, a un banquete. Nótese que Lucas ha situado la misma narración que ya conocemos en este otro contexto:

Sucedió que un sábado Jesús fue invitado a comer a casa de un jefe fariseo, y otros fariseos lo estaban espiando. También estaba allí, delante de él, un hombre enfermo de hidropesía. Jesús les preguntó a los maestros de la ley y a los fariseos:

— ¿Se permite sanar en sábado a un enfermo, o no?

Pero ellos se quedaron callados. Entonces él tomó al enfermo, lo sanó y le dijo que se fuera. Ya los fariseos le dijeron:

— ¿Quién de ustedes, si su hijo o su buey se cae a un pozo, no lo saca en seguida, aunque sea en sábado?

Y no pudieron contestarle nada.

Al ver Jesús cómo los invitados escogían asientos de honor en la mesa, les dio este consejo:

Cuando alguien te invite a un banquete de bodas, no te sientes en el lugar principal, pues puede llegar otro más importante que tú; y el que los invitó a los dos puede venir a decirte: 'Dale tu lugar a este otro.' Entonces tendrás que ir con vergüenza a ocupar el último asiento. Al contrario, cuando te inviten, siéntate en el último lugar, para que cuando venga el que te invitó, te diga: 'Amigo, pásate a un lugar de más honor.' Así recibirás honras de-

69 14. 1-14.

lante de los que están sentados contigo a la mesa. Porque el que a sí mismo se engrandece, será humillado; y el que se humilla, será engrandecido.

Dijo también al hombre que lo había invitado:

– Cuando des una comida o una cena, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos, porque ellos, a su vez, te invitarán, y así quedarás ya recompensado. Al contrario, cuando tú des un banquete, invita a los pobres, los inválidos, los cojos y los ciegos; y serás feliz. Pues ellos no te pueden pagar, pero tú tendrás tu recompensa el día que los justos resuciten.

Jesús está haciendo mucho más que proponer una “buena acción” a través de una “cena de caridad”. Tampoco propone una nueva “Ley” que diga algo así como esto: *“es malo” invitar a los parientes y amigos, más bien se debe invitar exclusivamente a los pobres, ciegos, lisiados, etc. a cenar en casa*. Lo que está haciendo es ir directamente contra la mentalidad rigorista de la observancia literal –aquí en contexto fariseo, pero igual lo pudo haber hecho con los esenios–, al afirmar que los “impuros” (pobres, enfermos, cojos, ciegos, lisiados, etc.) pueden de hecho sentarse a la mesa y no sólo no profanar nada, sino que Dios puede sentirse muy agrado con ello y, además, muy satisfecho con el anfitrión, que llegará así incluso a ser premiado. Es decir, que la relación del hombre con Dios, su posibilidad de estar en su presencia y en presencia de los ángeles, como reza el texto esenio, no pasa por el requisito y la condición de la pureza ritual, sino por un amor que es incondicional y que acoge precisamente a quien más lo necesita. Eso es poner de cabeza el corazón de toda la cultura religiosa judía y no es por eso extraño que Jesús se haya ganado la antipatía de quienes han basado su vida en un esfuerzo de titanismo moral para poder sentirse dignos de estar frente a Dios. Y quienes, además, se sienten –naturalmente– en el derecho de ser reconocidos como tales. Cuando el texto habla de no sentarse en el puesto de honor, tampoco está hablando de un “ejercicio de humildad” virtuoso en sí mismo, sino de algo más profundo y que contrasta también directamente con los esenios y sus prácticas rituales. En las comidas, fariseas o esenias<sup>70</sup>, los invitados se sentaban según un riguroso orden jerárquico. Un esenio o un fariseo seguro de su pureza, ganada a pulso a través de una sacrificada observancia, podía tener motivos para darse a sí mismo su propio reconocimiento y exigirlo, de alguna manera, de los demás. Jesús no plantea que eso esté “mal”. El problema es que

<sup>70</sup> 1QS II 11-17.

según la visión de Jesús no es el propio esfuerzo "moral" el que le confiere al hombre el "reconocimiento" de Dios: uno no puede "cumprar" su puesto en la jerarquía de los justos a través de la observancia de la Ley, sino que es Dios quien gratuitamente "reconoce" a cada quien y lo invita a su mesa.

En conclusión, pues, estos fragmentos esenios, contrastados con otros dos textos del Evangelio, nos ofrecen una visión muy densa de la atmósfera cultural y religiosa de la que brota el Nuevo Testamento y nos permiten ver hasta qué punto la propuesta cristiana, tal como la expresan sus autores, supone una novedad sorprendente si se considera dentro del horizonte histórico en el cual fue concebida. Podemos ver que, ciertamente, es una reflexión teológica hondamente enraizada en las creencias y en los debates y conflictos de la sociedad en la que les tocó vivir. Pero ese profundo arraigo en el *frumtes* de su cultura y esa similitud de los Evangelios con otras obras literarias de su época no nos puede llevar a engaño: de manera dramática nos muestra el fuerte contraste que los hace destacarse frente al trasfondo de su propia sociedad y, con ello, la promesa de superación de ese mismo horizonte que ya venía incuada en la vida y en la predicación del mismo Jesús. Eso nos muestra que no hay horizontes históricos cerrados y que la creatividad cultural y religiosa es una posibilidad siempre abierta. Los esenitas fueron quizás víctimas de su obsesión por la pureza cultural, que los llevó a aislarse en la espera escatológica de la restauración de un mundo que ya no existía y que no podía volver a la vida. Otros grupos, como los fariseos, sobrevivieron a la catástrofe del año 70 y pudieron evolucionar hacia una nueva forma de judaísmo —el judaísmo rabínico—; mientras que el movimiento de Jesús terminaría por separarse de su matriz semita y llegaría a constituirse en el vehículo de una nueva síntesis cultural que daría origen a lo que hoy llamamos el Occidente, fruto del encuentro entre Atenas y Jerusalén, en gran medida. Creo yo, porque para el cristianismo ya no era posible ver en el "gentil" al "impuro", sino al otro que es, simplemente, hijo del mismo Padre.

## BIBLIOGRAFÍA

BARBAGLIO, GIUSEPPE: *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.

BITZ, OTTO y RIESNER, RAINER: *Jesús, Qumrán und der Vatikan. Klarstellungen*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1995.

- DAVIES, PHILIP R., BRODKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILIP R.: *Los rollos del Mar Muerto y su mundo*, Madrid: Alenza Editorial, 2002.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (Editor y Traductor): *Textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1992.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TREBOLLE BARRERA, JULIO: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO: *Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica*, en GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TREBOLLE BARRERA, JULIO: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotta, 1997, págs. 91-117.
- HEKRMANN, SILA-RIED y KAIBER, WALTER: *Die Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- MAIER, JOHANN y SCHUBERT, KURT: *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1992.
- MATOS, JUAN y CAMACHI, FERNANDO: *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- PIÑEIRO, ANTONIO: *Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 287-317.
- QUESNEL, MITCHELL y GRUSHIN, PHILIPPE (Dir.): *La Biblia y su cultura. Vol. I: Antiguo Testamento; Vol. II: Jesús y el Nuevo Testamento*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.
- RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO: *La religión judía. Historia y teología*, Madrid: BAC, 2001.
- RUJMAN, ABULO: *De la mañana a la noche: La vida cotidiana de los hombres de Qumrán*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 109-130.
- SANDERS, E. P.: *La figura histórica de Jesús*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.

- SEGNALLA, GIUSEPPE: *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.
- STIEHMANN, E. W. y SILGEMANN, W.: *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- STIEHMANN, HARTMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993.
- TREBILLE BARRERA, JULIO (Ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

# A LOS 30 AÑOS DEL MARTIRIO DE MONS. ROMERO

## POBRE ENTRE LOS POBRES Y POBRE ENTRE LOS RICOS PARA EVANGELIZAR A POBRES Y RICOS

P. Pedro Trigo, S.I.<sup>1</sup>

### Summary

*We pay tribute to Monsignor Romero in the thirtieth Anniversary of his Martyrdom sharing one of the most significant aspects of his life: his delivery and life-giving service to the people, to the point of identifying himself with them. We will focus his life through what we think is the core generator and unifier of his all life: his relationship to the God of Jesus and the mission entrusted to him. This is what configured and colored his relationship with the people, and explains all their harmonies involved.*

- El P. **Pedro Trigo Durá**, sj, es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monsseñor Pratto en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas *RLAI, Ite, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo*... Correo electrónico: [trigo.gumilla.org.ve](mailto:trigo.gumilla.org.ve)

*in it. His life-giving service was transcendent and unconditional, as well as very specific, excluding any sacred way of understanding reality, and performed as a sincere and cordial love, that inspired him to pronounce the true word of encouragement and hope, and to move always further.*

**Keywords:**

*God of the poor, poor Jesus, evangelizing the poor, poor church, Church of the poor, communities, grassroots organizations, persecution.*

Para comprender el sentido del compromiso de Monseñor Romero con su pueblo<sup>1</sup>, hay primero que desentrañar el secreto de su persona. Así aparecerá claro qué papel juega en el conjunto. Nos vamos a referir, no al campesino Romero o al seminarista o cura Romero y ni siquiera a Romero, obispo de Santiago María sino al arzobispo de San Salvador, aunque obviamente no lo podamos separar de su historia.

#### UNA PERSONA INTERNAMENTE UNIFICADA Y POTENCIADA POR SU ENTREGA DIOS Y A LA MISIÓN QUE LE ENCOMENDÓ

Ante todo tenemos que decir que Monseñor Romero, sobre todo después del asesinato de su amigo, el padre jesuita Rutilio Grande, aparece como una persona internamente unificada. La unificación personal es un empeño muy arduo que raramente se logra. Nacemos como seres de necesidades a merced de nuestras pulsiones más primarias. Requiere mucho trabajo y trabajo constante y disciplinado, es decir sin cambiar la soña, para que poco a poco nuestros sentidos, nuestra imaginación, nuestros deseos, proyectos y querer sean expresión de nuestro yo más genuino. Este proceso, que es muy cuesta arriba, aun en las mejores condiciones, hoy está extremadamente dificultado por la dirección dominante de esta figura histórica que tiende por todos los medios, sobre todo la publicidad, a volvernos adictos a las mercancías para que así tengamos que someternos a la ley de hierro del mercado. A que no

---

1 Hablaremos de compromiso con su pueblo y no de opción por los pobres porque esta expresión sólo aparece citando a Pueblo o refiriéndose a esa opción de Pueblo que él, por supuesto, hacía suya. Tampoco pobres es una palabra abundante en su vocabulario. Prefiere usar el término pueblo, que no engloba sólo a los pobres, es decir a los que viven al nivel de las necesidades mínimas e incluso a cubrirlos, sino también a los que andan en torno a las necesidades básicas, e incluso a otros que, sin padecer necesidades, andan con ellos y se comprenden a sí mismos en su seno. Sin embargo, en el pueblo se fija sobre todo en los pobres y así aparece cuando hace especificaciones concretas.

alcancemos el señorío de nosotros mismos, una libertad liberada, contribuye también un ejercicio político que no llama a una participación genuina sino que se espectaculariza a través de los medios para seducir y en definitiva imponerse.

Monseñor Romero ingresó la unificación interna, el dominio de sí y la liberación de la libertad al ponerse en manos del Dios de Jesús con entera confianza y disponibilidad, al seguir a Jesús de Nazaret con todo su corazón y al obedecer consecuentemente al impulso del Espíritu. Saber que nada ni nadie podía separarlo de las manos misericordiosas y plenificadoras de Dios, le permitió dedicarse por completo a la misión que de Dios había recibido. Así lo dice sencillamente en una entrevista poco antes de su martirio: "Ayer cuando un periodista me preguntaba dónde encontraba yo mi inspiración para mi trabajo y mi predicación, le decía: 'Es bien oportuna su pregunta porque cabalmente vengo saliendo de mis Ejercicios Espirituales'. Si no fuera por esta oración y esta reflexión con que trato de mantenerme unido con Dios, no sería yo más que lo que dice san Pablo: 'una lata que suena'"<sup>2</sup>.

Como su Dios era el Dios de la humanidad, como Jesús era para él el paradigma de humanidad, esa dedicación no lo confinó en doctrinas sectarias, en ritos esotéricos ni en comunidades corporativizadas. Al contrario, lo lanzó al corazón mismo de la realidad, en la que se situó tratando infatigablemente de hacer justicia a cada elemento y a cada persona, procurando incansablemente poner vida donde otros ponían muerte, tendiendo puentes donde otros excluían, proclamando la verdad donde otros sembraban la confusión y el prejuicio, cuando no la calumnia.

Por eso su misión abarcaba a todos los habitantes de su diócesis. No excluía a nadie. Esta amplitud no era únicamente intencional. Se expresaba en relaciones. Era sin duda el salvadoreño que se relacionaba con más personas, individualmente, en grupos, en instituciones, cara a cara y por los medios de comunicación, sobre todo la radio. Era la persona que en sus relaciones abarcaba un espectro más amplio. Realmente que todos eran sus hermanos, hasta los que lo calumniaban, hasta los que tramaban contra su vida. Ya que no podía hablar con ellos personalmente porque ellos se negaban a hacerlo, se refería a ellos muy frecuentemente en sus homilias, tratándolos como hermanos, tendiéndoles su mano e instándolos a la conversión. Vamos a poner un ejemplo muy significativo. Es el modo como se dirige a los terratenientes

2. 2 marzo 1980

que, para impedir la realización de la reforma agraria, se estaban armando y formando escuadrones de la muerte: "Me quiero dirigir en este momento y en este asunto tan grave y delicado a los sectores económicamente poderosos que van a ser afectados por la reforma agraria. Quiero dirigirme a ustedes, queridos hermanos, no como juez ni como enemigo sino como pastor y como salvadoreño, hermano de todos los salvadoreños. Me interesa invitarlos a que caigan en la cuenta de la responsabilidad tan grande que tienen en estos momentos de colaborar a que la crisis económica, política y social del país sea superada sin acudir a la violencia. Esas demostraciones de tirroteos; y, sobre todo, el temor que se tiene —si es que no es verdad— de que la derecha está ingresando armas al país y va a pagar mercenarios. No es así como se defiende un bienestar"<sup>3</sup>.

Esa entrega a su misión potenció su persona hasta extremos muy difícilmente alcanzables. Tenía una conciencia muy clara de la situación, de su persona, de lo que estaba en juego, de los caminos que llevaban a la superación y de lo que conducía al fracaso. Desplegaba una actividad infatigable, extremadamente variada, con una capacidad de interlocución admirable, con una hondura y riqueza de sentimientos que expresan una humanidad muy rica. La capacidad de sintonizar con situaciones y ambientes y de interpretar lo mejor de ellos y de llevarlo adelante es admirable, no menos que la de lograr que un número creciente de personas se responsabilizara, se hiciera sujeto en lo que se estaba gestando.

Todo ello desde su misión, como expresión de ella. Por eso Dios siempre aparecía en el centro, iluminando y dirigiendo todo. Lo mismo que Jesús: "Cristo vino por los oprimidos de toda clase. Y todo aquel que quiera liberar al pueblo de la opresión no puede encontrar otro líder más grande que Cristo, el único liberador"<sup>4</sup>.

Y todo esto lo vivía desde una aguda conciencia de sus límites, de su pobreza, de su fragilidad, de la necesidad de ser siempre ayudado y sostenido, de tener que indagar constantemente, de tener que echarle cabeza infatigablemente a las cosas, de pulir interminablemente lo que tenía que decir, de consultar a muchas personas. De orarlo todo y de ponerlo todo en manos de Dios y sobre todo de ponerse él mismo.

3 6 de diciembre de 1979

4 13 enero de 1980

## EN SU VIDA Y MISIÓN EL PUEBLO OCUPABA UN LUGAR CENTRAL.

Si esto era Monseñor Romero ¿qué lugar ocupaba el pueblo en su vida?

Un lugar absolutamente central. Para él era claro que Dios era el Dios de los pobres, el Dios del pueblo, que quería salvar a todos desde la salvación del pueblo, que era lo pretendido centralmente. Para él era claro que Jesús era uno más del pueblo que, como decía admirado muchas veces, no se distinguía entre el grupo de los catequistas o de los campesinos organizados o de los que van caminado por la calle o de los congregados en el templo para escuchar la homilía. Para él era claro que Jesús era el Mesías pobre de los pobres y en ellos de todos. Decía: "Dios es el Dios de Jesucristo. El Dios de los cristianos no tiene que ser otro, es el Dios de Jesucristo, el del que se identificó con los pobres, el del que dio su vida por los demás, el Dios que mandó a su Hijo Jesucristo a tomar una preferencia sin ambigüedades por los pobres. Sin despreciar a los otros. Los llamó a todos al campo de los pobres para poderse hacer iguales a él. Nadie está condenado en vida, sólo aquel que rechaza el llamamiento del Cristo pobre y humilde y prefiera más las idolatrías de su riqueza y de su poder".

Por eso para él la Iglesia, que era de todos, era sobre todo la Iglesia de los pobres. En primer lugar porque ellos eran la mayoría de los cristianos, pero en segundo lugar porque eran los predilectos de Dios y de Jesucristo, eran los primeros destinatarios del Reino, aquellos a los que el Padre había revelado el misterio del Reino: "Cuando hablamos de la Iglesia de los pobres no estamos haciendo una dialéctica marxista, como si la otra fuera la Iglesia de los ricos. Lo que estamos diciendo es que Cristo, inspirado en el espíritu de Dios, dijo: 'Me ha enviado el Señor para evangelizar a los pobres'-palabras de la Biblia-, para decir que, para escucharlo, es necesario hacerse pobre". "La Iglesia se predica desde los pobres, y no nos avergonzamos nunca de decir: la Iglesia de los pobres, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención".

Pero no sólo la Iglesia tiene que ser de los pobres sino que también "los pobres han marcado el verdadero caminar de la Iglesia. Una Iglesia que no se une a los pobres para denunciar desde los pobres las injusticias que con ellos

5 27 de mayo de 1979

6 3 de diciembre de 1978

7 24 de diciembre de 1978

se cometen no es verdadera Iglesia de Jesucristo". Este unirse a los pobres tiene para Monseñor un sentido místico: "Queremos una Iglesia que de veras esté codo a codo con el pobre pueblo de El Salvador, y así notamos que cada vez, en este acercarse al pobre, descubrimos el verdadero rostro del Siervo sufriente de Yahvé. Es allí donde nosotros conocemos más cerca el misterio del Cristo que se hace hombre y se hace pobre por nosotros" (10).

La Iglesia no sólo tiene que estar con los pobres; es crucial que los mismos pobres la sientan verdaderamente suya: "No es un prestigio para la Iglesia estar bien con los poderosos. Éste es el prestigio de la Iglesia, sentir que los pobres la sienten como suya" (10).

Por eso la Iglesia tenía que juzgar la situación y cualquier estructura o movimiento o medida o propuesta según le fuera a los pobres. La Iglesia estaba con el pueblo; si un gobierno o una organización favorecían al pueblo, la Iglesia apoyaba o, mejor, coincidía con él en el pueblo. Lo mismo, una medida o propuesta: "Simplemente mantengo una posición de que no estoy confrontándome con nadie, sino que estoy tratando de servir al pueblo, y el que esté en conflictos con el pueblo sí estará en conflictos conmigo. Pero mi amor es el pueblo; y desde el pueblo pueden ver, a la luz de la fe y del mandato que Dios me ha dado de conducir a este pueblo por los caminos del Evangelio, quiénes están conmigo y quiénes no están conmigo, viendo simplemente las relaciones con el pueblo"<sup>9</sup>. "Fíjense que el conflicto no es entre la Iglesia y el Gobierno. Es entre Gobierno y pueblo. La Iglesia está con el pueblo, y el pueblo está con la Iglesia. ¡gracias a Dios!"<sup>10</sup>. "Cada uno es libre de tomar la opción que quiera. Pero como Iglesia sí tenemos que señalar, a cualquier opción, el criterio evangélico de orientarlo todo hacia el bien del pueblo"<sup>11</sup>.

También los militares debían ser juzgados por su servicio al pueblo. Así se lo dice a quienes han dado el golpe al gobierno oligárquico con la intención de superar las estructuras injustas y en primer lugar hacer la reforma agraria: "hay que tener en cuenta, queridos militares, que toda institución, incluida la institución castrense, está al servicio del pueblo. Es el bien del pueblo el que debe mandar para un cambio de infraestructura y reglamentaciones en toda institución. Toda institución debe ser susceptible de sufrir cambios según lo

8 17 de febrero 1980

9 20 de agosto de 1978

10 21 de enero de 1979

11 13 enero 1980

exija el bien del pueblo y no que, por absurdos cánones de jerarquía, se ahoguen las aspiraciones de un pueblo"<sup>12</sup>.

Hasta las organizaciones populares tenían que medirse por el pueblo: "Urge que las organizaciones populares vayan madurando para que cumplan su misión de llegar a ser intérpretes de la voluntad del pueblo. La alta dignidad de nuestro pueblo merece que no se tergiversen su sufrimiento, su opresión"<sup>13</sup>.

Lo que le parecía más diabólico de la situación es que enfrentara al pueblo con el pueblo: "Cuando veo a policías cuidando<sup>14</sup> a campesinos, ¡oigo yo, qué satánico ha tenido que ser este sistema que ha logrado aprovechar el hambre de los hombres, ganarse el pan, aunque sea persiguiendo, enemistándose, dividiéndose, cuando pertenecen a la misma pobreza"<sup>15</sup>. "Policías y obreros o campesinos pertenecen todos a la clase pobre. La maldad del sistema es lograr el enfrentamiento de pobre contra pobre. Dos policías muertos son dos pobres que han sido víctimas de otros, tal vez pobres también, y que en todo caso son víctimas de ese dios Muluc, insaciable de poder, de dinero, que, con tal de mantener sus situaciones injustas, no le importa la vida ni del campesino, ni del policía, ni del guardia sino que lucha por la defensa de un sistema lleno de pecado"<sup>16</sup>.

Eso no significaba que Romero sacralizaba al pueblo. Había nacido en él y conocía sus fragilidades. Estaba con él, como Papa Dios, gratuitamente. Más aún, empujándole desde dentro a convertirse y a echar hacia adelante.

Todo esto lo vivía con gran cariño, con una enorme alegría, sintiendo que quería con todo su corazón y de un modo muy realista y concreto al pueblo real de su diócesis. No sólo vivía para él; también se sentía acompañado por él, acuerpado por él, confirmado por él. Ellos lo estimulaban enormemente. Así lo expresó poco antes de morir: "Con este pueblo no cuesta ser un buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio a quienes hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz"<sup>17</sup>.

12 6 enero 1980

13 24 febrero 1980

14 En el sentido de vigilando

15 16 abr 1978

16 11 abr 1978

17 13 de noviembre de 1979

Con ellos se sentía distendido, a gusto, en su medio, en su casa. Decía: "Me glorio de estar en medio de mi pueblo y sentir el cariño de toda esa gente que ve en la Iglesia, a través de su obispo, la esperanza"<sup>18</sup>

Le encantaban sus fiestas, muy sobrias, pero llenas de cariño. Aunque también sufría con sus sufrimientos, hacía duelo con sus muertos, le afectaban sus penurias y sobre todo su abandono, su opresión, el desprecio de los ricos y la enemiga del gobierno. Decía: "El pastor tiene que estar donde está el sufrimiento"<sup>19</sup>. "Sentimos en el Cristo de la semana santa, con su cruz auestas, que es el pueblo que va cargando también su cruz. Sentimos en el Cristo de los brazos abiertos y crucificados al pueblo crucificado; pero un pueblo crucificado y humillado que desde Cristo encuentra su esperanza"<sup>20</sup>. No sólo ve a Cristo en los condenados de la tierra, también lo ve en los cadáveres dejados como basura en las cunetas de los caminos, lo ve y se duele de él y pide que se lo recoja con dignidad como lo hacemos con las cruces de oro: "Si viéramos que es Cristo el hombre necesitado, el torturado, el hombre prisionero, el asesinado; y en cada figura de hombre, botadas tan indignamente por nuestros caminos, descubriéramos a ese Cristo botado, medalla de oro que recogeríamos con ternura y la besaríamos y no nos avergonzaríamos de él"<sup>21</sup>.

Para él era fundamental que la masa inorgánica se constituyera en pueblo consciente y organizado: "Me da mucho gusto pertenecer a esta Iglesia que está despertando la conciencia del campesino, del obrero, no para hacerlo subversivo -ya hemos dicho que la violencia pecadora no es buena-, sino para que pueda ser sujeto de su propio destino, que no sea más una masa dormida, que sean hombres que sepan pensar, que sepan exigir. Esta es la gloria de la Iglesia"<sup>22</sup>. "Dios quiere salvarnos en pueblo. No quiere una salvación aislada. De ahí que la Iglesia de hoy, más que nunca, está acentuando el sentido de pueblo. Y por eso la Iglesia sufre conflictos. Porque la Iglesia no quiere masa, quiere pueblo. Masa es el montón de gente cuanto más adormecido, mejor; cuanto más conformista, mejor. La Iglesia quiere despertar a los hombres el sentido de pueblo. ¿Qué es pueblo? Pueblo es una comunidad de hombres donde todos aspiran al bien común"<sup>23</sup>.

18. 25 set 1977

19. 30 set 1977

20. 11 marzo 1978

21. 16 marzo de 1980

22. 12 nov 1977

23. 5 en 1978

El pueblo era la espina dorsal, la base y el centro de su labor pastoral. Ante todo las comunidades de base: "Pienso en este instante en esta comunidad arquidiócesana peregrina en estos cuatro departamentos, tan bonita, tan encantadora en sus comunidades de base, donde los hombres, los jóvenes, las mujeres, se conocen cada vez más íntimamente y sienten que en su corazón que los une está el amor del Padre, la gracia del Hijo y la comunión del Espíritu Santo. Por eso insisto tanto, queridos hermanos, en que haya más y más comunidades de base. No es un invento de nuestros últimos tiempos, es la gran necesidad de que los hombres cristianos se conozcan, se amen, vivan juntos concientizándose en esta energía divina"<sup>24</sup>

También respetaba sus organizaciones, las apoyaba y también les pedía siempre que no se absolutizaran, que las personas concretas y el bien del pueblo estuvieran siempre por encima de la lógica institucional. Ante todo, junto con el abierto apoyo, les pedía que dejaran a un lado las ideologizaciones antiteístas: "Queridos hermanos, yo aprovecho para decirles, sobre todo a los queridos hermanos de las organizaciones populares políticas, que las reivindicaciones del pueblo son muy justas y que hay que seguir defendiendo la justicia social y el amor a los pobres. Pero por eso, si de verdad amamos al pueblo y tratamos de defenderlo, no le vayamos a quitar lo más valioso: su fe en Dios, su amor a Jesucristo, sus sentimientos cristianos"<sup>25</sup>.

Les pide también que no se dejen llevar por la lógica de la violencia, como se decía en el argot revolucionario, por el mecanismo de agudizar las contradicciones: "Esta misma Iglesia que defiende el derecho de la organización y apoya todo lo justo de sus reivindicaciones, no puede estar de acuerdo con las violencias desproporcionadas, de las fuerzas de la organización ni con sus estrategias de destrucción y de crueldad, que las hace igualmente represivas que las fuerzas antagónicas"<sup>26</sup>.

Toda la Iglesia tenía que hacer la opción por los pobres: "hay que combatir el eguismo que se esconde en quienes no quieren ceder de lo suyo para que alcance a los demás. Hay que volver a encontrar la profunda verdad evangélica de que debemos servir a las mayorías pobres"<sup>27</sup>. La Iglesia de los pobres es el criterio de autenticidad de la Iglesia: "Os fijáis en las personas al aplicar la ley. Si es don Fulanito, si es doña Fulana, con mucho gusto. Si

24 21 may 1978

25 19 febrero 1980

26 27 enero 1980

27 2 abr 1978

es un pobrecito despreciable ni caso se le hace. La Iglesia de los pobres es un criterio de autenticidad, porque no es una Iglesia clasista"<sup>28</sup>. La Iglesia de los pobres es también para los ricos: "Cuando hablamos de Iglesia de los pobres simplemente estamos diciendo a los ricos también: vuelvan sus ojos a esta Iglesia y preocupense de los pobres como de un asunto propio"<sup>29</sup>. "Hay una frase en el saludo de Puebla a los pueblos de América Latina que me parece que da la pauta para aquellos que creen que cuando la Iglesia se proclama Iglesia de los pobres, como que se parcializa y desprecia a los ricos. ¡De ninguna manera! El mensaje es universal. Dios quiere salvar a los ricos también, pero, precisamente porque los quiere salvar, les dice que no se pueden salvar mientras no se conviertan al Cristo que vive precisamente en los pobres; y entonces el mensaje de Puebla dice que en esto consiste el ser pobre: 'Aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuvieran aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo'"<sup>30</sup>. "Qué cosa más horrible haber vivido bien cómodo sin ningún sufrimiento, no metiéndose en problemas, bien tranquilo, bien instalado, bien relacionado políticamente, económicamente, socialmente. Nada le hacía falta, todo lo tenía. ¿De qué sirve? Perderá su alma. Pero el que por amor a mí se desinstale y acompañe al pueblo, y vaya en el sufrimiento del pobre, y se encarne y sienta suyo el dolor, el atropello, ese ganará su vida, porque mi Padre lo premiará"<sup>31</sup>.

La Iglesia tiene que ser la Iglesia pobre entre los pobres: "¿Qué sabido es el Señor Jesucristo al decirles a los apóstoles que vayan a evangelizar con la figura de un peregrino pobre! y la Iglesia de hoy tiene que convertirse a ese mandato de Cristo (...) ahora, más que todo, la Iglesia quiere presentarse pobre entre los pobres y pobre entre los ricos, para evangelizar a pobres y ricos"<sup>32</sup>.

En una situación en la que se mata al pueblo, Romero se alegra de que la Iglesia participe de su suerte: "Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres y decir a todo el pueblo, gobernantes, ricos y poderosos: si no se hacen pobres, si no se interesan por la pobreza de nuestro pueblo como si fuera su propia familia, no podrán salvar

28. 5 nov 1978

29. 4 de marzo de 1979

30. 1 de julio de 1979

31. 1 de abril de 1979

32. 15 de julio de 1979

a la sociedad"<sup>33</sup>. "La Iglesia sufre el destino de los pobres: la persecución. Se gloria nuestra Iglesia de haber mezclado su sangre de sacerdotes, de catequistas y comunidades con las masacres del pueblo y haber llevado siempre la marca de la persecución. Precisamente porque estirba se la calumnia y no se quiere escuchar en ella la voz que reclama contra la injusticia"<sup>34</sup>. "Cristo nos invita a no tener miedo a la persecución, porque, créanlo hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres" (Id).

Creemos que estos breves apuntes bastan para poner de relieve que monseñor Romero, por estar completamente centrado en Dios y en su misión, está tan unido al pueblo que hace un cuerpo con él, el cuerpo de Cristo en la historia, un cuerpo sufriente y sin embargo dador de vida desde su pobreza, en algún sentido, a pesar de su debilidad y su pecado, resucitado.

33 15 de julio de 1979

34 17 febrero 1960



# UCAB



La **Facultad de Teología** de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

## TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licenciatura.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Trabajo para Religiosos, 3ª Avenida  
con 6ª Transversal (R. Rosaura Pina) Abanico. Apartado de Correos 5085 Caracas 1051-  
A o llamar a los teléfonos (0212) 251.8574 Fax (0212) 245.0505 E-mail [iter@ucab.org](mailto:iter@ucab.org)  
[www.iter.org](http://www.iter.org)

## LA MUJER EN EL PENSAMIENTO DE MONS. ROMERO. REFLEXIÓN DESDE LO FEMENINO EN EL 30 ANIVERSARIO DE SU MARTIRIO

Lic. María del Pilar Silveira\*

*«A las que aman a Dios, todas las cosas les sirven para su bien.  
No hay desgracia, no hay catástrofes, no hay dolores  
por otros mandados que sean, que cuando se sufren con amor a Dios,  
no se convierten en cosas de gloria y de experiencia»  
(Homilias del 1 de diciembre de 1977)*

**PALABRAS CLAVES:** *mujer, comunión, entrega a Dios, amor materno, dolor vivido en la fe en Cristo, María, modelo, madre.*

En esta exposición titulada "La mujer en el pensamiento de Mons. Romero", haré un breve recorrido de su vida, analizando sus homilias en las que aborda el tema de la mujer, de la maternidad, del amor a la Virgen María y desde allí reflexionaré sobre el papel de la mujer en la vida de Mons. Romero. Me ha llamado la atención al leer sus escritos y acercarme a su figura,

\* La Hna. María del Pilar Silveira, uruguayo, vive hace siete años en Caracas. Es Misionero de Cristo Resucitado. Licenciada en Teología por la Pontificia Facultad de Teología del Uruguay. "Mons. Mariano Suárez", afiliada a la Pontificia Universidad Gregoriana, tiene Maestría en Ciencias Religiosas por la misma PUIG. Ejecutó su tesis doctoral en Teología en la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá a través del IIPRI, (Instituto de Teología Internacional de Puerto Rico). Profesora de los Postgrados en Teología del ITER-OUAH y fue profesora del IUSPO-CER. Integra el equipo de Pastoral Universitaria y de la Cátedra Libre Mons. Romero de la Parroquia Universitaria de la UCV. Publicaciones: "La mujer en la Iglesia: "mujeres invisible portadoras de esperanza" en la revista ITER 40 (2006). "La mujer en teología jurídica" en el Ier congreso de teólogos latinoamericanos y alemanas (2008). Y otros artículos en revista CEM "Centro de Estudios de la mujer", en la página web de CONVER y en la revista "Nuevo Mundo" 213 (2007). E-mail: apilarsilveira@gmail.com

la influencia de lo materno-materno que fue conformando su personalidad simple, sencilla, humilde, a través de la cual comunicaba la vida de Dios siendo voz de los que no la tienen.

Si tuviera que decir una palabra para describir su actitud de vida, diría bondad. Mons. Romero fue un hombre bueno. Para ir adentrándonos a su vida comenzaré hablando de su primer contacto con la mujer que le engendró y le dio la vida, su mamá Guadalupe; luego destacaré la presencia de lo materno en su vida y misión por la experiencia de amor y de fe con la Virgen María. Y finalmente me serviré de sus palabras pronunciadas en la última Eucaristía del 24 de marzo, oficiada con motivo del aniversario de la Santa Sara Moardi de Pinto, a quien detalló como una "mujer de espíritu noble". A cada una de las partes la he titulado con una frase que me ha llamado la atención de sus homilias.

## I. LA MADRE COMUNICADORA Y SACRAMENTO DEL AMOR DE DIOS EN EL ORIGEN DE SU VIDA<sup>1</sup>

*"Todos somos miembros de una familia y el bienestar de la familia depende del bienestar a los individuos"* (Homilía del 31.12. 78)

Oscar Arnulfo Romero, fue miembro de una familia humilde y trabajadora dedicada a las comunicaciones. Su padre Oscar, fue telegrafista y su madre Guadalupe administradora del correo. Nació en Ciudad Barrios (San Miguel) el 15 de agosto de 1917. A los cuatro años sufre una terrible enfermedad y por los cuidados de su madre pudo recuperarse. Quizás esa y otras muchas experiencias de amor, de cuidado y protección materna, fueron la fuente de donde se inspiró para hablarles a sus hermanos y hermanas en la fe sobre la madre cristiana:

*Yo quiero decirles a todos ustedes hermanos (. . .) que aun cuando se nos cubran todos los medios de comunicación social, siempre quedaría un gran micrófono en el mundo: la madre cristiana (. . .) La madre es como el sacramento del amor de Dios. Dicen los ángeles que Dios, como no lo podemos*

1 Romero, Oscar. Mons. "Su pensamiento. Vol. I y II. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", Homilía del 4 de mayo de 1977, <http://www.cervantesvirtual.com/serv/SirveObras/11305018777248945311802/index.htm> . (consultada el 14 de febrero de 2010).

ver, hizo a la madre que podemos ver y en ella vemos a Dios, vemos el amor, vemos la ternura...! ¡Cuánto podría el influjo de la madre, de la esposa, en el hombre político, en el hombre de gobierno, en el capitalista, en el empresario! Se humanizarían las relaciones humanas si las madres influyeran más en el corazón de los hombres... (Homilía del 8 de mayo de 1977).

Y ese influjo de lo materno en su vida, que le firmó en las relaciones humanas e hizo de él un hombre cristiano, comunicador de la vida de Dios, es una de las características de su madre y de la mujer latinoamericana que el papa Juan Pablo II describe como el "ángel custodio del alma cristiana del continente".

*En la familia y en la construcción del mundo hay gana terreno una mayor solidaridad entre hombres y mujeres, pero hacen falta pocas más concretas hacia la igualdad real y el descubrimiento de que ambos se realizan en la reciprocidad.*

*Tanto en la familia como en las comunidades eclesiales y en las diversas organizaciones de un país, las mujeres son quienes más continúan, sostienen y promueven la vida, la fe y los valores. Ellas han sido durante siglos el ángel custodio del alma cristiana del continente (cf. Juan Pablo II, Homilía en Santo Domingo, 11. 10. 92, 9). Este reconocimiento choca escandalosamente con la frecuente realidad de su marginación, de los peligros a los que se somete su dignidad, de la violencia de la que es objeto muchas veces. A aquella que da y que defiende la vida, le es negada una vida digna. La Iglesia se siente llamada a estar del lado de la vida y defenderla en la mujer (SD.106).*

Podemos decir, entonces que su madre, no solo por su oficio de telegrafista, sino por su fe, colaboró en la formación de su alma cristiana, entendiendo por alma la siguiente definición: "... el término alma designa en la Sagrada Escritura la vida humana (cf. Mt. 16, 25-26; Jn. 15, 13) o toda la persona humana (cf. Hch. 2, 41). Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre (cf. Mt. 26, 38; Jn. 12, 27) y de más valor en él (cf. Mt. 10, 28; 2M 6, 30), aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: "alma" significa principio espiritual en el hombre" (CAT 363).

Su mamá también le transmitió la devoción por los santos y la Virgen María y él la integró a su vida, pues sabemos por testimonios de quienes lo conocieron desde niño que acostumbraba a rezar el Rosario cada día en tu Iglesia luego de hacer su labor de mensajero de las cartas y telegramas que

repartía entre los vecinos.

“ Y en su familia, iglesia doméstica, hogar sencillo, donde vivió la comunión, el amor, la unión con sus padres, sus siete hermanos y demás miembros allí donde aprendió a amar a la Iglesia institución que formó parte de su vida cotidiana al visitarla todos los días para orar. Una vida sencilla donde la fe transmitida por sus padres, fue parte constitutiva de su persona que le hizo soñar en la familia de Nazaret como lo expresa en esta humilia:

*La dimensión humana nos la da ese final pintoresco del Evangelio de hoy: «Se volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret. Y el niño crecía...» ¿Qué vida más sencilla! La vida de dos campesinas que tienen un niño: él trabaja para sostenerlo, ellas hace los quehaceres de la casa. Allí crecía todavía la fuente, la única fuente que existe a las orillas de Nazaret. Allí vivía María con su vértice a traer agua y amasar la harina. Todas aquellas parábolas pintorescas de la mujer en el hogar, las estaba viendo Jesús en aquel hogar sencillo de Nazaret. «Y el niño crecía...» (Humilia del 31 de diciembre de 1978)*

En síntesis, subrayo que su familia, y en especial su mamá, colaboró en la formación de su persona, de su personalidad. pues ha dicho en varias oportunidades que “antes de ser un cristiano tenemos que ser muy humanos” y Mons. Romero ha mostrado en su vida y en sus actos esa humanidad exquisita que ha conformado su personalidad fuerte y equilibrada.

## 2. LA IGLESIA Y LA VIRGEN SON COMO LOS RAYOS GEMELOS QUE BROTAN DEL CORAZÓN DE DIOS

Esta manera de describir a la Virgen tiene mucho que ver con su experiencia de fe vivida desde niño como ya lo hemos visto. Agregamos un detalle, la fecha de su nacimiento es el 15 de agosto, fiesta de la Asunción de la Virgen a los cielos y su mamá llevaba el nombre de la Patrona de América, la Virgen de Guadalupe.

Para él, ser católico y mariano, sus dos realidades unidas y desde esa tríptica transmite sus convicciones profundas en medio de la realidad conflictiva de su pueblo:

*Como una madre identificada con su hija María Madre de la Iglesia, van por el mundo llevando siempre el mismo corazón. Elevarse a Dios, el Magnificar, que el Evangelio nos acaba de recordar, es el Magnificar de María, como la Iglesia, engrandece al Señor: «Ha hecho en mí cosas grandes el poderoso», lo puede decir María y lo sabe decir la Iglesia. Es el canto de la fe y de la esperanza puesta en Dios. (Homilía del 16 de julio de 1977).*

*Que cada cristiano, que cada miembro de esta Iglesia, que todos, al igual que María, como ella, sepan llorar lágrimas y consolar tristezas pero, como ella también, valiente en su profesión profética, sepan desentramar el mal y reinar contra las injusticias, porque la redención de los hombres según el cántico mismo de la Virgen, es la justicia que los hombres hagamos en la tierra y al respeto que aquí tributamos a la verdad de Dios.. (Homilía del 15 de julio de 1979).*

En la lectura reposada de sus escritos me ha sido complejo elegir aquellas frases que alumbraran nuestro presente en el tema que estamos abordando, pues en cada homilía hay una gran riqueza fruto de su oración y de una manera original de vivir la teología de la liberación (TDL). Teniendo en cuenta la descripción que Gustavo Gutiérrez<sup>2</sup> hace de la misma cuando dice: “nuestra teología es nuestra espiritualidad”; vemos que Mons. Romero vivió una espiritualidad liberadora que le llevaba a una reflexión teológica liberadora. Escuchaba las realidades de las personas, sintiendo en su propio cuerpo el dolor, la injusticia, el engaño, el miedo por la represión y desde allí, orando a Jesús y María encontraba la iluminación en la Palabra del Evangelio que le daba esperanza y fortaleza para ser instrumento de paz, de sabiduría y amor entre sus hermanos y hermanas.

Dice que María no sólo es madre del Cristo físico, sino también del Cristo histórico, es una mujer sencilla, fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio; que no se doblega ante la injusticia, sino que habla con valentía, denunciando el mal y poniendo su esperanza en el Dios de la Vida. En su carta pastoral destaca en “María una devoción liberadora”, citando textos de la Conferencia Episcopal de Puebla.

2 Gutiérrez, Gustavo. “La teología como carta de amor. Entrevista exclusiva al padre de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez, en su 80 aniversario”. *Adital*, 17 de julio de 2008, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=34619> (consultado el 14 de febrero de 2010).

(...) María, para ustedes, pueblo de Dios, es una laica. María no es sacerdotisa ni religiosa, María es una esposa, María es una madre de familia. María es una mujer seglar. Allí estuviera sentada en las bancas de la Catedral como una de estas mujeres que me escuchan, y yo no la distinguiría, pero su corazón, lleno de este carisma profético, absorbía las palabras del gran Profeta, le sustruía, su Hijo, para realizarlas con el amor, la fe, la caridad con la valentía y la entereza con que un seglar tiene que ser profeta también en el ambiente en le toca vivir. (Homilía del 20 de julio de 1979)

Es hermoso ser vaudico en esta hora. hermanos, yo les digo: no nos aflijamos, suavemos la alegría, el espíritu de la valentía, nuestra entrega a Dios. Cuanto menos encontremos el apoyo en las cosas de la tierra, mayor será la protección de Dios, como lo hemos visto en el Apocalipsis. Aquella mujer inválida es la Iglesia, es María, pero esa inválida, esa debilidad, esa pequeñez, esa humildad, se convierte en la fortaleza de un Dios que la protege y la salva del dragón, y la lleva al triunfo como cantaba el Apocalipsis: ya llega la victoria del Señor. En Él está nuestra esperanza. (...) Recordábamos también cómo María en su cántico, precisamente en el evangelio de hoy, se manifiesta como modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la alienación como hoy se dice, sino que proclaman con Elba que Dios «ensalza a los humildes» y, y es el caso, derriba a los potentados de sus tronos. (...) María, pues, no es una devoción sentimental y débil. (...) La experiencia poderosa y suave de la devoción a María que no nos lleva al conformismo y a la alienación. (Homilía del 16 de julio de 1977).

Desde esa teología liberadora cuya fuente es el Evangelio que le daba vida en todas sus acciones, fue agente de liberación en medio de una sociedad dividida, en guerra. Un místico de fe sencilla cuya base fueron las devociones cultivadas desde niño como la del Sagrado Corazón de Jesús y la devoción a María, en la advocación de la Inmaculada y de la Virgen del Carmen.

Desde muy pequeños, creo que todos ustedes como yo también recogíamos con cariño y agrado el cuento un privilegio de la Virgen del Carmen, un privilegio sabatino, que dice que todos aquellos que mueran llevando el escapulario de la Virgen, va a bajar a su vez los del purgatorio, si acaso han ido allí, el sábado siguiente a su muerte. No se trata de un dogma de fe; el que no lo quiera creer, no está obligado a creerlo, no peca si lo niega. Pero, los que tienen cariño a la Virgen, saben que para la Virgen, que todo lo puede ante Dios, es muy posible. (Homilía, La Virgen del Carmen, 16 de julio de 1977)

Su espiritualidad liberadora, tenía una opción preferencial por la defensa de los más pobres y oprimidos y en AL, esa pobreza tiene rostro de mujer, por lo cual vemos su sensibilidad hacia ella y su ocupación en la vicaría de derechos humanos donde diariamente recibía a muchas mujeres que llevaban las fotos de sus hijos, esposos asesinados en busca de justicia y verdad. También tuvo contacto con organizaciones de mujeres que se conformaron en ese tiempo. Tenemos que destacar que el despertar de la situación de la mujer en la Iglesia, comenzaba en la década de los 70 y en la IV Conferencia Episcopal de Puebla, se escribe sobre su realidad por primera vez en los documentos eclesiales latinoamericanos. Mons. Romero siguiendo éstos lineamientos, se sensibiliza con la realidad de la mujer salvadoreña en su situación de esposa y madre de familia.

*Como un gran honor a la mujer quisiera decir que toda mujer embarazada es Adviento. Es anuncio de una vida que llega. Y por eso, ¿cómo va a difamar y a ultrajar la Iglesia la figura de la mujer? Al contrario, la ensalza y la engrandece. Y quiero defenderla de todo que la ultraja y la hace menos gestulista. (Homilía del 6 de enero de 1980).*

Es importante destacar que en El Salvador, desde principios de siglo, las mujeres han participado en los procesos de cambio y han luchado por el reconocimiento de sus derechos, tanto políticos como civiles, entre ellos, el derecho a la educación y a su participación política. Durante el proceso de guerra civil que se vivió en El Salvador entre 1980 y 1992, la mujer tuvo una participación de vanguardia (miles de mujeres y niñas se insertaron en la lucha y muchas de ellas fueron dirigentes) en este proceso, el cual dejó experiencias en todos los ámbitos de la vida de una mujer, porque tenían que dejar su hogar, sus hijos, su familia, en el económico, porque muchas dejaron su trabajo, pero en el político vieron la oportunidad de superar muchas dificultades que se tenían (por medio de grupos opositores al gobierno en turno), y lo más importante en un plano de igualdad entre hombres y mujeres, porque la lucha político y militar que iniciaron los grupos de izquierda no distinguían, al menos en los objetivos por alcanzar, ninguna desigualdad de género.

Pero no sólo la mujer que se fue a la guerra enfrentó retos, también la que se quedó en la vida cotidiana o sociedad civil, si se le quiere llamar así; los retos eran muchos, entre ellos, sus maridos se insertaron en cualquiera

de las dos partes en conflicto, es decir el ejército legalmente establecido (Fuerza Armada) o el ejército revolucionario conformado por grupos insurgentes denominado el FMLN; por otra parte algunos otros que quedaban emigraban fuera del país, ya sea para Estados Unidos, Belice, México, entre otros, buscando fuentes de empleo. En el peor de los casos éstos hombres fallecían en combate.

Frente a esta situación, Mons. Romero predicaba la unión, el fortalecimiento de la familia, donde la figura del hombre y de la mujer tienen un papel fundamental, siguiendo los lineamientos de la Conferencia Episcopal de Medellín. Al referirse a la proyección social de la familia señalaba:

*El matrimonio tiene una gran función social, tiene que ser antorcha que ilumina a su alrededor, a otros matrimonios, caminos de otras liberaciones. Tiene que salir del hogar el hombre, la mujer, capaces de promover después en la política, en la sociedad, en los caminos de la justicia, los cambios que son necesarios y que no se harán mientras los hogares se rompan. (Familia 7 de octubre de 1979)*

En otros documentos señalaba que cuando la familia deja de ser formadora de personas (por falta de preparación de los padres, por falta de tiempo, por el desprestigio de algunos padres, etc.), cuando deja de ser educadora de la fe (por falta de evangelización, por el divorcio entre fe y vida, por reducir la fe al devocionismo, etc.), cuando deja de ser cultivadora de proyección social (por el egoísmo personal y familiar, por la asimilación del individualismo, por la falta de solidaridad, etc.); aumentan los conflictos familiares, la paternidad irresponsable, la violencia intrafamiliar, la infidelidad conyugal, el machismo, la discriminación de la mujer, la falta de amor. En este sentido, Monseñor Romero no obviaba los problemas concretos de la familia. Los veía con toda su gravedad, pero sin perder la visión de que es posible otro modo de ser familia:

*"¿Cuántos matrimonios en conflicto! ¿Cuántas esposas adúlteras! ¿Cuántos hijos degenerados! ¿Cuánta juventud perdiéndose en el vicio, en vez de alimentarse para el futuro en grandes ideales! ¿Cuántas familias destruidas! (...) Esta es la imagen de un pueblo al cual se podría acercar Dios (...) y decirle a Moisés nuevamente: en retorno (a los caminos de la felicidad) es la que se impone" (Humilia 11 de septiembre de 1977).*

Viviendo en ese contexto conflictivo y doloroso donde los rostros de pobreza eran en su mayoría el de mujeres, sus palabras para ellas se inspiraban en la figura de la Virgen María, al pie de la Cruz, pues en ella, las mujeres se sentían comprendidas y acompañadas para vivir el dolor con esperanza, sin resignación.

*María, pues es el modelo de las madres que sufren porque ninguna madre ha llevado durante toda su vida la espada de la incertidumbre, esperando la hora en que la tragedia se hizo tan dura realidad en el Calvario. (Homilía del 1° de diciembre de 1977)*

Y cuando expresaba el dolor del pueblo oprimido, se valía también de la imagen de María como símbolo del pueblo que sufre y de una mujer que amó a su patria, a su pueblo más que a sus proyectos personales, identificándose con él y colaborando en su historia de salvación. La realidad de su pueblo la sentía suya en solidaridad con sus hermanas y hermanos.

*Y por eso, hermanos, la tercera lectura, y donde el profeta le dice a María: «Vas a ser víctima de una injusticia, vas a sufrir mucho, pero este nido será la salvación del mundo». Aquí está el secreto, hermanos, el dolor es inútil cuando se sufre sin Cristo pero cuando el dolor humano continúa el dolor de Cristo, es dolor que sigue salvando al mundo, es dolor como el de María, sereno, lleno de esperanza, aun cuando todos desesperaban en la hora en que Cristo murió en la cruz. María serena, espera la hora de la Resurrección. María, hermanos, es el símbolo del pueblo que sufre opresión, injusticia, porque es el dolor sereno que espera la hora de la Resurrección, es el dolor cristiano, el de la Iglesia que no está de acuerdo con las injusticias actuales, pero sin resentimientos esperando la hora en que el Resucitado volverá para darnos la redención que esperamos. (...) En esta la voz, de San Pablo también hoy, para el que busca a Dios, para el que ama a Dios, todas las cosas cooperan para el bien. Queridas madres, no se vejan ni dejen seducir ustedes por la voz de la violencia. No dejen que se anide en el corazón de ustedes, la serpiente del rencor, que no hay desgracia más grande que la de un corazón rencoroso, ni siquiera contra los que torcieron a sus hijos, ni siquiera contra las manos criminales que los tienen desaparecidos. No odien. Oigan a San Pablo y a Dios que les dice en esta mañana, que si hay amor a Dios en el corazón, todas esas injusticias se convertirán en bien para ustedes. (Homilía del 1° de diciembre de 1977)*

*Hermanos, amemos a nuestra patria, amémosla como María que no des-  
conocía sus pecados y pedía misericordia a Dios por los pecados de su  
pueblo, pero la amaba en su grandeza de vocación de pueblo de Dios. Por  
eso, cuando Dios escoge una mujer de su pueblo, del pueblo de las prime-  
sas, para encarnar en las entrañas de esa mujer a su Hijo que quiere ser  
un modelo de hombre en la historia, escoge a aquella mujer que encarna  
mejor todo el espíritu de su patria. María es escogida por su santidad y por  
su patriotismo. María es Madre de Cristo porque ese Cristo tiene que ser  
el hijo de todo un pueblo. María es la expresión de todo un pueblo. Cuando  
ella le dice al ángel: «Hágase en mí según tu palabra, he aquí la esclava del  
Señor», es todo el pueblo escogido que está hablando. Para este momento  
había formado Dios un pueblo tan maravillosamente privilegiado por Dios.  
(Familia de 1 de enero de 1978).*

Frente a la opresión y tanta violencia, deseaba la conversión como  
camino de reconciliación y de unión entre el pueblo. Una conversión que  
transformara la vida y que llegara a los corazones para cambiarlos de ad-  
dentro, muriendo al pecado y renaciendo en el hombre nuevo a imagen de  
Jesús. También se valía de la imagen de amor de una madre con sus hijos  
contemplando a la Virgen María, que ruega por los que se han alejado de su  
Hijo.

*Si la Iglesia repudia la violencia, si la Iglesia jamás aprobará un crimen  
como los que se han cometido en esta semana, no lo hace con odio al que  
disparó una pistola, al que mató, al que secuestró, sino con amor le dice  
«Convérete». Quién me dice, hermanos, que esta palabra de Evangelio  
con la ternura de los labios de la Virgen que ama a los pecadores, llegue  
hasta esos lugares donde están escondidos tantos criminales, donde se es-  
fragando tanta calumnia, a esos rincones de sombra y de infierno, para  
decirle a esos pobres pecadores: «Convértanse, no sembrén más culpas, a  
maten más gente, no calumnen más; convértanse, que esos caminos perversos  
llevan al infierno y la Virgen los quiere en su cielo». (...) A mí me gusta  
mucho escuchar, en este momento, aquella palabra de la Virgen cuando bajó  
a nuestras tierras americanas en México, en el Tepeyac, ante el indio que  
representaba toda nuestra raza, le dice la Virgen de Guadalupe: «Que  
nada yo aquí que soy tu madre». ¡Qué niño más hermano y más poderoso!  
A estos niños pequeños, si ahora sucediera una desgracia, una aflicción  
a cada uno de ellos, ¿a quién correrían? A buscar a su mamá. Saben que  
encontrar en ella toda la protección. Nosotros somos de esos niños inválidos  
ante una circunstancia que nos sube hacia dónde va, sembrado de odio*

*por los malos corazones, a los que le pedimos a la Virgen que los convierta. Pero en esta hora de aflicción sentimos la voz de la madre que nos dice: «¿Que no estoy yo aquí que soy tu madre?» Y corremos a refugiarnos a ella. Representante de esta diócesis afligida, yo pongo en esta tarde a los pies de la Virgen, la diócesis como una niña puta que ella la proteja; y estoy seguro que la está protegiendo, la está amando y no nos desamparará. (Homilía del 13 de mayo de 1977).*

**síntesis:** A lo largo de su vida, se enfrentó a diversas situaciones conflictivas dentro y fuera de su país: revueltas de los campesinos mientras estudiaba en el seminario menor en El Salvador, la Europa de la Post guerra cuando estudiaba antes de ser sacerdote en el Pío Latinoamericano; fue prisionero de guerra en Cuba junto a Valladares, en 1942, antes de llegar a El Salvador.

En 1977 se acrecienta la violencia y el 12 de marzo de ese año muere el sacerdote Rutilio Grande. Los Militares y la extrema derecha ejercen violencia contra los campesinos. Frente a su nombramiento la Iglesia y sociedad se dividen porque muchos tenían incertidumbre de su labor pastoral. Mons. Romero se fue identificando con el sufrimiento de los pobres, y la Iglesia fue vista por el gobierno y la clase pudiente, como fermento de la violencia, gestándose dos divisiones, la de extrema derecha y la izquierda aferrada a la revolución.

En ese contexto, su bondadosa serenidad y timidez, como muchos lo describen lo acompañó a lo largo de su vida y en los tiempos difíciles fue esa modalidad la que le permitió vivir las amenazas a su vida con la certeza de que Dios estaba con él y el amor hacia el crucificado y hacia la Virgen, venció el temor de guardar su vida impulsándole a donarla hasta las últimas consecuencias. "Dios va conmigo, y si algo me sucede, pues estoy dispuesto a todo..." (Reportaje de la televisión Suiza en 1980)

Los misterios de la navidad, encarnación, muerte y resurrección, le iluminaron en su vida, para vivir con confianza sintiéndose amado por el amor materno de la Virgen María. El amor y el dolor, dos realidades que las asumió desde la fe y las vivió en paz.

*Esta es la doctrina verdadera acerca de Cristo y acerca de María. Por eso la Iglesia quiere que esta Navidad, a 8 años de su nacimiento, el centro de nuestra reflexión esta mañana -que nos perdone un poquito- Cristo- sea María*

*que no nos aparta de Cristo, sino que, al contrario, nos hace más accesibles a Cristo. Porque no hay duda, que una Navidad que no tuviera de por medio una mujer, que es una madre con el Niño en sus brazos, sería una Navidad de un Dios que se hizo hombre pero sin la ternura de una Madre. Así como el pie de la cruz una víctima que dio su vida por los pecados del mundo, pero que no hubiera tenido unos brazos de madre que la recibieran, sería así, el amor infinito de un Dios que se entregó por nosotros, pero le faltaría eso que sabe dar las mujeres: la ternura, el amor, la compasión. La pasión de Cristo se hace más dulce, más hermosa cuando pensamos en la Madre Dolorosa, y la Navidad se hace más encantadora cuando pensamos en la Madre del Niño Jesús. (...) (Homilía del 31 de diciembre de 1978)*

### 3. PASIÓN DE CRISTO SE HACE MÁS DULCE, MÁS HERMOSA CUANDO PENSAMOS EN LA MADRE DOLOROSA...<sup>3</sup>

Luego de todo lo dicho sobre el pensamiento de Mons. Romero sobre María, la mujer y la madre, quiero destacar algo que me llamó poderosamente la atención, y fue el día de su muerte. Fallece el 24 de marzo, a las 18 hs. en vísperas de una fiesta mariana: la Anunciación del Señor, cuando estaba celebrando la Eucaristía por el aniversario de la muerte de una mujer, Sarita de Pino, mujer de "espíritu noble" como la describe en su última homilía. Doña Sarita Meardi, era madre del director del periódico "El Independiente". Dice que "doña Sarita, puso toda su formación cultural, su fineza, al servicio de una causa que ahora es tan necesaria: "la verdadera liberación de nuestro pueblo". Curiosamente Monseñor escribía en el periódico "El Independiente" y esta palabra se identifica con su vida, pues ha sido un hombre libre que no se ha dejado manipular por los poderes e intereses de turno.

También es interesante percibir la delicadeza de un Dios Padre-Madre que lo acoge en su seno para siempre en vísperas de una fiesta de María, que contempla el misterio de la Encarnación que fue el que más meditó e hizo vida Mons. Romero. Este misterio se une al de la Resurrección, pues sin encarnación no es posible la resurrección. Realidad que nos introduce en el misterio de un Dios que guía y sostiene nuestro caminar.

Sus últimas palabras, que describen la vida de la señora Sarita, son una carta abierta que nos siguen hablando de la fe en la resurrección y de que vale la pena la entrega generosa a Dios

3 Homilía del 31 de diciembre de 1978

*Esta santa mujer que estamos recordando hoy, pues, no pudo hacer cosas tal vez directamente, pero animando a aquellos que pueden trabajar, comprendiendo su lucha, y sobre todo orando y aun después de su muerte diciendo con su mensaje de eternidad que vale la pena trabajar porque todos esos valores de justicia, de paz y de bien que tenemos ya en esta tierra, los tenemos fundados si los iluminamos con una esperanza cristiana; porque sabemos que nadie muere para siempre y que aquellos que han puesto en su trabajo un sentimiento de fe muy grande, de amor a Dios, de esperanza entre los hombres, pues todo esto está redimiendo ahora, en esplendores de una corona que ha de ser la recompensa de todos los que trabajan así, regando verdades, justicia, amor, bondades en la tierra y no se queda aquí, sino que purificado por el espíritu de Dios, se nos recoge y se nos da en recompensa.*

*De esta Santa Afisa, pues, esta Eucaristía, es precisamente un acto de fe. Con fe cristiana parece que en este momento la vin de distribución convierte en el cuerpo del Señor que se ofreció por la redención del mundo, y que en ese cáliz el vino se transforma en la sangre que fue precio de la salvación. Que este cuerpo inmolado y esta Sangre Sacrificada por los hombres nos alimente también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo, no para sí, sino para dar conceptos de justicia y de paz a nuestro pueblo. Unámonos pues, íntimamente en fe y esperanza a este momento de oración por Doña Sarita y por nosotros. Y en ese momento, sanó el disparo... (Homilía del 24 de marzo) de 1980*

Mons. Romero ha sido un testigo creíble de la resurrección, años más tarde el p. Tojeira en la celebración del vigésimo quinto aniversario de su martirio, recoge el testimonio de una mujer campesina que me pareció oportuno citarlo aquí para mostrar que su vida sigue hablando en los que lo escuchan con fe.

*En 1985, celebrando la Eucaristía del Domingo de Pascoa en un campamento de refugiados salvadoreños, preguntaba a los participantes cómo era que sentían ellos la resurrección del Señor. Y una mujer, campesina, humilde, habló sobre la muerte de Mons. Romero para explicar ese sentimiento. Dijo que cuando mataron a ese obispo ejemplar, ella cayó en una profunda depresión. El Salvador no tenía solución porque mataba a la mejor de sus hijos. Sin embargo, en la medida en que transcurran los primeros días, empezó a darse cuenta de que en medio de sus dificultades el recuerdo de Mons. Romero la animaba. Empezó a sentir que ese recuerdo le hacía pensar que Monseñor estaba vivo y que le ayudaba en medio de sus dificultades. Se infundió esperanza en medio de su huida como refugiada, y lo siguió con celo en*

*medio de la pérdida de seres queridos en la represión. "Así debió ser como les pasó a los apóstoles" concluye la campesina, "y así también me ayudó Mons. Romero a mí para que la resurrección del Señor me diera esperanza entre tanto dolor".*

Con este testimonio que nos anima a continuar construyendo nuestra sociedad con esperanza, culmino citando a Gustavo Gutiérrez, que afirma: "la teología misma debe ser siempre una carta de amor a Dios, a la Iglesia y al pueblo que servimos"

Y la vida de Mons. Oscar Arnulfo Romero, es una carta de amor a Dios, a María, al prójimo hasta las últimas consecuencias... Estamos llamadas y llamados a seguir escribiendo nuestra carta de amor con nuestras caligrafías particulares, hoja por hoja, en este momento histórico con sus conflictos y sus situaciones de alegría, así iremos editando el libro de la vida que será abierto ante Dios cuando lo veamos cara a cara junto a Mons. Romero...

Muchas gracias.

## BIBLIOGRAFÍA VIRTUAL CONSULTADA

Mons. Romero: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/autor/Romero/>

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. I y II, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, *Homilía del 8 de mayo de 1977*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/0130501977248945311802/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010).

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. III, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, *Homilía del 8 de mayo de 1977*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/177152830119050405209624/index.htm> (consultado el 14 de febrero de 2010)

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. IV, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/047072521004927285398079/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010).

4 Tojeira, José María, s.j. *Mons. Romero, un hombre de hoy para hoy*. Revista Sol Terra, noviembre de 2004, pp. 743-752.

5 Gutiérrez, Gustavo. *La teología como carta de amor*. *Ibídem*.

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. V, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/Sirve-Obras/35737953214804940722202/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010).

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. VI, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/Sirve-Obras/168824018104248728500080/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010)

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. VII, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/Sirve-Obras/12701632025694839321435/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010)

Romero, Oscar, Mons. *su pensamiento*. Vol. VIII, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/Sirve-Obras/05812707699436106317857/index.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010)

Gutiérrez, Gustavo, *La teología como carta de amor. Entrevista exclusiva al padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, en su 80 aniversario*. Adital. 17 de julio de 2008, <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=34039> (consultado el 14 de febrero de 2010).

Tojeira, José María, s.j. *Mons. Romero, un mártir de hoy para hoy*. Revista Sal Terrae, noviembre de 2014, pp. 743-752.

Romero, Oscar, Mons. *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica*, Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980, <http://servicioskoinonia.org/relat/135.htm>, (consultado el 14 de febrero de 2010).

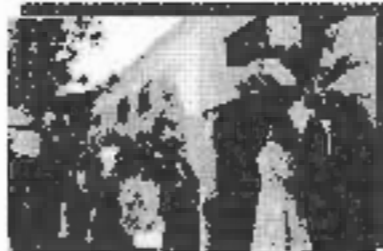
Página de Mons Romero, <http://servicioskoinonia.org/romero/>, (consultado el 14 de febrero de 2010).

# Cediter

UCAE-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva, desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (OPV, El Laico católico, formento del Reino de Dios en Venezuela, N° 77)

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (I.T.D.) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral dignificada en sus iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestros.

Seminarios opcionales: Uno por semestre

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestros

### 5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y pruebas de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por examen electrónico, por teléfono o en la oficina
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario

### 7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212 838 7586 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3 avenida con 6ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: [cediter@ucab.edu.ve](mailto:cediter@ucab.edu.ve)

**PALABRAS DEL EMBAJADOR DE EL SALVADOR,  
DR. ROMÁN MAYORGA, EN LA MISA DE  
CONMEMORACIÓN DEL XXX ANIVERSARIO  
DEL MARTIRIO DE MONS. ROMERO**

**(EN LA IGLESIA NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE, EN CARACAS,  
VENEZUELA  
EL DÍA 24 DE MARZO DEL 2010)**

Hoy, a esta hora, hace exactamente 30 años fue asesinado de un balazo en el corazón el Arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, mientras celebraba la eucaristía en la capilla de un pequeño hospital para enfermos terminales de cáncer. Tres décadas después, en este día, aquel martirio está siendo conmemorado, como aquí, en más de 100 países de todo el mundo.

Son incontables los artículos, los libros, las obras de teatro y películas, las estampas, los carteles, las oraciones, los cantos populares, las procesiones a su tumba y tantas otras manifestaciones de la devoción que a lo largo de los años ha suscitado este hombre en millones de personas de muy diversas naciones. Tanto así, que un obispo brasileño, don Pedro Casaldáliga, ha afirmado que "la historia de la iglesia en América Latina se divide en dos partes: antes y después de Monseñor Romero".

Así como los primeros cristianos llamaron a Jesús de Nazaret, "Mesías", "Hijo de David", y otros nombres alusivos a la fe del pueblo judío, Monseñor Romero ha sido llamado por sus seguidores "Profeta", "La voz de los sin voz", "Obispo mártir", "San Romero de América" y, más recientemente, "Cruza espiritual de la nación", por el actual Presidente de El Salvador, Mauricio Funes. El origen de cada uno de estas denominaciones tiene su propio sentido y profundidad. Así, por ejemplo, el reconocido especialista de los profetas de Israel, José Luis Sicre, sostiene que solamente han existido ocho o diez

auténticos profetas en la línea de la tradición bíblica, y uno de ellos es sin duda el pastor cuyo martirio conmemuramos este día.

¿Cómo fue que este salvadoreño, el hijo de un hogar humilde del país más pequeño de América, un sacerdote virtuoso y más bien tímido que hasta los 59 años de edad tuvo muy poco relieve público, y nunca aspiró a ninguna gloria mundana, ha llegado a tener una dimensión tan indiscutiblemente universal?

En parte, la respuesta se relaciona con la admiración de tantas personas por la defensa radical de los derechos humanos y la acción no violenta en una sociedad radicalmente injusta, hasta el punto de entregar en ello la vida. Esto también lo hicieron, en otros contextos, Martin Luther King y Mahatma Gandhi. ¿Y quién podría dudar del enorme interés que iba a suscitar un personaje latinoamericano de ese calibre humano?

Sin embargo, para citar solamente dos de otras explicaciones, más trascendentes, que personalmente me convencen, pienso con Jon Sobrino, el eminente teólogo de la liberación, que Monseñor Romero les dijo a los pobres, a los excluidos, a los que mucho sufren y nada valen para otros, que Dios los quiere a ellos, que tiene una preferencia por ellos, y logró decirlo de una manera tan auténtica que su mensaje fue creíble para ellos y alimentó su esperanza. Por eso, se convirtió para los pobres de América Latina en "evangelio", que etimológicamente quiere decir "una buena noticia" de Dios.

Una razón relacionada, sugerida por el mismo Jon Sobrino, es que Monseñor Romero ofreció, con su vida y su muerte, y particularmente durante sus tres años como arzobispo de San Salvador, un heroico y singular ejemplo de algo esencial del cristianismo: el seguimiento de Jesús de Nazaret. Para ilustrar algo de lo que ello significa, permítanme concluir con unos versos del académico español José María Valverde, que comparan el asesinato de Monseñor Romero con el de Thomas Becket, arzobispo de Canterbury, y el único otro obispo asesinado en el altar, siete siglos atrás.

"En oscuros siglos, se cuenta,  
algún obispo murió  
por orden de un rey,  
salpicando con su sangre el cáliz  
por defender la libertad de la Iglesia  
frente al poder.

Está muy bien, pero  
 ¿desde cuándo no se había contado  
 que mataron a un obispo en el altar  
 sin hablar de la libertad de la Iglesia  
 sino simplemente  
 porque se puso de lado de los pobres  
 y dio voz a su sed de justicia  
 que clama al cielo?

Quizás hay que ir al origen mismo,  
 al que mataron  
 con muerte de esclavo subversivo"

En nombre del gobierno de mi país, que me honro en representar en Venezuela, les doy a todos la bienvenida en esta tarde y les agradezco su presencia en esta conmemoración del más universal de los salvadoreños, Monseñor Oscar Arnulfo Romero.

## HOMILÍA DEL 24 /03/ 2010, CONMEMORANDO LOS XXX AÑOS DEL MARTIRIO DE MONSEÑOR OSCAR ARNULFO ROMERO

(EN LA EUCARISTÍA DE LA PARROQUIA DE NUESTRA SEÑORA DE  
GUADALUPE, POR EL P. EDUARDO FRADES GASPAR, CMF)

Queridos hermanos! Me han concedido no sé si el honor o la tarea de hacer esta homilía en esta Eucaristía que queremos que sea, ante todo eso, Eucaristía: acción de gracias a Dios por la vida entregada de su Hijo; y también hoy especialmente por esa vida entregada del mártir Monseñor Romero. No quiero adelantarme al juicio oficial de la Iglesia; pero vamos a usar el término como lo usa ya la mayor parte de nuestro pueblo latinoamericano; y que tal vez pronto lo podamos decir con toda la seriedad oficial, el mártir Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Trataré de decir por qué es mártir Mons. Oscar Arnulfo Romero, del que estamos celebrando hoy 30 años. Lo mataron; no fue un accidente; lo mataron! Evidentemente hubo causas, no fue ninguna cosa circunstancial.

Era obispo. Arzobispo; por lo tanto ocupaba el puesto más alto en el sacerdocio de la diócesis. ¿Lo mataron por ser sacerdote, por ser arzobispo? No. También era, como no, digámoslo así, el Pastor. Pero no lo mataron por ser el Pastor, el líder de la Iglesia salvadoreña. No, creo que tampoco. Había otros obispos que eran más bien bienquistas por aquellos mismos que decidieron la muerte de Monseñor. Digamos entonces que lo mataron por esa tercera cosa que todo cristiano es, y que por supuesto un arzobispo debería ser en grado eminente. Profeta. Además de Pastor, que significa Rey, todo cristiano es rey; todo cristiano debería, como Cristo, servir a los demás. La Biblia y Jesucristo es el único tipo de rey que admiten: el que quiera ser mayor que sirva (Mr 10,45). Tampoco lo mataron por su sacerdocio. No ya por su sacerdocio ministerial, digamos peculiar; por su ministerio ordenado

que administra los sacramentos. Estos son importantes en la Iglesia, ante todo para recordarnos que todo es gracia de Dios. Que todos, sacerdotes incluidos, obispos incluidos recibimos de Dios la gracia. Todos! Para eso es especialmente el sacerdocio ministerial. Pero el sacerdocio decisivo, el único que tuvo Cristo, por decir así, es el sacerdocio que es entregar la vida por los demás. Ese fue el sacerdocio de Cristo y de todo ser humano: es el servir a los demás. Y en ese sentido Monseñor Romero es claro que realizó eso. No sólo en el momento de su muerte, sino en toda su vida: sobre todo en su vida de los últimos años. Fue una vida entregada a la causa de Dios, que es la causa del Reino, que es la Causa del Padre.

Pero decía que no lo mataron por ser Pastor, ni por ser Sacerdote, sino por Profeta. Profeta es una palabra muy grande: pero creo que ciertamente le cuadra muy bien. Ese compañero exégeta que citó el embajador (José Luis Sicre, citado por el embajador Sr. Ruzán Mayoral) lo afirmó. El P. Sicre escribió un libro muy bonito, muy científico, muy documentado, titulado "Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel". En el prólogo dice, con toda modestia y verdad, que dedicarse a estudiar la palabra de Dios puede ser una de las mejores maneras de evadir el cumplimiento. Hablar de los profetas y estudiarlos profundamente puede ser una manera perfectamente inútil de no seguir a los profetas. Monseñor Romero no fue un hombre que escribió varios tratados sobre los profetas. No, pues no era un especialista en ese campo. Fue un Profeta: es decir, actuó como actuaron los profetas del pueblo de Dios. Al modo de Dios, como actuó Jesús; y eso es lo que quiero subrayar ahora, en este momento de homilias. Él fue un hombre que, sobre todo desde que le mataron a uno de sus queridos compañeros, el sacerdote jesuita Rutilio Grande, empezó a ver la realidad de El Salvador como no se quiso ver entonces (Iba a decir que ni entonces ni durante los años siguientes. Si acaso ahora se empieza a ver oficialmente así). Empezó a ver la realidad con los ojos de Dios. Porque Dios siempre ve la realidad desde abajo, desde los pobres, desde las víctimas!

Desde Moisés, pasando por todos los Profetas hasta Jesús de Nazaret, y todos los que quieran seguir a Jesús de Nazaret y a los Profetas, eso es lo que empezó a hacer Mons. Romero. A ver esta realidad en ese momento histórico concreto de El Salvador: de explotación, de dominio, de represión, de crímenes, tormentos. Lo sabemos, y ahora quizás ya se pueda empezar a decir con más verdad en el propio país. Todo eso por parte del Gobierno y sus "órganos de seguridad", maltratando, matando a tanta gente. Mons.

Romero tuvo la valentía; digo valentía; pero, sin duda, es ante todo la gracia de Dios, el coraje de denunciar esos pecados, de decirlo. Pues es el Señor el que nos libra de nuestras cegueras y temores. El decir, el decir eso: este fue su crimen. Porque el profeta no es el que anuncia futuros. Bueno, también. En el caso de Jesús se anuncia que hay una vida más importante y más plena que esta vida. Que hay una verdad y una justicia de Dios más grande que todas las verdades y justicias de esta historia. Ya, también anuncia eso. Pero, ante todo, habla del presente que le toca vivir. Y lo ve con los ojos de Dios: desde los pobres, desde los de abajo, desde los explotados, desde las víctimas. Y lo dice! Lo dice por simpatía (*sympathía*) con ellos, por compasión por ellos. Porque también lo siente con el corazón de Dios.

Mons. Romero fue un ejemplo de ese sentir realmente compasión por su pueblo, por los pobres de su pueblo que masacraron. Quizás hizo falta que le mataran a un amigo sacerdote, para que dijera: ¿dónde vamos a llegar? Pero siguió evidentemente extendiendo ese amor a todos, a tantos campesinos que fueran más o menos de la iglesia o no; eso no era el punto- estaban siendo masacrados. Esta visión con los ojos de Dios y este sentir también con el corazón de Dios es el que le hacía tratar de estudiar bien cada caso; y, en verdad, se informaba muy bien. Quienes conocen de cerca aquella historia saben que se informaba todo lo posible. Puede ser que en alguna ocasión hubiera algún pequeño error. No lo sé, tampoco es eso importante ahora. Pero ciertamente denunciaba cosas que eran así; que podía decirlo de muy buena fe y, como quien dice, podía decirlo con nombre y apellido. Ese fue su delito y por eso le mataron. Pero él no se echó atrás; porque no sólo vio con los ojos de Dios, sintió con el corazón de Dios, sino que se atrevió a decir "en Nombre de Dios" que el mal es mal, que el crimen es crimen; y decirlo con nombre y apellido: el de los criminales en general, pero el de cada una de las víctimas con mucho respeto y cariño, para que no caer en un silencio cómplice y, sobre todo, para mantener viva la memoria de esas personas.

Los curas sólo decíannos que no hay que matar; y nadie se enfada por eso. Hombre! El punto está en si le dices a unos cuerpos de seguridad y a un Estado que está mandando matar a campesinos, les dices: "en nombre de Dios, les ruego, les suplico, les ordeno: cese la represión!". No sé si fue o no fue su sentencia de muerte eso. Pero ciertamente es la causa número uno de esta profecía de gritar en nombre de Dios la verdad de los de abajo, de las víctimas; y pedirle para los otros, no odio ni venganza, sino justicia para todos, pues nunca suscitó sentimientos de odio ni venganza, sino de paz

y conversión. Fue el actuar de esta manera lo que llevó a la muerte. Y por eso, creo que podemos decir con verdad que es, no sólo un pastor ejemplar; pero de veras también, que fue un mártir, porque fue por seguir a Jesús, por practicar la misma manera de actuar, de ver la verdad con los ojos de Dios; de sentir con la misma compasión que siente Dios por todos los pobres y afligidos, de escucharlos y decir en su nombre, de gritar en su nombre su dolor; gritar también en nombre de la justicia. Es por eso que lo mataron. Por eso quisiera concluir ya esta breve reflexión u homilias leyendo una poesía de ese otro obispo poeta, de Cataluña, pero radicado como obispo en el Mato Grosso del Brasil, el claretiano Don Pedro Casaldáliga, que la escribió muy pronto, porque era muy amigo de Mons. Romero y lo sintió muy especialmente. Son estos versos que tituló: "San Romero de América, pastor y mártir nuestro":

San Romero de América. Pastor y Mártir nuestro  
El ángel del Señor anunció en la víspera...

El corazón de El Salvador marcaba  
24 de marzo y de agonía.  
Tú ofrecías el Pan,  
el Cuerpo Vivo  
-el triturado cuerpo de tu Pueblo;  
Su derramada Sangre victoriosa  
-¡la sangre campesina de tu Pueblo en masacre  
que ha de teñir en vinos de alegría la aurora conjurada!

El ángel del Señor anunció en la víspera,  
y el Verbo se hizo muerte, otra vez, en tu muerte;  
como se hace muerte, cada día, en la carne desnuda de tu Pueblo.

¡Y se hizo vida nueva  
en nuestra vieja Iglesia!

Estamos otra vez en pie de testimonio,  
¡San Romero de América, pastor y mártir nuestro!  
Romero de la paz, casi imposible en esta tierra en guerra.  
Romero en flor morada de la esperanza incólume de todo el Continente.  
Romero de la Pascua latinoamericana.  
Pobre pastor glorioso, asesinado a sueldo, a dólar, a divisa.

Como Jesús, por orden del Imperio.  
 ¡Pobre pastor glorioso,  
 abandonado  
 por tus propios hermanos de báculo y de Mesa. .'  
 (Las curias no podían entenderte:  
 ninguna sinagoga bien montada puede entender a Cristo).

Tu pobrería sí te acompañaba,  
 en desespero fiel,  
 pasto y rebaño, a un tiempo, de tu misión profética.  
 El Pueblo te hizo santo.  
 La hora de tu Pueblo te consagró en el kairós.  
 Los pobres te enseñaron a leer el Evangelio.

Como un hermano herido por tanta muerte hermana.  
 tú sabías llorar, solo, en el Huerto.  
 Sabías tener miedo, como un hombre en combate.  
 ¡Pero sabías dar a tu palabra, libre, su timbre de campana!

Y supiste beber el doble cáliz del Altar y del Pueblo,  
 con una sola mano consagrada al servicio.  
 América Latina ya te ha puesto en su gloria de Bernini  
 en la espuma-aureola de sus mares,  
 en el retablo antiguo de los Andes alertos,  
 en el dosel arado de todas sus florestas,  
 en la canción de todos sus caminos,  
 en el calvario nuevo de todas sus prisiones,  
 de todas sus trincheras,  
 de todos sus altares...  
 ¡En el ara segura del corazón insomne de sus hijos!

San Romero de América, pastor y mártir nuestro:  
 ¡nadie hará callar tu última homilía!

Pedro Casaldáliga obispo de Sao Felix do Araguaia (Mato Grosso, Brasil)