

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

I T E R
REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XXIII
Número 59**

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2012

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre-Diciembre 2012

AÑO XXXI, N° 59

Deposito legal pp. 196001 DE-708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER.

Instituto de Teología para

Religiosos y de la UCAB.

Universidad Católica

"Andrés Bello" de C A R A C A S

Revista indexada y arbitrada.

DIRECTOR:

P. Santiago Pral Díaz, S.D.B.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

P. Luis de Diego, S.J.

Lic. Rafael Lacarte, LcW

P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

P. Carlo Nanni, S.D.B., Rector de la UPS

Francisco Viramato, S.J., Rector de la UCAB

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

Luis Ugualde, S.J., ITER y CERP

Gianfranco Cuffalo, S.D.B., UPS, Roma

Juan Pablo Peron, S.D.B., ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gamella

Bruno Renduel, Diocesano, ITER y USP

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Logunov*

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

Revista indexada en las bases de datos

Clase (México) y Stranata (Argentina)

Apartado de Correo 68865

Tel: (0212) 261.85.84

Fax: (0212) 265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.iterbello.org

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

y Avenida con 67 Transversal

Allamira, Caracas 1061-A, VENEZUELA.

Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2012:

Comedor normal: Bs.F. 120

Número suelta: Bs.F. 50

Estranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

INDICE

PRESENTACIÓN

P. Santiago Prol Díaz SDB	5
--	----------

TEMAS BIBLICOS

<i>Anotaciones al libro de Miqueas. Su plano literario e histórico. Su mensaje de crítica social</i>	
P. Eduardo Frades, CMF	9

La Pasión Sinóptica. (primera parte)

P. Juan Pablo Perón SDB	59
--------------------------------------	-----------

TEMA PASTORAL - ECLESIAL

<i>Opción por los pobres: propuesta para un tratamiento sistemático y situado</i>	
P. Pedro Trigo SJ.....	177

TEMAS VARIOS

<i>María y el Año de la Fe</i>	
Cardenal Jorge Urosa Sabino	199

Carlos Bazarra: hermano menor que pasó haciendo el bien

Lic. Jesús Antonio de la Torre.....	205
--	------------

¡Que no se calle nuestra voz!

lic. Wilfredo García	221
-----------------------------------	------------



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA 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 tesis.

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 atrevimos 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 con 6ª Transversal,
Altamira Caracas 1061-A, VENEZUELA
Tel: (0212) 261.8584 Fax: (0212) 265.0505
Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista_iter@ucab.edu.ve



PRESENTACIÓN

A.- FUNCIÓN DE UNA REVISTA DE TEOLOGÍA EN LAS UNIVERSIDADES

Veintitrés años en la vida de la revista *Iter de Teología* representa un periodo de vida modesto si la comparamos con revistas veteranas, como la *Nouvelle Revue Théologique* que apareció en 1869 de los jesuitas. Los veintitrés años de nuestra revista suponen ya una personalidad clara de la revista, reconocida en el ámbito teológico actual, tanto a nivel local como internacional, pero con una gran ventaja: la ventaja de la juventud, que siempre es más sensible al movimiento de las cosas, y está en condiciones tanto de proseguir con la tarea fecunda que se viene realizando, como de captar las adaptaciones que la vida hace necesarias. Es bueno hacer resaltar en nuestro caso la relación que se ha dado y sigue dándose entre la revista de teología y el conjunto de la universidad, los directivos, el cuerpo de profesores y estudiantes.

Se mantienen viva porque detrás de ella existe una institución académica, docente e investigadora, con más o menos vigor, y de cuya evolución hacia adelante o de cuya decadencia la revista es un espejo; tiene como su ámbito propio de existencia una institución de enseñanza e investigación, en la que nace y de la que vive, y de la que, de alguna manera, es también órgano de expresión intelectual.

Los profesores, que ejercen la Docencia en la cátedra, hacen llegar a la revista periódicamente los temas de las investigaciones que vienen llevando a cabo con los estudiantes. Por consiguiente la revista viene a ser como el espejo de cuerpo de docente, de los estudiantes, de la Universidad.

En el ITER se facilitan los conocimientos y la difusión teológica, que orienta la vida religiosa y eclesial desde el ideal de la fe cristiana hacia la constitución de una sociedad más fraterna, justa y solidaria. Se posibilita la formación de importantes agentes eclesiales –futuros sacerdotes, religiosos y religiosas, seglares comprometidos– que podrán a su vez influir en otros. Los conocimientos, reflexión y producción teológica, encuentran cauces de difusión en las diversas publicaciones: libros, la revista ITER de Teología, de las jornadas, la Semana de Teología.

1. César Lecuenero, la función de una revista de Teología <http://space.unav.es/Space>

B.- Contenido del n° 59 de ITER REVISTA DE TEOLOGÍA

El contenido central del n° 39 son tres artículos de Tema Bíblico, un tema Eclesial Pastoral, y en Varios: María y el Año de la FE, Semblanza del P. Carlos Bazarra, ¡que no se calle nuestra voz! y las Recensiones y reseñas.

a.- TEMAS BÍBLICOS

1.- En el Antiguo Testamento encontramos que los profetas tenían como principal misión hacer volver al pueblo a las sendas antiguas, al buen camino (Jeremías 6:16). El pueblo se había extraviado, así que los profetas tenían que hacerle volver al camino recto. Yahvé es el juez y amonesta, procesa y condena el pecado y la explotación del pueblo y de los jefes. El P. Eduardo Frades nos ofrece sus acotaciones y el mensaje del libro de Miqueas: **Acotaciones al libro de Miqueas. Su plano literario e histórico: Su mensaje de crítica social.**

Atendiendo a los diversos aspectos o dimensiones del libro de Miqueas, comenzamos por lo más objetivo, el aspecto literario, con su vocabulario, su formación o composición y su estructura. Luego vamos a asomarnos al plano histórico, geográfico y cronológico, exponiendo algo de lo que hoy sabemos sobre la época de Miqueas, finales siglo VIII en el reinado de Ezequías y sus pares en Israel; y la de la época del probable redactor final del libro, la época tardía del Imperio persa. Por fin trataremos de situar a los autores: primero al profeta Miqueas de Mareset; y con toda la carga hipotética del caso, al último editor del libro de Miqueas, dentro de ese panorama histórico. Haremos alguna referencia a su mensaje ético de justicia social, más comprensible desde la situación económica y política de la monarquía judía y de la Judea persa del postexilio.

2.- La película "La Pasión de Cristo" de Mel Gibson ha generado un gran interés entre los cinéfilos alrededor del mundo. Está basado en los Evangelios y en "La Dolorosa Pasión de Nuestro Señor Jesucristo". Gibson buscaba una sensación de realismo y deseaba que su película presentase los hechos históricos de una manera realista y se alejara de esa imagen un tanto fantasiosa que le habían dado producciones anteriores. ¿Cómo presenta los hechos históricos de La Pasión un teólogo, un biblista? El P. Juan Pablo Perón nos ofrece la primera parte de la Pasión de Jesús según los sinópticos. **LA PASIÓN SINÓPTICA (Primera parte)**

La narración de la Pasión y Muerte de Jesús presenta una asombrosa concordancia en Mc, Mt y Lc. Ellos constituyen la condensación de la Buena Noticia y se desarrollan en un tiempo breve, pero ocupan un espacio considerable en las narraciones sinópticas. La narración constituye un estupendo tejido de historia y

teología. No aparece de repente en los evangelios, sino que es preparada desde el comienzo. La Historia narrada es la memoria de un acontecimiento real y único. La Teología es la reflexión del creyente que capta el profundo sentido de la Pasión y de la Cruz. En esta primera parte de nuestro trabajo veremos tres momentos.

Getsemani: Jesús profundamente conmovido ante su destino doloroso se dirige con filial confianza al Padre y al mismo tiempo se ocupa de los discípulos dormidos; **el arresto** marca el alcance del fin perseguido por los enemigos de Jesús quienes actúan con violencia en su contra. Es aceptado por Jesús como el cumplimiento de la voluntad del Padre; **el Proceso judío** constituye un paso decisivo hacia la muerte de Jesús. La revelación que Jesús hace de su persona encuentra el rechazo más profundo y oficial que logran el clímax de toda la narración.

b.- TEMA ECLESIAL Y PASTORAL

La opción por los pobres ha surgido en América Latina, connotante mayoritariamente pobre y cristiano. Puebla la remite a Medellín, "que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres", (n. 1134) y consagra la expresión "opción preferencial por los pobres" en el contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia.

La opción por los pobres es mucho más que la determinación del destinatario: tiene la virtualidad de hacer replantear la totalidad de lo eclesial, de la fe y de lo humano. La opción por los pobres es una opción por una vida y una fe. Una Iglesia que evangeliza a los pobres se encuentra evangelizada por ellos.

El P. Pedro Trigu nos presenta el tema **Opción por los pobres propuesta para un tratamiento sistemático y situado.**

La Opción por los Pobres es una expresión básica del ser cristiano y por tanto un eje transversal de toda la vida cristiana y de la reflexión sobre ella. En este sentido fue central en los fundadores de la Iglesia latinoamericana y fue retomada por Medellín y Puebla como recepción creativa del Vaticano II y, antes que eso, como expresión del cristianismo más genuino y fiel que se vivió por esos años en América Latina. Desde este horizonte, que tematizamos esquemáticamente, proponemos un análisis de los términos y del estado de la cuestión para centrarnos en las cuestiones concretas en las que se expresa hoy esta opción y de las que depende la calidad de nuestro cristianismo y la posibilidad de vida cualitativamente humana en nuestra región.

c.- TEMAS VARIOS

1.- María y el Año de la FE. El Cardenal Jorge Urosa Sabino, Canciller de la Universidad Católica Andrés Bello es el Arzobispo de Caracas fue quien presidió la misa y dirigió la homilía con ocasión de la apertura del Año Académico el 24 de octubre de 2012. Nuestro modelo en el Año de la FE es la Virgen María a quien Isabel proclamó dichosa por haber creído, pues lo que le le había dicho el Señor se cumpliría.

2 - Carlos Bazarra: hermano menor que pasó haciendo el bien

Carlos Bazarra OFMcap, fallecido el 25 de agosto en Madrid, ha sido un cristiano siempre dispuesto a dar razón de su esperanza (Cf. 1P 3,15). Llegó a Caracas en 1978, siendo uno de los fundadores del ITER desde 1979. Afirmaba con alegría que el ITER había sido una de las mejores experiencias que había podido vivir. El Lic. Jesús Antonio de la Torre presentó en la apertura del año académico, el 24 de septiembre, los datos biográficos humanos, espirituales, religiosos y teológicos del P. Carlos Bazarra quien como Cristo, "pasó haciendo el bien" (Heb 10,38)

3.- El Lic. Wilfredo García pronunció, en nombre de sus compañeros graduados, el discurso del acto de Grado ¡QUE NO SE CALLE NUESTRA VOZ!

TEMAS BÍBLICOS

ACOTACIONES AL LIBRO DE MIQUEAS. SU PLANO LITERARIO E HISTÓRICO. SU MENSAJE DE CRÍTICA SOCIAL

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

ABSTRACT:

Bearing in mind the various aspects or dimensions of the Book of Micah, we shall start by considering the most objective one: its literary aspect, with its vocabulary, its formation or composition, and its structure. Next, we shall look briefly at its historical, geographical, and chronological perspectives by presenting some currently known facts about Micah's time: at the end of the VIII century, during the reign of Ezechias and his peers in Israel, as well as concerning the time of its probable final redaction, during the late Persian Empire's period. Finally, we shall try to situate its authors within that historical context: first, the prophet Micah from Moresheth, and, taking into account the entire hypothetical burden of the case, the last editor of the Book of Micah. We shall refer to some extent to its denunciation of the social injustice then prevailing, which is easier to comprehend from the Jewish monarchy's economic and historical conditions, and the post-exilic Persian Judah.

KEYWORDS: Israel, Zion, Book of Micah, reign of Ezechias, Persian period, authors, oppression, social justice.

I

* El P. Eduardo Frades Gaspar, CMF, es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el de la vida del tronco, con la enseñanza en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la «Xaveriana» de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claritanos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la actualización bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004 hasta finales de 2011. Correo electrónico: efrades@gmail.com

EL LIBRO DE MIQUEAS: SU LENGUAJE Y SU ESTRUCTURA, EL PROFETA Y SU(S) EDITOR(ES) EN SU MUNDO Y SU HISTORIA. SUBRAYANDO SU MENSAJE ÉTICO Y SOCIAL

Sobre el libro de Miqueas, como sobre casi todos los libros proféticos y otros, podemos hacer dos lecturas, que se explican bien con las metáforas de “ventana” y “espejo”. La ventana nos permite ver el paisaje al que el libro abre, prescindiendo de los ojos que miran a través de ella y nos muestran ese espacio y tiempo al que pretende remitir el texto. El espejo, en cambio, nos permite a nosotros, lectores atentos y críticos, tratar de ver esos ojos que miran y que se reflejan también en el texto, aunque no lo digan expresamente.

Desde esos presupuestos, I) Veremos primero lo más objetivo, el texto: algo del vocabulario usado, y luego trataremos de reconstruir la formación del libro y por fin de atender a su estructura final. II) En segundo lugar vamos a acercarnos al plano histórico, exponiendo algo de lo que hoy sabemos de esas épocas: la de finales siglo VIII y la de la época persa tardía. III) Finalmente trataremos de situar al profeta Miqueas y también al último editor de su obra en ese panorama. Haremos alguna referencia a su mensaje ético de justicia social, más comprensible desde la perspectiva histórica descrita. Del mensaje religioso y teológico, más importante, trataremos en un artículo posterior.

I. ALGO DE VOCABULARIO, ETAPAS DE REDACCIÓN Y ESTRUCTURA DEL LIBRO

1. Algo de vocabulario de Miqueas

El libro de Miqueas, compuesto de 7 capítulos con apenas 95 versículos, consta de 1.396 palabras, que se reducen a 943 si quitamos las que están repetidas varias veces. Pero la mayoría son palabras comunes, o que salen una o dos veces. De las 40 más resaltantes, interesan los nombres de *Yahweh*, *Elidun*, con 40 y 11 presencias, además de otras denominaciones de Dios, como *El* y *Adonai*, que

1 Como punto de comparación, el libro de Jer. el mayor de A.T. tiene 5.777 voces que salen 21.819 veces, según datos del DTM A.C. Jenni, R. con Westermann, C. *Dictionary Theologico-Biblical del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1978. Tomo II, p. 684; el libro de Am. de 9 capítulos, tiene 1.067 voces usadas 2.042 veces.

estudiaremos con detalle al tratar de la experiencia de Dios en el libro. De otras varias diremos algo más adelante, tras explicar más los nombres de Israel y Jacob.

En efecto, entre las palabras más usadas en el libro, destacan los nombres propios de Israel, Jacob, Jerusalén y Sión. Prescindiendo de los imperios de Asiria y Egipto, apenas aludidos, el espacio y el tiempo del libro se refieren, en primer término a Israel llamado también Jacob², en el doble sentido que explicaremos. En segundo lugar, aunque es el primordial para el editor, se habla de Sión, o Hija de Sión, y de Jerusalén³. Por eso vamos a detenernos en ellos, ya que nos sirven para la comprensión posterior de todo el libro y sus autores. Son términos geográficos, pero también políticos y religiosos. Comentaremos un poco estos cuatro.

1.1. Significado de las palabras Israel y Jacob. Israel sale en AT más de 2.500 con dos sentidos principales: el primario étnico, "un nombre tribal o de pueblo"⁴ y el secundario territorial y político, referido solo al reino del Norte. Ambos parece que se usaban ya bajo David, pero "en sentido jurídico-político-estatal el nombre de "Israel" se refiere al parecer exclusivamente al Reino del Norte de las "diez tribus", como prueban los documentos asirios y moabíticos de los siglos 8 y 9". Solo desde el siglo VII se aplica el territorial y político al reino del Sur o Judá (Is 5,7; Mq 3,9; 2Cr 21,2 etc). Se usó como nombre del antepasado o epónimo, paralelo a Jacob y luego de la alianza o liga de las doce tribus. Pero se puede decir que, tras el 722 con la desaparición del reino del Norte, y el paso de las tradiciones del Norte al Sur, Israel ya no es mero término político, sino de la comunidad o pueblo de Yahveh. Al fin, Israel es todo el pueblo de Dios y un título de grandeza (Würdetitel). Así por ejemplo en Am 5,13-4; 6,14; 9,9 es el Norte; pero en 7,8s.15s es ya todo el pueblo de Dios. Más claro el uso teológico global en Is, que habla 49 veces del "Dios de Israel" y el "Santo de Israel".

Jacob sale 349 veces en el AT, con varios sentidos interrelacionados. El primero es el propio del hijo de Isaac, o patriarca epónimo de todo el pueblo, sobre todo en el Génesis; pero también en otros textos, como el caso de Mq 7,20. El segundo es el sinónimo de Israel, como nombre de todo el pueblo, por ser el padre

2. *Israel* (uno se los pocos nombres propios que recoge el DTMAT: 1,5,13,14,15; 2,12; 3,1,8,9, 4,14; 5,1,7; 6,7. *Jacob*: 1,5,6; 2,7,12; 3,1,8,9; 4,2; 5,6,7.

3. *Jerusalem*: 1,1, 5,9,12, 3,10,12; 4,2,8. *Sión*: 1,12; 3,10,12, 4,2,7,8,10,11,13.

4. DTMAT, vnr *Israel*, cc.1073-1078 por G. Gertzen.

5. Keel, O., Köchler, M., Uehlinger, C.: *Orte und Landschaften der Bibel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 pp. 254s. Dice el texto: "In staats-rechtlich-politischem Sinne bezieht sich der Name "Israel" scheinbar ausschließlich (j) auf das N. Reich der "zehn Stämme", wie diez assyrischen und moabitischen Dokumente des 8. und 9. Jh. belegen".

de las doce tribus. Este sentido étnico o gentilicio está muy extendido, y lleva al tercer significado, al referirse a veces en sentido político sólo al reino del Norte. Ambos nombres, Israel y Jacob, referidos a la misma realidad socio-política, salen bastantes veces en el libro de Miqueas, a veces en paralelismo. Lo mismo pasa en Am. Os e Is, todos profetas del s. VIII. Esto confirma la actividad de nuestro profeta en esa época del reino del Norte. Veamos los pasos del libro en detalle.

En 1,5 "delito de Jacob" en paralelo a "pecados de Israel" y referido a "Samaria", que viene amenazada de ruina en 1,6 se refiere claramente al reino del Norte. En 1,13 los "delitos de Israel" que se hallan en la "Hija de Sion" se refieren posiblemente a los israelitas emigrados en tiempos de Ezequías. Por tanto, los reyes de Israel de 1,14 y la gloria de Israel de 1,15 se pueden referir también al Norte, aunque en su contexto actual ya se refieren a la dinastía davidica de Judá. En 2,7 se pregunta si "está maldita la Casa de Jacob" en paralelo a si "Dios no favorece a Israel su pueblo": lo que cuadran muy bien para el Norte, aunque esos crímenes y esa falsa actitud se dieron también en el reino de Judá y ahora puedan estar referidos a ella.

En 3,1 los "dirigentes de la Casa de Israel" paralelos a los "jefes de Jacob" se pueden referir tal vez a los del Norte, antes de la caída de Samaria. Lo mismo vale de 3,8, ya que se habla del delito y pecado igual que en 1,5. Pero en 3,9 más que a los refugiados israelíes en la Ciudad Nueva con sus propios dirigentes, se entienden mejor de los jefes del pueblo de Dios de Judá, en el mismo lenguaje que emplea sobre todo Ezequiel para hablar de los judíos de su época (más de ochenta veces "Casa de Israel"). Todavía en 6,2, al referirse a las tradiciones del éxodo es evidente que se refiere al pueblo de Israel, pero se trata primordialmente de las tribus de José, Efraim y Manasés, y por tanto al Norte. Claro que al ser releído después, ya se refiere al todo Israel teológico de nuestra Biblia canónica y no sólo del libro de Miqueas.

Junto a estos 9 casos hay otros cuatro en que el sentido de Israel o Jacob es claramente total, comenzando por 2,12 que dice expresamente "Jacob todo entero" y el "Resto de Israel" de claro sabor exílico y postexílico, similar al lenguaje del Deuterocioisías. En la misma tónica está la subida al Monte de Yahvé y a la "Casa del Dios de Jacob" de 4,2. De modo que el "Juez de Israel" de 4,12 debe ser igual que el Rey de Judá esperado, o el Mesías de Israel postexílico, que es el que "ha de dominar en Israel" (5,1).

1.2. Jerusalén, Slón y la expresión "Hija de Sion". El nombre de Jerusalén sale 669 veces en el AT y designa ante todo una ciudad jehusea, llamada Urusahm

en textos egipcios antiguos⁶. Fue conquistada por David, hasta hacerla capital del reino unificado bajo su persona. A esa "Ciudad de David" (2 Sa 5.6-12) trasladó el Arca de la alianza y así la hizo también centro cultural del Israel como etnia o pueblo. Allí su hijo Salomón edificó el templo más famoso a Yahveh (1 Re 6,1-38). Sobre ella diremos algo más en la parte histórica. La ciudad y su templo perdieron importancia al separarse el reino del Norte ya a su muerte, por el año 931 o 922, aunque continuó siendo la capital del reino de Judá, pero creció en importancia tras desaparición del reino de Israel, y con las esperanzas y utopías del exilio y la época postexílica, tanto en Judea como en la Diáspora judía.

El nombre de Sión sale apenas unas 155 veces en toda la Biblia. Parece ser el monte tomado por David, pero pronto adquirió un valor teológico y "designa a Jerusalén como ciudad de Yahvé, y a su morada, el Templo"⁷. Lo emplean sobre todo los libros de Isaías y de los Salmos. Jeremías y las Lamentaciones con 47, 38, 17 y 15 empleos, a veces en paralelismo poético con Jerusalén⁸. La peculiar manera de referirse a Jerusalén, o una parte de ella, como "Hija de Sión" se usa 26 veces, 10 en las Lamentaciones y 6 en Isaías, además de las 4 que sale en Miqueas. En varios pasos, sobre todo de Isaías y Miqueas, se ha dado la hipótesis de que se refiere, en primer lugar y sin especial alcance poético ni teológico, a aquella gran ampliación de la ciudad que tuvo lugar en los años del rey Ezequías, como se verá en la parte histórica y se designa también como "Ciudad Nueva" o "Barrio Nuevo"⁹. Si la hipótesis no es comprobable, no cabe dudar de la realidad de esa gran ampliación de la ciudad; y que ese título aparece sobre todo en contextos de amenazas para la ciudad, como en las Lamentaciones y pasajes de nuestro profeta. En Isaías y algunos salmos tiene un tono positivo, el símbolo femenino del pueblo de Dios, como madre del pueblo y novia de Dios. Pero todo suena ya a elaboración posterior del libro.

En Miqueas el vocabulario de Sión, apenas asoma en 1.13, en una frase cuyo alcance se nos escapa. Pero pasa a ocupar todo el centro desde 3, 10-12 hasta 4, 13, con una reaparición, sin ser nombrada, en 7.8-13. Ahí se recuerda y acepta el castigo ejecutado el 587, pero sobre todo se espera su restauración y hasta la expansión de

6 DEB I Absalón de Marek-olszán y *Ornamento Enciclopédico de la Biblia*. Herder, Barcelona, 1993, voz *Sión*, p. 617 por P.-M. Guillaume.

7 DDMAT II, voz *Sión*, cc. 685a por U. Stolz.

8 Pero en la Torá, en Ezequiel la recuerdan, y el Cronista apenas nunca. Si en el primer caso es normal, en los dos otros es un claro rechazo de ese nombre.

9 DEB, p. 1454 por P.-M. Guillaume. Asegura que Sión "parece que designa un barrio nuevo, habuado en tiempos de Ezequías por los exiliados del reino del norte" y cita Is 1.8 y Sef 3.14-18, aunque después ve el nombre de toda la ciudad.

su dominio (4,11a), como en el poema central. Por lo demás, el nombre corriente de la ciudad, Jerusalén, aparece ya desde 1,11 5,9,12 y con la curiosa fórmula de "Hija de Jerusalén" en 4,8. Equivalente a la figura femenina de la "Ciudad" de 6,9 y a la figura inopinada que habla de 7,8 en adelante. Aquí pudo referirse quizás antes a la Samaria del s VIII, pero ahora es mejor ver a la Jerusalén postexílica.

1.3. Otros vocablos importantes en el texto. Los sustantivos comunes más reiterados están *Am*, *Bayit*, *Eretz*, *Goy*, *Har*, *Ymm*, (= Pueblo, Casa, Tierra, Naciones, Día, Monte) con 19, 16, 14, 9, 10 y 14 respectivamente. Entre los verbos más usados están los muy corrientes *amr*, *hwr*, *hwh*, *hik*, *am*, *kh* (=hablar, venir, ser, ir, escuchar, hacer) que se usan 10, 11, 19, 12, 9 y 8 veces. Unas palabras que importan mucho para captar el mensaje son *Mispat*, *Jar'at*, *Peša'*, *Ra'*, *Ryb*, *Se'arut* (=Justicia, Pecado, Rebelión, Maldad, Pleito, Resto) con 9, 7, 6, 9, 5 y 5 presencias. Aquí sólo diremos algo sobre *Am*, *Goy*, *Bayit*, *Har*, *Mispat* y *Se'arut*, y de los verbos *amr* y *am*; pero sobre estos y otros vocablos volveremos al tratar de la teología del libro.

Am / *Goy* los tratamos en conjunto, porque varias veces se usan en paralelismo sinónimoico. En la BH el singular *Am* sale 1639, frente a las 229 del plural *Amim*; en cambio, el singular *Goy* se usa 123, frente a las 438 veces del plural *Goyim*. La diferencia entre ambas palabras la resume A. Cody así: "Mientras *Am* en el AT se refiere a un pueblo o nación en su sentido de unidad centripeta y cohesión, *Goy* está ligado inseparablemente con el territorio y el gobierno". Pero cuando se usan en plural en paralelismo, como ocurre tantas veces, sobre todo en lenguaje poético, el significado es el mismo. El singular *Am* cuando va acompañado de un posesivo (mi, tu, su pueblo) se refiere casi siempre a Dios. Por eso se utiliza para hablar del pueblo de las promesas patriarcales y la alianza mosaica muchas veces, como es el caso de Amis (7,8,15; 8,2; 9,10,14) y más de Oseas: Isaias¹⁰. El uso plural de *Goyim* es muy frecuente en el Dt, el Deuteronomista y los Profetas, sobre todo en Ezequiel y los Doce; y acaba significando "pueblos paganos".

En el libro de Miqueas se usan *Amim* y *Goyim* en plural y en paralelismo con significando sinónimo en los capítulos 4 y 5 de Mq unas siete de las 19 y 9 veces (4,1,2,3 5,7,11,13; 5,6,7,14). El singular *Am* va acompañado de un posesivo referido a Dios 11 o 12 veces (en 1,9; 2,4,8,9,11, 3,3,5; 6,2,3,5 (16¹¹); 7,14), para referirse a todo

10 DTMAf, II, c 405 citado por D. Vetter, autor del artículo. El texto inglés original es: "While *Am* throughout the Old Testament refers to a people or nation in its aspect of centripetal unity and cohesiveness, *Goy* is linked inseparably with territory and government" y añade "and what we would today call foreign relations".

11 Os 1,9,4; 2,1 3 25 28; 4,4 6 8 9,2 2 y 6,11, 1s 1,3, 2,6, 3,14,15; 5,13, 10,2 24, 11,1 en

el pueblo de Dios, el Israel de las promesas patriarcales y de la alianza mosaica, al que Dios eligió y pide cuentas. Sólo se usa esto en los capítulos 1-3 y 6-7; y, en cambio, también usa una vez *Goy* para referirse a esto mismo pero en la otra parte (4,7). No creo que se deba nunca entender ese posesivo "mi" como referido a Miqueas, para reducir todo a lo que pasa en su aldea de Moreshet, ni en los pueblos vecinos de la Sefelá que él representaría y defendería ante las autoridades. El que habla por boca de su profeta es Dios, como en Oseas, Isaías y otros textos.

Bayit lo emplea Miqueas en 2,2.2.¹² (6.10) y 7,6 en el sentido primario de casa, tanto el local como sobre todo el de familia. También unido a nombres propios como Israel, Judá, Ajaz para designar a la Casa real, como autoridades y poderes dominantes, así en 1,5; 2,7; 3,1, 3,9 y 6,16. Lo mismo hacen los profetas contemporáneos Oseas (1,4.6.7; 5,1; 12,1.11) Isaías (2,5.6; 5,7; 7,13 y 8,14) Amós (1,4. 5,1.3.4.25; 6,1.14; 7,9.10; 9,9). En el caso de Ezequiel, que utiliza 84 veces "Casa de Israel" se trata ya de todo el pueblo de Dios. Pero en el final del c. 3,12 y en 4,1.2 la Casa es el Templo de Yahvé en Sión. Algo parecido ocurre con los *Harim* o montañas reales o simbólicas que pone Miqueas en 1,4; 4,1, 6,1.2 (en plural) y 7,12.12 que es casi como un plural. En cambio, en 3,12; 4,1.2.7 se trata del Monte del Templo en Sión, y utiliza *Har* en singular. Ambos usos son comunes también en Isaías. Si los montes son lugar de testanias de Dios, y ubicación de templos, el Monte por antonomasia, para el autor de los capítulos 4-5 del libro.

Mispat sale en el AT 422 veces sobre todo en los libros proféticos y sapienciales y la obra deuteronomista¹³. Se dice que el verbo *špr* significa "una acción que restablece el orden perturbado de una comunidad (de derecho)"¹⁴ en una relación triangular, entre los contendientes y un tercero o juez; pero se amplió a otras instancias, como la social, educativa, familiar y hasta de toda valoración o juicio moral. Una buena definición de la realidad a la que apunta la *Mispat* es "el sistema jurídico que, a través de comportamiento pacífico, y decisión judicial y conciliación, mantiene y restaura la convivencia social"¹⁵. Convendría añadir, con Renaud, que supone un compromiso con el prójimo necesitado¹⁶. Miqueas se

12. Is x42, Jr x12; Jr x43; Am x4; Os x6; Mq x5; resto de profetas x13; Sal x65; Job x23, Prv x20, además del Dt x37 y la Historia Deuteronomista x 42.

13. DTMAT, tomo II, cc 1253, 1254.

14. WILKE, Hans-Walter: *Dodekapropheten, 4. Micha*, Biblischer Kommentar zum AT, BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Dice el texto en la p. 154 "Es mein die Rechtsanweisung, die durch friedliche Verhalten, durch Rechtsgutachten, heilende und durch Schlichtung die Lebensgemeinschaft erhält und wiederherstellt".

15. Renaud, Bernard: *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*, Paris, Gabaldin, 1977, p. 248.

refiere a Dios como Juez en 4.3 y 7.9; pero apunta casi a lo mismo con el término *yph* en 6.1.2.2 y 7.9. Otras veces se refiere a una cualidad y una práctica que los jefes deben ejercer, y no lo hacen, y que el mismo si posee: 3.1.8.9; y en 6.8 hace de la práctica de la Justicia algo esencial de toda conducta humana según el plan de Dios.

Aunque *Mšpaq* designa primero el acto de juzgar, no se reduce a la esfera del derecho; por eso equivale tantas veces a "salvación" o acto salvífico, liberador de situación oprimida o de valoración falsa e injusta, sobre todo cuando hace referencia a Dios como en 7.9. Por eso tiene muchas veces como paralelo a la palabra *šadaquh* (6.5) y otras similares (*šedrah* en 3.9). En el mundo lírico de los salmos y en pasajes proféticos de Isaías se refiere a la acción justiciera y sobre todo salvadora de Dios, igual que *šadaquh* en Mq 6.5 y 7.9. Aquí aparece como acto ulterior de Dios, tras ejercer su sentencia judicial condenatoria contra la ciudad, antes de decidir su futura liberación y restauración. Pero esto pertenece ya al ámbito de la ética teológica, de la que nos ocuparemos en otro escrito sobre la teología de Miqueas.

El tema del Resto de Israel, *šarut*, probablemente no es original del profeta histórico, sino que refleja la reflexión ulterior sobre el destino de Jerusalén, Judá y aún todo el pueblo de Dios, que ya se ha unificado en la conciencia histórica de los exiliados como ese todo Israel, que vivimos. Una voz paralela es *šeter*, que Miqueas utiliza sólo en 5.7; coincidiendo con el uso de *šarut* en tres puntos claves de la elaboración final del libro: 2.12; 4.7; 5.6.7 y al final en 7.20. A pesar del aparente fracaso de su relación con Dios, Israel sigue esperando en Él, confiando en que aún tiene futuro, incluso un futuro grandioso, como aparece claramente en todo el libro. El tema, por tanto, es más teológico que otra cosa, y lo tocaremos brevemente junto a la metáfora del rebaño (*šar*) en el próximo artículo sobre la teología de Miqueas.

Los verbos decir y escuchar son muy comunes en la B11¹⁶; pero tienen alcances peculiares cuando se trata de la Palabra de Dios que dice el profeta y el oyente debe escuchar atenta y obedientemente. En Miqueas *šmr* y *šm'* se usan casi exclusivamente en referencia a esa Palabra de Dios, con que se titula el libro (1.1), que viene puesta en paralelo a la Ley (4.2) y al Oráculo divino o *šm' ntr Yhwh* (4.6 y 5.9)¹⁷. Este uso abstracto es casi exclusivo de los cc. 4-5. En el resto del libro, se

16 *šmr* x5 282; *šm'* x1 159; *šbr* x1.125 y *šabr* x1.440 según datos del DFMAT

17 La fórmula *šm' ntr Yhwh* (x.365) abunda especialmente en libros proféticos como Jr x375; Ez x85; Ag x17 y Za x20. Entró también en Is x 25; Am x21 y alguno más.

usan las fórmulas técnicas del mensajero profético: *hii 'mr Yhwh* (2,3; 3,5) y su exigencia de la escucha: *šm'w-nr* (1,2; 3,1,9; 6,1.1.2.9). Se pueden añadir, siempre en ámbito teológico, *'mr* en 2,4; 3,1; 6,1 y *šm'* en 5,14 y 7,7. En 4,2.11 y 7,10 se trata de un decir humano.

2. Posibles etapas de redacción del libro de Miqueas

2.1. Dos hipótesis descartadas. Se han propuesto muy diversas etapas en la formación del libro, hasta llegar a la estructura del libro que ahora tenemos. Vamos a señalar algunas, para abrir la mente y lograr ver mejor. Comenzamos descartando dos posturas que, más que explicar, necesitarían explicación. Nos referimos a quienes separan dos partes, con supuesto autor diferente: cc 1-5 de Miqueas; y cc 6-7 de otro profeta. He aquí los argumentos resumidos, presentados por Alonso Schökel y Siere¹⁸.

1) Los cc 1-5 muestran influencia de Isaías, profeta del Sur, mientras los cc 6-7 con Oseas, profeta del Norte. Usa un estilo más cercano al Dt y sus leyes.

2) Los datos geográficos de 6-7 son todos del Norte (Moab, Sitim, Guilgal, Omri, Ajah, Carmelo 6,5.16; 7,14) y ni siquiera se nombra a Sión.

3) En los cc 6-7 son importantes las tradiciones del éxodo y conquista, típicas del Norte; mientras cc 1-5 las de Sión y del Mesías, propias del Sur.

4) Los cc 1-5 se dirigen a las capas principales de la sociedad (2,6; 3,5.11; 2,1; 2,1.11), mientras que 6-7 se dirigen a todo el pueblo en general;

5) cuando nombra a los jefes y responsables de la situación se usa una terminología diversa. Los sacerdotes y profetas no aparecen en los cc 6-7

Pero "resulta extraño que un profeta judío cierre su obra hablando de Samaria". En realidad no la nombra ni es necesario suponerla; y en 7,8ss se trata seguramente de Jerusalén. Ni parece convincente eso de que en 1-5 le preocupa el "sufrimiento de sus conciudadanos pobres", mientras que en 6-7 se trataría del "sufrimiento de Dios" que implica un sufrimiento para los pobres¹⁹. Parece que influye el uso de *Mq* 6 en el famoso "*popule meus*" de la liturgia del Viernes Santo. Por lo demás no se ve qué ventaja se puede sacar de tal división, ni se ex-

18. Alonso Schökel, Luis y Siere, José Luis: *Profetas II*. Cristiandad, Madrid, 1980.

19. Siere, José Luis: "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 311s y 291.

plica el porqué de la unidad actual. Sería ver dos mensajes proféticos separados, cuya convergencia habría que descubrir al fin. El vocabulario que presentamos al principio, y otras palabras más²⁰, apuntan claramente a una distinción entre los cc 4-5 y el resto del libro, 1-3 y 6-7; y no entre estos dos, en que abundan más bien las coincidencias de vocabulario y temática.

Otros autores ven entreverada una discusión entre Miqueas, verdadero profeta, y los falsos profetas que él mismo denuncia en 3,5-8 y 3,11 dentro de los capítulos 4-5. La discusión versaría sobre el cuándo, el de dónde y el cómo de la futura salvación o liberación. Esta tesis postula dos voces contradictorias, incluso con calificación de falsa profecía de bastantes versículos. La razón es que "la situación cambia en forma caleidoscópica entre desesperación y sentimiento de triunfo, salvación y no salvación, ubicación histórica claramente definida y esperanzas de futuro"²¹. Por otra parte no se explicaría que a un discípulo o editor "se le haya metido en la cabeza yuxtaponer palabras de desgracia y palabras de bienestar de un modo tan torpe y confuso"²². Por eso sólo ve posible una solución leyendo el texto como una disputa intraprofética.

Lo malo es que no hay señales textuales para esta hipótesis: y deja al lector tan confuso o más en el intento de comprender los contrastes en sentido positivo. Parece improbable ver en los cc 4-5 una disputa entre Miqueas y unos falsos profetas, que no aparecen en esos capítulos. Ciertamente se habla de ellos claramente en los c 2 y 3, e incluso cuando dice "babeo" y "baboso" antes, pero no hay indicios luego. Sólo la interpretación que ve unas contradicciones insuperables, cuando no lo son. No se oponen las visiones del "ahora" y del futuro más lejano; ni la de Belén y Jerusalén. Tal vez no son más que contrastes o ambivalencias compatibles. La hipótesis crea más problemas hermenéuticos y teológicos que los que pretende resolver. Más bien, la paradoja fundamental está ya en 4,1-4, al presentar a Sión como punto de confluencia de todas las naciones; y al soñar con un mundo sin ejércitos, ni armas ni guerras. Esta es la utopía maravillosa de ese poema central en el libro²³.

20. Al menos se podrían señalar las voces *paqalot*, *pešer*, *ni*, *yšbet*=culpa, pecado, malo, residentes reteridas en los cc. 1-3 y 6-7 exclusivamente y las voces *va'ar*, *qf*, *qhy*, *reb*=rebuño, reunir, congrega(n), numerosos) presentes sólo en los cc. 4-5 y 2,12s.

21. La cita de E. Sellin, tomada de Van der Woude, dice así: "die Situation kaleidoskopartig zwischen Verweiflung und Triumphgefühl, Unheil und Heil, klar untristener historischer Lage und unbegrenzter Zukunftserwartung wechselt".

22. Van der Woude, A 5: *Micah in dispute with the pseudoprophets* (pp. 24-46) de la obra colectiva de Orion, David R. (compilator), *Prophecy in the Hebrew Bible. Selected Studies from V.T. Brill*. Leiden-Boston-Köln, 2000, En: la p. 29 pone "could have got it into his head to juxtapose words of doom and words of wealth in such a clumsy & confusing way".

23. Muy fantástica resulta la "lectura materialista" de cuatro niveles que ocultarían la

2.2. Posibles etapas redaccionales. Se trata de etapas imaginadas por los exégetas, que responden sin duda a datos del texto, pero sobre todo a la interpretación que se les da. Por eso son más difíciles de probar y de poner de acuerdo a los autores. Uno de los exégetas que más estudios ha dedicado al libro es Bernard Renaud²⁴, que piensa en un proceso bastante largo con diversas etapas y elementos. Simplificando su amplio estudio²⁵, cabe decir que habría, al menos, cuatro grandes etapas en la sucesiva redacción del libro de Miqueas:

1) Palabras del profeta histórico, contenidas sobre todo en cc. 1-3, aunque se deben retirar varias pequeñas adiciones, y sobre todo el paso de 2,12-13, que vino a ocupar ese sitio en la etapa más reciente.

2) Elaboración deuteronomista de sus palabras, tras los acontecimientos del 597 y 587, que se refleja en los cc. 1-3 (particularmente 1,2-8) y 6,1-7,7, explicando unitariamente el castigo de Samaria y de Jerusalén por causa de sus gravísimas culpas.

3) Relectura postexílica ulterior, preocupada por los temas de las naciones, el "resto" de Israel, el simbolismo del rebaño y el sueño de la paz mesiánica, además del tema central de Sión, del reino de Dios y el de las expectativas escatológicas. Todos están en la adición de los capítulos 4-5 y de 7,11-17, además de 2,1-12 desplazado del c. 4 más tarde; y se enmarca precisamente en 1,2 y 6,1, con su universalismo escatológico, junto a los otros temas señalados.

4) Redacción final, que recoge todo lo anterior, sin apenas retocarlo. Pero cambia de lugar los vv. 2,12-13 y pone ciertos acentos antisamaritanos.

Para nuestro autor, la estructura definitiva, aunque no sea la última, es la postexílica, pues "con este trabajo del editor, el libro ha tomado su verdadero rostro y la estructura fundamental no será ya modificada"²⁶, con excepción de

tensión social entre campo y ciudad del original como pretende I. J. Mola en *A materialist Reading of Micah*, en la obra de Gottwald, Norman K. y Horsley, Richard A.: *The Bible and Liberation. Political and Sociological Hermeneutics*. Revised Edition. Orbis Book. New York, 1993 pp. 264-295. Ver p. 272 con variantes en los textos traducidos por niveles a continuación.

24. Renaud, Bernard.- *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*. Paris, Gabalda, 1977.

25. Todo resumen deja de lado detalles y matices. Espero que sirva para hacerse idea de lo complejo del proceso, sin que ni Renaud ni nadie pueda estar demasiado segura.

26. Renaud, Bernard, o.c. El texto citado de la p. 417 dice: "avec ce travail de l'éditeur, le livre a donc pris son vrai visage et la structure fondamentale ne sera plus modifiée".

2,12-13. Es admirable la gran diversidad de temas abordados y su organización, pues "estos temas corren y se entrecruzan a lo largo de todas las secciones cuya organización revela la mano de este editor". Pero, si bien esa estructura se dio ya en el siglo IV, "el libro ha estado sometido a un complejo proceso de formación, que se extiende desde el siglo VIII hasta el siglo II²⁷", ya bajo la época helenística seléucida, según otra de las hipótesis de Renaud.

Por su parte, el maestro de la exégesis reciente de los profetas, Hans Walter Wolff, dice que "la construcción del libro es complicada. Por lo pronto, sin embargo, pueden distinguirse claramente en su forma final cuatro grupos de textos"²⁸. Piensa que se pueden reconstruir estos cuatro momentos previos:

1) Oráculos auténticos de Miqueas del siglo VIII. Casi solo hablan de la culpa y el castigo de Samaría y Jerusalén y apenas de la liberación. Es lo único que parece recordarse un siglo después (Jr 26,18).

2) Tras el 587 se añaden sobre todo los capítulos 4 y 5 con oráculos de salvación de la etapa exilica primera y más reciente, hasta la postexilica. Estos oráculos anuncian casi exclusivamente la salvación al pueblo de Israel y de Jerusalén. También apuntan a la salvación de los otros pueblos. La unión con cc 1-3 se hace por el tema de las naciones que los enmarca en 1,2 y 5,14.²⁹

3) Redacción de la época persa, preocupada por el "resto" de Israel y su relación con las naciones; pero muy cerca de la preocupación y la justicia social, muy superior al culto, en los cc 6 y 7,1-7. El tono apunta a la actualidad, y por eso habla en general del hombre, la ciudad, el justo (6,8-9; 7,2).

4) Redacción final para la lectura litúrgica, como aparece en 7,8-20 con sus tres secciones (8-10; 14-17; 18-20) y cercanía al lenguaje de los salmos. Son tres piezas litúrgicas, donde la comunidad toma la palabra en relación con la confesión de culpa y la esperanza de la misericordia divina³⁰.

27. Ibídem, en las pp. 409 y 421 dice: "avec ce travail de l'éditeur, le livre a donc pris son vrai visage et la structure fondamentale ne sera plus modifiée": "Ces thèmes courent et s'entrecroisent tout au long des sections dont l'organisation relève de cet éditeur". "Le livre de Michée a donc été soumis à un processus complexe de formation, qui s'étend de puis le VIII jusqu'au II siècle".

28. Wolff, Hans Walter. *Das Buch der Propheten, 4. Micha*. Biblischer Kommentar zum A.T. BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Escríbe en la p. XXVII: "Der Aufbau des Buches ist kompliziert. Zunächst allerdings können in seiner Endgestalt vier Textgruppen ziemlich deutlich unterschieden werden".

29. En 1,2 se usa *Amín*, mientras que en 5,14 pone *Góshen*. Son sinónimos en los cc 4-5 pero no en los cc 1-3 y 6-7 como vimos.

30. Cfr., pp. XXXVI-XXXVII.

Pero están entrelazados los cuatro grupos, y el redactor deuteronomista y otros de orientación litúrgica aparecen en los cuatro, dando unidad al complejo conjunto. Los oráculos de salvación de los cc 4-5 son postexílicos, reflejando claramente ese momento histórico con sus esperanzas y reflexiones sobre el pueblo de Israel y de las naciones a la vez. Hay voces nacionalistas y otras abiertas a los otros pueblos; unas de tono religioso y otras apocalíptico. Tiene razón, pues, al escribir que "se hace patente cuán amplio y rico es el círculo de quienes, en la Jerusalén de época exílica y postexílica se preguntan por caminos hacia un nuevo futuro"³¹. Piensa que la redacción se extendió por todo el tiempo del exilio y el postexilio, incluso la reconstrucción del Templo en el 515: pero no más allá de la época de Nehemías.

3. Estructura actual del libro de Miqueas

El libro se compone de 7 capítulos, de similares dimensiones, excepto el último con unos 20 versículos. La manera de dividirlos estructuralmente y de titular cada parte varía mucho de unos comentaristas a otros: pero nadie cambia el orden actual, ni siquiera para algunos versos, como 2.11-12, que parecerían fuera de contexto, según muchos autores. Unos exégetas ven el libro compuesto de dos partes, subdivididas entre amenazas y promesas: 1-5 y 6-7; más allá de suponerlo obra de autores diversos, cosa que ya descartamos. Parece clara esta división, pero descuida bastante la centralidad del capítulo 4 y su contraste tan fuerte con el final del 3. Otros ponen cuatro partes: 1-3 amenazas; 4-5 promesas; 6.1-7.7 amenazas; 7.8-20 promesas. Pero, contra ambas divisiones, no es fácil ver amenazas en 2.11-12: ni ver sólo promesas en los capítulos 4-5³².

La mayoría ve tres partes: 1-2; 3-5; 6-7 con alternancia de oráculos de condena y oráculos de salvación. Los capítulos 1-2, centrados en la condena de la Samaria y Jerusalén de la época de Miqueas, y el breve oráculo de salvación estaría en 2.12-13, al que se le concede importancia estructural. La segunda parte: cc 3-5 comienza con la amenaza a Sión (c. 3) y luego se abre en los capítulos 4 y 5 a la futura liberación y restauración de todo el pueblo de Israel, visto desde la caída de Jerusalén el año 587. Finalmente, la tercera parte, capítulos 6-7.7 que tal vez trataba de Samaria inicialmente, ahora apuntan también a Jerusalén, cuya re-

31. Ock., p. XXX: "Es wird sichtbar, wie breit und reich der Kreis derer ist, die im exilischen und nachexilischen Jerusalem nach Wegen in eine neue Zukunft fragen".

32. Pixley divide también en dos partes, pero comienza la segunda en 5.8.

construcción, así como la de todo el pueblo de Israel se esperan de la Misericordia de Dios en el final de 7,8-20.

No creo necesario imaginar un nuevo proceso formativo del libro, siempre muy hipotético. Me basta con reconocer esas dos o tres etapas señaladas por las dos hipótesis anteriores en gran coincidencia: 1) palabras del Miqueas histórico del s. VIII; una referencia querida a sus palabras y su época en los cc. 1-3 (quitando 2,12s) y 6,1-7,7; 2) reelaboración y/o complementación en el exilio, se llame o no deuteronomista, en el s. VI. Lo dicho sobre el vocabulario confirmaría esta doble pertenencia fundamental: que sirve además para justificar la propuesta estructural siguiente: 3) Una reelaboración decisiva en la etapa postexilica, en época persa. Respecto a la redacción final, me quedo en un punto medio entre ambos autores, ni tan pronto como cree Wolff, en tiempos de Nehemías o antes; ni tan tarde como señala Renaud, que alarga hasta tiempos de polémica antisamaritana del s. II, bajo imperio helenista. Me quedaría en la época persa tardía (430-330) cuando la comunidad judía está ya bien establecida y elabora su memoria histórica y su identidad con los textos bíblicos, tanto legales como históricos y proféticos.

El redactor final, al introducir los versículos 2,12s donde están ahora, el sentido de Jacob e Israel ya no es el Norte, sino el pueblo de Judá. Las razones para considerar esos versos mal ubicados son: No cuadran con 2,10s ni tampoco con 3,1ss. pues el oráculo de salvación en medio de oráculos de juicio. Se ubican muy bien entre 4,6 y 4,7 con voces y temas comunes como Yahveh Rey, tema del rebaño buscado y reunido, y Jacob/Israel vistos como el "Resto". El tercer motivo es el cambio de orientación de todo el libro, con su orientación hacia Jerusalén/Sión ya desde 3,1 y la contraposición entre Dios como Pastor bueno frente a los malos pastores de Israel³³. Junto a ello está la centralidad de Sión, lugar desde el que Yahveh ejerce y ejercerá cada vez más su reinado pacífico sobre todas las naciones del mundo; pues el tema de los *Amim* o *Goyim* es otro tema central y estructural del libro. Por eso los pone ya en 1,2 y vuelven en 6,16 (?) y 7,16, tras su presencia masiva en el centro: 4,1.2.3.5.7.11.13; 5,6.7.14.

Me atrevo a proponer modestamente una estructura tripartita algo diversa, insistiendo en que tiene un claro centro estructural en 3,9-12 y 4, 1-5. La razón primera está en el triple *šime'w* con que inician 1,2; 3,1 y 6,1.2 y que marca la

33. Ya varios autores (Duhm, Augé, Sellin) lo vieron así; pero Concordia fue el que mejor argumentó. El tercer argumento es de B. Renaud, o.c., pp. 404-409 que se refiere a los paralelos e influjos de Ex. 34 y 37 entre Dios Pastor y los malos pastores.

estructura definitiva". Además, el tema del "resto" del "pueblo" (3,12; 4,7; 7,18) y el de las "naciones" están colocados para confirmar esta estructura tripartita, centrada en Jerusalén y su Templo en el que reina Dios sobre todos los pueblos. De ahí la importancia del inicio y del final, del desplazamiento de los versículos 2,12s y de la centralidad del c. 4 entre el 3 y el 5 y todo el libro.

Ia Parte: Palabras³⁴ de Juicio sobre Israel y Judá del pasado (1,2-2,11)

Palabras de Salvación para los Desterrados (2,12-13)

Ila Parte: 3,1-5,14 Palabras de Juicio y de Salvación escatológica³⁵

A) 3,1-12: Palabras de Juicio, culminantes en 3,12

B) Palabras de Salvación escatológica tras el Juicio

a) 4,1-4 Palabras de Salvación escatológica

b) 4,5-8 Palabras sobre el Reino de Yahvé

c) 4,9-14 Palabras de Juicio sobre el pasado

C) 5,1-14 Palabras de Salvación escatológica plena

Illa Parte: Palabras de Juicio aceptado en el presente (6,1-7,7)

Palabras de salvación para el futuro esperado (7,8-20)

Lo que resalta es el contraste entre el anuncio de la terrible destrucción de Jerusalén y su Templo al fin del c. 3,9-12 y los primeros versos del c. 4,1-4 con ese poema admirable sobre su futuro glorioso, no sólo para Israel sino para todos los pueblos. Es un contraste querido, buscado y puesto en el centro de la obra; sin duda por obra de otra mano que la del autor de cada uno de esos elementos. No nos interesa comprender cada parte por separado y el posible autor de ambas, sino ver la mano del redactor final en este dato tan resaltante.

34. Claro que *šimr* se usa también en 3,9 y 6,9, pero su carácter ahí es secundario o subordinado al inicial de 3,1 y 6,1, pues lo subraya y prolonga o concreta.

35. Pongo "Palabras" en vez de "Oráculos", porque se trata a veces de Reclamías, otras de Lamentación, otras de Rol o Pleito de Dios, otras de Oraciones litúrgicas, etc.

36. Escatología, en el sentido que expresa R. Lück, *La combiologie du Livre d'Isaïe*, Paris, 1971, p. 37, nota 10: "non pas comme réflexion sur la 'fin du monde', mais comme annonce de dénouement de l'histoire en cours. L'histoire se résout par la réalisation de toutes les combinaisons possibles de la relation triangulaire Yahvé-Israel-Nations" que implique conflitos, pruebas, juicios y, al fin, revelación plena de Yahvé.

El primer texto es un oráculo de juicio terrible contra Jerusalén, y fue pronunciado por el profeta Miqueas en el siglo octavo³⁷, poco antes o después de la caída de Samaria, lo extraño es que se hable de la "edificación" de la ciudad de Jerusalén por obra de los "jefes de la casa de Jacob y dirigentes de la casa de Israel", que sólo pueden referirse a jefes de Judá. Sión y su Templo ya hacía años que estaban edificadas. Por tanto, la mejor lectura es aplicar esto a la gran ampliación de la ciudad que tuvo lugar en tiempos de Ezequías entre el 720 y el 705. Aunque ahora es recuerdo doloroso y castigo aceptado por todos los crímenes históricos de Sión, antes y después, como pintó Ezequiel.

El segundo, en cambio, es muy difícil decidir de quién es y de qué época, por la duplicación del mismo en el pasaje paralelo de Is 2,2-4. Las opiniones aquí abarcan todo el espectro posible: es de Isaías, es de Miqueas, es previo a ambos, es inserción posterior en los dos; y esta última parece la mejor hipótesis de trabajo. Este puesto central del contraste, está presente de algún modo en todo el escrito. Las otras dos partes comienzan con una teofanía o juicio de Dios sobre Judá e Israel o todo el pueblo (1,2-7 y 6,1-8), y contienen una visión esperanzada del futuro (2,12-13) que remata la última con su reflexión sobre toda la historia de fe de Israel: el imperio de David, el éxodo de Egipto y las promesas a los patriarcas Abraham y Jacob (7,8-20).

Así, la primera parte trata sobre todo del pasado: la catástrofe samaritana del 722 y la judía del 701 en 1,2-8 y 1,9-16. La tercera habla más bien al pueblo y al hombre actual³⁸ en su presente postexílico, como se ve en 6,1-7,10. En la segunda y central, en cambio, están las esperanzas mesiánicas, universalistas y escatológicas más preciosas de la BH. Su perspectiva es el futuro, aunque no deja la memoria del pasado ni menos aún la conciencia dolorida del presente, pues no se trata de compartimentos estancos, como tampoco en las otras dos partes se olvidan esas esperanzas (2,12-13 y 7,11-20).

En esa parte central está colocado el Templo de Yahvé, junto a su Ley y su Palabra que salen del mismo para atraer a todos los pueblos, suprimir la violencia y lograr una paz universal. Aquí se concentran todos los temas teológicos del libro: centralidad del reinado de Yahvéh, importancia del Templo en Sión, fuerza de la

37 Se suele citar como confirmación insistente de esto, el caso de Jr 26, 18 que cita a Mq 3,12. Varios críticos piensan que se trata de una invención deuteronomista, añadida para explicar el no cumplimiento de la profecía. Cfr Suggin, J. Albergo, *Introduzione all' AT*, Paideia, Brescia, 1987 pp 346 y 364.

38 Ver las atinadas observaciones de Wolff sobre el uso de "hombre", "ciudad", "no queda ni justo", "cada cual a su hermano" en 6,8; 6,9; 7,2.

Torá y la Palabra escuchadas, convocación de las naciones, salvación escatológica más allá de la catástrofe y la pobre condición actual de Jerusalén y finalmente esa gran utopía de una paz mesiánica universal. El nombre de Israel, al final es el del todo Israel, desde la elección de Abraham hasta la venida esperada del Libertador futuro, centrado en el Templo elegido para mostrar su Ley y su Palabra a todos los pueblos. Esto quiere decir, que el editor está pensando en el pueblo de Dios, en la comunidad religiosa y cultural de la época persa, abierto a todos los pueblos del mundo. En realidad, para muchos judíos, sigue siendo el ideal mayor del judaísmo actual, que lo abre así a toda la humanidad, sin perder su peculiaridad. Citando Mq 4,1-4, se afirma "es el cumplimiento de la más gloriosa de todas las visiones que se hallan en la Biblia", que logra conjugar a Sión con los valores judíos universales.

Por eso también la preocupación primordial del libro no es el (imposible de momento) reino de Judá, tan reducido territorialmente por los persas, sino casi exclusivamente la ciudad de Jerusalén y su Templo en Sión. Junto a eso, está la enorme apertura a un futuro escatológico magnífico, muy apto para suscitar y mantener las esperanzas en esa época tan apagadas. Pero antes de fijarnos en ese editor, nos abrimos al horizonte histórico del que el libro da algunas perspectivas, pero que podemos ampliar mucho gracias a otros datos bíblicos, extrabíblicos y arqueológicos que el editor no poseía y nosotros sí.

II. EL MUNDO Y LA HISTORIA DEL LIBRO: NOTAS SOBRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO PRESUPUESTOS, DESDE EL SIGLO VIII HASTA LA JUDEA* DE LA ÉPOCA PERSA

El tiempo histórico que se explicita en el libro directamente (además del que se refleja al ojo crítico), es bastante concreto. Si metemos las promesas, entonces el futuro queda muy abierto, y sus límites no se cierran ni con todo el AT. Se diría que las grandes esperanzas inscritas en el centro del libro sobre la paz universal

39 *Jewish values*, Israel Pocket Library, tomada de la Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Israel, 1974. Artículo final del Rabbi L. I. Rabinowitz, y la cita en pp. 309 dice "It is the fulfillment of the most glorious of all universalistic visions to be found in the Bible"

40 El nombre hebreo de *Yehudá*, como aparece en los sellos y otros documentos y monedas de la época. Se traduce por Judea o Judá. Prefiero el primero, para distinguir la región o pequeña provincia persa de, reino judío del Sur hasta el 587.

están todavía por cumplirse: y la historia de la cristiandad, hasta hoy mismo, ha contribuido más bien poco a ella. El mundo real desde el que se escribe el libro es probablemente la época persa final. Por eso, aunque importe mucho conocer datos del siglo octavo, época histórica del profeta Miqueas, nos conviene también saber algo de la época persa, en la que se dio forma al libro que ahora tenemos ante los ojos.

La secuencia histórica concreta viene marcada por el de los reinados de Jotam (742-735), Ajaz (735-726/16) y Ezequías, que pueden ubicarse entre el año 725 o 716 y el año 698 o incluso 687. El espacio geográfico se concentra en Samaria, Jerusalén y Judá. Hay que ampliar esos datos con su respectivos campos de dominio, reino de Israel y reino de Judá, y su marco de imperios dominantes en la época, Asiria en primer plano y Egipto en el trasfondo. Detrás de la destrucción de Samaria (1,6s y quizá 6,1ss) y del ataque a Judá que llega hasta las puertas de Jerusalén (1,9 y 5,4s) está sobre todo Asiria, el imperio dominante en esos años finales del s. VIII. El imperio de Egipto, en etapas de decadencia por entonces, apenas sale en 7,12; pues 6,4 y 7,15 hacen referencia al tiempo del éxodo.

2.1. El reino de Israel y su capital Samaria hasta el 722 y después. La ciudad de Samaria fue fundada por Omri (878-842), a siete millas al NO de Siquén, "en un sitio estratégico que dominaba los accesos por el oeste a la región montañosa"⁴¹, haciéndola capital del reino de Israel, que hasta entonces había estado en Tírsa (1Re 14,17 y 16,24). Es algo similar a lo que hizo David al elegir Jerusalén como posesión regia, y no de las tribus. Omri se alió con Tiro por los matrimonios de Jezabel "hija del rey de Tiro (con Flavio Josefo 8,324, y no rey "de los sidonios" como dice 1Re 16,31)" con su hijo Ajab. Hizo también alianza con Judá por medio de su hija (o nieta) Atalía, que dio por esposa al rey Jorán, hijo de Josafat⁴². Crecieron ciudades como Meguido y Jazor y reconquistó Moab, como recuerda la "estela de Mesia"; así como Judá retomó Edóm y reedificó Bersheba. Pero también se produjo el llamado "sincretismo diplomático"⁴³ con el culto a Ba'al fomentado por la reina Jezabel, que tanto se refleja en el "cielo de Elías" (1Re 17-22).

41 Aharoni, Yohanan.- *The Land of the Bible. A historical Geography*. Westminster y Philadelphia, 1979. Cita de la p. 397: "on a strategic site dominating the western approaches to the hill country".

42 Seguin, J. Albert.- *Nueva Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 269, n.º, pp. 269 y 275.

43 Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT* Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, p. 274 y *passim*.

En tiempos de Ajab se rebeló Moab contra Israel (2Re 3,4 y Mesa) así como Edom contra Judá. Aunque la rebelión o revolución de Jehú acabó poco después con los omruidas y sus alianzas, Asiria sigue hablando del mismo como "hijo de Omri" y de Israel como la "casa de Omri"⁴⁴. Bajo Jehú, Israel perdió toda la Transjordania; Galaad y tierras de Rubénitas y Gaditas y parte de Manasés. Menos mal que Asiria atacó a Damasco, y los arameos debieron restituir esos territorios a Israel y Judá. Bajo Jeroboán II (780-748) se recupera casi el territorio davidico con victorias como las tomas de Lu-Debar y Karnaim (Am 6,13s y 2 Re 14,25). Por esos años también el rey Azarias (782-742) de Judá reconquistó Edom y hasta tomó Gat y Ashdod; reedificó Elath, restableciendo el comercio con Arabia del Sur (2Re 14,22).

Pero con Tiglatpileser III (745-727) comienza la expansión del imperio asirio, que llega hasta la costa palestina. Van cayendo Tiro, Damasco, Samaria y otros bajo su dominio. Asiria daba tres pasos: primero exigía tributo; si se lo negaban, cambiaba la dinastía y reducía el territorio; finalmente, de darse una rebelión, destruía la capital y desterraba la población, trayendo jefes y pobladores extranjeros. El primer paso contra Samaria lo impuso al rey Menajén el 738, que pagó un elevado tributo al rey asirio colectando entre los propietarios (2Re 15,19s). En la campaña del 733s bajó desde Kadesh, Damasco y Jazor hasta el valle del Jordán y tomó Galaad junto con Gáliea (hablando todavía de "la casa de Omri"). Como era ya el segundo paso, además de poner a Oseas como rey y exigirle tributo (731), le quitó grandes territorios creando tres provincias: Magíddu = Meguido con Gáliea entera, Du'ru = Dor con llanura de Sharon hasta Filisteá y Gal'aza = Galaad y la Transjordania israelita⁴⁵.

Tras la posterior rebelión de Oseas, el sucesor Salmanasar V (726-722) asedió tres años a Samaria y la tomó el año 722⁴⁶. Le sucedió su hijo Sargón II (721-705) que desterró a muchos israelíes y trajo población extranjera, creando la provincia de Samerina exilando "muchos nobles samaritanos a varias ciudades de Media y norte de Mesopotamia"⁴⁷ (2Re 17,6); podría añadir, que muchos más escaparían

44 ANET (= Pritchard, James B (ed.) - *The Ancient Near East. An anthology of texts and pictures*, Princeton U. Press, USA, 1933) 280ss en pp 191s y figura 100 y Mq 6,16.

45 Aharoni, Yohannan, - *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Westminster y Philadelphia, 1979, p. 374.

46 Herrmann, Siegfried, - *Historia de Israel*, Sigüenre, Salamanca, 1979, p. 322s. Además de la Biblia, se apoya en Crónica babilónica entre muchos otros historiadores.

47 Aharoni, loc. cit. p. 378s. "Many Samarian nobles to various cities in Media and northern Mesopotamia".

antes a Judá y otras partes. Pero para el AT (2 Re 17,24-41) pareciera que no quedaron israelitas en el Norte, sino extranjeros que se volvieron "samaritanos", política y religiosamente opuestos a los judíos del Sur. Culminó así el tercer paso, con el exterminio del reino del Norte. Con esta fuga de israelitas al reino del Sur, en torno al 722, entramos al otro reino, patria del profeta y del editor.

2.2. El reino de Judá, heredero de la tradición de Israel tras el 722. Judá se usa más de 800 veces en AT. Además de nombre de un hijo de Jacob y la tribu correspondiente designa una región montañosa y desértica⁴⁸. Lugar de refugio en ambos sitios (Jue 20,45; 1Sa 23s; Sal 11,1 y 55,7). Difícil de entrar, pero dominada por Imperios, al ser centro de comercio y no lograr controlarla los Judíos. David unificó a los judíos y luego los dos reinos personalmente. Judá es la patria de la Biblia en su mayor parte. El nombre del reino del Sur o Judá apenas sale en el libro cuatro veces (1,1,5,9 y 5,1); pero está detrás de todo el libro, desde la mano editorial que escribe citando sólo a sus monarcas, hasta el final del libro en el c. 7. En los vv 7,8-10 el personaje femenino que se queja y espera en Yahvé es sin duda la ciudad de Sión y toda Judá, que ha sido expoliada, burlada y avergonzada por su enemiga Edom, como aparece en otros textos bíblicos (Is 34,5ss; Ez 25,12ss; c.35; Abd 10-15; Sal 137,7; Lm 4,21s).

La época que le atribuye el editor se refiere a los reinados de Jotam, Ajaz y Ezequías. Del primero apenas sabemos que construyó la puerta superior del templo, a pesar de atribuírsele 16 años. Tal vez una buena parte de ellos fue coregente de su padre Azarías, que acabó leproso (2 Re 14,5). De Ajaz (735-726-716) conocemos mucho más, incluso por los textos del profeta Isaías, su coetáneo. Especialmente el caso de la unión de Damasco con Samaría (llamada "guerra sirioefraimita") para obligar a Judá a entrar en coalición contra Asiria explica textos como los de Is 6-7. Tanto Edom como Filisteos aprovecharon para rebelarse contra Judá en tiempos de Ajaz, que recurrió a Asiria; pero Miqueas no trata nada de esto. Tal vez porque era un niño o muy joven aún.

En cambio, la época de Ezequías parece bien reflejada en el libro. Los años de su reinado son muy discutidos aún por los especialistas. Suponen algunos, con base en 2Re 18,1,9s. que Ezequías comenzó a reinar antes de la caída de Samaría, hacia el año 726. Otros, fiándose más de 2Re 18,13 que habla de la invasión de Senaquerib (que tuvo lugar el 704) el año 14 de su reinado, piensan que comenzó su reinado unos años después, por el 716. Tal vez "la mejor hipótesis que integra

48. DEB, p. 863 *ver Judá*, por E. Lipinski. Afirma que la región dio el nombre a la tribu, formada por diversos clanes asentados en esa zona montañosa y desértica.

las dos cronologías es la de una coregencia de Ezequías entre 729/727 y el 716/714 habiendo reinado él solo del 716/14 al 700/698⁴⁹. Ezequías como su padre Ajaz fue vasallo de Asiria (2Re 16,7-9) y “probablemente se vio obligado a seguir la misma política”⁵⁰, pagando tributo a Sargón. Al morir, se rebeló contra su sucesor Senaquerib por el 705. Preparó la revuelta diplomáticamente con Merodak Baladan e intentó forzar a filisteos de Ecrón. El cronista le atribuye una reforma religiosa importante, centralizando ya el culto en Jerusalén (2Cr 29-31). Destruyó templos de Arad, Laquis y Berseba y la serpiente Nejustan del templo de Jerusalén.

Peró quizás la obra más interesante para nosotros fue la ampliación de Jerusalén, junto a otras obras de defensa y avituallamiento, llevadas a cabo al rebelarse varias veces contra Asiria, y prepararse para su previsible ataque. Si en la capital se hicieron ampliaciones notables y obras de gran envergadura, como la muralla nueva y el túnel de Silué, en las cercanías se construyeron o se reforzaron las plazas fuertes para la defensa, y los lugares de almacenamientos de víveres y provisiones, de cara a la más que probable invasión asiria. Entre ellas debió descollar también las de Laquis, Socó, Gat y Maresa, todas bien cerca de Moreset: sobre este punto volveremos en el apartado final.

2.3. Ezequías y la ampliación de Jerusalén con la “Ciudad Nueva”. El rey Ezequías, tras unos años de sumisión a Asiria, se rebeló contra varias veces, con apoyo de Babilonia, de Egipto y de Filisteo, tanto en tiempo de Sargón II (721-715), como al comienzo de Senaquerib (705-681). Sabía del peligro que corría de ser asediado, y se preparó a conciencia: ciudades-fortalezas y ciudades-almacenes: Hebrón, Socó, Ziph y MMSHT con sus respectivos sellos, relacionados con la Montaña central, los distritos de la Sefelá, del Negueb y de Jerusalén y su entorno con Benjamin y el desierto de Judá⁵¹. En la capital, buscó reforzar las murallas, aumentar el armamento y sobre todo solventar el problema del agua, con el famoso túnel, para llevar las aguas de la fuente Gijón dentro de los muros como aparece en 2Re 18.13-19; Is 36,1-37 y 2Cr 32,5-21 y 27-29.

Creció la ciudad, de 16 a 60 hectáreas y la preparó para gran asedio que se veía venir, hasta que ayudara Egipto, por ser su último bastión. Construyó muralla de 7 metros de ancho por 3 de alto, para los numerosos suburbios (Hija de Sión, y Ciudad Alta, con *Majteah* y *Misraim*) (Sof 1,10s y 2Re 22,14; Sal 122,3 e Is 22,10). También creó graneros y el túnel para el agua de Gujón (2Cr 32,5.28-

49 Nél. Darnier - *En tiempos de los reyes de Israel y de Judá*. CB, 169. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, pp. 44-46s.49

50 Skl. Jean Louis.- *Los orígenes del pueblo*. Verbo Divino, Estella, 2002, p. 117

51 Aharón, o c., pp. 394-400

30) con gran proyecto de ingeniería difícil entonces, con piscina de Siloé como embalse para el público, no por el viejo “cañal de Siloé” (Is 7,3; 36,2 y 2Re 18,17) sino por túnel en roca viva (2Re 20,20; Is 22,11 y 2Cr 31,30; Eclo 48,17). Son 533 metros con desnivel de 2,28 m, y altura de 1 a 3 m, a 45 metros de profundidad; empezando dos brigadas por los dos lados, y se encontraron”. Por su parte preparó el ejército y propició alianzas rebeldes, con Askelón y Ecrón, además de Caquis y Sidón o Sarepta fenicias”. Contó, sin duda, con el apoyo económico y político de los escapados antes o tras el 722 de Samaría y todo Israel. Sin duda eran los más ricos⁵², y contribuyeron a esa ampliación tan grande de la ciudad, que tal vez dio lugar a llamarle a esa parte nueva “Hija de Siún”, al menos en un sentido inmediato en ciertos textos.

La arqueóloga Mis Kenyon hablaba ya del *mishneh*, o Barrio Nuevo (2Re 22,14) de Jerusalén, pero dudaba si era de época de Ezequías, o si sería tal vez de la de Josías⁵³. Las dudas de Kenyon se han resuelto con excavaciones de N. Avigad y otros arqueólogos tras 1970. Por eso escribe González Echegaray: “Muchos israelitas... llegaban ahora a Jerusalén y se establecían en ella, pues aquí se sentían más cómodos que en sus pueblos, ahora incorporados a la provincia asiria. Así, la ciudad iba creciendo en población de forma bien sensible”⁵⁴. Tomó las medidas oportunas al prever la invasión y asedio. Para ello debió proteger los “populosos suburbios” creados por esa inmigración judaíta e israelí: Estaban al noreste por el valle del Tyropeón y lo que se llamará luego Ciudad Alta. “Eran conocidas con los nombres de *Makhtesh* (El Mortero) y *Mishneh* (Barrio Nuevo, según registra la Biblia (2Re 22,14; Sof 1,10s). Para ello amuralló todo el recinto y ello supuso que “Jerusalén pasaría de unas 16 hectáreas a 60 aproximadamente, es decir, una extensión más de tres veces superior”⁵⁵.

2.4. La invasión de Senaquerib. Contiene volver al imperio de Asiria, bajo Sargón II (721-705) el que desterró a los israelitas. Poco después tomó Gaza y Rafia el 720; y el 713s volvió a Palestina, dominó a Edom y Moab y tomó Asdod

52 González Echegaray, Joaquín. *Pisando los umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005. Ver op. 124-131

53 Asurmendi, Jesús María. *Miqueas*, en CBLA (Comentarios Bíblicos La Palabra Viva) Vol. II, p. 524: “En circunstancias parecidas las que primero huyen no son precisamente las que poco o nada tienen”.

54 Kenyon, Kathleen. *Digging up Jerusalem*, London, Israel Exploration Society, 1979, pp. 147-161

55 González Echegaray, o.c., p. 124

56 González Echegaray, o.c., p. 126

que se apoyaba en Egipto y en Judá: en esta rebelión participó Ezequías, aunque acabó pagando tributo y no fue atacada, como Gat, que cayó el 712. Quizás por eso Miqueas no la cuenta entre las ciudades tomadas de la Sefelá, sino sólo como recuerdo dolorido (1,10). Ese ataque a Judá lo llevó a cabo el rey Senaquerib (704-681). Comenzó atacando primero a Fenicia y Filisteo. Luego tomó 46 ciudades de Judá, deportó a más de 200.000 personas y dejó a Ezequías preso en Jerusalén, como un pájaro en su jaula. Le impuso tributo de 30 talentos de oro y 800 de plata (no 300 como en 2Re 18,14).

El asedio de Jerusalén por el ejército de Senaquerib (705-681) ocurrió el año 701, tras la toma de más de 46 ciudades de Judá; entre ellas, sin duda, las once o doce citadas por Miqueas en 1,10-15. Nombra a Gat, Bet-leafra, Laquis, Moreset Gat, Achzib, Maresha y Adulán, identificadas arqueológicamente en Tell es-Safi, el-Taiyibet, Tell ed-Duweir, Tell el-Judeideh, Tell el-Beida, Tell Maresha, Tell esh-Sheik⁵⁷; junto a las no identificadas aún de Shaphir, Zaanan, Bet-ozel (¿Deir el-Asaf?) y Marut. La más importante ciudad fortificada era Laquis, ciudad cananea mencionada en las cartas de El-Amarna. Tenía un templo a Yahvé como el de Arvad, que fue destruido en época de Ezequías⁵⁸. La toma de la misma está esculpida en los bajorrelieves mandados hacer por Senaquerib en su capital, Nínive⁵⁹. Tanto nombre propio concreto ha llevado a identificar su patria con esta Moreset Gat, que sufrió, con muchas otras ciudades, la terrible invasión del ejército asirio⁶⁰.

Por eso, se ha escrito que “a pesar de la liberación de Jerusalén, la Sefelá, y probablemente la mayor parte del reino, sufrió terriblemente. Las excavaciones lo han ilustrado ampliamente. Todos los sitios investigados revelan una dura destrucción por el fuego”⁶¹. Y suena muy optimista la opinión de que: “Jerusalén, por fin, y lo que restaba del país se vieron libres de la terrible amenaza asiria. La política de Ezequías había resultado eficaz y, a la postre, triunfante”⁶². Más que alabar la

57 May, Herbert G. (*Dir: Atlas Bíblico de Ochoz*, Verbo Divino, Esella (Navarra) 1988) y Aharoni, o.c., p. 392.

58 Aharoni, Yohannan. *The Land of the Bible: A Historical Geography*, Westminster y Philadelphia, 1979 p. 378s.

59 En los bajorrelieves pueden verse ahora en el British Museum de Londres.

60 DER, var. *Laquis*, pp. 896s por M. Defosse.

61 Aharoni, o.c., p. 493. “In spite of the deliverance of Jerusalem, the Shephelah, and probably most of the kingdom, suffered terribly. This has been amply illustrated by archaeological excavations. All the investigated sites reveal heavy destruction by fire”.

62 González Echegaray, Joaquín. *Pisando las umbrales, Jerusalén: Historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Esella 2005, p. 140.

valentía y la prudencia de Ezequías, habrá que concluir que “si nos atenemos al punto de vista político y económico, fue un fracaso casi total”⁶³.

En la propia BH hay relatos diversos del resultado final y de la actitud de Isaías en ese momento histórico: la de 1,4-9 y 22, 1-14 es distinta a la de 36-37 que se toma de 2Re 18-20 (pp. 122-137); y mas opuesta es la de los anales de Asiria. Los dos textos de Isaías, así como Miqueas Mq 1,9-14 se refieren al 701 y se lamentan por la devastación de Hija de Sión, “pero su acento [el de Mq] es más social”⁶⁴, y chocan con el triunfalismo reflejado por los de Is 36s o de 2 Re⁶⁵. Ambas lecturas están ahí, pues “la Biblia, siguiendo su costumbre, yuxtapone versiones y opiniones diferentes sin intentar armonizarlas”; y así “obliga al lector a no “absolutizar” una sola opinión, sino a buscar, por el contrario, la “verdad” en el conjunto de las opiniones y más allá de estas”⁶⁶.

2.5. La “medina” o provincia persa de Judea

2.5.1. La Judea postexilica: Al principio, el conjunto de habitantes está formado por los quedados en Palestina tras la deportación babilónica; pero pronto vuelven grupos de la Diáspora, con pretensiones sociales y económicas fuertes. Persia dividió su imperio en veinte satrapías” (=‘ahāšdarpan’. Cfr Dan 3,2s.27; 6,2-7) y estas en provincias o medinas, con gobernadores propios. Toda Siria, Fenicia y Palestina pertenecía a la satrapía de ‘Eber-Nahar o Transufratina⁶⁷; de ella formaba parte la pequeña provincia de Judea. “El territorio de Judea fue disminuido gravemente por la exclusión de la región judaica del sur”, pues perdió Hebrón, Lakis, Maresa y demás partes de la montaña de Judá al sur de Jerusalén. Los que vuelven se van asentando en ciudades que habían sobrevivido a la destrucción babilónica, como Mizpá. Pero “la población judía se desarrolló muy

63 Buis, Pierre - *El libro de los reyes*. Verbo Divino, Estella, (Navarra), 1965. CB n.º 86, p. 4^o. Hubo de su temeridad, aunque otros libros bíblicos señalan aspectos positivos.

64 Noel, o.c., p. 49.

65 De este triunfalismo se creó luego el mito o la ideología de la invulnerabilidad de Sión presente en varios salmos y otros textos.

66 Ska, o.c., pp. 132 y 136.

67 Aharoni, o.c., p. 411 dice que las veinte satrapías de que habla Herodoto, son de su época (430) y no de la de Darío I (522-486).

68 Así en el arameo imperial. En hebreo sería ‘Eber-ha-Nahar. Herodoto la llama πεποιητο-εὐφραταωτοτοπον. Ver Keel, O., Kochler, M., Uehlinger, C. - *Orte und Landschaften der Bibel*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 pp. 234-237.

lentamente" por las tensiones con los no deportados y con las provincias vecinas de Samerina, Ammón-Galaad, Idumea y Asdod".

Los cálculos sobre la población son hipotéticos. Si Judá tenía hacia el 487 unos 75.000 habitantes, y fueron deportados unos 10(20.000, quedarían en Palestina judía unos 35(45.000". Judea era provincia chica, de unos 200 km² y menos de 50.000 habitantes"; y Jerusalén tendría en época de Nehemías sólo un seis por ciento de su población previa"; y el pueblo retornado "se sintió anonadado al contemplar la ruina de la ciudad" y la reconstrucción "resultaría notablemente más modesta que la Jerusalén conquistada un día por los babilonios" con un perímetro reducido dado el escaso número de habitantes, que tuvo que obligar a aumentar (Neh 7,4). Muchos creen que el número de unos 50.000 retornados de que hablan Esd 2,64s; Neh 7,66s representa más bien el censo total de Judá, hecho por Nehemías. Esta Judea tan limitada "gozaba de fuertes lazos con una población judía fuera de sus fronteras, incluyendo las dos regiones en que la población israelita permaneció poco o nada disturbada por las deportaciones" como Galilea y Galaad o Perea. También en el Negueb y algunas de las fortalezas reconstruidas por Persas, como Jazir o Lakis vivían judíos, pero no formaban parte de Judea.

Al fin se va confirmando una sociedad compuesta de: 1) pequeños agricultores libres, no deportados estaban más cerca de los israelitas vecinos con su religión popular que de los exiliados que retornan; 2) los grupos que retornan, sobre todo de familias sacerdotales, que vivirán del culto en el Templo; 3) otros retornados, apoyados por sus hermanos de la diáspora, con mayor o menor peso, entre ellos

69. Aharoni, o.c., pp. 416 y 418: Dice textualmente: "The territory of Judah was seriously diminished by the exclusion of the southern Judean country" y "the Judean population developed very slowly because of interference from the outside and tensions within the community...". Idumea es un Edom muy ampliado; y Asdod es Filistea.

70. Finkelstein, I., Silberman, N. A.: *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, pp. 327-328.

71. Lemche, Niels Peter: *Ancient Israel. A New History of Israeli Society*, JSOT, Worcester, 1988. En la p. 192 dice que el censo de Nehemías no solo cuenta sólo los retornados, «no toda la población de la provincia que tiene que administrar».

72. Ben Zvi, Phaul: *Mishah. The poems of the O.T. literature*, Hendrickson Publishing, Cambridge-Michigan, 2000. En la p. 164 dice: "The population of Jerusalem in the Achaemenid period was about 6 percent of that of late monarchic Jerusalem"; pero no dice cuántos habitantes tenía antes. Si eran 90.000, ahora tendría apenas 2.000 habitantes (!!).

73. González Echegaray, o.c., p. 150.

74. Aharoni, o.c., p. 419: Judea "enjoyed strong ties with a considerable Jewish population outside of its borders, including the two regions where the Israelite population had remained more or less undisturbed by deportation".

los impregnados de esperanzas mesiánicas y sociales; no tienen poder pero sí un enorme potencial utópico capaz de ganar adeptos voluntarios; sobre este punto volveremos. La autoridad social y política interna acaba siendo el Sumo Sacerdote, tras los primeros sueños de una restauración davidica. El liderazgo político y social lo llevan el "consejo de ancianos", los notables (=horim) laicos y el "colegio sacerdotal" compuesto también por escribas levitas, con función integradora; pero llegan a acuerdos sustanciales, como se refleja especialmente en el Pentateuco, compuesto de antiguas tradiciones unidas en la obra redaccional presacerdotal del D y la sacerdotal del P (Priesterschrift). Bajo ellos está la "qahal" o asamblea popular, no deliberante, pero influyente, que no equivale sin más a una iglesia.

2.5.2. Política y religión. Hacemos un salto de dos siglos, para situarnos en la época del postexilio judío. Los autores reconocen lo poco que se sabe de esos dos siglos de dominio persa en Palestina. El imperio persa comenzó con Ciro (555-530), el libertador de Babilonia, que permitió el retorno de los pueblos deportados, entre ellos el de los judíos el año 538 (Esd 5,14). Al frente de ellos iba Sesbasar, probable hijo del rey Joaquín. Se iniciaron los trabajos de reconstrucción, pero apenas logró edificar el altar del templo. Poco después vino Zorobabel, el cual logró edificar el templo, con el apoyo del sacerdote Josué y de los profetas Ageo y Zacarías. Pero desaparecen pronto de la escena, aunque fueran gobernadores y hasta "príncipe de Judá" el primero. Judea era provincia chica, de unos 200 km² y unos 50.000 habitantes⁷⁵, mucho menor que Samaria, Asdod e Idumea. "Jerusalén constituía el centro espiritual de una vasta diáspora en Babilonia, que enviaba hombres y medios financieros (Za 6,9a)"⁷⁶. En efecto, lo más importante de estos años fue la edificación del Templo a Yahvé, en el mismo lugar y tratando de copiar el modelo salomónico; pero "fue una obra modesta, que no podía compararse con el antiguo templo"⁷⁷. Bien pronto desaparecieron los sueños de restablecer la monarquía davidica y se fue imponiendo la realidad del culto y el Templo, como lo primordial.

Se creó así "una Jerusalén dominada por el Templo, re-creada en sus dimensiones originales; materialmente estaba empobrecida, pero políticamente el Templo y el sacerdocio alcanzaron gran estatura"⁷⁸. El templo se construyó en 5

75. Lemaire, o.c., p. 192 piensa que el censo de Nehemías no solo cuenta sólo los retornados, sino toda la población de la provincia que tiene que administrar.

76. Soggin, Historia..., p. 347.

77. Echegaray, o.c., p. 173. Se basa en Ag 2,3 y Za 4,9-10.

78. Kenyon, o.c., p. 187 dice así: "a Jerusalem dominated by the Temple, re-created in its original dimensions; materially it was impoverished, but politically the Temple and the priest had grown vastly stature".

años (Esd 6,15; 10,9-13; Ag 2,3), culminándolo el año 520. Se añadió la *menorá* de 7 brazos (distinta de los candelabros de 1Re 7,49, y famosa por estar en el arco de Tito en Roma⁷⁹) y el *kapporet* o propiciatorio (Ex 25,17-20 31-40). Con la centralidad del templo de Jerusalén se trata de “demostrar y afirmar su exclusiva legitimación como lugar central de culto en el país y como el santuario de Yahvéh por antonomasia”⁸⁰. Creció la importancia del sacerdocio, y se creó la figura del Sumo Sacerdote, que antes era el rey. Por algo se dice que pronto volvieron 4.289 sacerdotes, frente a sólo 74 levitas. Porque el templo, además de servir al culto divino, era fuente de riqueza por el “óbolo” de todos los judíos, incluidos los de la diáspora; y cumplía las funciones de banco; y además de ser casi la única autonomía real de que disponía el pueblo judío⁸¹.

2.5.3. Nehemías y la Solidaridad⁸². Por el 455 el eunuco Nehemías, cupero de Artajerjes I, pide permiso para ir a Judea a arreglar la situación que sabe caótica. Ciertamente Nehemías fue nombrado *pehà* (=gobernador: Neh 2,7.9; Esd 8,36) de Judea, como antes Sheshbazar de Esd 5,14 y 1.8 davidida y luego Zorobabel 3,2. El nombre hebreo de la región o pequeña provincia es *Yehud*, como aparece en jarras de almacenaje y en cerámicas, sellos y monedas de la época⁸³. “Así es claro que Judá tenía el status de provincia bajo un gobernador judío”⁸⁴. El número de habitantes de la provincia de *Yehud* en época de Nehemías (según el censo que hizo) era de 43.360 personas sin contar unos 7.300 esclavos, y el 10% de la población vivía en Jerusalén (Nh 7,66s: 11,1). Logró reconstruir las murallas de la ciudad en el tiempo récord de 52 días. Jerusalén era relativamente grande pero poco poblada y por eso obligó a poblarla hasta con las suertes (Neh 7,4; 4,5; 11,1s). Por otro lado, Nehemías tuvo en contra a Sanballat, gobernador de Samaria, Tobías de Ammán y Geshem de Arubá y los filisteos de Ashdod.

Su obra más importante es la reforma social que hizo, a favor de los explotados por los ricos a causa de sus deudas. Había venido a Judea porque sabía de las grandes penurias e injusticias que se estaban dando en ella. Nehemías organizó las finanzas y exigió una remisión general de las deudas (5,1-13), apelando a las leyes del año sabático del Deuteronomio (15,1-18). Con ello pretendía quizás aca-

79 Puede verse ese detalle del arco de triunfo en: Pachegaray, o.c., p. 334.

80 Herrmann, o.c., p. 411.

81 Soggin, Historia..., p. 347.

82 Solidaridad es una plausible traducción de *gesev*, utilizada en Esd 1,11; 7,18; 9,9 y Neh 1,5; 9,17; 9,32; 13, 14 y 15,22.

83 Herrmann, o.c., p. 416.

84 Aharoni, o.c., pp. 414 y 416. En el original: “Thus is clear that Judah was granted the status of a province under a Judean governor”.

bar con los pleitos por el problema de las tierras regaladas por Nabucodonosor⁸⁵. Eso debió ser uno de los mayores conflictos entre los retornados del exilio y los quedados en tierra palestina. Se logran acuerdos, porque la ideología vino de la Diáspora aunque el contenido se centró en Jerusalén y el Templo⁸⁶. Son judíos ricos de Diáspora, como el propio Nehemías, los que ayudan a pobres quedados en Palestina. Nehemías logra la reorganización social y político-económica, sobre todo por ese compromiso comunitario de remitir las deudas a los esclavizados por ellas. Era un laico, apoyado por el rey de Persia, bien informado, capaz de gobernar y atento a las necesidades de los más débiles de la sociedad; pero no era sacerdote ni de la nueva categoría social que empieza a cobrar fuerza tras el exilio.

2.5.4. Esdras y la Ley. A esa doble categoría, en cambio, pertenece Esdras. Es un sacerdote que además es *sofer* (= escriba). La palabra significa que escribe e interpreta la Ley escrita por la tradición oral, su mero explicativo y con función aplicativa y actualizante. Le llama sacerdote porque lo era o para darle función cultural además de estudioso de Ley y resaltado frente al laico gobernador Nehemías. Al proclamar la Ley le asisten 13 laicos y luego levitas. Es histórica la función política o civil de la Ley en política persa “que intentan hacer que el imperio sancione el derecho local y lo haga obligatorio”⁸⁷. Con la imposición de la Ley por Esdras “como constitución a la vez religiosa y civil, reconocida y sancionada por el soberano persa (Esd 7,26)... “el judaísmo conquistaba así su propia identidad y una relativa autonomía, sin tener que pagar los costes de una lucha imposible”⁸⁸. Sion era ya el centro del judaísmo de la Diáspora con el Templo; pero ahora lo es más por medio de la Ley, que es obligatoria para todos los judíos: “Todos los que se habían separado de las gentes del país (las naciones paganas) para servir la Ley de Dios” (Neh 10,29ss).

En esta etapa se le dio forma definitiva a la Torá, como Ley de Dios y código civil imperial. Por ser ley del Estado se tradujo luego por *nomos* en los LXX. La Ley de Esdras ¿era sólo P o bien el Dt o todo el Pentateuco? ¿Se reducía a la Torá sináutica, separada del contexto narrativo o lo incluía ya? Es probable que, si no era ya el Pentateuco entero, estaba muy próximo pues incluye leyes de Ex, Lv, Nm y más del Dt, aunque Nehemías parece conocer sólo este último. La función de enseñar la Ley acrecienta la figura del escriba, que será el intérprete de la Ley

85 Soggin, *Historia...*, o.c., pp. 317, 349-340 y 345.

86 Lemche, o.c., p. 196.

87 Abadie, Philippe - *El libro de Esdras y de Nehemías*. CB. 95. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992, p. 41, citando a Crüsemann.

88 Tassin, Claude - *El judaísmo*. CB. 25. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1981, p. 76.

y las normas que son el distintivo del pueblo, lo que le da su identidad cultural en medio del imperio y las demás naciones y culturas. Estos escritos enseñan, explican y aplican la Ley, que, desde Nehemías, es "ley del rey", código civil obligatorio, además de religioso.

Más que de una teocracia (como dijo F. Josefo), hierocracia (poder sacerdotal) o nomocracia (imperio de la Ley), se debe hablar de una "comunidad ciudadana en torno al Templo"⁸⁹, no mera "comunidad religiosa" (M. Weber). No se dio un cambio radical de religión, que pasa de ser Israel a convertirse en Judaísmo, sino un cambio de paradigma, dentro de la misma fe bíblica⁹⁰. En efecto, "el Judaísmo siguió siendo algo más que una comunidad religiosa y desarrolló nuevas estructuras de autoadministración que permitieron a los judíos mantener su conciencia de pueblo elegido dentro de las nuevas circunstancias"⁹¹. Se componía de exiliados y repatriados que se consideraban pertenecientes a la misma comunidad étnica y religiosa a la vez. Coincidían en la conciencia de ser "los auténticos representantes, no sólo de Judá sino de "Israel", y se sintieron como un grupo superior y selecto frente a los no deportados, como "resto de lo antiguo y núcleo de un futuro Israel restaurado"⁹². Como había sectas y corrientes de todas clases, se necesitaba llegar a compromiso integrativo, por la ampliación del canon sagrado; y así se hizo en estos siglos oscuros, pero muy creativos en obras literarias.

2.5.5. Formación del canon bíblico: Exagerando bastante se ha dicho que antes del exilio Israel y Judá eran iguales a los reinos vecinos: "Fue gracias a las experiencias del exilio que los israelitas emergieron como un pueblo distinto y peculiar, e.d. como judíos"⁹³. Por eso su futura historia religiosa y secular va a representar algo excepcional. Lo cierto es que todo lo anterior fue releído desde esa dura experiencia y desde ella se sacaron nuevas tareas para el presente y nuevas esperanzas de futuro. "Tras el exilio en Babilonia y durante la época de Esdras el patrimonio cultural, religioso y educativo de Israel se vio incrementado

89 Así lo propone Albertz, o.c., p. 586, citando a J.P. Weinberg que habla de esa "Bürger-Tempel-Gemeinde" como otros autores.

90 Kung, Hans: *El Judaísmo: Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 1993, p.118. Se define el paradigma como "una nueva constelación global de las convicciones, valores y comportamientos", no un cambio de identidad ni de la o "nueva religión" (Fornet).

91 Maier, Johanna: *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Sigüeme, Salamanca, 1996, p.45.

92 Muser, o.c., pp.46 y 47.

93 Lurich, o.c., p. 257 dice: "It was from with their experiences during the exile that the Israelites emerged as a distinct and special people, that is, as the Jews".

con los escritos de los profetas del exilio, la historiografía cronista, etc⁹⁴. De la Diáspora babilónica vinieron los impulsos proféticos, sobre todo los de Jeremías y los deuteronomistas; los de Ezequiel y su proyecto sacerdotal del nuevo Templo; y las esperanzas escatológicas reflejadas en las partes más recientes de los profetas Isaías, Zacarías y otros.

Con el retorno de la Diáspora llegan tres proyectos principales en competencia: 1) La teología deuteronomista presente en Dt, Dt¹, Dt² y relecturas deuteronomistas de Jt⁹⁵ y otros profetas. Es el grupo más laico, con poder político y económico, y con rasgos sociales solidarios. 2) La teología de la Reforma sacerdotal, representada por PK, HK y el libro de Ezequiel, sobre todo Ez 40-48 y luego en el Crn⁹⁶. Sería el grupo más conservador y cultural, apoyado por los persas. 3) La profecía salvífica del exilio, con la "escuela de Isaías" y otros textos proféticos, abiertos a las mayores expectativas sociales de la comunidad postexílica. Forman el grupo menor y con poco poder pero con enorme potencial utópico para ganar adeptos voluntarios. Estos grupos podían llegar a consensos, como el de D y P en Pentateuco actual; el Crn logró integrar (ya en el s. IV) incluso la monarquía davidica en su historia; pero más consenso logró el Dt², que mete incluso parcialmente la teología profética⁹⁷.

Otros pretenden que, tras exilio se dieron dos movimientos u dos corrientes sociales. Unos "proceden de círculos hierocráticos, preocupados por la continuidad de las instituciones y por la salvaguarda de la doctrina tradicional. Otros escritos son obra de visionarios, para quienes la experiencia del exilio era la prueba fehaciente de que Yahveh rechazaba definitivamente las estructuras e instituciones del antiguo Israel, del anterior periodo monárquico" "Serían la fusión del 1 y el 2, cuando en el s. V se impuso el partido sadoquita, cominista y tradicional.

94 Trebolle, Julio: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, 3^a, 710 pp., P 122s

95 Me permito remitir a mi artículo, Frades, Eduardo: *La rica complejidad del libro de Jeremías* en la revista ITER 53 (2009) 49-178

96 De la sigla para designar un fuente del Pentateuco: Dt es el Deuteronomio; Dt¹ es el Deuteronomista o la Historia Deuteronomista (Jos+2Re); P o Ps (=Priester) es la fuente sacerdotal del Pentateuco; HK (=Heiligkeit Kodes) o Collipio de Santidad sacerdotal, y Crn es la Obra del Cronista; el conjunto formado por 1 y 2 Cr, Esd y Neh.

97 Se habla a veces de la "escuela de Isaías" para explicar el dato real de la fusión de oráculos del profeta del s. VIII, con otros que se entienden en el exilio ("Deuteronomista" en cc. 40-55), y otros postexílicos (cc. 56-66) e incluso cercanos a la apocalíptica posterior (el s. II Hs 24-27 al menos)

98 Albéniz, n.c., p. 572-573

99 Trebolle, n.c., p. 231

aliado con el imperio persa, que arrinconaba a visionarios profetas pero quedan Joel, Malaquías, Is 24-27, Za 9-14 y Ez 38s "La apocalíptica es fruto en gran medida de esta tensión entre las dos tendencias del judaísmo postexílico, hierocrática y visionaria" (Hanson)¹⁰⁰. Pero quizás también aquí sea mejor matizar más, y distinguir varias concepciones proféticas: 1) mentalidad conservadora de restauración del imperio davidico con sus instituciones (como en Am 9,11-15; Mq 5,1ss. Ez 34 y Jr 23,1-6). 2) mentalidad progresista como instauración de una "sociedad tribal", con una monarquía atenuada, tipo Ez 40-48; 3) "línea plenamente utópica como la constitución de un centro universal de carácter ético-religioso, bajo la directa intervención de Dios (Is 40-55)"¹⁰¹ ante debilidad del imperio persa con cadena de insurrecciones que se fueron dando por todas partes.

Más allá de esta pluralidad de tendencias, los mantiene unidos la religión del único Dios del pueblo Israel. Así "este pueblo mantuvo su independencia interna y sus dirigentes demostraron una maravillosa creatividad intelectual"¹⁰² Los deportados se consideraban el Resto y, al volver, comienzan a vivir allí una espiritualidad de la Tetrá. Tras el exilio lo que determina a Israel no es la etnia, la nación ni la fe, sino pertenecer al Resto de Israel reunido en torno a la Ley "Sería miembro de Israel (v.d. judío) todo el que tomase sobre sí la carga de la Ley". "La Ley no se limitaba ya a regular los asuntos de una comunidad constituida. Había creado la comunidad. La Ley tomó una importancia cada vez mayor como principio organizador de la comunidad y línea de demarcación"¹⁰³. Por eso algunos piensan que Israel ya no es una entidad política, sino una comunidad cultural, el pueblo de Dios; pero debemos matizar mucho esto. Parece que por entonces, tal vez ya en la diáspora babilónica (cfr Ez 14,1: 20,1ss) se creó la institución de la sinagoga o *bet kenesset*, que "servía para la oración, la lectura y el estudio comunitario de las Escrituras y de los otros escritos, el canto y como centro de reuniones sociales"¹⁰⁴.

100 Trebilco, *o.c.*, p. 232

101 Se refiere sobre todo a Laetus Hanson, Paul D.: *The Dawn of Apocalyptic: The historical and sociological roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Philadelphia, 1979. Los inicios de la apocalíptica estarían ya en el TritoIsaías y en el Deutero-Zacarías. Ver la Alegoría sobre sus orígenes en las pp. 402-413

102 Albertz, *loc.*, p. 589

103 Küng, Hans: *El Judaísmo, Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 1993, p. 103

104 Bragik, John: *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, p.458

105 Soggin, Historia...*o.c.*, pp. 347 y 349

III. LOS AUTORES Y DESTINATARIOS DEL LIBRO DE MIQUEAS

Cabe hablar al menos de tres autores del libro: el primero es el autor histórico, el profeta Miqueas cuyas palabras se transmiten aunque sea parcialmente y reinterpretadas en otro contexto. El segundo es el autor implícito en el texto, el creador del "constructo" anterior sobre el autor histórico con su ficción imaginativa, más allá de los pocos datos que tuviera. El tercero es el editor o autor real del texto como transmisor, narrador, focalizador, intérprete y sin duda, amplificador de las palabras del Miqueas histórico. No estamos ante un registro escrito de unas palabras que se dijeron siglos antes, sino ante un "libro" postmonárquico y postexílico, escrito por algún escriba o "literati"¹⁰⁶ de la época persa. Desde esa perspectiva se han recogido, seleccionado y organizado los datos que se tenían del profeta Miqueas, sabiendo ya cumplida su condena sobre Jerusalén, y teniendo ya todos delante de los ojos, para remitir internamente al propio libro¹⁰⁷.

La imagen de Miqueas creada por el libro es el autor virtual de todo su mensaje, pero con la pretensión de ser palabra actual para el lector; el de su época y todo lector posterior. No es sin más, el profeta histórico, aunque lo toma muy en cuenta y transmite sus palabras, sobre todo en cc 1-3 y 6-7,7, porque le interesa mucho la justicia social. Pero hay que añadir la figura del escriba, preocupado por la Ley y por el templo, como en el tiempo de Esdras y Nehemías, que retoma su mensaje social. Además los une con los temas de la restauración del Resto de Israel y de la atracción de las naciones por ese ideal de justicia y de paz que la Ley representa. Esto aparece sobre todo en los cc 4-5 y 7,8-20, pero entretejiendo el conjunto del libro. Estos temas son ante todo teológicos. Reflejan unas ideas muy posteriores a las del profeta, pero presentes en el escriba que redacta el libro. Pero también, y muy unido a ello, está el tema de la ética o de la justicia social que expondremos luego.

106 Ben Zvi, a veces utiliza ese término para referirse al autor o autores del libro de Miqueas, el de los Doce, y el de otros escritores de época persa tardía (450-330).

107 Me inspiré bastante aquí en las obras de Ben Zvi, Elud. *Micah: The form of the O.T. literature*, Eerdmans Publishing, Cambridge-Michigan, 2003, y la de Seitz, Christopher. *Prophesy and hermeneutic: toward a new introduction to the Prophets*, Grand Rapids, Michigan, 2007.

3.1. *Miqueas, el autor primordial, según su editor. Un ejercicio de imaginación constructiva o reconstrucción histórica*

Con todo el escepticismo del caso en los detalles, se puede afirmar que existió Miqueas de Moreshet. Que vivió entre los años 735-700 y que ejerció de profeta unos años antes de la caída de Samaria y hasta después de la invasión de Judá por el ejército de Sennakerib. También que la mayor parte de los dichos contenidos en los cc 1-3 y de 6-7,7 son suyos, aunque releídos posteriormente. No cabe afirmar lo mismo de los cc 4-5 y de 7,8-20, que serían bastante posteriores. Por una parte "es razonable suponer, y está explícitamente atestiguado, que se hicieron colecciones de dichos durante la vida del profeta o poco después de su muerte"¹⁰⁸, incluso ante autoridades (Mq 3,12 en Jr 26,17s). Se debe además aceptar su historicidad, precisamente porque se trata de una profecía incumplida. Otra cosa es si el comentario que se hace en Jr 26,19 puede ser un intento redaccional de justificar ese incumplimiento¹⁰⁹.

Apenas cuenta nada sobre su vida personal, y no aparece siquiera el nombre de su padre: lo cual puede significar que no era un personaje importante un "hidalgo", sino una persona corriente. Se ha dicho que tal vez era un *zagan*, un "anciano", concededor de las normas o *mišpat* de pueblo, pero no pasa de ser una imaginación tan subjetiva como la de quienes lo juzgan un sencillo campesino, preocupado por la explotación de los de su clase popular. Si imaginamos a Miqueas un anciano con funciones jurídicas respecto al pueblo campesino que representa, cabe suponer que visitaría Jerusalén en varias ocasiones para presentar sus denuncias y sus exigencias. Si era campesino es fácil imaginarlo afectado por la opresión que se debía hacer a los agricultores y ganaderos de los pueblos vecinos.

Los opresores eran ricos y funcionarios reales, residentes en Jerusalén en general, militares encargados de las guarniciones y constructores de fortalezas y almacenes, que tal vez exigían levas de trabajo forzado y gratuito. Los oráculos contra esos líderes políticos y militares, así como contra los profetas, jueces y sacerdotes que salen en los capítulos 2 y 3 cuadran muy bien si se ubican en Jerusalén. Pudo ser en ocasión de las fiestas religiosas de pascua o ácidos sobre todo, a las

108. Blenkinsopp, Joseph, *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, SPCK, London, 1984, 288 (Mq en 118-138). En la p. 23 dice, "It is reasonable to suppose, and in fact explicitly attested, that collections of sayings were made during the prophet's lifetime or shortly after his death".

109. Cfr lo dicho por Suggin, *loc. cit.*, pp. 346 y 364.

que el rey Ezequías invitaba incluso al resto de las tribus del norte tras la catástrofe del 722 según 2Cr 30. Sabemos además que una parte de los israelitas escaparon de la tragedia de Samaria, asentándose en ciudades de Judá y especialmente en Jerusalén, donde quizá contribuyeron a la ampliación de Sión en esos años.

Hay que echar más imaginación para hacerlo predicar en el reino del norte, distante sólo unos 50 kilómetros de Mareset. Al menos es bien probable que conociera las tradiciones del norte: las del éxodo, desierto y conquista. Los terratenientes, jefes y capitanes del reino de Israel no eran menos exploradores que los de Judá; y por ello, los dichos de los capítulos 2 y 3 caben también en su caso. Pero esto es aún más probable respecto a los capítulos 6 y 7, porque no se nombra a Jerusalén para nada, y sí en cambio a decretos de Omri y prácticas de Ajab. Se debe referir tanto al "sincretismo religioso" y la baalización del culto a Yahvéh como al abuso del poder para oprimir a los otros, como se refleja en el caso de la viña de Nabot (1Re 21). Estas prácticas se pudieron imitar en el sur, pero ciertamente continuaron vigentes en el norte hasta la destrucción del reino de Israel, como testimonia el libro de Oseas.

He tratado por separado ambos reinos, por razones prácticas, pero hay que reconocer que "entre los dos reinos no había fronteras, ni raciales, ni lingüísticas, ni religiosas, ni, por supuesto, policiales. La comunicación entre los pueblos limítrofes sería cosa de todos los días". Circularían las personas, el intercambio de bienes, así como informaciones e historias en ambas direcciones. "Pero, cuando muchos de Israel que pudieron escapar de la catástrofe y la deportación se refugiaron en Jerusalén, hubo de haber un aporte masivo de narraciones"¹¹⁰ y otras palabras, como tradiciones históricas, visiones y oráculos proféticos. Sin embargo, es también un dato cierto que "la rivalidad entre Israel y Judá persistió hasta el final del reino de Samaria, dando lugar a guerras"¹¹¹.

Si el yo enfático de 3,8 y 7,7 es el del profeta Miqueas, tenemos dos testimonios de su alta conciencia de sí y su función, frente a la de los falsos profetas y otros líderes perversos. El fundamento de ese coraje por la justicia a favor del pueblo oprimido y contra los opresores que denuncia, es su confianza en Dios, al que mira y que le escucha, del que espera la salvación. Miqueas habló de justicia (*mishpat*) y fortaleza, pero el editor no se equivocó en ver detrás al Espíritu de

[110] Ibáñez Arana, Andrés, La corte de Ezequías y el legado del Reino del Norte. En la obra Ausín, Santiago (Dir.): *De la cuna a la afirmación. El comienzo del Reino de Israel en el siglo VIII a.C.* Verbo Divino, Estella, 1997, p. 138.

[111] DEB, p. 489 por É. Lipinski.

Yahvéh. Es el mismo espíritu del Dios del éxodo del pueblo esclavizado y de toda la crítica profética contra la opresión interna del pueblo sobre todo bajo la monarquía. Por eso se han conservado sus palabras y han seguido alentando la esperanza de otros y al fin de todo el pueblo de Dios. Ahí entran sus transmisores y editores.

3.2. *El editor del libro de Miqueas en la época persa*

Es más hipotética la imagen de un redactor final del libro. Se trata de la lectura del libro como un espejo de la época del editor, probablemente de mitad del siglo V o principios del IV a.C.¹¹² Debió haber otros redactores antes, sobre todo el de los cc. 4-5; pero nos fijaremos en el redactor final que tenemos ante los ojos. No deja de reflejarse en su escrito ese saber de cosas ocurridas mucho después, desde las que interpreta lo que ha recibido. Lo poco que sabemos del profeta Miqueas se lo debemos a este editor. La visión del mismo, su época y su mensaje, más que históricos o auténticos del profeta, son lo que ha logrado forjarse y transmitirnos este editor. No se trata de mera imaginación, y menos aún falsificación, sino como un "constructor" que configura de hecho el libro. Nosotros también hacemos nuestro "constructu" imaginario. Nuestra reconstrucción puede ser más cercana a los hechos que la del propio editor; pero tampoco puede pretender ser objetiva y segura.

El tiempo reflejado en el texto es mucho más amplio que el de Miqueas. Va desde las promesas a los patriarcas (7,20) hasta la caída de Jerusalén (587) y su posterior restauración y la de Judá tras el exilio babilónico (515). En este punto conviene notar que la referencia Abrahán es exílica o postexílica, ya que sólo aparece en los profetas de esa época (Jr 12,10ss; Ez 33,24; Is 51,2 y Mq 7,20). Sirve para expresar la realidad de la emigración desde Mesopotamia a Palestina prefigurada en él, ya que salió de "Ur de los caldeos" (Gn 11,31). Si en Mq 3,12 se trata de un anuncio de juicio contra Jerusalén, para el editor, en cambio, no sólo la invasión del 701, sino la destrucción de Jerusalén y el destierro a Babilonia (4,10 y 7,11) son hechos del pasado. El cumplimiento de 3,12 lo conoce y hasta lo expresa en 4,9-14. Y la ciudad o nación enemiga que se burla de Sión en su caída (7,8-10) es

112. Ben Zvi, *loc. cit.*, pp. 5,10,16 y *passim* habla de "Jerusalem/Zion centered theology or identity", junto con la necesidad de suponer un censo urbano con posibilidades sociales y económicas para producir este libro; y ve concretamente esto en el periodo II del Imperio Persa (450-332). Parece algo obvio en el libro; pero mi sugerencia se basa también en su posterioridad del libro actual a los Dode y su cercanía a la obra del Crinista, que son bien probablemente de esa época o más tarde aún.

con gran probabilidad Edom, tras los sucesos del 587, como en varios otros textos bíblicos. La reedificación de los muros de Jerusalén y la dilatación de las fronteras de Judá sólo cabe entenderlas como posteriores su destrucción (7,11s) y de las obras de Nehemías en el siglo V. El espacio o destinatario de Miqueas, según se dice en 1,1, fue tanto Samaría, capital y reino, como Jerusalén y Judá, pero en la forma final del escrito parece contraerse y concentrarse todo en Jerusalén-Sión.

Hay dos importantes detalles que conviene traer a cuento: en el libro de 1Re 22,28 aparece la frase primera atribuida a Miqueas 1,2 ("¡Escuchen, pueblos todos!"). Aunque se atribuya a algún glosador que confundió a Miqueas ben Yimlá, del siglo IX, con nuestro profeta, no deja de ser una clara señal de la redacción deuteronomista de ambos escritos. Tanto la Historia Deuteronomista, como la edición de los libros proféticos son postexílicos¹¹³; y más concretamente la de los Doce como un solo libro. El motivo es la semejanza con el mismo versículo editorial de Is 1,1 y Os 1,1. Esa edición de los libros proféticos es posterior a la de la Torá o Pentateuco, que suele colocarse en tiempos de Nehemías o poco después. Estamos hablando otra vez de fines del siglo V o ya del siglo IV. Lo confirma el nombre del rey, que sólo se escribe *Yehizqiyá* en esas introducciones y en el Cronista y ese verso editorial de los Doce y de Isaías, que se consideran del siglo IV o III¹¹⁴. Por tanto, estamos ante el trabajo complejo de un escriba, que utiliza tradiciones tal vez ya escritas algunas, pero que reelabora todo con mucho cuidado. Tiene en cuenta al profeta histórico, pero también profecías de salvación posteriores, con una lectura deuteronomista de su mensaje, así como ampliación a otros temas postexílicos como los del Resto y de la atracción de las naciones paganas.

El editor final del libro, además de reconstruir a su manera el mensaje de Miqueas, lo ha actualizado desde su óptica y para su tiempo. No viene expresado directamente, pero aparece en múltiples lugares. Es muy cuidadoso con la imaginación histórica, tal vez por ignorancia de datos, pero más aún por el interés en "deshistorizar" sus palabras, si cabe hablar así¹¹⁵. Lo que le importa no es su

113. Se solía ubicar al Dtr en el exilio, con diversas etapas redaccionales (DtrG, DtrP y DtrPn) pero cada vez más se dan argumentos para retrasar su redacción final al postexilio. Ver el caso del episodio de la viga de Nabon en Ruell, A. - *Storie di Profeta. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*. Paideia Editrice, Brescia, 1991 (Apéndice, La viga di Nabon, pp. 246-264).

114. En los demás pasajes de la BH, más de 40 en 2Re y 32 en Is 36-39, y todos los otros se escribe *Hizqiyá* o *Hizqiyahá*. La única excepción es Jr 13,4, pero no Jr 26,18.

115. Wülfel, Hans-Walter, - *Deuteroisaprophetae d. Micha*, Biblischer Kommentar zum AT, BK XIV, 4, Neukirchen, 1980. Más que deshistorizarlo o confundir el autor, pp. XXXII y 144s hacerlo "atemporal" (rechazo), lo que hace el editor de Miqueas es actualizar el mensaje para su tiempo.

lener original y sus destinatarios primeros, sino seguir escuchando en ellas la voz de Dios para su situación presente y para abrir la esperanza hacia un futuro para ellos y los lectores y oyentes de su escrito. Esa deshistorización permite la actualización constante de los dichos proféticos, por su similitud proporcional con situaciones injustas presentes en su propia historia. El AT aparece así como un libro abierto a posteriores lecturas e interpretaciones, para iluminar sucesivos momentos históricos.

3.3. *Falta de justicia y opresión social según el libro de Miqueas*

Opresión y explotación de los pobres por parte de los ricos y poderosos se dan en todos los tiempos y lugares; pero en el s. VIII debieron ser de una extensión y profundidad nunca antes vista en Israel y Judá, como testimonian las denuncias proféticas de Am, Os, Is y Mq. Pero no dejaron de darse antes y después, incluso en el tiempo de Esdras y Nehemías. Las reformas de éstos nos indican la profunda injusticia remanente antes de ellos; y que seguramente no pudieron abolir nunca del todo. El editor del libro de Miqueas pudo mantener las palabras del profeta porque cuadraban también en su época. Libros como los de Is 56-66 o Malaquías, para no hablar de Job o Qehelet o tantos Salmos de los anawim, probablemente de esa época postexilica del imperio persa, atestiguan la presencia de opresores y oprimidos en la sociedad judía.

Comencemos por colocar aquí algunas de estas terribles denuncias, como las formula nuestro profeta en las secciones más probablemente auténticas de los cc. 2-3 y 6-7. Un estudio muy más detallado puede verse en la obra de Sierre ya citada, que recomiendo encarecidamente al lector¹¹⁶: no importa que sostenga la hipótesis de dos autores distintos. Nos vamos a fijar en uno de los temas mayores de toda la profecía y de toda la Escritura: el de la falta de justicia con los pobres, los oprimidos, las víctimas de parte de los responsables de realizarla y mantenerla. Junto a la falta de justicia social decisiva, y la jurídica, propia de los jueces, se habla de la violencia y opresión por parte de los jefes y dirigentes (‘šq 2.2 y *hamas* 6,12) por medio del latifundismo creciente, asesinatos, robos, esclavitud, pesos y medidas falsos, comercio explotador, etc. Citamos sólo unas terribles frases, por más que sean metafóricas algunas, de lo que hacen esos líderes con el pueblo pobre

y situación histórica. Cómo nos toca hacer a nosotros hoy.

116 Sierre, José Luis: “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 290-314, 259).

"¡Ay de los que planean (*hsh*) maldades e iniquidades en sus camas! Al amanecer las ejecutan (*sh*) porque está en su mano (=pueden hacerlo). Codician (*hnd*) campos (*shadon*) y los roban (*gzl*), casas (*batim*) y las ocupan. Oprimen (*sq*) al varón y a su heredad (*nahali*)" (2.1-2) "Ustedes se alzan contra mi pueblo (*ammi*) como enemigos... A las mujeres de mi pueblo (*ammi*) las echan de su hogar querido y a sus niños les quitan la honra para siempre" (2.8-9) "Escúchenme, jefes (*ro'sim*) de la casa de Jacob, comandantes (*qashim*) de la casa de Israel. . . Ustedes arrancan la piel del cuerpo, la carne de los huesos. Conven la carne de mi pueblo (*ammi*), y le arrancan la piel, y le rompen los huesos, y lo cortan en trozos de carne para la olla, como carne de puchero..." (3.1.2-3) "Escúchenme, jefes de la Casa de Jacob, comandantes de la Casa de Israel que detestan la justicia (*mispat*), y tuercen todo lo recto, que edifican a Sión con sangre, a Jerusalén con crímenes". Sus jefes juzgan por soborno (*tohad*), sus sacerdotes predicán a sueldo (*me'hir*), sus profetas adivinan por dinero (*kesep*). Y encima se apoyan en el Señor diciendo: No nos sucederá nada malo" (3.9-10). Frases semejantes aparecen en los capítulos finales 6 y 7:

"El Señor entabla pleito con su pueblo; Pueblo mío (*ammi*) ¿qué te hice? ¿en qué te molesté?..." "Hombre, se te ha explicado qué está bien, qué dese al Señor de ti: que practiques (*sh*) la justicia (*mispat*), que ames (*ah*) la solidaridad (*hesed*) y caminos atentos con tu Dios" (6.3.8). "¿Voy a tolerar [yo, Dios] la *bat* (arriba) falsa y el *ef'at* (celemin) reducido? ¿Justificaré las balanzas con trampa y una bolsa de pesas falsas? Sus ricachones (*ar'umim*) están llenos de violencia (*hamas*), sus vecinos ricos (*ro'ebim*) mienten..." (6.10-12). "Se observan los decretos de Omri y todas las prácticas de la Casa de Ajab y siguen sus consejos..." Tendrán que soportar la burla de mi pueblo (*ammi*)" (6.16). "Sus manos son buenas para la maldad. El gobernante (*sar*) explota, el juez (*sofer*) juzga por soborno (*shiltim*), el poderoso (*gadil*) ambiciona (*hwh*). El mejor de ellos es como un espino, el más recto, como una zarza..." (7.3-4). Más que en el vocabulario, la similitud está en las actitudes (codia, afán de lucro) y en las prácticas de todos los tipos de liderazgo; y, finalmente, en las obras de opresión y de violencia (*sq* y *hamas*), sobre el pueblo en vez de hacer justicia (*mispat*), o sea, defender el derecho de los pobres¹¹⁷.

117 Ben Zvi, n.c., p. 86 apunta la interpretación de Jacob/Israel como el Judá monárquico del pasado, y Sam'el/Isaías como el tiempo de los literati de su época persa.

118 La BJ en la nota correspondiente aclara que "quizás se denuncie el culto a Baal, pero más probablemente el lujo de los grandes y la injusticia social" Ver p. 1341

119 Sobre la *mispat* como ética social y su relación con la Ley o el Dt en Miqueas y otros profetas, trataré algo en la segunda parte de este artículo.

La explicación de esta crisis no es fácil, pues es un fenómeno complejo, como todos los históricos, pero se han buscado algunas como la del influjo de la "mentalidad cananea" o extranjera, como aparece en el episodio de la viña de Nabot, instigado por Jezabel. A. Alt y H. Donner han visto la causa más bien en la "burocracia piramidal" que se instaló con la monarquía, tanto en el norte como en el sur: el aparato administrativo es el responsable principal de la explotación, sin duda, pero al fin se repite la idea de ser burocracia "cananeizada". El sistema administrativo de las monarquías, palestinas y otras, incluía 1) un administrador jefe de las (doce) zonas regionales para la provisión del aparato cortesano y burocrático... 2) una amplia red de agentes que supervisaban las operaciones diezmos, impuestos, trabajos forzados, etc... 3) Un mayordomo principal que manejaba la "casa real", seguramente incluyendo propiedades reales y haciendas no alquiladas a sus inquilinos...¹²⁰

Mejor parece la opinión de Oswald Loretz o B. Lang, que hablan del "Rentenskapitalismus" o "capitalismo de rentas" o "derecho de crédito" (2Re 4,1 y Neh 5,1-5, Am 8,4-6 y aún Mq 2,2.9s, 3,1-3,9,11) que permitía al acreedor apoderarse no sólo de las tierras y bienes del deudor, sino también de su familia y su persona, como esclavos de la deuda contraída¹²¹. Se entiende como el sistema en el que los propietarios cobran a los colonos "tributo por el uso de la tierra y rentas por los distintos medios o factores de producción: agua, simiente, animales, instrumentus, etc"¹²². Se trata de sociedades agrarias, donde la vida y la riqueza dependen de la explotación de la tierra y sus recursos. Las formas de explotación eran sobre todo: a) los tributos y diezmos impuestos por la monarquía israelita y el sacerdocio; b) tributos impuestos a las clases dirigentes de Israel por opresores extranjeros... tanto durante el periodo de la monarquía como sobre todo bajo la dependencia de la administración provincial persa o helenista; c) las rentas extraídas por el creciente número de latifundios, con relaciones complejas en las diversas dinastías de Israel y Judá, los imperios extranjeros, los prestamistas, los socios comerciales, etc.

Además, para los pequeños propietarios están el sistema de préstamos e intereses de ese "derecho de crédito" que produce ese endeudamiento: tal vez más grave aún para ellos que el capitalismo rentista, llevando a la esclavitud por deudas o "Schuld knechtschaft" según R. Kessler: "Con la esclavitud de sus deudores,

120 Basándose en Ginzwald, Mosaic presenta sintéticamente esa situación. Cfr artículo citada en nota 22. *A materialist Reading of Micah*, p. 267

121 Alberto Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, Tomo I, Trotta, Madrid, 1999, p. XXX

122 Sauer, *op. cit.*, p. 85

los prestamistas podían disponer de un ejército de mano de obra barata¹²³. Así también formaban parte de esos opresores, los ricos terratenientes o comerciantes poderosos, que más que comerciar directamente, tienen dinero y medios para acaparar casas y tierras, según se ve en las denuncias proféticas de Am. Is y Mq. Ante tantos testimonios, lo que no se puede negar es que “había una crisis social en el siglo VIII”¹²⁴. Con estas hipótesis en la mente, la explicación sirve tanto en la época de la monarquía de Salomón y sus sucesores (en el Norte y en el Sur) como en las etapas sucesivas de dependencia de los imperios de Asiria, Babilonia, Persia y Hellenista. Pero, a propósito del libro de Miqueas, los dos momentos históricos más concretos son el del remado de Ezequías en Judá, contemporáneo de los últimos años de Israel del Norte, y la etapa del imperio persa, tal vez sobre todo posterior a Nehemías.

3.3.1. La opresión y la injusticia social en tiempo de Miqueas

En tiempo de Ezequías se calcula que Jerusalén estaba rodeada de unas 100 haciendas en 4 km a la redonda¹²⁵. Estas granjas reflejan “la penetración del campo por el brazo gerencial de una administración con sede en la ciudad”¹²⁶. Si los campesinos no vendían sus campos para estas haciendas productivas, se daba la manipulación, la expropiación o los enjuiciamientos. No es exacto pensar que la sola o principal causa de riqueza era la producción rural, con al menos 90% del total de plusvalía o surplus alcanzado. A. Faust ha analizado datos, distinguiendo ciudades (con muros, gobernantes, etc) y pueblos en que vivían la mayoría entonces rural, con pocas docenas de casas y las instalaciones comunes de molinos, eras, almacenes y pozos. En las ciudades se pierde bajo la monarquía el *ethos* cooperativo y se cae en individualismo y explotación de los débiles, por créditos y esclavitud,

123 Albertz, *op. cit.* p. 300v.

124 Houston, Walter J. *Was there a social crisis in the eighth century?* pp. 130-149 de la obra de Day, John (ed.), *In search of Pre-Exilic Israel*, Old Testament Studies, London, New York 2004 + 2006. En la p. 147, tras ponderar muchas investigaciones arqueológicas modernas y matizar la *opinio communis* exegética, no puede menos de concluir diciendo: “But there was a social crisis in the eighth century”.

125 Houston, Walter J. *Exist the oppressed persons? Rethinking the background of social criticism in the prophets*, 1191-1195 en la obra de Day, John (ed.), *Prophecy and prophets in ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (2006-2008), New York: London T. & T. Clark, 2010.

126 La frase “the penetration of the countryside by the managerial staff of the city-based administration” la toma el autor de Hopkins (1997). Muchos datos sociológicos recientes, sacados de varios autores contemporáneos, sobre todo Abraham Faust (2005).

Las casas reales de Israel y de Juda utilizaron la corvée o trabajo forzado y gratuito (apuntado quizás en Mq 3.10). Al fortificar las capitales y otras ciudades (y crear haciendas reales), las hacen ciudades y pueblos de regalía, y no de ciudadanos o campesinos libres¹²⁷. Basándose en el comentario de Wolff de 1982, Houston dice que "Miqueas 2.1-2 puede reflejar medidas específicas tomadas por el gobierno de Ezequías para preparar a la guerra contra Asiria"¹²⁸. Había que sacar recursos de la última fuente que le quedaba a esa sociedad agraria: los campesinos. También la pérdida del control de las rutas comerciales hacia Damasco y Asiria les impiden vender y ganar con sus excedentes; y a la vez hubo que pagar tributos a Asiria. Los más débiles recurrían a créditos y no podían pagarlos por ser intereses usureros.

La aparente igualdad aldeana tal vez sea ficticia, sobre todo con las invasiones e impuestos bajo Asiria o Babilonia, etc. Además no estaban tan separados los pueblos de las ciudades, crecía la familia, se pagaban los tributos internos y externos, y se emigraba a las ciudades o a levías del ejército. Pero, sobre todo, la explotación se daba más dentro de la misma ciudad, como expresa la frase, "arrastrados a la puerta" (Am 5.2.12; cfr Mq 3.9-11) que se situaba en las murallas de las ciudades solo. Ezequías preparó, en vistas a la invasión asiria, cuatro ciudades-granero en torno a Jerusalén (Hebrón, Socoh, Ziph y MMSHT) para recolectar los tributos de trigo, cebada, vino, aceite y frutos secos; y una serie de ciudades fortificadas como Laquis, Socoh, Gat y Maresa, todas del lado más vulnerable al ejército invasor, que era la Sefelá. Hay sellos de la época con la marca *lalk* de esos distritos establecidos por Ezequías, Zif para el Negueb en el sur; Hebrón para la región montañosa central, Socoh para la Sefelá y otra nombrada MMST, que puede ser la propia capital o quizá Mispa o Guibea, para la región de Benjamín¹²⁹. Tanto unas como otras estaban, sin duda, en manos de los funcionarios reales y los jefes políticos y militares, que eran tal vez muchos de ellos ricos propietarios.

"¿Quiénes son estos acusados? ¿Hay que buscarlos entre la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá huyendo de la difícil situación del reino del Norte?"¹³⁰

127. En su *supra* Kessler, R. en su comentario a Miqueas de 1996 y lo cita con aprobación Houston, *o.c.*, p. 106. Piensa también que es probable.

128. Houston, Walter J.: *Was there a social crisis...*, *o.c.*, p. 142 dice textualmente: "Micah 2.1-2 may reflect specific confiscatory measures taken by Hezekiah's government in prepare for war against Assyria"

129. Aharoni, *o.c.*, pp. 392-400.

130. Siete, José Luis: "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*.

No creen que sean alternativas ni menos excluyentes las posibles respuestas: pero tal vez convenga señalar eso de "israelitas que se han asentado en Judá", porque debía tratarse de los ricos y poderosos, que escapaban de la catástrofe del Norte, y tendrían dinero suficiente para colaborar en la edificación de la "Hija de Sión" y comprar campos y casas en Jerusalén y otras partes de Judá. Como habían colaborado sus antepasados tiempo atrás con Omri en la construcción de la nueva capital, Samaria, también ahora colaboraron con Ezequías en la gran ampliación y fortificación llevada a cabo por esos años¹³¹ (717 y siguientes). Tal vez incluso en ciudades como Lakis (1.13), Maresha y otras. Por eso no convence Albertz que relaciona a Ezequías con una reforma social, basada en el Código de la Alianza (Ex 20,23-23,19) que se ocupa mucho del *ger* (=extranjero, emigrante). "Por lo que toca a su datación en un contexto social como el del siglo VIII, se puede invocar la particular atención que presta al extranjero... un actitud que, sin duda, hace referencia al espinoso problema de los refugiados que después de la caída de Samaria se habían establecido en territorio de Judá". "En el concepto hebreo de *ger*... se puede incluir también a los propios israelitas faltos de medios económicos, procedentes de otras tribus"¹³². No huyeron los pobres, sino los que tenían medios.

¿Quiénes son, pues, los acusados? Interesan los nombres de diversos grupos de líderes políticos, militares, religiosos y sociales como son *Ru'á, Qeqem, Šafet, Nobi', Kohan, Ašer, Sar, Gidwai* (= jefe, comandante, juez, profeta, sacerdote, rico, príncipe, poderoso), acusados por el profeta de explotar a la gente del pueblo. Sin duda cabe añadir a esta lista el nombre de los "habitantes" (*Yosebim*) de los que habla en 1.11.11.12.13.15; o mejor traducido por "residentes" en palacio o casa solariega, es decir los "vecinos ricos"¹³³ de los que se trata sobre todo en 6.12.16; 7.13. Siere deja abiertas muchas posibles acusados por Miqueas: "¿Hay que buscarlos en la clase alta de Jerusalén, entre todos los judíos poderosos, los funcionarios de la corte, los israelitas que se han asentado en Judá, huyendo de la difícil situación del reino del Norte?"¹³⁴. No son respuestas alternativas, sino que pueden muy bien sumarse todas. Como escribe Assmann, es posible que "El flujo de refugiados habría ocasionado especulación inmobiliaria y financiera, poniendo así en peligro

Cristiandad, Madrid, 1985, p. 259.

131 Assmann, Jesús María: *Miqueas*, en CBLA (Comentario Bíblico Latinoamericano) Vol. II p. 524ss.

132 Albertz, *loc.*, p. 343 y nota 166.

133 Girdwald, Norman K.: *As tribos de Israel*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986. Ver los motivos para esta traducción de lo que suele traducirse normalmente como "habitantes" en las páginas 517-531. En la p. 524 lo aplica específicamente a Mq 6.12.

134 Siere, *Con los pobres...*, p. 259.

las estructuras sociales y económicas del país. Es probable, aunque no tenemos pruebas ni datos que permitan demostrarlo¹³⁵. Si “Casa de Israel/Jacob” (1,9; 3,1; 3,9) mantiene su significado histórico en tiempos de Miqueas, no se puede decir que no ataca al rey o los reyes del Norte. La conversión del rey Ezequías que señala Jr 26, 19 no aparece para nada en el libro de Miqueas. Pero es posible que para la época del autor final del libro “Casa de Israel” ya sólo se refiera al pueblo de Israel, como siempre en Ezequiel.

En cambio, el vocabulario referido a las víctimas es muy escaso, pues Miqueas casi sólo habla de *Ami*: “mi pueblo”, referido no al profeta, sino al propio Dios. En otros profetas, escritos sapienciales y leyes se habla de *‘abiyon, dal, ‘an, ‘am, rash* y también *‘aimanah, yavon, ger* entre otros; pero Miqueas no los nombra nunca así¹³⁶. No cabe duda, sin embargo, de que el profeta está denunciando a las autoridades para defender la *mispat* de los de abajo, el derecho de los pobres, como son el varón al que se le quita su casa y su heredad, las mujeres y los niños arrancados de sus hogares y de su dignidad; para no hablar de los que sufren la violencia y opresión (¿trabajos forzados o mal pagados?) de los constructores de (¿la nueva?) Jerusalén, según la hipótesis de varios autores. Puestos a fantasear: podría referirse a que a los israelitas asentados en la “Hija de Sión”, ayudaron a fortalecer murallas de Jaxis y otras plazas fuertes, y aportaron carros y caballos (cfr 5,9s)¹³⁷.

Miqueas de Moreset defiende por supuesto a los pequeños propietarios o campesinos pobres, presionados por los funcionarios y los acreedores, a quienes “les resultaba cada día más difícil soportar la enorme carga de tributos y trabajos forzados, que les obligaba a ir tirando a base de créditos... y sucumbieron a la presión financiera de la clase acomodada”¹³⁸. Porque el “derecho de crédito” (2Re 4,1 y Neh 5,1-5 y aún Mq 2,2.9s; 3,1-3,9.11) permitía al acreedor apoderarse no sólo de las tierras y bienes del deudor, sino también de su familia y su persona, como esclavos de la deuda contraída. Así se lograba mano de obra barata para seguir trabajando los campos, ahora ya suyos. “El principal instrumento de presión econó-

135. Asimismo, Jesús María, *loc. cit.* p. 524.

136. Por eso no conviene mucho la opinión de Albertz ya citada *loc. cit.* p. 243 y p. 166) que relaciona a Ezequías con una reforma social, y que esos *gerim* podrían ser israelitas pobres, emigrados por esos años.

137. Cfr lo dicho por Asurmendi, Jesús María, *Miqueas*, en el C.B.A. (Comentarios Bíblicos Latinoamericanos), Vol. II, p. 524 que cité antes.

138. Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del A.T.* (I-II). Trotta, Madrid, 1990, p. 269.

mica era la rigurosa figura jurídica del "derecho de crédito", vigente en casi todos los países del mundo antiguo" ¹³⁹.

En la Jerusalén del tiempo de Miqueas, la situación no es mejor que bajo Salomón o más tarde Joaquín. Incluso es peor, si leemos en J.S. "hamat" (= "altozano", lugar del idolo y del culto idolátrico) para designar la ciudad ¹⁴⁰. Pues significa que el verdadero dios de los poderosos es el dinero, la riqueza o, para decirlo con el NT "Mammon". Así lo interpreta Siere al escribir "lugar de perversión y de culto idolátrico, no a dioses paganos, sino al dinero. Altozano construido con la sangre de los pobres, defendido con falsas verdades"; y en la nota habla de que los cristianos difícilmente captamos la "dureza casi blasfema del oráculo de Miqueas. Iendríamos que pensar en el Vaticano"¹⁴¹. De Sión y su Templo no quedará piedra sobre piedra, porque "Jerusalén es el "altozano" (*hamat*) de Judá, su lugar de perversión y de culto idolátrico, no a los dioses paganos, sino al dinero"¹⁴². Los responsables de la opresión son las autoridades; pero sobre todo lo que simboliza Jerusalén (y toda capital, de algún modo): "centro de poder mal empleado, centro de corrupción, imagen de la prosperidad alcanzada a costa de los pobres... La que la domina no es el culto a Baal ni el espíritu "cananeo", sino el afán de lucro, la codicia. Jerusalén es un monumento a Mammon, dios del dinero. Y por eso debe quedar destruida"¹⁴³.

3.3.2. La opresión y la in-justicia social bajo el imperio persa

El apartado anterior acepta el presupuesto señalado antes, de que "es razonable suponer... que se hicieron colecciones de dichos durante la vida del profeta o poco después de su muerte"¹⁴⁴. Pero también sabemos que los escritos

¹³⁹ Albertz, *o.c.*, p. 308. Cita en su apoyo a Kessler y Emley.

¹⁴⁰ No precisamente el Templo, a pesar de que ya en tiempos de Ezequías empezó a centralizarse el culto sacrificial allí; con la consiguiente concentración económica. Por otro lado, los templos centrales eran a la vez sede del tesoro de la nación y más tarde casi el banco nacional, hasta la época de Jesús y después.

¹⁴¹ Siere, *o.c.*, p. 291 y nota 105.

¹⁴² Siere, *o.c.*, p. 291.

¹⁴³ Siere, *o.c.*, p. 330.

¹⁴⁴ Blenkinsopp, Joseph: *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*. SPCK, London, 1984, 288. Mq en 110-138. En la p. 23 dice: "It is reasonable to suppose, and in fact explicitly attested, that collections of sayings were made during the prophet's lifetime or shortly after his death".

de profetas son de redacción ulterior¹⁴⁵, pues “las palabras de los profetas no se han transmitido auténticas, sino sólo en la reflexión, quebrada por la experiencia del fracaso en los catástrofes del año 722 y 587 a.C.”¹⁴⁶ Ben Zvi afirma que los abusos de 2,1-2 se dan siempre, y el autor lo hace adrede para que se pueda aplicar en diversos tiempos, no para reproducir palabras auténticas de Miqueas. Lo que motiva al autor del libro no es la historia del siglo VIII; más bien “la necesidad de explicar la catástrofe de Judá en base a la mala conducta en el periodo monárquico crea necesariamente una imagen de Israel pecador en el texto”¹⁴⁷. Eso intentaban los redactores deuteronomista y postexílico, que no tenían apenas datos del s. VIII. Las acusaciones proféticas de injusticia social tienen como trasfondo las capitales históricas de Samaria y Jerusalén. Pero ante todo son “una evaluación moral, desde un punto de vista comprometido y se diría que con prejuicio, de un proceso de rápido cambio social en las ciudades fortificadas de Judá y de Israel monárquicos”¹⁴⁸.

Por lo demás, el libro de Miqueas refleja también la situación del autor del mismo, que hemos concretado en la etapa final del imperio persa, del 450 al 350 a.C. Nos interesa por tanto conocer algo de los aspectos de opresión y explotación económica de esos años. Tenemos suficientes documentos de la época para reconstruir, al menos a grandes rasgos, su sistema tributario, que se fue endureciendo con el tiempo. Los reyes de Persia dieron cada vez más importancia al sistema monetario, inventado por los griegos. “El gobierno aqueménida instituyó un sistema altamente eficiente de impuestos por todo el imperio, según el cual los impuestos imperiales debían pagarse en metal precioso”¹⁴⁹. La reforma financiera de Darío I

145 Para el libro de Jeremías lo ha mostrado Carroll en su comentario de 1989, y casi lo mismo dicen Coggins sobre el de Amós (en el 2010) J. Jeremías acota que en Miqueas no se corresponden las acusaciones con la condena.

146 Kraus, Reinhard Gregor: *Prophetenstudien: kleine Schriften II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. Dice textualmente en la p. 72: “Die Worte der Propheten sind nicht authentisch erhalten, sondern nur im Reflex, gebrochen durch die Erfahrung des Scheiterns in den Katastrophen von 722 u 587 v. Chr.”

147 Houston, Walter: *Was there a social crisis in the eighth century?* (430-449) Dice en la p. 133 que “the need to explain Judah’s calamity in terms of the wrongdoing in the monarchic period creates by necessity an image of a sinful Israel in the text”.

148 Houston, Walter J: *Was the oppressed peasant? Rethinking the background of social criticism in the prophets* (100-116) En la p. 114 dice que es “a moral evaluation, from a committed and some would say prejudiced viewpoint, of a process of rapid social change in the fortified cities of monarchial Israel and Judah”.

149 Seow, Choon-Leng: *An Inquiry: A new foundation with introduction and commentary*, The Anchor Bible, 18C, Doubleday, NY, London, Toronto, Sydney, 1994. En la p. 23 dice: “The

(521-486) exigía el pago de impuestos en moneda. Para ello, ya en el SIS se crea el "dárlico" de oro y los sátrapas manejan *sigloi* de plata. Han aparecido bastantes monedas en Palestina desde la segunda mitad del siglo V en adelante.

Tanto el gobierno central como los sátrapas y gobernadores ofertaban en alquiler muchas fincas a militares y sacerdotes, con la obligación de cobrar las tasas regias. Estos, a su vez, las subarrendaban a campesinos pequeños o pobres, que campesinos no tenían y debían conseguir, a costa de sus excedentes en trigo, aceite y demás. Ellos deben pagar tasas anuales, y para ello explotan a sus aparceros o arrendatarios y granjeros subordinados para pagar a autoridades regionales e imperiales. Concedían préstamos a crédito, pero siempre salían favorecidos los propietarios grandes o ricos, no los medios y pequeños, que arriesgaban demasiado. Si recurren a jueces pierden el pleito hasta en primera instancia. Los créditos o préstamos eran pequeños, de 4-6 *shekel*; pero debía pagar intereses del 5% al mes, o 60% al año, que podía subir al 10 y 120%. Se usaba mucho y se podía enriquecer uno o caer en deudas enormes, pues debían pedir prestado los granos de semilla, etc. En tiempos de Darío II (423-404) subieron las hipotecas hasta el 300%. Por eso, era demasiado peligroso, y muchos pobres campesinos, y aún pequeños propietarios o comerciantes, podían caer en cárcel o esclavitud por deudas!¹⁵⁰

Los judíos enfrentaron una situación semejante, antes y después de la época de Nehemías en la segunda mitad del siglo V¹⁵¹. Tanto Nehemías como Esdras trabajaron por reconstruir material y espiritualmente al pueblo, "una sociedad que se encuentra sumergida en la inestabilidad política, en la desigualdad social, en situaciones de pobreza extrema y en el endeudamiento público y privado"; pero "no cesaron las tensiones sociales y religiosas entre los recién llegados de Babilonia, que se consideraban el "resto" fiel, y la población que se había quedado en Judea". Nehemías, en concreto, se encuentra con una grave crisis social, "causada principalmente por las familias ricas e influyentes que actuaban como prestamistas y provocaban el endeudamiento de los campesinos más modestos"¹⁵². Esa crisis,

Achaemenid government instituted a highly efficient system of taxation through the empire, according to which imperial taxes were to be paid in precious metal" Aunque Qobelei fuera de la época helenista, los datos sirven igual

150 Ibídem, pp. 22ss.

151 Los historiadores y exégetas siguen divididos sobre las fechas de la actividad de estos dos hombres. Personalmente me inclino a situar a Esdras bastante después de Nehemías, bajo Artajerjes II (405-359), por tanto, ya en el s. IV.

152 Cornejo, *En sus Esdras y Nehemías*, en el CBLA. AT.L. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, pp. 789-819. Citas de las pp 811-813 y 814. Este exégeta especialista en el tema, está seguro de que Esdras es muy posterior a Nehemías. Pienso igual.

lavada durante tiempo, se hizo patente a comienzos de la segunda mitad del siglo V. El factor desencadenante fue quizás la carga de construir la muralla, exigida por Nehemías. "Pero las verdaderas causas fueron de carácter estructural"¹⁵³ que sintetiza en estas tres quejas: 1) empeñar los hijos para tener créditos, 2) hipotecar campos y casas para obtener trigo, 3) entregar los hijos por esclavos para pagar el "impuesto real" (Neh 5,4-5). Son víctimas del estricto "derecho de crédito", incluso obligados a trabajar como arrendatarios.

Por eso Neh 10,32 exige la condonación de deudas (*debt* de Jr 34,8ss y Dt 15,1ss; no el sabático *šemitta* de Lv 25,2ss). Nehemías no logró solucionar la crisis estructural, sino que continuó el proceso de empobrecimiento de los estratos débiles¹⁵⁴. "El conflicto que aparece en Neh 5 no fue un episodio aislado, sino una profunda y duradera crisis social que sacudió hasta la médula a la provincia post-texilica de Judá". Pues se daba degradación por debajo de niveles de subsistencia intolerable: división entre ricos y pobres y de sabios, solidarios o no con los pobres (Job). Parece que esa tensión se refleja en calificar de *šadyq* (justo, inocente)¹⁵⁵ al pobre y oprimido frente al rico opresor apodado *reša'* (mulhechor, culpable) en muchos Salms, Proverbios y Job. La presión fiscal del imperio persa se mantuvo siempre, como se reflejaría en tantos escritos de la época persa, e incluso tal vez en el Qohélet. Situando el libro de Qohélet en esa misma época persa del siglo IV (la de los libros del Crn, no la de Nehemías histórico), se explica bien que su autor subraye con tanta fuerza lo efímero y volátil que era la economía¹⁵⁶. Sabe también de la existencia de opresores y oprimidos, sin que haya quien remedie (4,1), pues las autoridades de la "medina" se encubren o explotan unas a otras (5,7s) a costa de los de abajo.

No cabe duda que, ante textos como los de Amós, Isaías y aún Oseas y Miqueas, cabe preguntar: ¿Son del s VIII los textos? Desde la formación del estado monárquico se acrecentaron los problemas sociales y económicos, como dijimos,

153. Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, Tomo II, Trotta, Madrid, 1999, pp. 663ss.

154. Albertz, o.c., p. 667ss piensa que hay testimonios de la crisis social de la comunidad judía en Is 29,17ss, 58,3ss, 59,1ss, Mal 3,5,13ss, Sal 37, 94, 109 y Job 22,6ss y otros textos.

155. Así subraya el sentido de inocente en la defensa del indio del P. Barceloné de Las Casas, esc gran conocedor de su vida y pensamiento que fue el P. Isacio Pérez, O.P.

156. Así lo hace Scow en la o.c., pp. 12-15 y 2^a 36 con notables argumentos lingüísticos, sociales y culturales; pero muchos otros autores la colocan en tiempo de los Lagidas o Tolomaeos de Egipto, que hicieron del oasis y sus territorios subordinados una máquina de hacer dinero. Cf. Viquez, José - *Qohélet o Ecclesiastes*, Verbo Divino, citando a Tchirikover, "money making machine" 179 en la p. 470. Lo cierto es que los vocablos económicos de Miqueas son meros y meros técnicos que los del libro de Qohélet.

y se refleja en los oráculos de esos profetas y otros posteriores. Había múltiples explotadores: terratenientes, militares, oficiales, comerciantes y el surplus de producción, como refleja también Mq 2,1-5.6-11. 3,1-4.9-12. De esas situaciones surgen o se acrecientan los *dal, ebyon, 'anaw, 'an y rai*; términos que salen en los oráculos de Am, Is y aún Os. Pero Mq no usa ninguna de esas palabras, como tampoco aparecen en los libros de Esd, Neh o el Crn. Por lo demás, cosas así o similares pasan hasta el día de hoy: y por eso algunos piensan que el texto y el contexto más coherentes con nuestro libro actual es el de Neh 5,2-5 del s. V o más tarde aún¹⁵⁷. De todas formas el libro de Miqueas se refleja también, y sobre todo, a los ricos explotadores de la época del postexilio, bajo Nehemías y mucho después de él; sean judíos asentados en Palestina desde siempre, u otros que han retornado del exilio con muchos bienes y con poder, como el mismo Nehemías y Esdras junto a tantos otros sacerdotes y escribas, hiecos ricos o comerciantes.

Sintetizando lo dicho: Si algunos poderosos fueron justos y algunos ricos solidarios, otros se aprovechaban de sus riquezas para explotar a los conciudadanos pobres o depauperados. También aquí, el enriquecimiento de los grandes comerciantes y terratenientes se hacía a costa del endeudamiento de los pequeños propietarios, administradores y campesinos pobres o de tierras alquiladas. No hace falta tener más datos que los señalados en el libro de Nehemías, para ver un rasgo casi permanente de la sociedad israelita contemporánea del editor del libro. Por eso el editor dejó las palabras del profeta Miqueas, porque con ellas subrayaba muy bien el mensaje dejado por los profetas: “un sistema económico y jurídico que no se rige por las normas fundamentales de *mišpat* y *śedaqah*, y que no protege especialmente los derechos de los marginados sociales, es en sí mismo injusto, por legal que pueda parecer”¹⁵⁸. Es lo que expresaba Miqueas al decir: “Yo estoy lleno de fortaleza, justicia (J) y coraje para denunciar a Jacob su delito y a Israel su pecado” (3,8). Tal vez por eso la aparente “atemporalidad” y “anonimato” de la parte tercera y final, que ha servido y sirve lo mismo para enmarcarla en época de Miqueas, como en el de Manasés, el de Nehemías o el posterior del imperio helenista y romano¹⁵⁹. Esta experiencia negativa del poder la resumió acertadamente Jesús de Nazaret, cuando dijo a sus discípulos: «Ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y

157 Houston, *Was there...*, pp. 130-149.

158 Albertz, *loc.*, pp. 312.

159 Esas ubicaciones las han propuesto varios exégetas. Por eso mismo se pueden aplicar hoy al actual territorio, divididos lentamente en Estado de Israel y una Palestina sin estatuto nacional; o ¿por qué no? a casi cualquiera de nuestros países actuales.

sus grandes las oprimen con su poder" (Mt 10,42 y pp. Lucas 22,25 aún ironiza: "y encima se hacen llamar bienhechores!")

Pero no es del todo adecuada la formulación siguiente: "para los profetas, el destino de Israel depende decisivamente de su preocupación por la justicia social"¹⁶⁰. En realidad los profetas, y menos aún los libros proféticos, no se agotan en defender a los pobres y las víctimas y denunciar las injusticias y opresiones de los poderosos. La *mišpat* y la *seduqah* definitiva la esperan sólo de Dios, y esa va a ser siempre justa, sanadora y salvífica al fin, como aparece ya en 6,5 y 7,9. Por eso, el profeta, por muy crítico que haya sido sobre las realizaciones históricas de la humanidad en Israel y el mundo, termina profesando su fe: "Yo miro hacia Yahveh, espero en el Dios de mi salvación. Mi Dios me escuchará" (7,7). Si la justicia humana falla demasiado en la historia, la palabra última la esperan los profetas del Dios creador y señor justo y misericordioso, aunque no sepan ni cuando ni cómo, como tampoco nosotros. Pero de esta *mišpat* y *seduqah* divinas o teológicas nos ocuparemos en la segunda parte de este estudio, dedicada a la teología de Miqueas¹⁶¹.

160 Albertz, *o.c.*, pp. 313.

161 Houston, Walter J. "Exist the oppressed peasant? Rethinking the background of social criticism in the prophets." (101-116). En la p. 114 dice que es "a moral evaluation, from a committed and some would say prejudiced viewpoint, of a process of rapid social change in the fortified cities of monarchial Israel and Judah".



*El ITER es un instituto autónomo 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 secundales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEE, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios Pontíficos de Bachillerato, avanzados 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, 3° Avenida ano 6° Transversal (El Bosque Flaco) Alameda, Apartado de Correos 68865 Caracas 201-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2612584. Fax (0212) 2612581. E-mail: congregacion@iter-upsr.org

LA PASIÓN SINÓPTICA (PRIMERA PARTE)

P. Juan Pablo Perón SDB*

ABSTRACT:

The account of the Passion and Death of Jesus is amazingly convergent in Mark, Matthew, and Luke. Comprising the summary of the Good News, it develops in a short period of time, although it takes up a considerable space in the Synoptic's narratives. The narration makes up a marvelous weave of history and theology. It does not appear by surprise in the Gospel, but it is prepared since the beginning. The History narrated is the memory of a true and unique event. The Theology is the believer's reflection on the profound sense of the Passion and the Cross. This first part of our essay shall provide us three views: Gethsemane: deeply moved by his agonizing fate, Jesus addresses his Father with filial trust while looking after his disciples. The arrest signals the attainment of their goal by Jesus' enemies, who are violence against him. However, it is accepted by Jesus, to fulfill his Father's will. The Jewish trial is a decisive step towards Jesus' death. Jesus' self-revelation meets the most intense and official rejection, which signals the apogee of the narration.

KEY WORDS: Father; temptation-tempt, master-tempter; scriptures; blasphemy; Christ; son of God - son of man

* Juan Pablo Perón, SDB, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana (UPSA) de Roma (1967-1971); Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB) de Roma en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura en Pregrado y en Postgrado. Fue Superior Provincial de los Salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y reelecto en sucesión, cumplió los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser reelegido para el cargo de Rector a su regreso de Roma en 1999 y una tercera vez en 2005. Entre sus escritos: ITER 1979-1995.

Resumen histórico y organización académica. Varios artículos en el sesenta aniversario de la revista ITER sobre el lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos (1992), El uso de poder político, del poder religioso y del que dan las mujeres tal como emerge en algunos logros de Jesús en los Evangelios (2003) Las discipulas de Jesús en los Evangelios. El significado del discipulado (2007) Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo (2009), La alépsis de Dios narrada por Jesús a través de algunas parábolas evangélicas (2010) - Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de Mateo que lleva por título el lema de Mt. 1,17 "Vengad de mí, yo los haré pecadores de hombres". Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Biblioteca de Ciencias Religiosas N.º 62 de la Universidad Pontificia Salesiana (1995) y en 2000. Cien años de la UPSA en un parágrafo final con

INTRODUCCIÓN

1. La Buena Noticia de la Cruz

Cada vez que leemos las narraciones de la pasión y muerte de Jesús a nivel sinóptico quedamos admirados. Contemplamos la figura de Jesús, nos preguntamos acerca de la profundidad de su ser persona humana y la insospechable novedad de su ser Dios. Al meditar una o más veces la pasión y muerte de Jesús quedamos desconcertados.

Los Evangelios Sinópticos resumen en la cruz (pasión y muerte de Jesús) la condensación de la *Buena Noticia*. La cruz es el lugar más denso e insospechado del amor que Dios ha manifestado a la humanidad. Es el lugar en el cual su perdón se ha revelado más fuerte que nuestra maldad.

Si el hijo de Dios ha recorrido hasta el final el camino de la cruz es porque nos ha querido acompañar en el escándalo que atraviesan la vida humana y la historia.

Las narraciones sinópticas de la pasión y muerte de Jesús constituyen un estupendo tejido de historia y teología. Estas dos dimensiones dicen quién es Jesús y al mismo tiempo expresan la fe de quienes creen en él. La *historia* es la memoria de un acontecimiento real y único. La *teología* es la reflexión del creyente que capta el sentido profundo de la pasión y de la cruz.

2. La Buena Noticia de la comunidad cristiana primitiva

Antes de comenzar el acercamiento de la narración sinóptica de la pasión y muerte de Jesús debemos preguntarnos cómo se han elaborado estos textos.

a. Desde hace algún tiempo muchos exégetas consideraban que las actuales narraciones sinópticas de la pasión y muerte de Jesús dependen de una antigua *narración premaricana*. Esta narración primitiva, habría sido el primer bloque evangélico estructurado en una narración coherente. Surgida en el contexto de la *Cena*, en la que se veía la exigencia de narrar lo que había sucedido "en la noche en que Jesús iba a ser entregado" (1 Cor 11,23-28), esta narración no solamente habría precedido a los evangelios, sino que les habría impuesto su trama. La podríamos definir como "la Buena Noticia de la comunidad cristiana primitiva"¹

¹ Cfr. TAYLOR, *Marcos* pp 777-784; PESCH, *Marco II* pp 18-54; HERNSTE, *Marco II* pp 631-635.

b. Otros *exégetas*, por el contrario, dudan seriamente de esta hipótesis, afirmando que la formación de las narraciones de la pasión y muerte de Jesús no ha sido diferente de las demás páginas evangélicas. Las narraciones son fruto del *trabajo redaccional* de los evangelistas (el primero de los cuales ha sido Mc), que han recogido y ordenado en una narración coherente hechos esparcidos y tradiciones fragmentadas. El argumento principal aducido es que también en las narraciones de la Pasión son visibles y numerosos los elementos estilísticos y teológicos que caracterizan también otras páginas de los evangelios. Esta conclusión no favorece la hipótesis de una narración antigua independiente y coherente de la que todos se habrían servido.

No obstante creemos que la primera opinión resiste con mucha validez a las embestidas de las más recientes opiniones.

Hay dos datos que la apoyan:

1. El primero es el hecho de que notamos que hay un *esquema común* que subyace en las diversas narraciones sinópticas de la pasión y muerte de Jesús. Muchas semejanzas son visibles aún en el interior de cada bloque (Getsemani – arresto – procesos – crucifixión – muerte y sepultura). Este es un hecho único en los evangelios.

2. El segundo es la *sorprendente conexión* entre los diferentes episodios narrados. También esto es un hecho singular en los evangelios. No se encuentran narraciones sobrepuestas, sino una coherente y detallada sucesión de los hechos con anotaciones de tiempo y espacio. Es una verdadera historia en la que cada texto está unido al otro, y todo tiende a una única finalidad: la catequesis de la comunidad cristiana primitiva que tiene como finalidad suscitar o fortalecer la fe.

La narración de Mc es en este ejemplar y constituye una unidad cronológica muy fuerte, introducida por una indicación temporal (Mc 14,1: dos días después era la Pascua), que se encuentra totalmente desconectada de la narración anterior, pero que forma una óptima inclusión con la narración posterior (Mc 16,1: muy temprano en la mañana, el primer día de la semana). Dentro de estos dos textos (14,1 y 16,1), que abren y cierran la narración de la pasión y muerte de Jesús, hay muchas otras anotaciones precisas (cf. 14,17.26; 15,1. 25.33.34; 16,1-2). Los dos datos mencionados nos pueden llevar a *algunas conclusiones*:

1. Una *primera narración* de la pasión parece haberse formado muy temprano. Esto explica las concordancias de los evangelistas. Se trata probablemente de una narración más breve que las actuales, que comenzaba con el arresto de Jesús (desde aquí comienza la sincronía con Jn).

2. Sucesivamente esta breve narración fue ampliándose en una *narración más larga*, hasta comprender los últimos días de Jesús en Jerusalén (el *complot* de las autoridades judías en contra de Jesús, la *Última Cena* y *Getsemani*).

La *narración judaica* dependería de la narración breve mientras que las *narraciones sinópticas* dependerían de la narración más larga. Pero ninguno de los evangelios las reproduce completamente. Cada evangelista las ha asumido y presentado desde su perspectiva particular.

3. *Murió por nuestros pecados*

Las narraciones evangélicas de la pasión y muerte de Jesús no son un bloque fuera de lugar colocado en los evangelios. Por el contrario constituyen el núcleo de una amplia reflexión que atraviesa todo el N. T. y fundamenta la fe de las primeras comunidades cristianas por largo tiempo.

La *pregunta fundamental* que las comunidades cristianas primitivas se ponían era: ¿Por qué Dios ha llevado a su Mesías por el camino de la cruz? ¿Es un hecho en sintonía con las antiguas escrituras? ¿Esto tiene un significado particular para el hombre y el mundo?

Si analizamos las *antiguas fórmulas cristianas de fe*, presentes sobre todo en los discursos de los Hechos y las cartas de Pablo vemos que la comprensión de la pasión y muerte de Jesús se hallaba ya bien cimentada desde el comienzo.

1. La lectura del N. T. individúa cuatro *esquemas interpretativos*, todos igualmente antiguos.

1. El *primer esquema* pone en evidencia el *contraste*: a la acción de los contemporáneos que crucificaron a Jesús, los primeros cristianos oponían la acción de Dios que ha resucitado a Jesús (cfr. Heh 2,36: vosotros lo habéis crucificado, pero Dios lo ha resucitado). Probablemente este esquema fue formándose en un ambiente de *controversias*.

2. El *segundo* es el *esquema histórico-salvífico*: la cruz está situada en los designios de Dios ("según a las escrituras") y en el conjunto de la vida de Jesús ("las predicciones de la pasión"), pero no se detiene a explicar su sentido. La exigencia de situar la cruz (pasión y muerte) en la lógica de las Escrituras fue asumida por los cristianos desde un principio, sobre todo en las comunidades judéo-cristianas (cfr. Lc 11,47-48; Mt 23,29-31).

3. El *tercero* es el *esquema soteriológico* ("por nuestros pecados"). Con este esquema no solamente se sitúa la cruz en el plan de salvación de Dios, sino que se manifiesta su inteligibilidad interna. Contrariamente a lo que a menudo se piensa, este esquema no es de origen paulino, sino mucho más antiguo, llegando a manifestar su presencia en los textos eucarísticos y en la antigua síntesis bautismal que se lee en 1Cor 15,3-5.

4. El *cuarto* es el *esquema del abajamiento y exaltamiento, de la humillación y la glorificación* (cfr. Fil 2,6-11). Este esquema, probablemente sacado del cuarto canto del Siervo (cfr. Is 53), logra recoger, en un todo lógico, el arco de la historia de Jesús, que por otra parte pudiera parecer dividido: la *preexistencia* en la condición de Dios, la *vida humilde*, la *cruz* y la *glorificación*.

El mérito de este esquema no es solamente el de haber unido en un único camino la vida de Jesús proclamada en diversas etapas, sino el de haber manifestado la *profunda coherencia*: entre todas las etapas: la *preexistencia* como la *vida humilde*, la *cruz* como la *glorificación*, están guiadas por una misma lógica divina: la *solidaridad* y el *don*.

En los *concursos herigimáticos* de los Hch. en la narración de 1Cor 15,3-8, en las fórmulas eucarísticas y el himno cristológico de Fil 2,6-11 se puede comprobar la amplitud y la centralidad del espacio que la cruz ocupaba en la meditación de los primeros cristianos.

A la misma convicción se llega leyendo los evangelios: las narraciones de la pasión ocupan un espacio demasiado amplio en comparación con el texto total del evangelio. Los pocos días de la pasión son narrados ampliamente y con detalles. ¿Por qué esta amplitud y esta centralidad?

a. En *primer lugar* creemos que la pasión y muerte de Jesús ha sido vista, desde el comienzo, como el *momento privilegiado* en el que el amor de Dios se ha manifestado. Esto explica cómo la narración de la pasión y muerte de Jesús ha sido recordada no solamente por algunos aspectos sobresalientes, sino también por detalles muy particulares.

La cruz es la manifestación suprema del amor de Jesús, el gesto que nos ha hecho tocar con mano el inagotable amor de Dios Padre hacia nosotros. Se trata de un motivo muy común en la predicación de la iglesia primitiva. Todos los libros del N. T. conservan recuerdos de la pasión y muerte de Jesús. Los primeros cristianos vivían en un estado de admiración continua: "Dios nos ha amado hasta ese punto" (cfr. Rm 5,6-8).

b. Hay un *segundo motivo*: la pasión y muerte de Jesús es el *escándalo que hay que superar*, escándalo teológico, porque no se trata solamente de aceptar la cruz como un momento cualquiera del acontecimiento mesiánico, sino como el lugar privilegiado en el que Dios se ha revelado en su naturaleza íntima y en su fuerza vencedora. Se trata del modo de concebir la salvación y de concebir a Dios. Por este motivo la pasión y la muerte de Jesús es el centro en todas las confesiones de fe (cfr. Hechos, Credo de los Apóstoles y Credo Niceno-constantinopolitano).

c. Por fin un *tercer motivo*: no debemos olvidar que la pasión no es solamente un hecho de Jesús, cerrado en su experiencia personal, es un *hecho que se amplía* en la experiencia de la comunidad, desde sus comienzos. La pasión de Jesús continúa en la pasión de sus discípulos: la *persecución*, la *columnia*, la *barla*, la *marginación*. Los cristianos reflexionamos sobre la pasión de nuestro Señor para comprender la propia.

4. La pasión y los evangelios

La historia de la pasión y muerte de Jesús presenta una gran concordancia en los evangelios sinópticos. La *pasión y la muerte* se desarrollan en un tiempo breve pero ocupan amplios espacios narrativos, si lo comparamos con la *vida pública* de Jesús: Mc 2/13; Mt 2/25; Lc 3/21.

La pasión y muerte de Jesús no aparecen de repente en los evangelios, sino que son preparadas desde el comienzo del evangelio y más concretamente del camino hacia Jerusalén. Un exegeta luterano alemán, Martin Kahler, ha descrito los evangelios como *historias de la pasión y muerte de Jesús con una amplia introducción*. Esta descripción, aunque un poco exagerada, expresa con agudeza el hecho de que los evangelios desde el comienzo están orientados hacia la pasión y muerte de Jesús.

- Mc: 1,9-11 14; 2,7-20; 3,6-19 22-30; 6,1-6 17-29; 8,31-10,52; 11,18. 27-12,12; 13,1-37/ 14-15. La Pasión en Mc (14-15) orienta todo el evangelio desde el inicio. La actividad de Jesús y su pasión están muy relacionadas. La muerte de Jesús se presenta como la consecuencia de su actividad. Además la pasión de Jesús es determinante para todos aquellos que quieren ser sus discípulos.
- Mt 1,1-4,6; 4,17-16,20; 16,21-25,46/ 26-27. De la misma manera que Mc, también Mt (26-27) prepara profundamente en su obra la pasión y muerte de Jesús.

- Lc 2,34-35; 4,16-30; 9,51; 19,47-21,38; 22-23. Le tiene presente la pasión en toda su obra. Le antepone unas unidades a los grandes bloques en que divide su evangelio. A cada una les da una función de señal, que caracteriza y determina los bloques que siguen.

Estas indicaciones muestran cuán profunda y ampliamente la pasión y la muerte de Jesús están radicadas en el anuncio evangélico y cómo los evangelios están completamente marcados por la pasión y la muerte de Jesús. El Cristo que los evangelistas predicán es al fin el Cristo crucificado (cfr. 1Cor 1,23).

5. División de las narraciones sinópticas de la pasión, muerte y sepultura de Jesús:

A. Narraciones *impropiamente* pertenecientes a la Pasión:

	Mc 14,1-15,47	Mt 26,1-27,61	Lc 22,1-23,56
01. El complot para matar a Jesús:	14,1-2	26,1-5	22,1-2
02. La unción de Betania:	14,3-9	26,6-13	---
03. La traición de Judas:	14,10-11	26,14-16	22,3-6
04. La preparación de la Cena:	14,12-21	26,17-25	22,7-14
05. La Eucaristía:	14,22-26	26,26-30	22,15-20
06. <i>El acto importante.</i>	---	---	22,24-30
07. Producción de la negación de Pedro:	14,27-31	26,31-35	22,31-38

B. Narraciones *propriadamente* pertenecientes a la Pasión:

08. Geseñanité:	14,32-42	26,36-46	22,39-46
09. Arresto de Jesús:	14,43-50	26,47-56	22,47-53
10. El joven seguidor:	14,51-52	-----	-----
11. Juicio religioso y burlas de los siervos:	14,53-65	26,57-68	22,63-71
12. Negación de Pedro:	14,66-72	26,69-75	22,56-62
13. Juicio político y burlas de los soldados:	15,1-20	27,1-2,11-31	23,1-5 13-25
14. Jesús ante Herodes y burla del rey:	---	---	23,6-12

2. La división en narraciones *impropiamente* pertenecientes a la Pasión (A) y *propriadamente* pertenecientes a la Pasión (B) ayudará a precisar mejor los textos estudiados.

- De las narraciones *propriadamente* pertenecientes a la Pasión, todas ellas marcadas en negrillas, no tomé en cuenta tres: el joven seguidor (Mt 14,51-52), la negación de Pedro (Mc 14,66-72; Mt 26,69-75; Lc 22,56-62) y la muerte de Judas (Mt 27,3-10).

15 Muerte de Judas :	-----	27,3-10	-----
16 Crucifixión y entierro de Jesús. Burlas de los Sumos Sacerdotes:	15,21-41	27,32-56	23,26-49
17 Sepultura de Jesús:	15,42-47	27,57-61	23,50-56

1

GETSEMANÍ: ORACIÓN Y TENTACIÓN

1. El Contexto

Al concluir la Cena con los discípulos (Mc 14,22-26; Mt 26,26-30; Lc 22,14-23) Jesús se entretiene con ellos a la salida del lugar y les manifiesta lo que va a suceder inmediatamente (Mc 14,27-31; Mt 26,31-35; Lc 22,24-38). En este contexto destacan el anuncio de la prueba por la que van a pasar, que Jesús define como escándalo, el nuevo comienzo de la misión en Galilea (Mc 14,27-28; Mt 26,31-32; Lc 22,31-34) y la negación de Pedro que en ese momento le manifiesta una fidelidad incondicional (Mc 14,29-31; Mt 26,33-35).

2. Los Textos.³

Mc 14,32-42	Mt 26,36-46	Lc 22,39-46
32 Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανί	36 Τότε ὄρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανί	39 καὶ ἐξελθὼν ἐπαρτήθη κατὰ τὸ εἶδος εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν
		40 ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί
		40 μενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ αἵματος
καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ	καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς	εἶπεν αὐτοῖς

3 Cf. ALAND, *Synopsis* pp.455-457.

καθήσασθε ὡς ἕως προσευξάμεθα	καθήσασθε αὐτοῦ ἄως [τόν] ἀπελθόν ἐκεῖ προσκυνήσωμεν.	
		Προσέρχεσθε μη εἰσελθεῖν εἰς ταπεινισμόν
33 καὶ παραλαμβάνει τὴν Πέτρον καὶ [τόν] Ἰάκωβον καὶ [τόν] Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ	31 καὶ παραλαβὴν τὴν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου	
ἤρξαντο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ αἰτήμαίνεσθαι	ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ ἀδύμονεσθαι	
34 καὶ λέγει αὐτοῖς	38 τότε λέγει αὐτοῖς	
Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ὅως θανάτου	Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ὅως θανάτου	
μείνατε ὡς καὶ ὑπογορεῖτε	μείνατε ὡς καὶ ὑπογορεῖτε μετ' ἐμοῦ	
35 καὶ προσελθόν μικρὸν	39 καὶ προσελθόν μικρὸν	41 καὶ αὐτοὺς ἀπεσπόσθη ἀπ' αὐτῶν ὥσπερ λίθου βολὴν
ἔπεσεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσήυχετο	ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος	καὶ αἶψά τοι γόνατα προσηύχεται
ἵνα εἰ δυνατόν εἴη παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα		
36 καὶ ἔλεγεν	καὶ λέγων	42 λέγων
Αββὰ ὁ πατήρ, πίστευε ὁ ἀνατάς σοι	Πάτερ μου, εἰ δυνατόν γάρ τι,	Πάτερ, εἰ βούλει
παρένεγκε τὸ πατήριον ταῦτά ἐκ' ἐμοῦ	παρελκόντος ἐκ' ἐμοῦ τὸ πατήριον ταῦτα	παρένεγκε ταῦτα τὸ πατήριον ἐκ' ἐμοῦ
ὅλλε· οὐ γὰρ ἐγὼ θέλω ὅλλε τί σὺ	κλήν σὺς ὡς ἐγὼ θέλω ὅλλε· ὡς σὺ	λήν αἱ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὺν γένεσός
		43 ὡρῇ δὲ αὐτῷ ἀγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνίσχυνεν αὐτόν
		44 καὶ γενόμενος ἐν ὥρῳ ἐκτενήσθηεν προσηύχεται

		καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρώς ταύτου ὥστε θρόμβοι αἱμάτων κατεβγαίνοντες ἐπὶ τῇ γῇ·
		45 καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς κρηστευχῆς
37 καὶ ἔρχεται καὶ	40 καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς	ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητάς
ἐνρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας	καὶ εὗρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας	ἄφρον κατακοιμένους αὐτοὺς ἅπασαν τῆς νύκτος
καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ·	καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ·	46 καὶ εἶπεν αὐτοῖς·
Σίμων, καθεύδεις;		Τί καθεύδετε.
οὐκ ἴσχυκας μὴν ὄρνιν γρηγορήσαι;	Ὅτις οὐκ ἴσχυσατε μὴν ὄρνιν γρηγορήσαι μετ' ἐμοῦ	
38 γρηγορεῖτε καὶ προσερχέσθε	41 γρηγορεῖτε καὶ προσερχέσθε	ἀναστάντες προσερχέσ- θε
ἵνα μὴ ἐλθῇτε εἰς πειρασμόν	ἵνα μὴ ἐλθῇτε εἰς πειρασμόν	ἵνα μὴ εἰσελθῇτε εἰς πειρασμόν.
τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἦ δεὶ σώφρως ὁσσεῖν	τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἦ δεὶ σώφρως ὁσσεῖν	
39 καὶ πάλιν ἡσυχάζον παρασηΐζοντο τὸν αὐτῶν λόγον εἰπόν·	42 πάλιν ἐκ δευτέρου ἡσυχάζον προσήϊζοντο λέγον·	
	Πίστερ μου, εἰ οὐ δύναται ταῦτα παραλθεῖν ἅν μὴ αὐτὸ πείσῃ.	
	γεννηθῇ τὸ ὑάλημά σου	
40 καὶ πάλιν ἐλθὼν εἶπεν αὐτοῖς καθεύδοντας	43 καὶ ἐλθὼν πάλιν εἶπεν αὐτοῖς καθεύδοντας	

* Omitten los vv 43-44 P 6975 u 1. A. B. N. R. T. W y muchos otros. Añadir los vv 43-44 κ*, 8 2, D, L, φ, η, y muchos otros. Aunque estos versículos no parecen formar parte del texto original, dada la antigüedad de los textos que no los tienen sin embargo, por la antigüedad e importancia de los textos que los presentan, creemos que se deben conservar. Cf. METZGER, *Commentary* p. 177.

ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὑποτάκτοι καταβαρυνόμενοι,	ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὑποτακτοὶ βεβιωμένοι.	
καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτοῖς		
	44 καὶ ἔρχετ' αὐτοὺς πάλιν ἀπελκῶν προσηύξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εὐκὲς κέρειν	
41 καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον	45 τότε ἔρχεται κρίσις τοῖς μαθηταῖς	
καὶ λέγει αὐτοῖς:	καὶ λέγει αὐτοῖς:	
Καθεύθετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει·	Καθεύθετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε·	
ἦλθεν ἡ ὥρα	ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα	
ἴδωι παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν,	καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν,	
42 ἐκρίνεσθε ἔργον·	46 ἐκρίνεσθε ἔργον·	
ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.	ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.	
... Mc 14,32-42	... Mt 26,36-46	... Lc 22,39-46
32 Llegaron	36 Entonces Jesús llegó con ellos	39 Subió entonces y se di- rigió, como de costumbre,
a una finca que se llama Getsemaní	a una finca llamada Getsemaní	al monte de los Olivos;
		pero lo siguieron también los discípulos.
		40 Al llegar al sitio

⁴ En el texto de Mc el uncial D añade το τέλος luego de υπαγει. Todos los demás textos lo excluyen. Nos atenemos a la mayoría.

La pasión sinóptica. Primera parte

y dijo a sus discípulos:	y dijo a sus discípulos:	les dijo:
" <i>Quedados aquí mientras yo voy a orar</i> "	" <i>Quedados aquí mientras yo me voy allí a orar</i> ".	
		" <i>Pedid no vedes en la tempestad</i> "
33 Se llevó a Pedro, a Santiago y a Juan,	37 Y llevándose a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo	
empezó a sentir terror y angustia.	empezó a entristecerse y a angustiarse	
34 y les dijo:	38 Entonces les dijo:	
" <i>Mi alma está triste hasta la muerte;</i>	" <i>Mi alma está triste hasta la muerte;</i>	
<i>quedados aquí y estad en vela</i> ".	<i>quedados aquí y estad en vela conmigo</i> "	
35 Adelantándose un poco	39 Adelantándose un poco	41 El se arrancó de ellos alejándose como un tiro de piedra
cayó a tierra	cayó rostro a tierra.	y poniéndose de rodilla
y pedía que si era posible se alejase de él aquella hora.	y oraba	oraba.
36 decía:	decía:	42 diciendo:
" <i>¡Abba! ¡Padre!;</i>	" <i>Padre mío,</i>	" <i>Padre,</i>
<i>todo es posible para ti.</i>	<i>si es posible</i>	<i>si quieres</i>
<i>aparta de mí este cáliz,</i>	<i>que se aleje de mí este cáliz;</i>	<i>aparta de mí este cáliz;</i>
<i>pero no se haga lo que yo quiero,</i>	<i>pero no se haga lo que yo quiero,</i>	<i>sin embargo</i>
<i>sino lo que quieres tú.</i> "	<i>sino lo que quieres tú</i> "	<i>que no se haga mi voluntad, sino la tuya</i> ".
		43 he le apareció un ángel del cielo, que lo animaba
		44 Al entorpecerle la angustia,
		se puso a orar con más insistencia.
		Le chocaba hacia el suelo un sudor parecido
		a gotones de sangre.

		45 Levantándose de la oración
37 Se acercó,	40 Se acercó a los discípulos.	fue a donde estaban los discípulos
los encontró adormilados	los encontró adormilados	los encontró dormidos por la pena
y dijo a Pedro:	y dijo a Pedro	46 y les dijo:
"Simón, ¿estás durmiendo?"	"¿Vaya!"	"¿Con qué durmencia!"
¿No has podido velar ni una hora?"	¿No habéis podido velar ni una hora conmigo?"	
38 Estad en vela	41 Estad en vela	Levantaos
y pedid no ceder en la prueba.	y pedid no ceder en la prueba	y pedid no ceder en la prueba".
el espíritu es animoso pero la carne es débil".	el espíritu es valeroso pero la carne es débil".	
39 Se apartó de nuevo y oró repitiendo las mismas palabras.	42 Se apartó por segunda vez y oró diciendo:	
	"Padre mío, si no es posible que no deje de pasarlo sin que lo beba,	
	cúmplase tu voluntad".	
40 Al volver los encontró de nuevo adormilados	43 Al volver los encontró otra vez adormilados	
pues sus ojos estaban pesados y no sabían qué contestarle.	pues sus ojos estaban pesados	
	44 Los dejó se alejó de nuevo y oró por tercera vez repitiendo las mismas palabras.	
41 Volvió por tercera vez y les dijo.	45 Al final se acercó a los discípulos y les dijo:	
"¿Así que durmiendo y desarmando? ¡Basta ya!"	"¿Así que durmiendo y desarmando?"	
¡Ha llegado la hora!	Mirad, ha llegado la hora	

<p><i>Matad el hijo del hombre ya a ser entregado en manos de los pecadores.</i></p>	<p><i>en que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores.</i></p>	
<p>42 <i>¡Levántaos, vamos!</i></p>	<p>46 <i>¡Levántaos, vamos!</i></p>	
<p><i>El que me entrega me está ahí.</i></p>	<p><i>Yo estoy ahí el que me entrega.</i></p>	

A primera vista en el estudio comparado de las tres tradiciones se nota una grande semejanza entre Mc y Mt y una profunda diferencia con Lc. Este último texto, además de ser mucho más breve, añade la tradición de los vv 43-44, que desde el comienzo ha sido fuertemente cuestionada en las fuentes.⁴

3. Análisis de los Textos:

a. Mc 14,32-42:

• En el v. 32 καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· καθύστε ὅδε ἕως προσεύξωμαι (Llegaron a una finca que se llama Getsemaní y dijo a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras yo voy a orar") el presente histórico en plural ἔρχονται destaca la comunión entre Jesús y sus discípulos. El lugar adonde se dirigen, bajando del Ofel, es un χωρίον, una finca, situada al noreste de Jerusalén, llamado Γεθσημαν, en arameo: ܡܬܫܡܢܐ, y ubicado al otro lado del torrente Cedrón en el Monte de los Olivos.⁵ El presente narrativo λέγει introduce la iniciativa de Jesús. La expresión καθύστε ὅδε ἕως προσεύξωμαι describe con el *elocutivo directivo* una orden precisa. El sentido del verbo no es que deben sentarse, sino no seguir adelante, o sea esperararlo.⁶ La conjunción εως y el presente subjuntivo προσεύξωμαι establecen una situación de cercanía y simultaneidad: ellos deben esperar mientras él va a orar.⁷ Esta oración de Jesús, además de ser la más larga que Mc presenta, tiene también la característica de que Jesús la interrumpe alternándola con la acción y dirigiéndose a los discípulos (14,32.38-40 41-42), a los tres (14,33-34) y a Pedro (14,37).

⁴ Cf. nota 2

⁵ Cf. JERFMIAS, *Jerusalén* p 24; SCHNACKENBURG, *Marco II* p 257; PESCH, *Marco II* p 572; ERNST, *Marco II* p 685.

⁶ Cf. SCHNIDDER καθύστω = GLNT 1334; SCHROGER, καθύστω = DENT p 2115.

⁷ Según GREVEN, προσεύξωμαι = GLNT III pp 1294-1298 el término indica la oración que Jesús hace solo. En los momentos importantes de la vida de Jesús Mc cuenta que Jesús se retiraba a orar el solo (1,35; 6,46; 14,32.39). Cf. BALZ, προσεύξωμαι = DENT II p 1174.

• En el v. 33 καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ὀδημονεῖν (Se llevó a Pedro, a Santiago y a Juan, empezó a sentir terror y angustia).⁸ Se concentra la atención sobre los tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, que Jesús toma consigo (καὶ παραλαμβάνει μετ' αὐτοῦ) nombrándolos personalmente. Jesús reserva a estos tres una mayor intimidad y comunión, manifestándoles el poder de resucitar muertos, la gloria de su transfiguración y la tristeza y angustia de su pasión (cfr. hijo de Jairo: 5,22-40; transfiguración: 9,2.10).⁹ El verbo al singular ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι¹⁰ καὶ ὀδημονεῖν¹¹ inicia la dolorosa revelación de Jesús, algo sumamente doloroso y terrible. Los dos verbos, tomados conjuntamente, describen una experiencia existencial de profundo desconcierto,¹² desde el momento en que Jesús se halla sometido a la acción del Padre que lo golpea, descargando sobre él el peso de su justicia (cfr. 14,27)¹³.

• En el v. 34a καὶ λέγει αὐτοῖς Ἡ περίπνοός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου (y les dijo: "Mi alma está triste hasta la muerte") Jesús revela su estado de ánimo. El adjetivo περίπνοος que introduce la expresión enfatiza la profunda tristeza que embarga el espíritu de Jesús.¹⁴ El sustantivo ψυχή traduce el término hebreo נַפְשׁ, que indica la persona en su totalidad, sobre todo desde el punto de vista de sus sentimientos.¹⁵ La expresión ἕως θανάτου, equivalente a la expresión hebrea

8. GILLIKIA, *Marco II* p. 463 afirma: "Para Marcos la revelación en Getsemani es una especie de contrapeso a la revelación de Jesús a los tres discípulos sobre el monte o en la casa de Jairo. Uno llega a entender quien es Jesucristo después de conocer Getsemani". Cf. PESCH, *Marco II* p. 573.

9. BROWN, *Marco I* p. 209 afirma que el verbo, "Indica una profunda conmoción, expresada físicamente ante un suceso terrible: un milagro o algo horrible". EVANS, *Mark* p. 499 hace notar que esta es la única vez que el N. T. aplica este verbo a Jesús. Cf. BERTRAM, ὀδυρομαι = GLNT IV pp. 154-158; GRIMM, ὀδυρομαι = DENT I p. 1816; WOLFE, *Angels* p. 187.

10. BROWN, *Marco I* p. 209 afirma: "Ἀδύμονε, i.e. 'estar afligido' tiene la connotación de estar separado de los demás, una situación susceptible de producir angustia".

11. DELORME, *Marco* p. 178 afirma: "El hombre no puede nunca integrar en su mundo familiar el terror. Queda desconcertado ante una manifestación de lo sobrenatural que le quita todas sus seguridades". Situaciones existenciales semejantes se encuentran descritas en los Salmos 25,15; 31,10; 39,13; 42,6.12; 43,5. Cf. HOOKER, *Mark* pp. 347; SCHMITHALS, *Evangelium II* p. 635.

12. Cf. DREWERMANN, *Marco* p. 469.

13. BULTMANN, περίπνοος = GLNT VI p. 872 afirma que el adjetivo "claramente significa: 'tan lleno de dolor que prefiere la muerte'". Cf. BALZ-SCHNEIDER, περίπνοος = DENT II p. 892.

14. Cf. JACOB, ψυχή + π + ο = GLNT XV pp. 1194-1196; SCHWEIZER, ψυχή = GLNT XV pp. 1255-1256; SAND, ψυχή = DENT II p. 2134.

αὐτὸν ὅτι,¹⁵ describe plásticamente el estado de angustia en el que se encuentra Jesús.¹⁶ Remitiéndose al lenguaje sáhuico,¹⁷ Jesús habla de una tristeza mortal en la que se encuentra sumido.¹⁸ El motivo de este estado se debe al hecho de que, después de haber anunciado por tres veces su pasión, muerte y resurrección a los discípulos en el camino hacia Jerusalén (8,31; 9,31; 10,33-34), ahora tiene que enfrentar solo una muerte atroz, porque ellos la rechazan.

• El v. 34b μεῖναιτε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε¹⁹ (*quedados aquí y permaneced en vela*)²⁰ comprende dos *elocutivos directivos*, unidos asindéticamente,²¹ que se enlazan con el elocutivo anterior κατεσάτε *sentados* (cf. v. 32). Mientras al grupo más grande de los discípulos había ordenado que esperaran en un lugar preciso (κατεσάτε ὧδε), Jesús ordena a los tres que estén despiertos mientras esperan en un lugar preciso (μεῖναιτε ὧδε²² καὶ γρηγορεῖτε). Se trata de una vigilancia interior, que deben tener en la hora de la crisis.²³

• En el v. 35a la expresión καὶ προσελθὼν μικρὸν ἐπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσήυχeto (Adelantándose un poco cayó a tierra y pedló) presenta dos imperfectos que indican una posición continuada de Jesús que acompaña su oración prolongada. La expresión ἐπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς es única en todo el N.T. y parece indicar una señal de reverencia.²⁴ Sin embargo en el N.T. caer por tierra

15 Cf. Lc 38,1.

16 Con fina psicología Mc suele describir la humanidad de Jesús ofreciéndonos la manifestación de sus sentimientos: σπλαγγισθεῖς (1,41), μετ' ὀργῆς συνάκουσμενος (3,5), εὐθυμηξέν (6,6), εὐσπλαγγισθῆ (6,14), σπλαγγνίζομαι (8,2), ἡγενοκτῆσεν (10,14), ἠγαπήσεν (10,21).

17 Cf. Sal 6,4; 12,3; 40,5; 41,2.5; 12, 42,5; 102,1; 103,1.

18 ERNST, *Marco II* p 686 afirma: "Aquí mejor que en la obra de poder, se puede apreciar quién es Jesús".

19 BLASS, *Grammatica* par 132 n.2 sostiene que cuando el aoristo de μενεῖν no indica claramente la limitación de tiempo, expresa la idea opuesta a irse. Cf. HALCK, μεναί = GLNT VII p 26. HUBNER, μεναί = DENT II p 222. FANNING, *Aspect* p 334; HOLLEMAN, *Gethsemane* p 16.

20 Según PORTER, *Aspect* pp 354-355 el presente γρηγορεῖτε imprime un grande énfasis al elocutivo de Jesús. HOLLEMAN, *Gethsemane* p 16 añade que el imperativo presente γρηγορεῖτε tiene una fuerza especial de continuidad: «qued despiertos constantemente». Cf. OEKKE, γρηγορεῖω = GLNT III p 34, NÜTZEL, γρηγορεῖω = DENT I p 801; FELDMER, *Crisis* p 67 n. 4.

21 GUNDRY, *Mark* p 854 afirma que el asindeto le da mayor énfasis al contando.

22 Según MATHOS, *Aspecto* p 59 μεῖναιτε ὧδε describe el momento en que los discípulos deben dejar sola a Jesús.

23 Cf. SCHNACKENBURG, *Marco II* p 261.

24 Cf. Jos 7,6 (Josue); 2 Sam 1,2 (Saúl); Lc 50,17 (pueblo).

tiene otros significados: muerte (Mt 10,29), enfermedad (Mc 9,20), terror (Heb 9,4; 22,7; 26,14). La expresión ἐπιπτεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, más que una manifestación de reverencia, parece ser una expresión de terror, de angustia y de tristeza y el imperfecto, más que un permanecer postrado reverentemente, es un permanecer caído a causa del estado de ánimo.²⁵ El segundo imperfecto προσήυχετο ofrece un sentido de continuidad e intensidad a la oración personal de Jesús. Podemos decir que Jesús suplicaba y suplicaba.²⁶

• En el v. 35b ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ὑπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα, (que si era posible se alejase de él aquella hora,) Me presenta la oración de Jesús en forma de discurso indirecto. Este se compone de dos partes: a) la *condición* εἰ δυνατόν ἐστιν y b) el *contenido* de la petición ἵνα παρέλθῃ ὑπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα.

a) La *condición* no se refiere a la potencia de Dios, sino a su Plan de Salvación. Por consiguiente la expresión no limita el poder de Dios, sino pone la solicitud de Jesús en sintonía con su voluntad.

b) El *contenido* está formulado en 3ª persona, que tiene como sujeto implícito al mismo Dios. La expresión ἵνα παρέλθῃ con forma de aoristo subjuntivo manifiesta un elocutivo directivo.²⁷ Jesús no se siente atraído, según su deseo humano, por su destino de muerte, expresado en la ὥρα. Prefiere evitarlo. Por este motivo hace de este deseo el objeto de su oración. El término ὥρα está presente tres veces en el texto (14,35.37.41). En los vv. 35.41 tiene un profundo sentido teológico e indica, al igual que el otro término πατήρ, el destino que el Padre ha reservado a Jesús.²⁸

• Con el v. 36 καὶ ἔλεγεν: Ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατόν σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ (decir: "¡Abba! ¡Padre! todo es posible para ti, aparta de mí este cáliz, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras tú") la oración, introducida por un imperfecto καὶ ἔλεγεν que indica continuidad, es presentada en forma de discurso directo que se compone de cuatro partes: a) la *alocución* ἀββὰ ὁ πατήρ; b) la *constatación* πάντα δυνατόν σοι; c) la *petición* παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτον ἀπ' ἐμοῦ; d) la *resignación* ἀλλὰ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σου. Esta parte de la oración presenta

25 Según MATEOS, *Gramática* p 88 "el imperfecto ἐπιπτεῖν parece indicar voluntariedad: 'se dejó caer'".

26 Cf. BENOIT, *Parón* p 22.

27 Cf. FANNING, *Aspect* p 184.

28 Según DELLING, ὥρα = GLNT XV pp 1748 el término precisa la situación de la prueba establecida por Dios y exigida a Jesús. Cf. CHESN, ὥρα = DENT II p 2209. LÉGASSE, *Marr II* p 887 n. 36.

la formulación en segunda persona singular que pone de manifiesto la confianza del orante.

a) La *afectación* αἰβή o πατήρ presenta una grande intimidad ofreciendo unidos el término arameo y el término griego.²⁹ El primer término αἰβή pertenece al vocabulario arameo אבא y formaba parte del vocabulario de los niños, cuando se dirigían confidencialmente a su padre. Más tarde pasó a formar parte también del vocabulario de los hijos mayores.³⁰ El término expresa *amor y confianza filial* en relación con el padre y comprende también la prontitud en la obediencia. Mientras los judíos no lo usaban nunca cuando oraban, Jesús lo hizo suyo.³¹ Es típico de la relación existente entre Jesús y su Padre Dios.³² Me nos transmite este término en la lengua original de Jesús con ocasión de la mayor prueba de confianza y obediencia de él hacia su Padre. El segundo término, ο πατήρ, es empleado en forma absoluta.³³ La expresión, en nominativo, tiene el sentido de vocativo: πατέρ, al que sustituye, y es empleada en la tradición familiar también en la fórmula palestinese.³⁴

b) La *afirmación* πάντα δύναται σοι constituye un elocutivo representativo³⁵ que describe una afirmación y expresa de parte de Jesús su confianza ilimitada en el Padre. La expresión, considerada una profesión de fe, apunta a la omnipotencia de Dios con la que dirige la historia de los hombres.³⁶

c) En base a esta confianza, Jesús dirige al Padre la *petición* de ser liberado del destino que le incumbe: παρένεγκε το ποτήριον τούτων ἀπ' ἐμοῦ. La expresión το ποτήριον τούτων indica que la muerte de Jesús ha sido entendida como una muerte martirial (cfr. Mc 10,38-39). La expresión παρέργεσθαι ἀπο indica alejamiento, separación, ruptura.³⁷

d) Sin embargo, en la última expresión Jesús confirma su plena *obediencia* a la voluntad de Dios: ὅλας τις ἐγὼ θέλω ἅλλα τῇ σοι. El cáliz de la pasión asusta

29 Cf. Rom 8,15; Gal 4,6. BRIGLIA, *Marco* p.461.

30 Cf. SCHRENEK, πατήρ = GLNT IX pp 1219-1220. MICHEL, πατήρ = DENT II pp 840-841. PESCH, *Marco II* p.576.

31 Cf. BENOIT, *Pasión* p.23.

32 ERNST, *Marco II* p.688 indica que "es interesante notar cómo Jesús en su oración, dirigida al Padre, se se ha unido incluso a sus discípulos".

33 La expresión en Mc está presente solamente dos veces (3,32; 14,36).

34 Cf. SCHRENEK, πατήρ = GLNT IX p.1222 n. 275.

35 Se sobreentiende τούτων. Cf. BLASS, *Grammatica* p.196 n. 8.

36 Cf. SEARLE, *Testimonio* pp 180-181.

37 Cf. GNILKA, *Marcos II* p.305; PESCH, *Marco II* p.576. EVANS, *Mark* p.423.

38 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 283-284.

a Jesús, pero él se somete obedientemente a la voluntad del Padre.³⁹ dejando todo en sus manos.⁴⁰

Podemos apreciar la concordancia entre el v. 35 y el v. 36, entre el reconocer la omnipotencia divina y la aceptación de la voluntad de Dios.⁴¹ En ambos textos se manifiesta el hecho de que Jesús tiene miedo a la muerte (*θάνατος* / *πονηρίον*), pero no huye de ella.⁴²

• En el v. 37, καὶ ἔρχεται καὶ εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἰσχυροὺς μίαν ὥραν γρηγορήσαι, (Se acercó, los encontró adormilados y dijo a Pedro: "Simón, ¿estás durmiendo? ¿No has podido velar ni una hora?"). Concluida la oración, Jesús se dirige hacia los tres discípulos y los encuentra sumergidos en el sueño (εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας). El verbo καθεύδεις, repetido dos veces en participio presente e indicativo en el mismo v. 37, describe el estado de ánimo prolongado en el que se encuentran los discípulos, en contraposición a la orden recibida tres veces de estar despiertos (cfr. 13,34.35.37). Me hace notar la simultaneidad y la contraposición entre el comportamiento vigilante de Jesús (cfr. 14,35-36.37.39) y el de los discípulos, presa del sueño (cfr. 14,37.40).⁴³

Por un lado aparece la figura orante de Jesús que se adhiere a la voluntad del Padre (cfr. 14, 35s); por el otro los discípulos que desobedecen su invitación y se dejan vencer por el sueño.⁴⁴

En la segunda parte del v. 37 Jesús se dirige a Pedro, en calidad de vocero de los discípulos.⁴⁵ Lo llama Σίμων, el nombre que tenía antes de ser convocado entre los Doce (cfr. 3,16), antes de pertenecer a la familia de Jesús (3,34s). Jesús le dirige dos preguntas. La primera, que contiene una sola palabra: καθεύδεις, está formada por un clacutivo directivo que no es propiamente una pregunta simple sino que revela el desacuerdo de Jesús.⁴⁶ La segunda, que exige una explicación,

39 Cf. PESCH, *Marco II* p 577.

40 Cf. GNILKA, *Marcos II* p 305; GAL 1721, *Gesamtext* p 34.

41 Cf. GNILKA, *Matas II* p 305; PESCH, *Marco II* p 575.

42 Para PESCH, *Marco II* p 576 "Las preposiciones *οὐ* y *καὶ* en los dos textos (vs. 34 y 35) son índices claros de este miedo a la muerte que Jesús tiene" Cf. ERNST, *Matteo II* p 658.

43 Cf. PORTER, *Aspect* p 390; DONAHUE, *Theology* p 23.

44 Cf. LEGASSE, *Mat II* p 894 n 51; VOGT, *Agr* pp 187-191.

45 Según LEGASSE, *Mat II* p 890 Pedro encarna en su persona la defección de todos los discípulos en la hora de la prueba.

46 PERINI, *Domande* p 95 afirma que en este caso no se expresa una pregunta, sino que el que pregunta manifiesta una reacción frente a una acción inesperada y no compartida, cuyo sentido preciso sólo se puede comprender en el contexto comunicativo.

contiene además un reproche por lo que se esperaba de él: οὐκ ἔσχευεσθε⁴⁷ μὴν ὡς οὐκ ὑπὴρξατε⁴⁸. Ambos verbos καθευδεῖν e ἔσχευεν ponen en evidencia la debilidad de Pedro y de los demás y vuelven a proponer con fuerza la dificultad de seguir el camino del *Hijo del hombre* sufriente (cfr 8,32).⁴⁹

En contraste con lo afirmado después de la cena, cuando Pedro se había manifestado tan seguro de sí hasta jactarse de su total disponibilidad de morir junto con Jesús (cfr. 14,29-31), su reacción revela que los discípulos no están interiormente preparados para soportar la Pasión del Maestro.⁵⁰ Simón y los demás se muestran incapaces de velar, aunque sea una hora, al lado de Jesús.

• En el v. 38 ὑπηρετετε καὶ προσεύχεσθε ἵνα μὴ ᾤσθητε εἰς πειρασμόν τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής ("Estad en vela y pedid no ceder en la prueba: el espíritu es animoso pero la carne es débil"). Jesús se dirige a todos los discípulos con dos nuevos imperativos: ὑπηρετετε καὶ προσεύχεσθε, invitándolos a tomar conciencia de su situación y animándolos a vencer el sueño en el cual han caído.⁵¹ Con el primer *elocutivo directivo* (ὑπηρετετε) Jesús repite la orden de vigilar (cfr. 14, 34d). Pero, viendo que frente al πειρασμός, entendido como posibilidad de fallar en su comunión con él, la vigilancia no basta a causa de la debilidad de los discípulos, Jesús añade otro *elocutivo directivo* (προσεύχεσθε) que refuerza el primero, introduciendo la ayuda divina para hacer frente a la tentación. Ellos no han velado, ni orado y por esto son víctimas de la tentación. Puesto que a menudo los dos verbos van juntos,⁵² pudiéramos considerar que los dos imperativos presentes constituyen una *endiádis*, en la que la fuerza se apoya especialmente en el segundo προσεύχεσθε.⁵³ Jesús los estaría invitando a tener una oración vigilante que sintetice esfuerzo humano e intervención divina.⁵⁴ Se

47 GRUNDMANN, *εσχευω* = GILNT IV pp 1211s afirma que "el elemento del verbo está centrado en la fuerza efectiva, en la capacidad que un individuo posee y que no manifiesta (y estaba en capacidad de velar ¿por qué no lo hizo?)". Cf. PAULSEN, *εσχευω* = DENT I pp 2064-2065.

48 SCHNACKENBURG, *Marco II* p 262 afirma: "Pedro no debió estar despierto por Jesús, sino por sí mismo porque se hallaba en peligro".

49 SODING, *Glossar* p 348 afirma que el discípulo que se queda dormido durante la "Hora" no puede ver a Jesús con ojos transparentes.

50 Cf. GILKKA, *Marcos II* p 206.

51 KERTELGE, *Markaevangelium* p 175 afirma: "quien recibe el apelo de Pedro permanece si se hallan los demás discípulos, no sólo el grupo de los tres".

52 Cf. Sal 42,9: 63,7; 113,8; 1 c 2,37; Heb 16,25.

53 ERNST, *Marco II* p 69k añade que "orar es la forma concreta de la vigilancia constante". Cf. Sal 42,9: 63,7; Lc 2,37; Heb 16, 25.

54 Según GILKKA, *Marcos II* p 206 "En la instrucción a velar y a orar, dirigida a todos los

trata aquí de la vigilancia interior, que debe ser fortalecida por la oración para superar la crisis a su hora.

En la expresión *προσευχασθε ἵνα μὴ ἐλπίητε εἰς πειρασμὸν*⁵⁵ (14,38b) la preposición *ἵνα* no tiene sentido final sino *exegético* (cfr. 13,18).⁵⁶ Se trata de una oración vigilante que los discípulos tienen que hacer a Dios que tiene como contenido la superación de la prueba y de la tentación.⁵⁷ Por su parte Jesús ora continuamente, en forma vigilante, desenso de cumplir la voluntad de Dios (cfr. 14,35-36,39). Los discípulos deberían escuchar a Jesús, puesto que lo que les espera es más que una prueba, es la amenaza de un abandono y de una negación.⁵⁸

Con la expresión *το πνεῦμα*⁵⁹ *πρόθυμον*⁶⁰ *ἡ δὲ σαρκὶ ἀσθενής*⁶¹ se describe la condición humana en la que se da la prueba y se motiva la necesidad de la oración. El *espíritu* es el factor vivo, fuerte y vivificador, la *carnе* es el factor caduco, débil y lerdo (cfr. Is 31,3).⁶² Puesto que el hombre, en su totalidad, no es sólo espíritu con todas sus capacidades para determinadas manifestaciones de la vida humana, sino también carne, con todas sus impotencias y debilidades, está expuesto a la prueba,⁶³ a la caída y por consiguiente necesita la ayuda de Dios, que consigue sólo mediante la oración.⁶⁴

discípulos, la perspectiva alcanza su punto culminante parentético y su carácter antifragmático".

55 SEESEMANN, *πειρασμός* = GLNT IX pp 1438-1439; JOPKEB, *πειρασμός* = DENT II p 870.

56 QUILKA, *Marcos II* p 306 afirma: "El escape de la tentación será el contenido del orar, no su finalidad". Cf. TAYLOR, *Marcos* p 67; SOBING, *Galileo* p 349 n. 121; EVANS, *Mark* p 415.

57 CABA, *Oración* p 325 afirma: "En este clima de oración los dos hijos han de llegar a comprender e interiorizar la paciencia de Jesús sin que ellos les ocurra de escándalo". Cf. GONZÁLEZ, *Primer* = DBS VII p 590; FELDMER, *Crisis* p 198.

58 Cf. LÉGASSE, *Marc II* p 891.

59 Según SCHWEIZER, *πνεῦμα* = GLNT X pp 947-948 la contraposición entre prontitud y debilidad, expresada por *πνεῦμα* y *σαρκὶ* que simultáneamente se da en el ser humano, indican que su vida, su experiencia acusan continuamente una tensión y división *interior*. Cf. KREMER, *πνεῦμα* = DENT II pp 1026-1027.

60 Cf. RENGSTORF, *πρόθυμος* = GLNT XI p 208; BALZ-SCHNEIDER, *πρόθυμος* = DENT II p 1144.

61 Cf. SAND, *σαρκὶ* = DENT II p 1363.

62 Cf. STÄHLIN, *ασθενής* = GLNT I p 1306; ZMUESWISKI, *ασθενής* = DENT I p 511.

63 Cf. HOOKER, *Mark* p 349.

64 PESCH, *Marcos II* p 578 afirma que "la debilidad de la carne es el punto a través del cual irrumpe en el hombre la tentación satánica que lo induce a pecar".

65 Cf. ERNST, *Marcos II* p 690.

• En el v. 39 καὶ πάλιν ἀπελάθων χρησιμῶς τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. (Se apartó de nuevo y oró repitiendo las mismas palabras) la intervención de Mc και πάλιν ἀπελάθων προσεῖχετο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών manifiesta que el evangelista no procede en forma progresiva en la descripción de la oración de Jesús, sino que retoma la oración anterior (cfr. 14,35-36),⁶⁶ valiéndose de esa manera de la fórmula literaria de la repetición. La forma narrativa presenta nuevamente el esfuerzo de Jesús por sintonizar con la voluntad de Dios.

• Con el v. 40 καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβρυχόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ (Al volver los encontró de nuevo adormilados pues sus ojos estaban pesados y no sabían qué contestarle) Mc presenta a Jesús repetidamente cerca de los discípulos, a los que de nuevo encuentra presa del sueño και πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας (cfr. 14,37). La acentuación de este texto no está puesta en la oración de Jesús, sino en el sueño de los discípulos. La intención de Jesús es clara: regresar otra vez al lado de ellos para animarlos a velar y orar.

Mc trata de dar una explicación del hecho, haciendo depender la situación de la debilidad y pesadez: ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβρυχόμενοι.⁶⁷ El verbo καταβρυχεῖν es *hápxai* en el N. T. y describe de forma más intensiva que el simple βρυχεῖν, el estado de obtusidad de la mente y del corazón al cual están sujetos los discípulos. Este estado puede traducirse con la indiferencia, la falta de fidelidad y la no aceptación, haciendo ver una vez más su responsabilidad, que otras veces se manifestó como falta de fe (cfr. 4,40; 16,14) y dureza de corazón (cfr. 6,52; 8,17; 16,14).⁶⁸

Al final del texto se hace una constatación: καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ, que presupone que Jesús los ha nuevamente interpelado. Su desconcierto revela una vez más la confusión de su respuesta, la distancia interior que los separa de Jesús, llegando hasta el extremo de no darse cuenta de la situación en la que se encuentran.⁶⁹ El hecho de que no tengan nada que rebatir a Jesús indica claramente que no tienen nada que alegar a favor de su exculpación y reconocen su culpabilidad.⁷⁰

66 Cf. PESCH, *Marco II* p 379.

67 PESCH, *Marco II* p 379 afirma que han llegado a ser el símbolo de la debilidad de la carne.

68 Cf. GALLIZZI, *Chiesaman* p 67; ERNST, *Marco II* p 691; LUHRMANN, *Markusevangelium* p 244.

69 Cf. ERNST, *Marco II* p 691. Marcos refiere otras situaciones semejantes en 8,32s, 9,32.

70 Cf. GISELKA, *Marco II* p 308.

• El v. 41abc καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς: Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε (Vuelve por tercera vez y les dijo: “¿Así que durmiendo y descansando?”) narra la tercera iniciativa de Jesús dirigida a todos los discípulos (καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς). El presente de los verbos explica el deseo de Jesús de no dejarlos solos.

Los verbos καθεύδετε το λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε, que pueden ser entendidos: a) como pregunta o b) como constatación, constituyen dos elocutivos representativos con los que Jesús retoma el diálogo con sus discípulos.⁷¹

a) Entendidos como *pregunta* καθεύδετε το λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε revelarían el asombro de Jesús: luego de todos los ejemplos que les dio (14.35-36.39) y las advertencias que les dirigió (14.37-38.40), encontrarlos nuevamente vencidos por el sueño (entiéndase indiferencia, falta de fe o rechazo) constituiría para él un motivo de amarga sorpresa.

b) Entendidos como *constatación* καθεύδετε το λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε, manifestaría un profundo dolor, junto con cierta ironía:⁷² luego de tantos anuncios de la pasión, muerte y resurrección (cfr. 8,31: 9,9-31; 10,33-34) él constataría su ofuscamiento e incapacidad de acoger con fe el Plan de Dios que se está realizando en él.

Cualquiera que sea la interpretación que se quiera dar a la expresión καθεύδετε το λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε,⁷³ los dos verbos que estamos examinando pueden ser considerados como una enclásis con el significado de “¿Y vosotros seguís descansando / seguís no creyendo? / ¿Seguís no aceptando?”

El estilo reiterativo de Mc deja entender las divergencias entre Jesús y los discípulos. Sus palabras suenan como un duro reproche. Por un lado está su voluntad decidida de enfrentar la “Hora” establecida por el Padre, por otro el hecho de pecarse por tercera vez, de la desobediencia y debilidad de sus discípulos. Mientras ellos creen que pueden dormir y reposar (= rechazar, no aceptar el proyecto de Jesús), Jesús les llama la atención porque el momento en que se encuentran debe ser de vela y oración.⁷⁴

71 Cf. LÉGASSE, *Matth. II* p. 893; ZERWICK, *Análisis* p. 120; FELDMEIER, *Crisis* p. 69n. 15; ZORRILL, *Lexicon* p. 781.

72 Cf. SCHMITHALS, *Evangelium II* p. 640.

73 BAUERNFEIND, ἀναπαύω = GLNT 1 p. 943 a causa de su forma media, considera que el verbo deba ser entendido como “conjugar en el descansar”; FELDMEIER, ἀναπαύω = DENT 1 p. 257.

74 GNILKA, *Matthaeus II* p. 398 apunta: “El descanso, que él les concedió en otra ocasión (c.)

• El v. 41d ἀπέχει ("Basta ya!"); concluye la intervención de Jesús de una forma asindética con ἀπεχει, de difícil interpretación.⁷⁵ Frente a los muchos significados atribuidos al término,⁷⁶ nos parece más razonable entenderlo como la conclusión fuerte de καθεύδετε και ἀναπαύεσθε. Luego de una breve pausa, que le da más fuerza a lo que va a decir, Jesús diría a los discípulos: "¡Basta!", invitándolos a abandonar su persistente debilidad, desobediencia y falta de fe (cfr. 14,37-40.41).⁷⁷ Pero ἀπεχει puede ser entendido también como la conclusión de su oración, durante la cual Jesús se ha adherido incondicionalmente a la voluntad del Padre (14,36). En este caso la exclamación traduciría el arameo פּוּעַ וּפּוּעַ ([es] el final) que equivale a "era ex todo": "¡oh Padre!".⁷⁸ En los dos casos la expresión manifiesta la decisión de Jesús de aceptar la voluntad de Dios y animar a los discípulos a asumir su Plan salvífico.

• En el v. 41ef ἤλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν ("Ha llegado la hora! Mirad, el hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores") Jesús retoma el discurso y anuncia que ha llegado el momento (ὥρα) de la traición, anunciado repetidas veces por él (cfr. 9,31; 10,33; 14,18.21. Aquí también el término ὥρα tiene el valor teológico expresado en 14,35. Estas palabras manifiestan su completa libertad de enfrentar la "Hora" establecida por el Padre y revelan el total abandono a su voluntad.⁷⁹

La Hora se concretiza en el último anuncio de la entrega del *hijo del hombre*: ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν. Esta ya había sido anunciada a lo largo del camino hacia Jerusalén (8,31; 9,31; 10,33-34). El verbo παραδίδωμι está colocado en forma pasiva,⁸⁰ pues indica que la entrega de Jesús depende principalmente de la voluntad de Dios.⁸¹

6,11), se convierte en culpa en esta situación".

75 Por esto el unción D añade: ἀπεχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα.

76 Parece difícil aplicarlo a Judas (14,10.42). De la misma manera resulta difícil vincularlo con τοῦ λουκου (14,41) o καὶ ὥρα (cfr. 14,35.37.41). Cf. BLANN, *Grammatica* p. 199; FELDMAYER, *Krisis*, pp. 208-215.

77 LÉGASSE, *Marc II* p. 895 afirma: "se piensa algo como: 'Concluido el camino!' que tiene una vasta aplicación según las circunstancias". Cf. REISER, *Syntax* p. 140.

78 Cf. TAYLOR, *Marcus* p. 673; SENIOR, *Passion* p. 81.

79 Cf. ERNST, *Marcus II* p. 692.

80 SENIOR, *Passion* p. 81 afirma que Jesús "demuestra que, no obstante esté por perder su libertad, la muerte no es una trágica imposición, sino un acto de voluntad libremente elegido". Cf. CABA, *Oración* p. 325.

81 Que llamamos *patris a divino* por tener como sujeto implícito a Dios.

82 Cf. BÜCHSTEDT, παραδίδωμι – GUNT II p. 1180-1182; ΠΟΡΚΕΣ, παραδίδωμι = DENT II p. 726; LÉGASSE, *Marc II* pp. 560-561.

Los *logia*, atribuidas por Mc a Jesús acerca del *hijo del hombre sufriente*, tienen elementos comunes que tocan con algunas variantes el mismo tema teológico, en tres puntos:

1. sujeto pasivo (Jesús); 2. sujeto activo oculto en las personas de otros (Dios); 3. agentes activos (enemigos).

8,31	τις τοῦ ἀνθρώπου ἀποδιδωσθήναι καὶ ὑψωθῆναι καὶ ἐξ ἑλίου προβατεῖν	γραμματαῖς
9,5	τις τοῦ ἀνθρώπου ἐκτελέσει τοὺς υἱοὺς τοῦ ἀνθρώπου	δοκασθῆναι
10,33	τις τοῦ ἀνθρώπου	περιδοθῆναι ὀνόματι
14,21	τις τῶν ἐν ἑμοί	περιδοθῆναι ὀνόματι
14,41	τις τοῦ ἀνθρώπου	περιδοθῆναι ὀνόματι

La expresión *τις τοῦ ἀνθρώπου*⁸³ atribuida a Jesús con las características sufrientes, constituye en Mc un *hilo conductor*, que empieza con el primer anuncio de la Pasión en Cesarea de Filipo (8,31), se extiende durante la segunda parte del Evangelio y concluye en Getsemaní con el anuncio de la llegada de la Hora (14,41). El texto, el más cercano a 9,31, que tiene como agentes activos un genérico *ἀνθρώπου*, además de presentar el mismo sujeto pasivo y activo, se caracteriza por culificar a los agentes activos de pecadores *ἀμαρτωλοὶ* por ser causantes de la muerte de Jesús. El término *ἀμαρτωλοὶ*⁸⁴ como sustantivo, aparece 5 veces en Mc y nunca como sujeto (2,15.16.bis.17; 14,41). Las primeras cuatro veces en relación con los publicanos, considerados pecadores por los escribas y fariseos por no observar las tradiciones. La quinta, relacionada con la pasión de Jesús, se refiere a las autoridades judías, causantes de su muerte.

• El v. 42a *ἐγείρεσθε ἄγρυπνοι* ("Levantaos, vamped") encierra los últimos *elocutivos directivos* que Jesús dirige a todos los discípulos.⁸⁵ Con el imperativo *ἐγείρεσθε* Jesús los invita a levantarse. Es la única vez en todo el Evangelio que Jesús se dirige a los discípulos con esta invitación. El primer elocutivo directivo cierra la sesión de la presencia en el Getsemaní, en la que todos los discípulos habían sido invitados a sentarse (14,32: *καθίστατε*) y los tres a permanecer al lado de Jesús (14,34: *μενεστε ὡς*). Sigue la exhortación *ἀγρυπνεῖν*, unida asindé-

83 Aparece en Mc 14 veces (2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.bis.41.42) y describe el poder, el servicio, el dolor y la gloria. Cf. COLPE, *τις τοῦ ἀνθρώπου* = GLNT XIV p. 415; HAHN, *τις τοῦ ἀνθρώπου* = DENT II pp 1848-1849.

84 El término ha sido tomado de los Sal 35,11; 70,4; 81,4. Cf. RENGSTORF, *ἀμαρτωλός* = GLNT 7 | pp 890-891; FIEDLER, *ἀμαρτωλός* = DENT I p 196; ERNST, *Ματθ 11* p 690.

85 Que la invitación este dirigida a todos los confirma el hecho de que todos abandonan después a Jesús (Cf. 14,50). Contra GUDRY, *Ματθ 11* p 864, quien afirma que las palabras de Jesús están dirigidas solamente a los tres.

ticamente al imperativo anterior *εὑσπερόν*, del cual sin embargo se desprende por una breve pausa. Es la última exhortación de Jesús en el Evangelio.⁸⁶ Con ella Mc establece una inclusión con la exhortación dirigida por Jesús a los primeros discípulos invitados a compartir con él la misión (cfr. 1,38). Estas palabras constituyen la última invitación dirigida a los discípulos a asumir el Plan de Dios.⁸⁷ El exhortativo *εὐσπερόν* no sólo completa paratácticamente el imperativo *εὐσπερόν*, indicando el motivo, sino que ofrece a los discípulos la posibilidad de realizar una renovada comunión con él.⁸⁸ Los dos *clonativos directivos* expresan una vez más la iniciativa de Jesús⁸⁹ y manifiestan al mismo tiempo el respeto por su libertad de decisión. Los discípulos no son obligados sino invitados.

No obstante la insistencia de Jesús Mc nos dice que todos rechazaron su invitación y lo abandonaron (14,50 *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἐφυγον πάντες*). Su huida y el quebrantamiento del seguimiento constituyen el *clímax* de la crisis y la consecuencia de la caída en la tentación. Ella implica la interrupción de un largo camino iniciado en Galilea (cfr. 1,16-20) y construido lentamente con sus respuestas a las iniciativas de Jesús y pone en evidencia su debilidad y falta de fe.

• El v. 42b *ἰδοὺ ὁ παρδιδόμενός με ἔρχεται*. (“*Ya está ahí el que me entrega*”) presenta el cumplimiento de la pasión que requiere la participación del hombre en la persona del traidor.⁹⁰ El cumplimiento de la voluntad de Dios se realiza a través de una miserable traición.⁹¹ Comienza aquí otra etapa hacia la muerte y la resurrección.

Al final de la narración de Getsemani Jesús y sus discípulos llegan a dos metas contrastantes. Jesús, luego de una repetida y vigilante oración al Padre (14,35-36,39-41) llega a la obediencia total a su voluntad (14,36)⁹² y sale al encuentro del traidor (14,42b). Los discípulos, por el contrario, luego de haber abandonado todo (1,18,20, 10,28) y haber compartido con Jesús comunión e itinerancia misionera

86 Cf. FANNING, *Aspect* p. 346; REISER, *Synact* pp. 140-153-160.

87 GALIZZI, *Getsemani* p. 46 afirma que *εὐσπερόν* recuenta la expresión “*no lo que yo quiero sino lo que te quieres*” del v. 36. La conclusión de las palabras se vuelve [...] una síntesis de la narración.

88 HOLIFERAN, *Getsemani* p. 67 “*εὐσπερόν* es el grito estimulador con el que Jesús levanta a sus discípulos de su sueño, no para escapar, sino para seguir adelante con él y salir al encuentro de la amenaza.”

89 LÉGLASSE, *Marie II* p. 897 “*Jesús renuncia sus derechos y, por así decirlo, su valentía, que reanuda el contexto general del evangelio*”

90 Cf. PESCH, *Marco II* p. 581.

91 Cf. ERNST, *Marco II* p. 692.

92 Repetidas veces manifestada por Jesús (8,31, 9,11-31, 10,33).

(3,34), aunque forman parte de su familia (3,34-35) no aceptan ni su "Hija", ni su "Caminio" y, no obstante su promesas repetidas de fidelidad (cfr. 10,38; 14,29,31), en el momento decisivo huyen, vencidos por la tentación (14,50).⁹³ Getsemani resulta para Mc el momento crucial en el seguimiento de Jesús, porque marca el abandono de los discípulos que rompe la comunión y la comunidad del seguimiento (14,50) y pone en cuestión la aceptación de su identidad y el cumplimiento de la promesa de hacer que lleguen a ser pescadores de hombres (cfr. 1,17c).

b. Mt 26,36-46:

El texto de Mt resulta algo más ampliado que el texto de Mc (cfr. Mt 26,42bc-44). Está enmarcado por la partícula temporal τότε (26,36,38, 45). Comparado con Mc, el texto de Mt resulta más ordenado y completo e intenta producir una visión más clara de conjunto.⁹⁴ Del texto de Mt nos ocuparemos solamente en cuanto se diferencia de Mc.

• El v. 36 τότε ἔρχεται μετ'αὐτῶν ὁ ἀληθεύς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανί καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς καθίσατε αὐτοῦ ἕως (οὗ) ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξομαι. Entonces Jesús llega con ellos a una finca llamada Getsemani y dijo a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras yo me voy allí a orar", utilizando el presente histórico en singular ἔρχεται, pone más en evidencia la persona de Jesús como centro del grupo que se encamina hacia el huerto. El verbo está precedido por el adverbio τότε muy común en Mt.⁹⁵ Al mismo tiempo con la expresión μετ'αὐτῶν Mt describe la comunión de los discípulos con él. Esta comunión de Jesús con los discípulos a lo largo del texto se desarrollará con la correspondiente comunión de los discípulos con él (μετ'αὐτοῦ: 26,38,40).⁹⁶ Con la expresión καθίσατε αὐτοῦ, en la que reaparece su primitivo sentido de lugar, Mt sustituye la expresión de Mc καθίσατε ὡδε.⁹⁷

• En el v. 37 καὶ παραλαβὴν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ ὀδυμονεῖν (y llevándose a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo empezó a entristecerse y a angustiarse) Mt, además de nombrar por su nombre a Pedro,⁹⁸ presenta a los otros dos acompañantes de Jesús, llamándolos

93 Cf. CABA, *Oración* p.325, SODINI, *Giuda* p.390, FELDMETTER, *Krisis* p.108, DELORME, *Matteo* p.179.

94 Cf. GNILKA, *Matteo II* pp.599-600.

95 El adverbio τότε introduce 74 veces en Mt un discurso directo, de las cuales 14 veces forma parte de los *logia* de Jesús. Cf. GALIZZI, *Getsemani* p.96.

96 Cf. FABRIS, *Matteo* p.532.

97 Cf. BLASS, *Grammatica* p.165.

98 Hay que tener en cuenta que en el Evangelio de Mt sobresale de una manera especial la figura de Pedro.

más genéricamente por su patronímico: los hijos de Zebedeo.⁹⁹ Al hablar de Jesús, en lugar de ἐκθαμβεῖσθαι, Mt usa λυπεῖσθαι¹⁰⁰ para indicar su estado de ánimo marcado por la tristeza y la angustia.¹⁰¹ Este verbo está relacionado con el adjetivo περιλυτός del v. 38 y presenta a Jesús como un hombre sufriente. La aflicción y angustia de Jesús son las de la obediencia dolorosa del Siervo sufriente.¹⁰²

• El v. 38 τότε λέγει αὐτοῖς: Περιλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ὡς θανάτου· μένεται ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ (Entonces les dijo: *“Mi alma está triste hasta la muerte: quedaos aquí y estad conmigo”*) explica el contenido del verbo λυπεῖσθαι con la repetición en forma superlativa del adjetivo περιλυτός. Mt añade la construcción μετ' ἐμοῦ, repetida luego en el v. 40, brindando al texto una característica cristológica. Esto expresa la voluntad de Jesús de que los discípulos deben acoger, por amor a él, la periclitación que les hace de participar en su estado de angustia. Jesús se vuelve para los discípulos un paradigma.¹⁰³

• El v. 39 καὶ προσελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος· καὶ λέγων: Πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἅπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σὺ. (Adelantándose un poco cayó rostro a tierra y oraba diciendo: *“Padre mío, si es posible que se aleje de mí este cáliz pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú”*) presenta tres variantes. Mt describe a Jesús caído sobre su rostro (ἐπὶ προσώπῳ αὐτοῦ)¹⁰⁴ Esta posición, conocida en el A. T.¹⁰⁵ expresa dependencia de aquel que es poderoso y, en el caso de la oración, subraya la insistencia del orante y la profundidad de su emoción (cf. 17,6).¹⁰⁶ El gesto de Jesús expresa reverencia y veneración, adoración y plegaria.¹⁰⁷

99. Mt usualmente presenta más a menudo a Santiago y Juan, con la expresión *los hijos de Zebedeo* (20,20; 26,37; 27,56). Mc y Lc lo hacen una vez (Mc 10,35, 36; 5,10). Cf. VIVIANO, *Marco* p. 127.

100. Mt usa varias veces el verbo λυπεῖσθαι: 14,9 (la tristeza de Herodes), 17,23 y 26,22 (la tristeza de los discípulos), 18,34 (la tristeza de los siervos) y 19,22 (la tristeza del rico). Cf. GALLIZZI, *Getsemani* p. 45 n. 1.

101. Cf. BULTMANN, *Λυπεῖσθαι* = GLNT VI pp. 862-863; BAUZ, *λυπεῖσθαι* = DENT II p. 98; SAND, *Marco II* p. 809; LEVORATTI, *Marco* p. 387.

102. Cf. BONNARD, *Marco* p. 573.

103. Según GRIEKA, *Marco II* p. 601 “el camino de Jesús se ha vuelto camino para el discípulo”.

104. En la expresión ἐπὶ προσώπῳ κατεῖπεν el único delante del sustantivo puede faltar. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 328.

105. Cf. Abraham (Gn 17,3,17); Moisés y Aarón (Nm 14,5); el pueblo (Re 18,39).

106. Cf. FRANCE, *Marco* p. 541.

107. Cf. LOHSE, *προσώπων* = GLNT XI p. 426; BERGER, *προσώπων* = DENT II p. 1219; BENNETT, *Pasión* p. 21.

La invocación *πατερ μου* es algo que compete sólo a Jesús, en cuanto hijo único. Podiera ser la traducción griega del arameo $\kappa = \kappa n$ del hebreo אבא .¹⁰⁸

La confesión de *Με πάντα δυνατά σοι* se transforma en *Μι* en sumisión; el *δυνατόν σοι* para expresar la disponibilidad de Jesús a la voluntad del Padre. El elocutivo directivo *παρελθατω* describe un pasivo que hace depender de la voluntad Dios el hecho de que el cáliz pase ante Jesús sin que éste tenga que beberlo. La conjunción *πλην*, con sentido adversativo, revela claramente, la total disponibilidad de Jesús a cumplir la voluntad de Dios.¹⁰⁹

• El v. 40 *καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς καὶ εὗρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ*. Οὕτως οὐκ ἵσχυσατε μὲν ὥραν γρηγορήσαι μετ' ἐμοῦ. (Se acercó a los discípulos, los encontró adormilados y dijo a Pedro: “*Vaya! ¿No habéis podido velar ni una hora conmigo?*”) describe con más insistencia la animación de Jesús a los discípulos (*ἐρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς*), dando al texto un tono parenético. Pedro no es reprendido directamente;¹¹⁰ el llamado es dirigido a todos los discípulos. Aún afligido por su destino Jesús se acuerda de ellos y los anima.¹¹¹

• El v. 41 *γρηγορεῖτε καὶ προσέχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής*. (*Estad en vela y pedid no ceder en la prueba: el espíritu es animoso pero la carne es débil*) es igual a Mc 14,38.

• El v. 42 πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηόξατο λέγων. Πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐόν μὴ αὐτό πινω, γένηθήτω τὸ θέλημά σου. (Se apartó por segunda vez y oró diciendo: “*Padre mío, si no es posible que yo deje de beber sin que lo beba, cúmplase tu voluntad*”)¹¹² comienza proponiendo el segundo momento (*ἐκ δευτέρου*)¹¹³ de la oración de Jesús y luego presenta en forma detallada el contenido de la misma, que Mc apenas resume. Esta presenta tres partes: a) allocución, b) condición, c) solicitud:

a) La *allocución* *πατερ μου* es la misma que en 26,39:

108 Cf. GALILEZI, *Gethsemane* p. 96; HOLLERAN, *Gethsemane* p. 72.

109 Cf. BLASS, *Grammatica* a p. 548.

110 Cf. GNILKA *Matteo II* p. 599.

111 Contrariamente a lo que opina VIVIANO *Matteo* p. 127 nos parece que Jesús no está enojado con los discípulos al decirle a Pedro, οὐκ ἵσχυσατε μὲν ὥραν γρηγορήσαι μετ' ἐμοῦ sino dolido.

112 Ésta encuentra el tercer momento (*ἐκ τρίτου*) en el v. 44.

b) La *condición* εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρῆλθεν εἰν μὴ αὐτοῦ πτω, constituye la prótasis que une el segundo y el tercer elemento de la oración precedente, dando por supuesto el hecho de que en el Plan de Salvación de Dios no cabe una liberación de Jesús de su destino doloroso. El pronombre τοῦτο sustituye el sustantivo πικτήριον (cfr. 26,39). La primera frase con el condicional negativo εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρῆλθεν (26,42h), completada de propósito al negativo εἰν μὴ αὐτοῦ πτω (26,42c), lleva a la asunción total de la voluntad de Dios. Esta segunda expresión εἰ οὐ δύναται indica una progresión respecto a la anterior εἰ δύνατον ἔστιν (v. 39) que perfecciona la actitud de sumisión de Jesús.¹¹³

c) La *solicitud* γενήθητω τὸ θελήμα σου, que constituye la apódosis, manifiesta la total sumisión a la voluntad de Dios. Dirigiriéndose al Padre Jesús utiliza la misma fórmula de oración que le enseñó a los discípulos (cfr. 6,10b).¹¹⁴ Él ya no pide el alejamiento del cáliz, sino que asegura al Padre su completa disponibilidad ante su Plan de salvación. Si el Padre lo quiere, Jesús está dispuesto a beber el cáliz.¹¹⁵ Así la oración de Jesús se propone como un paradigma para la oración de los discípulos.

• En el v. 43 καὶ ἐλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βαβερωμένοι, (Al volver los encuentra otra vez adormilados pues sus ojos estaban pesados) Mi varia nada más un adjetivo de Mc καταβεβρωμένοι con βαβερωμένοι que expresa la pesantez de los ojos βαρεῖα, usado en el N. T. sólo con significado metafórico y en forma pasiva, describe un estado de somnolencia y pesadez abrumadora, entendidas como una falta de fe y rechazo de los hechos.¹¹⁶

• El v. 44 καὶ ἄφεις¹¹⁷ αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσήξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν (Los dejó se alejó de nuevo y oró por tercera vez repitiendo las mismas palabras) es propio de Mateo. Jesús se dedica por tercera vez a orar al Padre. Se aleja de sus discípulos para estar más en contacto con el Padre. Mi utiliza aquí la misma modalidad de Mc 14,39, repitiendo la oración anterior sin añadir nada nuevo. Tan sólo la repetición de la misma frase revela la intensidad de la oración de Jesús y como él se muestra firme en su sumisión a la voluntad del Padre.¹¹⁸

113 Cf. GINKA, *Mateo II* p 69?

114 El término θελήμα en los sinópticos, meros en Lc 23,25, se encuentra en algunos logia de Jesús e idéntica siempre la voluntad de Dios (Mc 2,35; Mt 6,10; 7,21, 12, 50; 18,14; 21,31; 26,42; Lc 1,2; 12,47; 22,42). Cf. SCHIRENK, θελήμα – GLNT IV pp 284-294, JAKOBCEK, θελήμα – DENT I p 184L.

115 Cf. BONNARD, *Mateo* p 574.

116 Cf. SCHIRENK, βαρεῖα = GL NT II pp 119-121; BALZ, βαρεῖα = DENT I p 592, HÄGNER, *Matthew* p 784.

117 Cf. HULMANN, ρηθηναι = GLNT I pp 1356-1357.

118 Cf. GALIZZI, *Genesimani* p 191.

• En el v. 45 τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς Καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀνυπνέετε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν (Al final se acercó a los discípulos y les dijo: "¿A qué durmiendo y desatendiendo? Mirad, ha llegado la hora en que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores"), que es muy semejante a Mc 14, 41 veremos solamente el sentido que Mt le da a la expresión οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου. Παραδίδεται εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν. Como en Mc 14,41 también en Mt 26,45 Jesús declara que ha llegado el momento de la traición, anunciado repetidas veces por él (cfr. 17,22; 20,18; 26,2.24-45).

Los *logia*, atribuidos por Mt a Jesús acerca del *hijo del hombre* sufriendo, tienen elementos comunes que proponen con algunas variantes el mismo tema teológico, dividido en tres puntos: 1. sujeto pasivo; 2. sujeto activo; 3. agentes activos.

1. sujeto pasivo (Jesús)	2. sujeto activo oculto (pasivos il. causa divina)	3. agentes activos (tempestades)
17,22 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	μετὰ τοῦ παραδιδόναι	καὶ ἄνθρωποι
20,18 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	ἀποδοθήσεται	ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς
26,2 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	παραδίδεται	
26,24 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	παραδίδεται	
26,45 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	παραδίδεται	ἀμαρτωλοὶ

La expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου "atribuida a Jesús con las características sufrientes, constituye también en Mt un hilo conductor, que empieza con el primer anuncio de la pasión en Cesarea de Filipo (17,22), se extiende durante la segunda parte del Evangelio y concluye en Gethsemani con el anuncio de la llegada de la "Hora" (26,45).

El texto más cercano a 17,22, que tiene como agentes activos el sustantivo genérico ἀνθρώποι, se caracteriza por calificar a estos agentes como pecadores ἀμαρτωλοὶ ¹⁹ por ser emisarios de la muerte de Jesús.

• El v. 46 ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδόνός με (Levántaos, vamos! Ya está ahí el que me entrega") es igual a Mc 14,42.

¹⁹ Aparece en Mt 29 veces (8,20; 10,23; 11,19; 12,8.32.40; 13,37.41; 16,17.28; 17,9; 17,22; 18,11; 19,28; 20,18.29; 24,27.30.bis.37; 39.44; 25,31; 26,2-24.bis.45.64) y describe el juicio, el servicio, el dolor y la gloria. Cf. COLME, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = GLNT XIV p. 415.

²⁰ El término ha sido tomado de los Sal 35,11; 70,4; 81,4. Cf. RENGSTORF, ἀμαρτωλός = GLNT I pp 890-891; ERNST, *Marco II* p. 590.

c. Lc 22,39-46

El texto de Lc es más breve y sencillo que los de Mc y Mt. Faltan entre otras cosas: 1) la división de los discípulos en dos grupos; 2) la descripción de los tres predilectos;¹²¹ 3) las idas y venidas del lugar de su oración al lugar donde se encuentran los discípulos; 4) la triple oración de Jesús al Padre; 5) la descripción del estado de ánimo de Jesús; 6) su preocupación por los discípulos; 7) su invitación a que permanezcan despiertos; 8) una húsqueda de aliento de parte de Jesús en ellos. Pero notamos también que Lc presenta sobre todo dos elementos que no están en Mc y Mt: 1) Al inicio y al final de su oración (cfr. 22,40.46) Jesús exhorta a los discípulos a orar para no caer en la prueba: " 2) con los vv 43-44 Lc introduce la descripción del estado físico de Jesús durante la oración. Estos versos faltan en textos antiguos muy importantes, pero al mismo tiempo gozan de una antigua y buena atestación.¹²²

• El v. 39 *Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ εἶθος εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ* (Salid entonces y se dirigió, como de costumbre, al monte de los Olivos; pero lo siguieron también los discípulos) describe la salida de Jesús hacia el Monte de los Olivos. Los verbos *ἐξερχομαι* y *πορεύομαι* están en singular, como en Mt, poniendo en evidencia la persona de Jesús como actuante principal. La expresión *κατὰ τὸ εἶθος*¹²³ no se refiere al hecho de pasar la noche, sino de que Jesús solía ir con sus discípulos, a un lugar determinado del Monte de los Olivos.¹²⁴ Estos, por última vez, aparecen como grupo en actitud de seguimiento (*ἠκολούθησαν αὐτῷ*).¹²⁵

121 Lo que hace por el contrario 8,51. 9,28.

122 PRETE, *Passione* p 82; SENIOR, *Passions* p 84.

123 Cf. METZGER, *Commentary* p 177. Naturalmente estos versículos otorgan al texto una característica propia. ERNST, *Lucas II* p 853. Una discusión amplia acerca de la originalidad y de la interpolación se encuentra en GALIZZI, *Geischronia* pp 148-151 e PRETE, *Passione* pp 91-95; BENJUI, *Passion* p 10; ROSSÉ, *Lucas* pp 907-909; MARSHALL, *Lucas* pp 828-829, 831-832; NOLLAND, *Lucas III* p 1080. CRADDOCK, *Lucas* p 734; JOHNSON, *Lucas* pp 310-311.

124 La expresión es típicamente lucana (Cf. Lc. 1,9; 2,42; 22,39; Hch 6,14; 15,3; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17). Cf. SOARDS, *Passion* p 91-92.

125 Le aquí pone la construcción más indeterminada (*το ὄρος τῶν ἐλαιῶν*), para indicar la costumbre de Jesús de irar al Padre en un lugar más cercano a él (Cf. Lc. 6,12; 9,28). Cf. JEREMIAS, *Jerusalem* p 79.

126 El verbo *ἠκολούθησεν* es muy común en Lc (5,11.27.28; 9,23-37.59.61; 18,22.28-43; 22,39-54). Cf. KITTEL, *ακολουθεω* = GUNT I pp 575-579; SCHNEIDER, *ακολουθεω* = GUNT I pp 146-147; SOARDS, *Passion* p 92.

• El v. 40 γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου εἶπεν αὐτοῖς. Προσευχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (Al llegar al sitio les dijo: “*Perid no cedet en la tentación*”) describe, sin muchos detalles la llegada, siempre en singular, al lugar establecido.¹²⁷ Saliendo de la ciudad por la puerta dorada, Jesús bajó hasta el torrente Cedrón y subiendo por la ladera del Monte de los Olivos, llegó al lugar donde él solía reunirse con los discípulos. El artículo que acompaña el sustantivo τόπος, indica que el lugar, aunque no bien identificado por Lc, sin embargo era muy conocido.¹²⁸

Al llegar al lugar, simplificando la narración, Lc describe de una vez a Jesús que exhorta a los discípulos προσευχεσθε μὴ εἰσελθεῖν¹²⁹ εἰς πειρασμόν (22,40).¹³⁰ Este mismo tema de Jesús que enseña, será retomado por Lc, a modo de inclusión, al final de la oración (22,46): προσευχεσθε ἵνα μὴ εἰσελθῆτε εἰς πειρασμόν (cf. Mc 14,38; Mt 26, 41).¹³¹ Esto deja entrever que Lc otorga más importancia al tema de la prueba y a la manera de superarla que los mismos Mc y Mt.

Haciendo una comparación de los dos textos de Lc 22,40-46 con Lc 11,4, ubicado como última petición en el Padre nuestro,¹³² notamos que Jesús es presentado por Lc como un maestro que, hasta el último momento, enseña a sus discípulos con las palabras y el comportamiento cómo deben actuar frente a la prueba. Jesús se remite a la oración que él mismo les había enseñado, refuerza su recomendación y la hace delante de ellos.

11,4 οὐκ ἀποστρεφόντε ἀπ’ αὐτοῦ	καὶ μὴ ἐκδυνάμει, ὁμοῦ εἰς πειρασμόν
22,40 προσευχεσθε	μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν
22,46 προσευχεσθε	ἵνα μὴ εἰσελθῆτε εἰς πειρασμόν

• El v. 41a καὶ αὐτὸς ἀποσπάσθη ἀπ’ αὐτῶν ὥσπερ λίθου βολήν (Él se arrancó de ellos alejándose como un tiro de piedra) presenta en la primera parte a Jesús que se aparta un poco de los discípulos.¹³³ La construcción inicial καὶ αὐτός

127 Solo en Lc entre los sinópticos usa la expresión γενόμενος ἐπὶ 13,2; 22,40; 24,22; Hch 21,35)

128 Lucas es el único Sinóptico que no habla explícitamente del Getseaní. Cf. ERNST, *Luke* p 855; GREEN, *Luke* p 779.

129 La construcción con el infinitivo en lugar de ἵνα se da voluntariamente aquí en todo el N. T. Según BLASS, *Grammatica* p 473 esta construcción con el infinitivo προσευχεσθε μὴ εἰσελθεῖν, corresponde a Lc 22,46 (προσευχεσθε ἵνα μὴ εἰσελθῆτε).

130 Como en Mc 14,38 πειρασμός no tiene artículo y se encuentra en singular, ROSSÉ, *Matteo* p 916 afirma que el término encierra todas las pruebas, dificultades y persecuciones que el creyente hallará en su vida y que pueden poner en crisis su fe.

131 Cf. MARSHALL, *Luke* p 828; GREEN, *Luke* p 777; PRETTI, *Passione* p 83.

132 Cf. JOHNSON, *Luke* p 510.

133 BLASS, *Grammatica* p 251 hace notar que en la construcción ὥσπερ λίθου βολήν el

es típica de Lc.¹³⁴ El verbo *ὑποκύνω* tiene aquí un sentido fuerte e indica que Jesús se separa, haciéndose violencia, de los discípulos, como si fuera ante el momento del adiós (cfr. Hch 20,30; 21,1).¹³⁵

• El v. 41b *καὶ ὅτε τὸ γόνατα προσήγγετο* (y poniéndose de rodilla oraba) describe la posición de Jesús durante la oración (*καὶ ὅτε τὰ γόνατα προσερχετο*).¹³⁶ En Lc hay una diferencia en la postura de la persona en oración con respecto a los otros sinópticos. Mc y Mt describen a Jesús postrado en el suelo. Ambos describen una posición del orante judío, el cual ordinariamente ora de pie (cfr. Lc 18,11), pero en casos de oración más intensa se postra (cfr. Sal 95, 6; Is 45,23; Dn 6,11). Lc por el contrario, escribiendo para los helenistas, propone la actitud humilde del orante que servirá para el ejemplo para la comunidad helenística (cfr. Hch 7,60 [Esteban]; 9,40 [Pedro]; 20,36 [Pablo]; 21,5 [discípulos]).¹³⁷ Al igual que Mc también Lc, con el imperfecto *προσευχέτο*, presenta al orante en una oración prolongada o repetida.

• El v. 42 *λέγων. Πάτερ. εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ. πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω* (diciendo, "Padre, si quieres aparta de mí este cáliz: sin embargo que no se cumpla mi voluntad, sino la tuya") describe en cuatro partes el contenido de la oración: a) alocución; b) condición, d) primera petición; e) segunda petición.

a) La *alocución* en Lc (*πάτερ*) es más simple que en Mc (*αββὲ ὁ πατήρ*) y en Mt (*πάτερ μου*). Por consiguiente es más universal, apropiada también para los discípulos.¹³⁸ La misma forma alocutoria está presente en el Padre nuestro en Mt 7,9 (*πάτερ ἡμῶν*) y en Lc 11,2 (*πάτερ*).

b) La *condición* (*εἰ βούλει*), expresada por una prótasis con el indicativo que presenta una condición simple,¹³⁹ va directamente dirigida a la voluntad de Dios, a la que Jesús somete totalmente su petición, en el momento en que brota de

¹³⁴ *συστηνὰ βιβαζὲς* funciona como un acusativo de extensión que señala la distancia.

¹³⁵ Krae merito se da Mc 7 - Mt 10 / Lc 24 veces.

¹³⁶ ZORRILLI, *Lexicon* p. 159 describe el sentido del verbo "ab alquo (qui mihi carus est) discedo, quasi ex eius amplexu abstractus". Cf. ZERWICK, *Anabasis* p. 202; GALIZZI, *Getsemani* p. 143; STÖGER, *Lucas* p. 248; MORA-LEVORATTI, *Lucas* p. 581.

¹³⁷ BLASS, *Grammatica* a pp. 59-62 afirma que la construcción *ὅτε γόνατα* es un infinitivo (flexions genus) introducido por Lc. Cf. NOLLAND, *Lucas III* p. 108.

¹³⁸ En construcción *ὅτε γόνατα προσήγγετο*, como en Lc MATEOS, *Aspecto* p. 54, indica que el sujeto está dependiendo del imperfecto.

¹³⁹ Cf. BENOLT, *Passión* 28; STÖGER, *Lucas* p. 249; ROSSÍ, *Lucas* p. 910; PRETE, *Passione* p. 86; SOARDS, *Passión* p. 92; KARRIS, *Lucas* p. 145.

¹⁴⁰ Cf. PRETE, *Passione* p. 88.

¹⁴¹ Cf. ZERWICK, *Griego* p. 133.

sus labios la solicitud de salvación.¹⁴¹ La sumisión de Jesús a esa voluntad en Lc se hace más clara que en Mc 14,36. Con la expresión *ἐπιβουλή* Jesús se abandona total y filialmente a la voluntad del Padre.¹⁴²

c) La *primera solicitud* es igual que en Mc 14,36 y Mt 26,39 (*παρενεγκεν τούτο το ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ*).

d) La *segunda solicitud* es semejante a la de Mt 6,11, 26,42 en cuanto conserva el sustantivo *θέλημα*. Hacemos notar que la partícula *καὶ* tiene en el texto un sentido adversativo fuerte.¹⁴³ Resaltamos que en la oración la construcción *μη το θέλεω μοι ἀλλὰ το σὺν γινεσθαι* da más peso al *μη*, colocado al comienzo de la construcción.¹⁴⁴ El texto es semejante a Mc 14,36 y a Mt 26,39 que tienen el verbo *θέλει*. Jesús manifiesta su propio deseo, incluyéndolo entre dos referencias a voluntad del Padre: *ἐπιβουλή* y *θέλημα*¹⁴⁵ (cfr. Lc 22,42). Él no solamente acepta pasivamente esa voluntad, sino le pide activamente la realización de la misma. Sin embargo, poniendo en relación los elocutivos directivos, expresados por los imperativos aoristo y presente: *παρενεγκεν* y *γινεσθαι*, se nota una mayor fuerza en el presente *γινεσθαι*, que revela una sumisión continua de Jesús a la voluntad divina, todas las veces que esta se presenta, y la aceptación de su destino.¹⁴⁶

• Los vv. 43-44 *ὡφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτὸν καὶ γενομένου ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο· καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρὸς αὐτοῦ ὡς ἐν ῥόμβοις αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.* (Se le apareció un ángel del cielo, que lo animaba. Al entrarle la angustia, se puso a orar con más insistencia. Le chorreaba hasta el suelo un sudor parecido a goterones de sangre) probablemente no formaban parte del primer texto del evangelio de Lc, sino que han sido introducidos posteriormente. Pueden venir de una fuente muy antigua, oral o escrita de tradiciones concernientes a la vida y la pasión de Jesús.¹⁴⁷

Estos versículos recogen cuatro elementos: a) el acompañamiento de Jesús

141 El verbo *βουλόμαι* aparece 7 veces en el N. T. para indicar la voluntad de Dios (Padre) (Lc 22,42; Heb 6,13; 2Pe 3,9; Sam 1, 17), del Hijo (Mt 11,27; Lc 10,22) y del Espíritu (1Cor 11,12). Cf. SCHIRENK, *βουλόμαι* = GLNT 31 pp 316-311, RITZ, *βουλόμαι* = DENT 1 p 678.

142 Cf. PRETE, *Passione* p 85.

143 El término *καὶ* es favorito de Lc (Mc 1 + Mt 5 + Lc 25). Cf. Lc 6,24,35; 10,13b,20; 11,40; 13,13; 18,8; 19,27; 23,28.

144 Cf. BLASS, *Grammatica* p 361.

145 El término *θέλημα* es usado por Lc entendiendo el Plan de Dios (Cf. Hch 13,22, 21,14; 22,14) Cf. SOARDS, *Passion* p 93.

146 Cf. PORTER, *Aspect* p 350, FANNING, *Aspect* p 382; ROSSÉ, *Lucas* p 911.

147 Cf. HOLLIFRAN, *Gethsemane* pp 92-95, KARRAS, *Lucas* p 295.

de parte de un ángel; b) el entrar en agonía/angustia; c) la mayor intensidad de la oración; d) la expresión corporal de su estado: el sudor que brota de él se vuelve como gotas de sangre que caen por tierra.

Comparando la descripción que Lc hace de la oración de Jesús con la de los otros sinópticos, vemos que ésta resulta una oración más viva y sobrecogedora que revela a una persona tensa en una lucha interior en el Monte de los Olivos (cfr. 22,39).¹⁴⁸ Hay otras tradiciones en el N. T. que también hablan del estado abrumador de Jesús en la pasión (cfr. Jn 12, 27; Heb 5,7-8).¹⁴⁹

Al analizar el texto por partes hacemos notar ante todo que la presencia o ausencia de estos versículos inciden fuertemente en el carácter de la narración. Sin ellos el texto aparece conciso, sobrio, sin emociones y refiere solamente dos amonestaciones a la oración dirigidas a los discípulos y una única oración de Jesús. Con esos dos versos el texto lucano cobra vida y la narración de la oración y de la lucha de Jesús en Monte de los Olivos se torna más dura. No cabe duda de que con estos versículos el texto de Lc se vuelve más fuerte y se presenta muy diferente al de los demás sinópticos.

a) La construcción τοῦ (ἡ) ... αὐτοῦ indica la directa relación de Jesús con Dios Padre mediante un personaje perteneciente a la esfera divina. "En las pruebas más arduas Dios ofrece siempre un consuelo particular y visible." "El ángel es descrito como εὐνοχῶν o sea como consolador."¹⁵⁰ La presencia de ángeles¹⁵¹ es signo de que Dios ha escuchado la petición del orante: no que se aparte el cáliz, sino que se haga la voluntad del Padre. Éste no abandona a su hijo en el momento de la prueba.¹⁵²

h) La construcción καὶ γενομένων τῶν πραγμάτων revela la fina capacidad de Lc de describir el proceso al cual está sometido Jesús. "Agonía" es entendida

148 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 905.

149 Cf. ERNST, *Marco II* pp 853-854.

150 Según ROSSÉ, *Lucas* p 911 hay varios textos veterotestamentarios que recomiendan la presencia divina al lado de algunos personajes (1 Re 19,7-8; Dn 11,17-18; Is 41,9-10; 42,6). Cf. MATEOS, *Aspecto* p 100; GHIDDI C.I. *Lucas* p 421.

151 Cf. MARSHALL, *Luke* p 832; ERNST, *Lucas II* p 856; MORA-LEVOBATI *Lucas* p 581.

152 Cf. ZERWICK, *Analysis* p 202.

153 Lc lo hace notar con fuerza en sus escritos (1,26; 2,9; 12,8-9,11; 15,10; Heb 5,19; 8,26; 10,5; 12,7,23; 27,23). Cf. PRÉTE, *Passione* p 96.

154 Cf. SENIOR, *Passione* p 87.

155 Cf. PORTER, *Aspect* p 153.

156 Αγωνία es hapax en todo el N. T. Cf. HOLIFRAN, *Glossaire* p 99.

sobre todo como lucha marcada por la angustia y el ansia por la superación de la prueba inminente.¹⁵⁷ La agonía indicaría el estado de máxima concentración y tensión del individuo ante el comienzo de la prueba suprema.¹⁵⁸

c) En ese estado Jesús intensifica la oración. Lo describe con la expresión *ἐκτενεσθαι προσευχῶν*. El comparativo *ἐκτενεσθαι*¹⁵⁹ tiene aquí casi un sentido superlativo que expresa la intensidad; ¹⁶⁰ el imperfecto del verbo *προσευχόμεναι* indica la continuidad. Este tipo de oración revela cómo la voluntad divina, que se manifiesta a Jesús con todo su peso y su profundo misterio, debe ser aceptada a través de la oración. Sin la ayuda de ésta Jesús no hubiera superado la pasión y la muerte en la cruz.¹⁶¹

d) El sudor de sangre: *καὶ ἔγενετο αὐτῷ ὡς αἷμα ὅσπερ θρυμβοὶ αἰματός καταβυμβουρίζει ἐν τῇ γῇ*. La interpretación de este texto ha sido variada: 1) se puede entender como una simple expresión retórica como "tenirse de sangre"; 2) el sudor estaba chorreando como chorrean las gotas de sangre de una herida abierta; 3) el sudor tenía el color de la sangre.¹⁶² Creemos que la segunda interpretación es la más consona con el hecho, teniendo en cuenta la partícula *ὡς* que establece una comparación. Con esta comparación el evangelista quiere llamar la atención sobre la abundante sudoración, debido a la fuerte tensión de Jesús. Lo presenta a Jesús como un atleta espiritual que se enfrenta a Dios con el *agón* (lucha) de la oración y que progresivamente va alineando su mente y su voluntad a la del Padre.¹⁶³

* El v. 45 *καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λήθης* (Levantándose de la oración fue a donde estaban los discípulos los encontró dormidos por la pena) presenta a Jesús dirigiéndose, al final de su oración, adonde están los discípulos, que encuentra dormidos, vencidos por la angustia y el desaliento (*εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λήθης*), desatendiendo la amonestación y el ejemplo de Jesús de orar (cf. 22,40). ¹⁶⁴ Al sueño de los discípulos, debido a la tristeza y al rechazo, lo contraponen la vela y la oración de Jesús.

157 Cf. STAUFFER, *αγωνία* – Cf. NT I p 378; DAUTZENBERG, *αγωνία* = DENT II p 80; ROSSÉ, *Lucas* p 912.

158 Cf. ROSSÉ, *Lucas* p 913.

159 Únicamente en toda la Biblia.

160 Cf. ZERWICK, *Analysis* p 202; JOHNSON, *Lucas* 34.

161 Cf. PRETE, *Passione* p 99.

162 Según MARSHALL, *Lucas* pp 832-833 parece que el planteamiento no es sobre el color (opación 3) sino sobre la cantidad (opación 2).

163 Cf. SENIOR, *Passione* p 88; JOHNSON, *Lucas* p 314.

164 Según BLASS, *Grammatica* p 243 la preposición *απὸ* es causal.

165 Cf. BULTMANN, *Λογική* – Cf. NT VI p 862-863; BALZ, *Λογική* = DENT II p 79.

• En el v 46a καὶ εἶπεν αὐτοῖς: Τί καθεύδετε; (y les dijo: “¿Con que durmiendo?”) la expresión τι καθεύδετε, aunque tiene forma de pregunta, sin embargo, como en Mc 14,37, manifiesta con el presente indicativo una afirmación en desacuerdo de Jesús con la actitud asumida por los discípulos

• En el v 46b ἀναστάντες προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν. (“Levantaos y pedid no ceder en la prueba”) Jesús se dirige a los discípulos invitándolos a orar (προσεύχεσθε). Gracias a la inclusión, que se logra con Lc 22,40, el ejemplo de Jesús asume un valor paradigmático: los discípulos, que son su primera y última preocupación en la oración, deben aprender de él cómo enfrentar las pruebas cotidianas y la prueba final.¹⁶⁶ La invitación, precedida por el participio ἀναστάντες, da al texto un tono dinámico y progresivo.¹⁶⁷

4. Teología de la narración

Jesús se dirige a un lugar del Monte de los Olivos (Getsemaní) en el que es apresado lejos del pueblo que lo quiere. El hecho de que Jesús soliera ir a ese lugar para recogerse (Lc 21, 37; 22,39) explica el motivo por el que Judas, conociendo el lugar (cfr. Jn 18,2), podía conducir allá los guardias del Sanedrín. La narración, que acabamos de examinar, tiene un papel importante en la Historia de la Pasión y en todo el Evangelio. En ella se muestra: a) la profunda conmoción de Jesús ante su destino doloroso; b) su comportamiento en un estado de ánimo semejante, c) su preocupación por sus discípulos.

a. Jesús profundamente conmovido ante su destino doloroso:

A lo largo del camino que lo condujo a Jerusalén Jesús predijo repetidas veces su pasión, muerte y resurrección (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34; Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19; Lc 9,22.43-45; 18,31-34). En Jerusalén hizo varios anuncios acerca del fin, el cumplimiento y la traición que se hallan espaciados en la historia de la pasión y demuestran que Jesús conoce su destino, habla de él y lo acepta voluntariamente.

166 Según RUSSÉ, *Lucas* pp 903-906 la manera de orar y de luchar de Jesús es un ejemplo para los creyentes. Cf. ERNST, *Marco II* pp 85-1914. S IÖGFR, *Lucas* p 252; SENIOR, *Pasión* p 85; MUSETTO, *Lucas* p 384.

167 Cf. PANNING, *Aspect* 365. La construcción de un participio junto con un imperativo es lucana 18 veces en Lc).

En este contexto los sinópticos no refieren nunca una emoción de Jesús que anuncie su suerte de una manera sobria y desprendida, como si no se tratara de su propia persona sino de otra. En contraste con esta actitud, las narraciones sinópticas de Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46) revelan su profunda conmoción ante el conocimiento de su pasión y de su muerte. Jesús no sale al encuentro de estos acontecimientos, con una actitud estoica, fría y sin emociones. El reacciona como una persona verdaderamente humana, con angustia, tristeza, conmoción, dolor.

b. El comportamiento de Jesús en ese estado de ánimo:

Jesús no se deja aplastar por el temor y la angustia. Se dirige a Dios orando. En los diferentes anuncios de la pasión durante su camino hacia Jerusalén se había dirigido a sus discípulos para prepararlos a los acontecimientos finales. Ahora se dirige a Dios Padre, le comunica su deseo, le expresa su disponibilidad a aceptar su voluntad. Los principios que determinan el comportamiento de Jesús, se evidencian en su oración, la cual se compone de cuatro elementos:

1. αὐτὸς οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ / πατήρ μου / πατήρ. Jesús reconoce plenamente la bondad y el amor de Dios. Solamente en los evangelios se nos transmite la alocución original aramea (Mc) con la que Jesús se dirigió, de una manera típicamente suya, a Dios. Esta alocución manifiesta la íntima y filial relación de Jesús con Dios. En esta situación Jesús expresa su plena confianza en el Padre, de cuya cercanía y bondad se siente acompañado.

2. πάντα δυνάμει τοῦ / ἐν ὀνόματι τοῦ / ἐν βούλει. Jesús reconoce que todo depende del Padre. La pasión y la muerte de Jesús ponen ante Dios el problema del mal. Jesús está convencido que Dios lo ama. Para él, por lo tanto, Dios debería desplegar su poder y así preservarlo de la pasión y de la muerte.

Sin embargo Jesús, aunque tenga que enfrentar una muerte violenta e injusta, no duda de la infinita bondad y omnipotencia del Padre. Mal, bondad y poder de Dios se manifiestan ante Jesús en la más cruda realidad. Él los acepta: reconoce la bondad y la omnipotencia divina y se muere como queridas por Dios. Los Sinópticos en sus textos no nos dan una explicación acerca del modo con el cual esos tres elementos se pueden conciliar entre sí. En Getsemani Jesús no tiene una respuesta basada sobre argumentaciones racionales. Su respuesta es existencial.

3. παρενεγκε τοῦ πατὴρος τούτου ἀπ' ἐμοῦ / παρελθόντι ἀπ' ἐμοῦ τοῦ πατὴρος τούτου / παρενεγκε τούτο τοῦ πατὴρος ἀπ' ἐμοῦ. Jesús, de acuerdo a sus sentimientos y deseo humano, espontáneo, quiere ser preservado de la pasión.

No experimenta ninguna alegría ni entusiasmo frente a su destino doloroso. Este, por el contrario, le llena de angustia, conmoción y ansia. La pasión y la muerte son y permanecen un mal, que también Jesús espontáneamente rechaza. Jesús no esconde este sentimiento delante de Dios. Se lo manifiesta abiertamente.

4. ἀλλ' οὐ τι ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τι σὺ / πλην οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σὺ / πλην μὴ τοῦ θέληματός μου ἀλλὰ τοῦ σὺν γινέσθω: Jesús reconoce la voluntad de Dios como norma suprema de su querer. Somete sus deseos a esta voluntad que se manifiesta en lo que Dios quiere y permite. Jesús acepta el hecho de que el destino que ya asume y no es detenido por ninguna intervención de Dios, corresponde a la voluntad de aquel que en todo esto permanece el Padre omnipotente, lleno de bondad. Aquí se pone en evidencia la característica más importante del camino de Jesús: esta experiencia es determinada por Dios y corresponde a su voluntad. Ella no es ni la expresión de un deseo humano de Jesús, ni el resultado casual de la convergencia de circunstancias históricas, sino la aplicación de la voluntad de Dios. Lo que durante el camino hacia Jerusalén se manifestaba en las predicciones, mediante modalidades diferentes (hace falta, pasivos divinos al futuro) ahora se formula con claridad: lo que quieres tú. El camino de Jesús es determinado por la voluntad de Dios. Jesús, aceptando esta última, en total obediencia, se revela como auténtico hijo del Padre. Esta comunión con el Padre es la fuerza que guía y lleva a Jesús a la pasión y a la muerte.

Getsemani nos muestra a Jesús profundamente sacudido por su destino en el coloquio-oración con su Padre. En las tres versiones sinópticas, que hemos analizado, Jesús se nos presenta comprometido por el pueblo y los discípulos en Getsemani / Monte de los Olivos, delante de su Padre. Delado a esto el episodio de Getsemani tiene un alcance particular.

Los Sinópticos, a través de la prolongada oración de Jesús, triple para Mc y Mt, nos muestran cuán arduo y difícil ha sido para Jesús compaginar el compromiso de armonizar su voluntad con la del Padre.

c. Jesús se ocupa de los discípulos:

Jesús ha transcurrido la última noche en medio de sus discípulos (cena, diálogos...) y todo hablaba de la comunión entre Jesús y ellos.

En Getsemani Jesús, por última vez, está junto a ellos. Su compromiso último se manifiesta por un lado en la oración con Dios, por el otro en la preocupación por sus discípulos.

Los anuncios de la suerte de Jesús, hechos durante el camino y en Jerusalén, adquieren su concentración cuando Jesús se presenta delante de ellos, en grupos separados o todos juntos, lleno de conmoción y de angustia. La hora de la prueba se acerca, la hora en la que los discípulos, delante de los acontecimientos que se llevan a cabo en Jesús, ya no son capaces de creer en él como Hijo de Dios.

También los discípulos tienen que cumplir una tarea: conocer y aceptar la voluntad de Dios en el camino de Jesús. Esta tarea se puede realizar sólo con la fuerza que da la oración. Por este motivo Jesús los exhorta con tanta insistencia a orar (Mc 14,38; Mt 26,41; Lc 22,40.46). Sólo siguiendo las exhortaciones de Jesús y su ejemplo de orante (Mc 14,32.35.39; Mt 26,36.39.42.44; Lc 22,41.44.45 [!]), los discípulos pueden aceptar el destino de Jesús, tal y como lo ha decidido la voluntad de Dios.

Su comportamiento nos revela lo difícil que es todo esto.

Jesús ha llamado a los discípulos a la comunión consigo mismo. Hasta el último momento, no cesa de ser su maestro y guía, con responsabilidad y cuidado, por el camino del seguimiento.

II

EL ARRESTO

El Contexto

Al concluir la oración con los discípulos (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46) Jesús sale al encuentro del grupo de gente que viene a arrestarlo (Mc 14,43-50; Mt 26,47-56; Lc 22,47-53).¹⁶⁸ Con el arresto de Jesús comienza la narración de la Pasión en sentido estricto. La narración aparece ahora con un paralelismo más completo entre los tres evangelios.

¹⁶⁸ GNBK 4, *Markus II* p.312 afirma que "no hay que entender la perícopa como una pieza independiente sino como continuación de la narración de Getsemaní".

2. Los Textos¹⁶

Mt 14,13-50	Mc 26,47-56	Lc 22,47-50
43. Καὶ τούτῳ ἔτι αὐτοῦ ἀκολουθῶντος	47. Καὶ ἔτι αὐτοῦ ἀκολουθῶντος	47 Ἐν αὐτοῖς ἀκολουθῶντος
παρουσίνεται Ἰουδᾶς εἰς τὴν συνάγωγα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος	Ἰδοὺ Ἰουδᾶς εἰς τῶν δούλων ἤλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολλός	ἰδοὺ ὄχλος καὶ ὁ λατρεύων Ἰουδᾶς εἰς τῶν δούλων ἀποστήρηντο αὐτοῦ
μετ' ὁμοχαιρῶν καὶ ξύλων	μετ' ὁμοχαιρῶν καὶ ξύλων	
παρὰ τῶν ἱερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν γραβιταρέων	ἐκ τῶν ἱεραρχῶν καὶ τῶν γραβιταρέων καὶ ὄχλου	
44. δίδωκε δὲ ὁ περὶ θανάτου αὐτοῦ συστημὴν αὐτοῖς λέγειν·	48. οὐδὲ κεκοιμήθητι αὐτόν ἔδωκεν αὐτοῖς σημείον λέγειν·	
Ἵνα ὅταν φησὶν αὐτός· ὅστις·	Ἵνα ὅταν φησὶν αὐτός· ὅστις·	
κρατήσατε αὐτόν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ἀσφαλὲς	κρατήσατε αὐτόν	
45. καὶ ἐλθὼν εὐθέως κρησάλων αὐτοῦ χεῖρας·	49 καὶ τούτῳ προσελθὼν εἰς Ἰησοῦ εἶπεν·	καὶ ἔγραψεν τοῖς Ἰησοῖς
Ῥαββί, καὶ κρατάσῃς αὐτόν	Χαῖρε, Ῥαββί, καὶ κρατάσῃς αὐτόν·	Φελέσαι αὐτόν
	50 οὐδὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἵνα ἔρε· ὅτι οὐκ ἔρε	44 Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἰουδᾶ, φέγγου τὸν λαόν σου ὅτι ἔγραψαν ἀποδοῖδαι
46 οἱ δὲ ἐπὶ ὄχλου τῶν χεῖρας αὐτοῦ καὶ ἐκρατήσαν αὐτόν	τότε προσελθόντες ἐπέβησαν τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκρατήσαν αὐτόν	
		49 ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτόν το ὁρῶμενον εἶπον·
		κῆρυξ· εἰ κατόξωθεν ὁ μοχλευσθῇ
47. εἰς δὲ τῶν πορρωτέρων	51 καὶ ἰδοὺ· εἰς τὴν μετὰ Ἰησοῦ ἐκπίναντες τὴν χεῖρα	

169 Cf. ALAND, Synopsis pp.458-460.

παρεστήμενος τῇ μαχησίῳ	ἀπέστασαν τὴν μάχημαρον αὐτοῦ καὶ	50 καὶ ἐπαύταξεν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν
ἐπαύσαν τὸν θυτὸν κατὰ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλαν αὐτοῦ εἰς ἀπάρτην	πατιέτης τὸν θυτὸν αὐτοῦ ἀρχιερέως ἀφείλαν αὐτοῦ εἰς ἀπάρτην	κατὰ ἀρχιερέως τὸν θυτὸν κατὰ ἀφείλαν εἰς ἀπάρτην αὐτοῦ τοῦ θυτὸν
	52 τότε λέγει αὐτῷ ὁ θεσπύς	51 ὁ θυτὸς αὐτοῦ λέγει ὁ θεσπύς εἰπὼν
	Ἄποστρεψον τὴν μαχημαρὸν σου εἰς τὸν τοκὸν αὐτοῦ	
	πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχημαρον ἐν μάχημαρῳ ἀποκίονται.	
	53 ἡ δοκίμη ὅτι οὐ δύναμις κυριαρχεῖται τὸν κατεργάστην	Ἐάντε εἰς τοῦτο
	καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείων δοῦναι καὶ λαλῶντες ἀγγέλου· 54 πῶς οὖν πληρωσθήσιν οἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως θεὸς γενέσθαι	
		καὶ ἀντιμετωπῶν τὸν θυτὸν εὐσεβὸς αὐτοῦ
48 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἱεροεὐσεβὴς εἰπὼν αὐτοῖς	55 Ἐν ἐξουσίᾳ τῇ ὥρᾳ εἰπὼν ὁ ἱεροεὐσεβὴς τοῖς ἀγγέλοις	52 εἰπὼν ὁ ἱεροεὐσεβὴς τοῖς κατεργάστην αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ ἀρχιερέως καὶ παραστήσει τοῦ θυτὸν καὶ ἀντιμετωπῶν
Ἦς ἐπὶ λαλήσῃ ἐξηλόντι μετὰ μαχημαρὸν καὶ ἐξέλιον σὺν αὐτῷ	Ἦς ἐπὶ λαλήσῃ ἐξηλόντι μετὰ μαχημαρὸν καὶ ἐξέλιον σὺν αὐτῷ	Ἦς ἐπὶ λαλήσῃ ἐξηλόντι μετὰ μαχημαρὸν καὶ ἐξέλιον σὺν αὐτῷ
49 κατ' ἡμέραν ἦμεν πρὸς ὅλους ἐν τῇ πρῶτῃ διδασκῶν	κατ' ἡμέραν ἐν τῇ πρῶτῃ διδασκῶν	53 κατ' ἡμέραν ὄντες πρὸς ὅλους ἐν τῇ πρῶτῃ
καὶ οὕτως ἐκρετήσεται με	καὶ οὕτως ἐκρετήσεται με	οὕτως ἐκρετήσεται τὸς χιτῶνας ἐκ' ἐμῶν
		ὅλῳ κατὰ ἐκτὸς ἐμῶν ἡ ὥρα καὶ ἐκρετήσεται τὸν σκότον
Ἐάντε εἰς πληρωσθήσιν οἱ γραφαὶ	56 τοῦτο δὲ ὅλον ἔχοντες ἵνα πληρωσθῶμεν οἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν	

La pasión sinóptica. Primera parte

40 καὶ ἰσχυροὶ αὐτοὶ ἐπύρην νόστις	40 καὶ ἰσχυροὶ αὐτοὶ ἐπύρην νόστις	
Mc 14,41-50	Mt 26,47-56	Lc 22,47-53
41 Aún estaba hablando cuando se presentó Judas, uno de los Doce, acompañado de una treintena con espadas y palos de parte de los Sumos Sacerdotes, los escribas y los Ancianos.	47 Aún estaba hablando cuando apareció Judas, uno de los Doce, acompañado de un tropel de gente con espadas y palos mandado por los Sumos Sacer dotes y los Ancianos del pueblo.	47 Aún estaba hablando cuando apareció gente: el Hilella, los Judas uno de los Doce, los y la cohorte.
44 El tropel había quedado de espaldas una señal: "El que se besa es el defensor."	48 El traidor les había dado por señal: "El que me besa es el defensor."	
45 En cuanto llegó se acercó en segunda y dijo: "¡Buenos!" y lo besó.	49 Acercándose en segunda a Jesús le dijo: "¡Buenos!" y lo besó efusivamente.	Y se acercó a Jesús para besarle.
46 Los otros y el traidor y lo prendieron.	50 Pero Jesús le contestó: "Amén, a ti que has vendido."	48 Jesús le dijo: "¿Indas, ¿en los Doce entregas el tipo del hombre?"
	Entonces en silencio a Jesús le echaron mano y lo detuvieron.	49 Entonces cuenta de lo que iba a pasar los que estaban con él dijeron: "Señor ¡acercámonos con la espada!"
47 Pero uno de los presentes, segundo una espada, golpeó al criado del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja.	51 Uno de los que estaba con él alargando la mano, sacó la espada golpeando al criado del Sumo Sacerdote le cortó la oreja.	48 Uno de ellos golpeó al criado del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja derecha.
	52 Jesús le dijo: "Vuelte la cabeza a su lado los que a ti te están."	51 Intervino Jesús diciendo: "Detenido ha la oreja."
	53 ¡Piensa que no puedes acudir a mi Padre?	

	<i>Él ponía a mi lado otros muchos, más de diez legiones de angélicos.</i>	
	<i>54 Pero Jesús se despojó de sus ornamentos, que dicen</i>	
	<i>que él mismo que portar."</i>	
		<i>Y tocándole la oreja lo curó.</i>
46 Jesús interino día viéndoles	55 Entonces Jesús dijo a la gente:	52 Entonces dijo Jesús a los que habían venido a prenderlo, los Sumos Sacerdotes, los oficiales del templo y los ancianos:
<i>"Como a un ladrón con espadas y palo, habeis venido a prenderme.</i>	<i>"Como a un ladrón con espadas y palo, habeis venido a prenderme.</i>	<i>"Como a un ladrón habeis venido a prenderme con espadas y palo."</i>
49 Aclaro lo estaba entre vosotros enseñando en el Templo,	Aclaro lo estaba en el Templo enseñando,	53 Aclaro lo estaba en el Templo entre vosotros
<i>Y no me detuvisteis,</i>	<i>Y no me detuvisteis."</i>	<i>Y no me arrestastes nunca.</i>
		<i>Pero esta es vuestra hora</i>
		<i>cuando mandan los muchachos."</i>
<i>pero que se cumpla la Escritura:</i>	56 Todo esto pasó para que se cumpliera lo que escribieron los profetas	
50 y se cumplió todo lo hubieron	Entonces todos los discípulos, abandonándole, huyeron	

A primera vista en el estudio comparado de las tres tradiciones se nota una **grande semejanza entre los textos**. Se perciben añadiduras en cada evangelio. Le resulta diferente y todavía el **mas breve de los tres**.

3. Análisis de los textos

a. Mc 14,43-50

Este texto se presenta muy unitario, sin fracturas, contradicciones, repeticiones. Mantiene la unidad de lugar y de tiempo y narra un tema único: el arresto de Jesús, las circunstancias y las consecuencias.¹⁷¹

170 Cf. PESCH, *Marco II* p 385.

Lo que distingue este texto es la *violencia*, la abundancia de los verbos y los objetos que la expresan: el verbo κρατεῖν = apresar es empleado tres veces (vv 44.46.49), una vez ἀπαγείν = conducir a la fuerza (v 44), συλλαμβάνειν = prender (v 48), ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας = echar las manos encima (v 46); tres veces se mencionan armas: μαχαίρα (vv 43.47.48), ξύλον (v 43.48). A esto se añade el *cínismo* y la *hipocresía* de Judas (vv 44.45).¹⁷¹

La presentación de Mc es muy semejante a la de Mt. Mc no retiene la reacción de Jesús ni el beso de Judas, ni el golpe de espada. Toda su atención se centra en la traición y en el arresto. Podemos dividir el texto en tres partes: 1) las acciones de violencia (vv 43-47); 2) la toma de posición de Jesús ante el arresto (vv 48-49); 3) la huida de los que estaban con él (v 50).

1) Las acciones y reacciones de violencia (vv 43-47)

Dividiremos estas acciones en dos partes: a) las de Judas y la gente que está con él (vv 43-46); b) la reacción de uno de los presentes (v 47).

a. Las acciones de Judas y la gente que está con él (vv 43-46):

Esta primera parte de la narración representa un conjunto homogéneo sin ningún elemento que la distorsione.¹⁷²

* Con el v 43a καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ καλοῦντος παρῳνέσκει Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων παρὰ τῶν ὀρχηρέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. (Aún estaba hablando cuando se presentó Judas, uno de los Doce, acompañado de una turba con espadas y palos de parte de los Sumos Sacerdotes, los Escribas y los Ancianos) Mc describe las acciones de violencia estrechamente unidas a la perícopa precedente, creando con ella una continuidad de tiempo y contenido. La expresión ἐτι αὐτοῦ καλοῦντος¹⁷³ se refiere a las palabras anteriores dirigidas a los discípulos (14.42), en las que anunciaba exactamente la llegada del traidor. Preceden estas palabras la expresión καὶ εὐθὺς en la que el adverbio no tiene un sentido fuerte, sino que significa simplemente "y entonces".¹⁷⁴ Esto pone en evidencia la conexión entre profecía y realización.¹⁷⁵

171 Cf. LÉGASSE, *Mat II* p 901.

172 Cf. LOHMEYER, *Markusevangelium* p 321; SCHWEIZER, *Markus* p 173.

173 BLASS, *Grammatica* p 260 pone de μαρτυρεῖν el asindecim, o sea la unión sin la conjunción καὶ, en la construcción de la frase.

174 Cf. MATEOS *Grammatica* pp 103.138.

175 Cf. ERNST, *Mat II* p 695.

Judas, presentado como uno de los Doce (εις των δωδεκα), en calidad de sujeto principal de la acción, inicia la coordinación y la ejecución de varias acciones violentas contra Jesús. Lo trágico de la escena es que uno de los que han estado con Jesús sea el que lo traicione. Entre los vv 43-45, que parecen ser el núcleo de la narración, aparecen cinco verbos principales (παράγινεται... δέδωκει... φιλήσθαι... λέγει... κυτεφιλήσεν) y tres participios (λεγων... ελθων... προσελθων) que describen sus iniciativas: la llegada, la premeditación de la traición con la señal dada para reconocer a Jesús, la realización de la misma. De los verbos principales, que componen el texto, tres están con la fórmula del presente histórico (παράγινεται... δέδωκει... λέγει...), que da al texto de Mc una mayor fuerza. En todo el evangelio no hay otro texto que describa, con tantos verbos juntos, la acción de un discípulo.¹⁷⁶ El primer verbo παράγινεται, enfatiza el cumplimiento de las palabras de Jesús en 14,42.

La calificación εις των δωδεκα es una dolorosa reflexión que el evangelista hace acerca del grupo de los amigos de Jesús, que recuerda la larga historia de una traición pensada, preparada y ejecutada, cuya memoria perdura en la comunidad.¹⁷⁷ Desde la narración de la creación de los Doce (Cf. 3,19) Mc presenta a Judas con una doble connotación: 1) uno de los Doce (εις των δωδεκα) y 2) el traidor (ο παραδίδους).

3. 6...18 και εποησεν δωδεκα... και Ιουδην Ισκαριωτ ης και παρεδωκεν αυτον

14,10 και Ιουδας Ισκαριωτ εις των δωδεκα απηλθεν προς τους αρχιερεας ινα τοντον παραδωι

14,18-20 εις ες των παρεδωκει με ο εσθιων μετ' εμεν... εις των δωδεκα, ο τριτηστομενος μετ' εμεν εις το τραβλιν

14,43-44 ουτε εν αυτοις λαλουντος παραγινεται Ιουδας εις των δωδεκα δεδωκει ο παραδιδους αυτον συσημον

Sin embargo Judas no está solo. El v 43b afirma que lo acompaña una *banda irregular*, formada por unos cuantos esbirros. Mc habla de οχλος, "gente

176 Cf. BENJIT, *Evangelio* p 47, L ÉGASSE, *Mark II* p 901, HOMER, *Mark* p 351.

177 EVANS, *Mark* p 422 hace notar que Judas no solo traiciona a Jesús, sino que traiciona a Israel, al pertenecer al grupo de los Doce εις των δωδεκα que representaban a las doce tribus de Israel.

178 PEREYRAS, *Jerusalén* p 227 afirma: "si tenemos presente que el Sanedrín tenía sus sesiones en e... templos apenas se puede dudar de que el destacamento enviado por esta autoridad para prender a Jesús, estaba compuesto por la policía levítica del templo, re-locada con unidades del Sumo Sacerdote en funciones". Según MEYER, οχλος = GNT IX p 82 significa banda armada. LÉGASSE, *Mark II* p 901 hace notar que cuando el término no tiene matices, o sea de ser entendido como pueblo y se convierte en una "banda".

recogida en la noche de entre los servidores del Sumo Sacerdote,¹⁷⁹ los mujeres del Sanedrín y los guardianes del templo, armados con espadas y palos (και μετ' αὐτοῦ οὗλος ὡς μαχαίρων καὶ ξυλῶν). Aunque fuera día sábado,¹⁸⁰ la tropa armada daba a entender que se esperaba encontrar resistencia por parte de Jesús y de sus discípulos.

Me nombra los *mandantes* del arresto. Ellos son los componentes del Sanedrín en sus tres categorías de representación (καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων).¹⁸¹ Luego el envío de la banda armada reviste un carácter oficial de operación de policía.¹⁸² Estos grupos, que prácticamente administraban todo el poder en Jerusalén, son mencionados parcial o completamente a lo largo del evangelio: a) en el camino hacia Jerusalén, b) durante la permanencia en la ciudad y c) durante la pasión (Cf. 8,31; 10,33; 11,18.27; 14,1.10.43.53.55; 15,1.3. 31). De las citaciones resultan nombrados los *Sumos Sacerdotes* (12 veces), los *Escribas* (9 veces), los *Ancianos* (5 veces) y *todo el Sanedrín* (2 veces) en tres momentos:

a. En el camino hacia Jerusalén:

8,31 δεῖ τον υἱον του ανθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ τελευτᾶ κινῶσθηναι ὑπο τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων

10,33 καὶ οὕτως του ανθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεσιν καὶ τοῖς γραμματέουσιν καὶ κατακτενοῦσιν αὐτον ἵνα νύκτωρ

b. En los días que preceden la Pasión:

11,18 καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζητοῦν πῶς αὐτον ἀπολέσσωσιν

11,27 καὶ ἐν τῇ ἑρῇ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἐρχοῦντο πρὸς αὐτον οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι

c. Durante la Pasión:

14,1 καὶ ἐζητοῦν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτον ἐν δολίᾳ κτεθήσονται ἀποκτενοῦσιν

14,10 καὶ ταῦτ' ἐσκαριώθ' οἱ εἰς τὸν δισδάκ' ἀπηλθὼν πρὸς τινὰ ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδῶσι αὐτοῖς

179 EVANS, *Mark* p.423 nota que los Sumos Sacerdotes disponían de muchas riquezas, pudiendo comprar los esclavos que quisieran y disponer de ellos para el servicio.

180 No obste la prescripción del sábado, que prohibía a los judíos cargar armas, se consideraban sin embargo casos de la suspensión de la ley. Cf. LÖHSE, σάββατον = GLNT XI pp. 1053-1056; BEHLNER, σαββατον - DENT II pp. 1331-1340.

181 GUILKA, Marcos II 315 afirma "Can also be be dando a entender que la instancia judicial judía oficial o suprema interviene contra Jesús".

182 Cf. LÉGASSE, *Proceso* p.37.

- 14,43 και μετέπειτα πολλοί μετὰ μαθητῶν καὶ ζυλοὶ καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων
- 14,53 καὶ ἀπηγάγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς
- 14,55 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλων τοῦ συνεδρίου ἐξήρουν κατὰ τὸν Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανάτωσαι αὐτὸν, καὶ οὐκ ἠνέρισκον
- 15,1 καὶ τοῦτος πρῶτον συμβόλων ποιήσας τοὺς οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ τὸν ὅλον συνέδριον
- 15,3 καὶ κατηγοροῦν αὐτοὶ οἱ ἀρχιερεῖς πολλὰ
- 15,31 οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων εἶπον· ἄλλως εἰσὼς ἐκείνου οὐ δύναται σωθῆναι

Del análisis podemos ver que en los primeros textos (cf. 8,31; 10,33) el *sujeto* de los acontecimientos es Dios (pasivos divinos: δεῖ, ἀποδοκιμασθῆναι, παραδοθῆσεται) que se vale del poder religioso para realizar su plan de salvación. En los siguientes textos (b y c: 11,18,27; 14,1.10.43.53.55; 15,1.3.31) Mc califica a los diversos componentes del Sanedrín como *responsables* de la muerte de Jesús.¹⁸³ En primer lugar aparecen los *Sumos Sacerdotes* (ἀρχιερεῖς),¹⁸⁴ clase compuesta por el Sumo Sacerdote en el cargo, los antiguos Sumos Sacerdotes y los miembros de las grandes familias sacerdotales, de los que salían los candidatos para el cargo de Sumo Sacerdote. Ellos están siempre presentes en todos los textos, y son nombrados en primer lugar: menos en 8,31, como para achacarles una mayor responsabilidad en los hechos. Estos aparecen luego en combinación con los *ancianos* (πρεσβύτεροι)¹⁸⁵ y los *escribas* (γραμματεῖς) * en cinco textos (8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1). Los *ancianos* eran los ricos propietarios, y constituían la nobleza de los hacendados. Eran laicos y jefes de los clanes, importantísimos elementos para el equilibrio del Sanedrín. Los *escribas* eran los doctores de la Ley, que habían aprendido a interpretar las Tradiciones de los Antiguos. Eran laicos, muy cercanos al pueblo, que habían adquirido una gran importancia a principio del siglo I.¹⁸⁶ Los *Sumos Sacerdotes* y los *escribas*, están presentes en dos textos (10,33; 15,31). En dos de los últimos textos (14,55; 15,1) Mc habla del Sanedrín (συνεδριον), que constituía la gran asamblea a la cabeza de Israel, que ostentaba un poder político, legislativo y judicial bastante limitado, luego de la dominación

183 Cf. TAYLOR, *Minos* p. 676; LÉGASSE, *Proceso* p. 37.

184 JEREMÍAS, *Jerusalén* pp. 167-238 hace un estudio detallado del clero de Jerusalén. La aristocracia sacerdotal es mencionada en las pp. 199-215; SCHÜRER, *Historia II*, pp. 283-377.

185 JEREMÍAS, *Jerusalén* pp. 239-248 habla de la nobleza laica, los ancianos.

186 JEREMÍAS, *Jerusalén* pp. 249-260 habla de los escribas; SCHÜRER, *Historia II* pp. 393-461.

187 Cf. BENOIT, *Passion* pp. 43-49.

Asmonea, de Herodes y de Roma ¹⁸⁸

• El v. 44 δεδωκεν δὲ ὁ παραδιδούς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων: Ὁν ἂν φιλήσῃς αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπαγάγετε ἀσφαλώς (El traidor había quedado de darles una señal: "El que yo bese ése es, detenedlo y conducidlo con cautela")¹⁸⁹ comienza con una frase que presenta anticipadamente el contenido temático: δεδωκεν δὲ ὁ παραδιδούς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς.¹⁹⁰ La señal convencional (σύσσημον),¹⁹¹ establecida por el traidor (ὁ παραδιδούς) con los enemigos y por lo tanto premeditada, servía para el reconocimiento de Jesús. Una señal de amistad y de afecto hacia el maestro y amigo de antes (ὁν ἂν φιλήσῃς αὐτός ἐστιν) llegó a ser para los enemigos la señal para individualizar al interesado de los demás acompañantes. La construcción de la frase, que constituye la prótasis o frase secundaria, está en subjuntivo ὁν ἂν φιλήσῃς y al mismo tiempo enfatiza la persona que va a ser apresada. El verbo φιλεῖν tiene el sentido de *querer*; el aoristo φιλήσῃς expresa ya un significado concreto de ese amor, sobre todo con el verbo *besar*.¹⁹² El beso como saludo entre alumno y maestro era signo de respeto y veneración, aquí pasó a ser signo de traición.¹⁹³

Sigue la frase principal, las *apódosis* αὐτός ἐστιν, seguida de dos imperativos, que constituyen dos *elocutivos directivos* (κρατήσατε καὶ ἀπαγάγετε.¹⁹⁴), que muestran cómo Judas tomó la iniciativa, indicando de una manera única qué debían hacer sus acompañantes: debían agarrar a Jesús por la fuerza¹⁹⁵ y sujetarlo cuidadosamente (ασφαλώς)¹⁹⁶ para que no se les escapara. Diera la impresión de que Judas tenía una huida de Jesús o una liberación de parte de los discípulos;

188 JEREMÍAS, *Jerusalén* p. 239 habla de la composición del Sanedrín, la suprema asamblea judía. Según los testimonios del N. T. esa asamblea, compuesta de 71 miembros, comprendía tres grupos: los sacerdotes jefes, quienes proponían la presidencia en la persona del Sumo Sacerdote; los escribas y los ancianos; SCHÜRER, *Synag. II* pp. 252-282 habla del Grande Sanedrín de Jerusalén; BENOIT, *Passion* p. 48.

189 Cf. REISER, *Synax* pp. 85-86.

190 El término σύσσημον es un hapax en todo el N. T. Cf. PESCH, *Matteo II* p. 589; LÉGLASSE, *Matteo II* p. 902.

191 Cf. STÄHLIN, φιλεῖν = GL NT XIV pp. 1154-1156; FENEBERG, φιλεῖν = DENT II p. 956; MATEOS, *Aspectos* p. 44; PORTER, *Aspect* p. 442.

192 ERNST, *Matteo II* p. 689 afirma que "probablemente Me se vale de un antiguo motivo veterotestamentario que habla de la traición del amigo (Cf. 2 Sam. 20,9; Prov. 27,6; Ecl. 29,5)". Cf. LÉGLASSE, *Proceso* p. 42. GUNDRY, *Mark* pp. 858-859.

193 El término ἀπαγάγειν subraya el carácter oficial de la acción. Cf. PESCH, *Matteo II* p. 589.

194 Cf. MICHAELE, κρατήσατε = GL NT V p. 994; VON DER OSTEN-SACKEN, κρατήσατε = DENT I p. 2235.

195 El término κρατήσατε es hapax en Mc. Cf. BENOIT, *Passion* p. 51.

por esto se manifiesta preocupado por el hecho de que Jesús sea entregado a las autoridades, como estaba estipulado (14,10-11). Su colaboración con los enemigos de Jesús es total.

• El v 45a καὶ ἐλθὼν εὐθύς προσελθὼν αὐτῷ λέγει (En cuanto llegó, se acercó en seguida y dijo) presenta a Judas llevando a cabo lo que había dicho anteriormente. La expresión καὶ tiene una construcción parasáctica compleja cuyos antecedentes son dos participios que dependen del verbo principal λέγει. “La ubicación alternada del adverbio εὐθύς da a la narración la característica propia del estilo popular.”¹⁹⁶ La repetición de los dos participios ἐλθὼν y προσελθὼν enfatiza el acercamiento de Judas.¹⁹⁷

A las palabras siguen los hechos, presentados por el v 45b ῥαββί, καὶ καταφίλησεν αὐτόν (‘‘maestro’’ y lo besó.) El término ραββί, que significa *mi grande, mi mayor*, era signo de respeto y veneración. Lo pronunciaba normalmente el discípulo al encontrar por la mañana al maestro o al despedirse de él por la noche. En el grupo el ραββί era uno solo. Para mayor identificación, además de la palabra, que debía ser respetuosa, Judas lo besa aprisa, completando su cometido, por el que había convenido recibir un sueldo (Cf. 14,11: ἐπηγγειλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι).

A la palabra de respeto sigue el gesto de saludo: καὶ καταφίλησεν αὐτόν con el que el discípulo abusa cínicamente y desvergonzadamente de su amistad.¹⁹⁸ A diferencia de φιλεῖ el verbo καταφιλεῖω tiene una característica perfectiva que indica un saludo prolongado.¹⁹⁹ Me por su parte no refiere ninguna respuesta de parte de Jesús.

• El v 46 οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῇ καὶ ἐκρότησαν αὐτόν. (Los otros le echaron mano y lo prendieron) narra rápidamente el arresto de Jesús. Las dos frases ἐπεβάλλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν indican que los *elocutivos divercivos* de Judas (κράτησατε καὶ ἀποχετε ἀσφαλῶς) surtieron el efecto de parte de los esbirros. La violencia fue total y la ejecución rápida. Mientras la primera acción describe el arresto en sí,²⁰⁰ la segunda expresa más bien la finalidad del mismo: disponer de él a la fuerza, privándolo de su libertad. De esa manera se cumplen las predicciones de Jesús:

196 Cf. MATEOS, *Gramática* pp. 120-121; REISER, *Syniac* pp. 133-134, 159.

197 Cf. MATEOS, *Gramática* p. 127.

198 Cf. GUNDRY, *Mark* p. 359.

199 Cf. GUNDRY, *Mark* p. 316.

200 Cf. GUNDRY, *Mark* p. 359.

201 La utilización de esta expresión (ἐπιβαλεῖν τὰς χεῖρας) es muy común en el A. T. (Gn 32,12; 2Sam 28,12; 2Re 11,16; 2Cr 23,15; Neh 13,21; Ec 2,21; 3,6; 6,2; 8,7; 9,12; Job 41,8).

41.1 ο υἱος τοῦ ἀνθρώπου παρεδόθη εἰς χεῖρας ἀνθρώπων

10.33 ο υἱος τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεσιν καὶ τοῖς γραμματέουσιν

10.41 παρεδόθη ο υἱος τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν

Lo que sorprende es el rechazo de Jesús a ofrecer resistencia. Esta actitud, desde el comienzo de la pasión, presenta a Jesús como el *justo* que sufre entregado a la maldad de sus enemigos (Cf. Sal 35,15-16) por la falsedad de su amigo (Cf. Sal 41,7a).²⁰²

b. La reacción de uno de los presentes (v 47):

• El v 47 εἷς δὲ (τις) τῶν παρευρισκόντων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἐποίησεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτόριον (Pero uno de los presentes, sacando una espada, golpeó al criado del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja) en medio del tumulto que se ha provocado, describe la reacción de uno de los presentes (εἷς δὲ (τις) τῶν παρευρισκόντων). Con la expresión εἷς δὲ τις el evangelista no desea revelar el nombre del ejecutante, aún conociéndolo muy bien.²⁰³ Me no afirma si el que actuó era un discípulo.²⁰⁴ Acostumbrado a la ley del talión, el sujeto reacciona ante la violencia con la violencia, desprendiendo de un tajo la oreja del siervo del Sumo Sacerdote (σπασάμενος²⁰⁵ τὴν μάχαιραν ἐκένσεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως²⁰⁶ καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτόριον²⁰⁷) e infligiéndole de esa manera una afrenta humillante.²⁰⁸

Ante la violencia Jesús no contesta nada, ni hace nada. Su reacción no violenta significa que él no impide su arresto, sino que lo acepta como parte del Plan de Dios.

202 Cf. ERNST, *Marcs II* p 497.

203 Cf. TAYLOR, *Marcos* p 677.

204 LÉGLASSE, *Mar. II* pp 904-905 y PESCH, *Marcus II* p 590 van de la opinión que el autor de ese gesto es un esbirro o uno de las guardias del templo; no puede ser uno de sus discípulos. Creemos que la opinión no es fácil, dada la poca claridad de los sujetos (οἱ παρευρισκόμενοι). Los paralelos Mt 26,51 y Lc 22,49 dicen que era uno de los que estaban con Jesús; Jn 18,10 afirma que fue Simón Pedro. Cf. GNILKA, *Marcus II* p 316; GUNDRY, *Mark* p 560.

205 Aunque el verbo tiene forma media, sin embargo conserva sentido activo. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 303-304.

206 JEREMÍAS, *Jerusalén* p 355 afirma que “se encontraban esclavos domésticos de origen pagano en gran número en las casas de los notables de Jerusalén”.

207 Diminutivo creado por Me del sustantivo nominal ὠτίς. Los términos σπάζω, μένω, κόμω, πείσσω y ὑαίρω son *hupar* in Me. Cf. TAYLOR, *Marcos* p 678. En Lc está presente también.

208 GNILKA, *Marcus II* p 317 afirma que la pérdida de una oreja, y más la derecha, era considerada una nota vergonzosa. Cf. LÉGLASSE *Prologo* p 44 n 29.

2) *La toma de posición de Jesús ante el arresto* (vv. 48-49)

• Con el v. 48 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς: Ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλώθετε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; (Jesús intervino diciéndoles: “*Como a un ladrón con espadas y palos habéis salido a prenderme*”) inicia las palabras llenas de majestad de Jesús dirigidas a los que lo habían arrestado. La construcción inicial καὶ ἀποκριθεὶς parece ser una traducción del hebreo אָבָרַךְ יֵשׁוּעַ.²⁰⁹

Sin ningún temor y con la preocupación de poner en claro las cosas Jesús pide primera explicación de la actitud de los que fueron a apresarle como a un ladrón (Ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλώθετε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με).²¹⁰ La posición de la expresión ὥς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλώθετε enfatiza la ironía típica de Mc. El verbo συλλαμβανειν²¹¹ tiene el sentido violento de atrapar, agarrar con la fuerza.²¹² La pregunta que Jesús dirige a los esbirros que han venido para arrestarlo es más bien una interpelación, para que entiendan ellos y sus mandantes lo que están haciendo. En concreto la pregunta ὥς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλώθετε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; se podría entender de dos maneras: a) ¿piensan que yo soy peligroso como un malhechor? b) ¿Están seguros de que lo soy?²¹³ Estas son las únicas palabras en defensa propia que Jesús pronuncia en la Pasión de Mc.²¹⁴

• El v. 49a κατ’ ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων (*A diario estaba entre vosotros enseñando*) está dedicado a la autodefensa, dirigida directamente a los esbirros que han venido a apresarle, pero indirectamente a los *mandantes* de su arresto, los miembros del Sanedrín. La frase, que constituye una construcción perifrástica, subraya tres elementos importantes que hablan de la costumbre de Jesús: a) la continuidad de la enseñanza de Jesús (κατ’ ἡμέραν ἤμην διδάσκων); b) los destinatarios cotidianos de su enseñanza (ἤμην πρὸς ὑμᾶς διδάσκων); c)

209 Cf. PORTER, *Aspects* p. 138.

210 JEREMÍAS, *Jerusalén* p. 69 afirma que el verbo “hace suponer que la guardia del templo tenía que actuar contra los bandidos que actuaban de noche en la ciudad” (GNILKA, *Matteo II* p. 372 n. 280 afirma que “συλλαμβανειν se utiliza en el lenguaje judicial para indicar la acción de apresar, prender”).

211 Hapax en Mc.

212 En Mc está presente sólo aquí. En el NT está presente además en Mc 26,55; Lc 22, 54; Ju 18,12; Hch 1,6; 12,3; 23,27.

213 PERINI, *Domande* p. 96 afirma que la pregunta parece desarrollar un intento extremo de corregir una imagen que los adversarios proyectan de Jesús, falsificando su identidad. Según PESCH, *Matteo II* 591 probablemente estas preguntas reflejan las acusaciones de la primitiva comunidad cristiana contra las autoridades judías, responsables de los hechos.

214 Cf. LÉGLASSE, *Mat. II* p. 906.

el lugar acostumbrado de su enseñanza (ἤμην ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων). Las tres partes de su intervención demuestran que Jesús tenía conciencia de haber actuado siempre con libertad como maestro en Jerusalén:²¹⁵

a) καὶ καθ' ἡμέραν ἤμην διδάσκων: Jesús acostumbraba enseñar cada día. La duración y la repetición de su enseñanza se habían hecho costumbre (por la tarde: 11,11; por la mañana: 11,12; de día: 11,15-18; por la tarde: 11, 19; por la mañana temprano: 11,20-26; de día: 11,27-33) como nos refiere Mc 11.

b) ἤμην πρὸς ἅμην διδάσκων: Con energía Jesús afirma que interactuó con todas las personas que lo escuchaban. Él acostumbraba enseñar abiertamente a todos. Se confrontaba con todos: *individuos* (un escriba: 12,28-34); *grupos* (vendedores, cambistas: 1,15; discípulos: 11,22-25, 12,4)-44; 13,1-37: sumos sacerdotes, escribas y ancianos: 11,29-33; 12,1-12: fariseos y herodianos: 12,13-17; saduceos: 12,18-27); *gente* en general (11,18; 12,35-37). Para todos tenía palabras acertadas de maestro.

c) ἤμην ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων: Jesús afirma con fuerza que acostumbraba enseñar en el lugar más sagrado, o en sus alrededores, donde se reunía el mayor número de personas (Cf. 11,11,15,16,27; 12,35; 13,1,3; 14,49). Por Templo se entienden además del *Santa Sanctorum*, los patios y los pórticos donde la gente se reunía en grande número para la oración.²¹⁶ Él no acostumbraba hacerlo a escondidas. Esta insistencia de Mc tiene como finalidad presentar a Jesús no como un ladrón, sino como un maestro, que fue siempre escuchado por todos. Por el contrario las autoridades que actuaron de esa manera son presentadas como unos embardes y bellacos.

• Con el v 49b καὶ οὐκ ἐκπορεύεσθε με ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ (y no me desentistéis, pero que se cumpla la Escritura) Jesús explica a las autoridades que el arresto no dependía de su voluntad (καὶ οὐκ ἐκπορεύεσθε με). La construcción precedida por el καὶ concesivo tiene un significado de "y sin embargo".²¹⁷ Quien está detrás de todo es Dios, cuya palabra se ha ido cumpliendo (ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ).²¹⁸ El plural αἱ γραφαὶ indica que la expresión

215 Los cap. 1-13 de Mc presentan a Jesús ejerciendo en Jerusalén su actividad como maestro (11,17; 12,14, bis; 19,32,35; 13,1; 14, 14).

216 L.F.GASSE, *Mos. H* p 906 hace notar que Mc presenta con sarcasmo en 11,19 el comportamiento de los guardias del templo, pues, de haberlo arrestado de día en los alrededores del Templo, habría causado un tumulto popular; como era el aprecio y el respeto que la gente les tenía (Cf. 11,18; 13,12; 14,1-2).

217 Cf. REISER, *Synax* p 117

218 La fórmula está presente solamente en Mc (14,49) y Mt (26,54,56).

es general y no hay referencia a ninguna escritura en particular. De esa manera el texto apunta más al cumplimiento del Plan de Salvación previsto por Dios, dejando entrever que Mc quiere comparar con las Escrituras también la palabra de Jesús (14,42). Pudiera ser que la expresión *ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* tenga también un sentido de imperativo con el que Jesús acepta la voluntad de Dios. No se habla de una respuesta a la acción violenta realizada por uno de los presentes (Cf. v 47).

3) la huida de los que estaban con Jesús (v 50).

• El v 50 καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἐφυγον πάντες (y abandonándolo todos huyeron) presenta lacónicamente el abandono de todos (καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἐφυγον πάντες).

El adjetivo πάντες, supuestamente, describe a los discípulos que ante el arresto de Jesús, se dispersan como las ovejas ante el pastor golpeado (Cf. 14,27).²¹⁹ La reacción de ellos es contraria a lo que habían ejecutado al comienzo: habían dejado todo por seguirlo, confiados en su promesa. Ahora lo dejan asustados:

1,18 καὶ ἐνθὺς ἀφέντες τὸ ἐπίσταθρον ἦσαν αὐτῷ

1,20 καὶ ἀφέντες τὸν πιστὸν τένοντα ἀβελόγον ἐν τῷ λαῷ μετὰ τὸν ἀπείστον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ

10,28 ἵνα ἡμεῖς ἐμφακῶμεν πάντες καὶ ἡ ἀνάκλησίᾳ μὴ εἶναι

14,50 καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἐφυγον πάντες

Es interesante notar que Mc no utiliza aquí el término μαθηταί. La última vez que lo utilizó fue en 14,32. Lo empleará de nuevo en 16,7 cuando los discípulos son invitados nuevamente al seguimiento. Si los discípulos no siguen al maestro, no son discípulos. Para ellos es esencial seguirlo. Es esto lo que los constituye nuevamente como discípulos.

b. Mt 26,47-56

La narración de Mt, en relación con la de Mc, presenta una tradición propia en los vv 52-54 que le hacen tomar un sentido cristológico especial.²²⁰ El texto, marcado por actitudes violentas, se compone también de tres partes. 1) Las acciones y reacciones de violencia (vv 47-51); 2) La respuesta de Jesús (vv 52-55); 3) La huida de los discípulos (v 56). Sin embargo, la triple intervención de Jesús da un tono especial a toda la narración. La novedad que Mt da al texto es doble: hace resaltar la figura y las palabras de Jesús y la figura de los discípulos.

219 Cf. GUNTHER, *Matteo II* p 318; SENIOR, *Passion* p 86. No parece que los que huyen sean solo los πυργοῦτε καὶ como afirma GUNDRY, *Mark* 861

220 Cf. ERNST, *Matteo II* p 815.

f) Las acciones y reacciones de violencia (vv 47-51)

Dividiremos estas acciones y reacciones en dos partes: a) Las de Judas y la gente que lo acompaña en contra de Jesús (vv 47-50); b) La de un discípulo de Jesús en contra del criado del Sumo Sacerdote (v 51).

a) Las acciones de Judas y de la gente que estaban con él (vv 47-50):

• Con el v 47 καὶ ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντο οἱ οὗτοι τοῦδας εἰς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτῶν ὄχλος πλὺς μετὰ μαχαίρῶν καὶ ξίλων ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ (Aún estaba hablando cuando apareció Judas, uno de los Doce, acompañado de un tropel de gente con espadas y palus mandada por los Sumos Sacerdotes y los Ancianos del pueblo) también Mt relaciona íntimamente el texto del arresto con el anterior de la oración en Getsemani (καὶ ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος), planteando la simultaneidad de la acción.

Judas es presentado como uno de los Doce (εἰς τῶν δώδεκα) y sujeto de diferentes acciones. Entre los vv 47-49 aparecen seis verbos principales (ἦλθεν... εἰσῆκεν... φίλησά... εἶπεν... χάρσα... κατεβίβλησεν) y dos participios (λαλῶν... προσελθόν) que describen sus iniciativas, semejantes a las descritas por Mc: la llegada, la premeditación de la traición con la señal dada para reconocer a Jesús, la realización de la traición.

La calificación εἰς τῶν δώδεκα es una dolorosa constatación que el evangelista hace, en recuerdo de una traición anunciada (cf. 26,21), pensada, preparada y ejecutada, cuya memoria perdura en la comunidad. Desde la narración de la creación de los Doce Mt presenta a Judas con una doble connotación: 1) uno de los Doce y 2) traidor.

10,1-4 καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα... καὶ βουλὸν ὁ Ἰσκαριώτης, ὁ καὶ παραδούς αὐτόν
26,14-15 τότε παραδούς εἰς τὸν δώδεκα ὁ λεγόμενος Ἰσδὶρ, Ἰσκαριώτης, τὸν ὁύετε μοι δοῖναι, κερνοῦντες παραδοῖσθαι αὐτόν

26,20-21 ἔνθα κεῖτο μετὰ τῶν δώδεκα καὶ εσθιόντων αὐτῶν εἶπε Ἀπὸ λαγῶ ὑμῶν ὅτι εἰς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με

26,47-48 ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῦ τοῦδας εἰς τῶν δώδεκα ἦλθεν... ὁ δὲ κορυθαίτης εἶπεν ἐδώκεν αὐτῷ τὴν σημειον

27,3 τότε ὁδὸν ἰουδᾶς ὁ παραδίδων, αὐτόν ὅτι κατακριθὲν, μεταβλήθει εἰς τρεῖς τὰ τριῶν τὰ ἀρχιερέων καὶ ἀρχιερέων

Este calificativo ya no se da en el último texto (27,3), tal vez porque Judas ya no era considerado miembro del grupo de los Doce. Ahora él es identificado sólo como *Judas el traidor*.

Sin embargo Judas no está solo. Mt, a diferencia de Mc, habla de ὄχλος

πολύς,²²¹ mucha gente recogida en la noche, armados con espadas y palos (και μετ' αὐτῶν ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξιλῶν). La expresión de Mt debe también ser tomada con cierto cuidado en cuanto explica el número de la gente contraria a Jesús relativo al número de sus discípulos.

A diferencia de Mc, Mt describe parcialmente los mandantes del arresto. Son algunos de los componentes del Sanedrín (καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ)²²² Estos grupos son mencionados a lo largo del evangelio a) en el camino hacia Jerusalén, b) durante la estadia en la ciudad y c) durante la pasión (Cf. 16, 21; 20, 18; 21, 15.23.45; 26, 3.47.59; 27, 3.12.20.41.62). De las citaciones de Mt resultan nombrados los *Sumos Sacerdotes* (14 veces), los *Escribas* (3 veces) y *Fariseos* (2 veces), los *Ancianos* (5 veces) o los *Ancianos del Pueblo* (4 veces):

a: En el camino hacia Jerusalén:

16, 21 δεῖ αὐτοὺς εἰς Ἱερουσόλειμ ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων

21, 18 ἐξ ὧν ἀναβιβασόμεν εἰς Ἱερουσόλειμα, καὶ οὕτως τὸν ἀνθρώπον παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερέσιν καὶ γραμματέσιν

b: En los días que preceden la Pasión:

21, 9 ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὴν ὁμιλίαν αὐτοῦ παρεβέβησαν καὶ τοὺς σινοὺς τοὺς ἐριζόντας, ἠγανακτήσιν

21, 23 καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ, εἰς τὸν ἑβραῖον προσηλῶν αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγουστές

21, 45 καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἐγίνωσκον ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει

c: Durante la Pasión:

26, 2 τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ

26, 17 ἰουδᾶς εἰς τὸν δώδεκα, ἐλθὼν καὶ μετ' αὐτῶν ὄχλος ὅλος ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ

26, 59 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον εἴησαν ψευδομάρτυρες κατὰ τὴν ἰσθμὸν ὡς ἔμελλεν ὁ ἀνασταθμοῦσιν

221 Esta misma expresión ὄχλος πολὺς está presente una vez en Mt 20, 29. En plural ὄχλοι πολλοὶ se encuentra en 4, 25; 9, 1; 13, 2.

222 Esta expresión πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ se encuentra todavía en Mt 21, 23; 26, 3.47; 27, 1. No se encuentra en Mt. Lc 19, 47 tiene una expresión parecida, οἱ προτοὶ τοῦ λαοῦ. Según BONNARD, *Matteo* p. 276 la supresión de γραμματεῶν, hecha por Mt, parece intencional. Tal vez Matteo era un ex ritha convertido. Tal vez los escribas no disponían de tanto dinero que le permitiera tener soldades a su servicio. HAGNER, *Matthew II* p. 787 opina que la intención es por abreviar el texto. Cf. BENOIT, *Pasión* p. 54.

- 27.1 πρώτῳ δὲ γενόμενῃ συμβουλίῳν εὐαγγέλιον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ
- 27.3 τότε ἰδὼν Ἰεζάβη τὴν παραβόλῃς αὐτῶν ἐστρέψεν τὰ τριεξέκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῖσιν καὶ πρεσβυτέροις
- 27.12 καὶ [ὁ ἡγεμὼν] ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων οὐδὲν παύειν οὐκ
- 27.20 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐβούλεον τοὺς μαθητὰς ἵνα αἰτησώσιν τὸν Ἡραβλῆν
- 27.41 ομοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμυλίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἐκένον
- 27.62 τῇ δευκατρίῳ, πεντήκοντι μετὰ τὴν περιακαίδεκα, εὐηγήρουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλάτον

De la presentación de los textos podemos sacar la conclusión que en los dos primeros (16,21; 20,18), que forman parte de las predicciones (a), el sujeto de los acontecimientos es Dios (pasivos divinos: δεικ, παραδοθήσεται). En los siguientes textos (b y c: 21,15.23.45; 26,3.47.59; 27,1.3.12.20.41.62) Mt califica a los diversos componentes del Sanedrín como *responsables* de la muerte de Jesús. Los *Sumos Sacerdotes* (ἀρχιερεῖς) están presentes en todos los textos. Los *Sumos Sacerdotes* y los *ancianos* (πρεσβύτεροι) están presentes en 7 textos (21.23; 26.3.47; 27, 1.3.12.20). Los *Sumos Sacerdotes*, *ancianos* y *escribas* (γραμματεῖς) juntos están presentes sólo en dos textos (16.21; 27.41). Los *Sumos Sacerdotes* están junto con los *escribas* dos veces (20,18; 21,15) y con los *fariseos* (φαραίσεων), laicos pero mucho más rígidos en su doctrina, también dos veces (21.45, 27.62). Solamente una vez (26,59) Mt habla del Sanedrín (συνεδρίον) en pleno. Al hablar de los ancianos por cuatro veces Mt los llama *ancianos del pueblo* (21,23; 26,3.47; 27,1) que recuerda los sujetos de la administración de la justicia en Israel al tiempo del exilio. Al darles este nombre Mateo recuerda que ellos representaban de una manera especial al pueblo.²²³

▪ En el v 48 ὁ δὲ παραβόλῃς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων: "Ὁν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν κρατήσατε αὐτόν (El traidor les había dado por señal: "El que yo bese es el, detenedlo.") en la parte narrativa Mt tiene el término σημεῖον que significa una señal visible, para indicar el beso de Judas. La orden de detención dada por Judas es más concisa y menos dura que en Mc (κρατήσατε αὐτόν).

▪ En el v 49 καὶ εὐθέως πλησιάζων τῷ Ἰησοῦ εἶπεν: Χαῖρε. Ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. (Acercándose en seguida a Jesús le dijo: "¡Salud. Maestro!" y lo besó efusivamente.) Mt introduce a Judas que se acerca a Jesús. El verbo

223 Cf BENOIT, *Passion* p. 54

προσερχομαι es un verbo preferido por Mt.²²⁴ El saludo de Judas está precedido por la expresión griega χαιρε. El beso era una manifestación de honor y respeto con la que un discípulo solía saludar a su maestro, si este se lo permitía. Si por el contrario el discípulo asumía el gesto por su propia iniciativa, este podía ser considerado por su maestro como un grave insulto. De todos modos el gesto de saludo prolongado de Judas demuestra falsedad y cinismo.²²⁵

• Seguidamente en el v 50α ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ: Ἐταίρε, ἐφ' ὃ πάρει (50 Pero Jesús le contestó: "¿Amigo, a lo que has venido?") Mt interrumpe la narración e introduce la primera reacción de Jesús²²⁶ dirigida a Judas: Ἐταίρε, ἐφ' ὃ πάρει. La expresión elíptica es bastante oscura. Mt es el único que utiliza cuatro veces el término εταίρος en todo el N. T. (11,16; 20,13; 22,12; 26,50). De ellas sólo las últimas tres encierran una amonestación. La expresión ἐφ' ὃ πάρει puede tener dos sentidos: a) de pregunta: ¿a qué has venido?²²⁷ ¿Para esto has venido?²²⁸ o b) de exclamación que expresa adhesión a la voluntad de Dios: ¿que se cumpla aquello por lo que estás aquí! En este último caso parece que a la expresión le falta el verbo γεννηθῆναι.²²⁹ Con lucidez Jesús da la señal de inicio a la fase decisiva del drama.²³⁰

• El v 50b τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν (Entonces se acercaron a Jesús le echaron mano y lo detuvieron.) describe el arresto, que en Mt aparece más violento y brutal por la reduplicación de la preposición ἐπὶ (ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν). A esta acción de sus enemigos Jesús no opone resistencia.

b) La reacción de un discípulo de Jesús en contra del criado del sumo sacerdote (v 51):

224 SCHNEIDER, προσερχομαι – GLNT III p 960-961 refiriéndose a las personas que se acercan a Jesús propiamente un número de cuatro grupos: a) los discípulos; b) la gente; c) personas con problemas internos; d) enemigos. Judas, en el momento de traicionar a Jesús, pertenece a este último grupo. Cf. PALZKILL, προσερχομαι = DENT II p 1169.

225 Cf. BONNARD, *Matteo* p 575. FRANCE, *Matteo* p 534. GUNDRY, *Matthew* p 557.

226 Haeussler nota las veces que Mt llama a Jesús por su nombre (vv 49-50-51-52), contrariamente a Mc (v 48) y Lc (vv 47-52).

227 ZERWICK, *Graco* p 101 cree que el problema de esta oscura pregunta se puede solucionar en forma positiva: ¿a qué has venido? Cf. FABRIS, *Matteo* p 535.

228 BLASS, *Grammatica* pp 375.383 sugiere que la expresión Ἐταίρε, ἐφ' ὃ πάρει puede significar Ἐταίρε, ἐπὶ τούτῳ πάρει. Amigo, para esto has venido? GNILKA, *Matteo II* p 612 se adhiere a esta interpretación pues ve que deja entrever la presencia y el conocimiento de Jesús, que no es necesario formular de una manera explícita.

229 Cf. GNILKA, *Matteo II* pp 611-612; BONNARD, *Matteo* p 576.

230 Cf. FABRIS, *Matteo* p 535.

• En el v 51 *καὶ ἰδοὺ εἰς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνων τὴν χεῖρα ὁπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ ποτιάζας τὸν δούλον τοῦ ἀρχιερέως ἀπέκλειν αὐτοῦ τὸ ὠτίον* (Uno de los que estaban con él alargando la mano sacó la espada y golpeando al criado del Sumo Sacerdote le cortó la oreja) con la expresión *καὶ ἰδοὺ* Mt inicia la descripción de una nueva escena que trata otro tema importante. A diferencia de Mc 14,47 Mt explicita la persona que reacciona afirmando que es *εἰς τῶν μετὰ Ἰησοῦν*. Un discípulo, no identificado, saca la espada para impedir el arresto de Jesús.²³¹ La reacción violenta, expresada con tres verbos fuertes (*ἀπέσπασεν... ποτιάζας... ἀπέκλειν*) describe sucintamente el hecho. El uso de la espada, símbolo de la violencia, entra en la lógica de la ley del talión. Sin embargo en la Pasqua no estaba permitido cargarla. El término *ὅτιον* está presente también en Lc y en Jn una vez.

2) La toma de posición de Jesús (vv 52-56)

La respuesta de Jesús está dirigida; a) al discípulo que agredió (vv 52-54); b) a la gente que lo apresó (vv 55-56a).

Jesús en seguida corrige energicamente la reacción del discípulo (vv 52-54)

Mientras Mc no habla de la reacción de Jesús, Mt la trata ampliamente. Los vv 52-54 constituyen una tradición mateana. Las palabras, que prohíben el uso de la violencia, se articulan en tres partes: 1. Orden de colocar la espada en la funda (v 52); 2. Interpretación cristológica de la situación (v 53); 3. Cumplimiento de las Escrituras (v 54).

1. La orden de colocar la espada en la funda y la motivación (v 52)

• El v 52a *τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Ἀποστρέψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς* (Jesús le dijo: *“Vuelve tu espada a su sitio.”*) representa un *elocutivo directivo* dirigido al discípulo. Es una orden tajante, que no admite ninguna réplica. Jesús no quiere la violencia. Su vida no depende de la ayuda que le brinden los discípulos, porque él acepta la voluntad de Dios.

• Con el v 52b *πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῃ ἀπολοῦνται* (Los que *a* hierro *matan a* hierro *mueren*.) Jesús hace una *declaración de principio*:²³² *πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῃ²³³ ἀπολοῦνται*. Todos

231. GNILKA, *Matteo II* p 612 tiene una interpretación interesante: “Presumiblemente esto sucede también con la finalidad de disculpar a los discípulos: ‘Ellos han hecho algo!’”

232. Cf. SEARLE, *Teología* pp 185-188, 194-196.

233. Según BLASS, *Grammatica* p 264 la expresión *ἐν μάχαιρῃ* es un *dativo instrumental* que significa *mediante la espada*.

los que se valen de la violencia para contrarrestar la violencia, enfrentarán muerte segura, a causa de la violencia perpetrada. Tal vez el *logion* tiene que ver con algún refrán utilizado en la época.²³⁴ El contenido de las palabras es una respuesta al planteamiento de la ley del talión²³⁵ y se remite al espíritu del *Discurso de la Montaña* (5,39,44, 7,1-2,12).²³⁶ El dicho debe hacer pensar seriamente a la comunidad de Mt. Jesús mismo se encuentra en el corazón de un tremendo conflicto, pero los medios que quiere utilizar son pacíficos; su palabra, su amonestación. La muerte de Jesús será fruto exclusivamente de la violencia ajena, nos dice Mt.

2. La interpretación cristológica de la situación (v 53)

El segundo motivo para condenar el uso de la violencia es de carácter cristológico.

• En el v 53 ἡ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δωδεκα λεγιῶνες ἀγγέλων; (*¿Pensas que no puedo acudir a mi Padre? Él pondría a mi lado ahora mismo más de doce legiones de ángeles.*) Jesús insiste en aclarar que su vida no depende de los discípulos. La pregunta retórica explica claramente su adhesión total a la voluntad de Dios: ἡ²³⁷ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ²³⁸ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δωδεκα λεγιῶνες ἀγγέλων; Esta explicación cristológica pone en contraste la posición de Jesús con la actitud de los discípulos. Jesús pudiera contar con la ayuda de más de doce legiones²³⁹ de ángeles, que lo liberaría de todas las dificultades. Pero ¿cómo se cumpliría la voluntad del Padre? El camino de Jesús se desarrolla en la impotencia y bajo la insignia de la fidelidad al Proyecto de Dios. Se puede entrever en esto el rechazo de toda violencia de parte de la comunidad cristiana.

3. El cumplimiento de las Escrituras (v 54)

• El v 54 πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; (*Pero ¿cómo se cumplirían entonces las Escrituras, que dicen que esto tiene que pa-*

234 Cf. Ap 13,10b: οἱ τὰς ἔνδρα μὲντοι καρποὺς ἔσθαι, τῶντων ἐν χειρὶ τοῦ σκοτεινοῦ ὄντος (al que leña que morir a espada, a espada lo mataron); Jer 15,2 οὐκ ἐστὶν ἔλπις οὐδὲ ἐλπίς τοῦ ἐλδομένου a la espada, a la espada).

235 Cf. GNILKA, *Matteo II* p 612.

236 ERNST, *Matteo II* p 817 afirma que las prescripciones expuestas en el *Discurso de la Montaña* con función catequética, son actualizadas como ejemplo en la situación extrema de la Pasión. Cf. LANCE, *Matteo* p 535.

237 La partícula ἡ, según BLASS, *Grammatica* p 530, da sentido interrogativo a toda la frase.

238 La conjunción καὶ tiene aquí un sentido final "para que". Cf. BLASS, *Grammatica* pp 552-553.

239 Una legión romana contaba alrededor de 6000 soldados. Doce legiones correspondían a la mitad de las tropas que componían el poderío militar del emperador Augusto.

ser?²⁴⁰) presenta otra pregunta retórica que explica el motivo verdadero de todo lo que está sucediendo: πῶς²⁴¹ οὐκ πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ οὕτως δεῖ γενέσθαι. Corresponde a la voluntad de Dios, expresada por el δεῖ γενέσθαι y revelada en la Escritura,²⁴² que Jesús sea entregado en las manos de los pecadores y termine con una muerte violenta. Entre los sinópticos Mt es el único que usa πῶς con el sentido de οὐκ ἔστιν. (12,26; 22,43; 26,54).²⁴³ En Getsemani Jesús ha aceptado definitivamente que el Plan de Dios se lleve a cabo. En la conflictividad y las contradicciones de la historia Jesús vive su fidelidad al Padre, realizando su proyecto.²⁴⁴

b) Jesús luego confronta el grupo que lo apresó (vv 55-56a):

• El v 55 de Mt Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις: ὥς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλάτε μετὰ μαχαίρων καὶ ζυλῶν συλλαβεῖν με: καὶ ἡμέραν ἐν τῷ τέρῳ ἐκατέζωμην διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. (Entonces Jesús dijo a la gente: "Como a un ladrón con espadas y palos habéis salido a prenderme. A diario solía venturarme en el Templo enseñando y no me detuvisteis") abarca Mc 14,48-49. El texto inicia con la expresión ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ que da comienzo a un nuevo tema dentro de la narración. La parte que sigue es común en Mc (ὥς ἐπὶ ληστὴν ἐξηλάτε μετὰ μαχαίρων καὶ ζυλῶν συλλαβεῖν με). En la segunda parte del versículo Mt tiene una variante que expresa la *autoridad* con la que Jesús solía repetidas veces enseñar en el templo: καὶ ἡμέραν ἐν τῷ τέρῳ ἐκατέζωμην²⁴⁵ διδοσκῶν. El imperfecto del verbo ἐκατέζωμην se da solamente aquí en Mt, pero es sinónimo de otros verbos que indican la actividad de Jesús en cuanto maestro.²⁴⁶ Él ha actuado siempre como maestro, enseñando en lugar público y con dignidad (Cf. 21,23).

• El v 56a τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν (Todo esto pasó para que se cumpliera lo que escribieron los profetas) presenta la opinión del evangelista que concluye las palabras de Jesús. La expresión τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν²⁴⁷ es propia solamente de Mt (Cf. 1,22). Se trata de la primera y

240 BLASS, *Grammatica* pp 441-442 afirma que la pregunta introducida por πῶς, aunque incorrecta en su forma, sin embargo el sentido es de un futuro. Cf. PORTER, *Aspects* pp 421-422.

241 No hay aquí ninguna referencia a un texto específico. Se habla del testimonio global presente en las Escrituras. Cf. GUNJKA, *Matthew II* p 614; HANCKER, *Matthew II* p 790.

242 Cf. GUNDRY, *Matthew* p 539.

243 Cf. FABRIS, *Matthew* p 536.

244 Según BLASS, *Grammatica* p 326 una acción repetida o hecha por costumbre puede ser colocada en el pasado mediante el imperfecto ἐκατέζωμην. Cf. FANNING, *Aspects* pp 173-174.

245 Cf. ERNST, *Matthew II* p 818; 1 ANCT, *Matthew* p 536.

246 BLASS, *Grammatica* pp 423-424 afirma que el perfecto γέγονεν tiene sentido de aoristo. Cf. ZERWICK, *Analysis* p 70; PORTER, *Aspects* pp 260-261; FANNING, *Aspects* p 393-394.

última referencia a la Escritura que se hace de Jesús. La primera (1,22) se refiere a la concepción de Jesús (τοῦτον δε οὐκ οἶον γέγονεν); la última (26,56) habla de su arresto (τοῦτον δε οὐκ οἶον γέγονεν). Creemos que se trata de una *inclusión* con la que Mt pone de relieve que todo el camino de Jesús, desde su concepción hasta su entrega, ha sido dominado por la voluntad de Dios. La mención final a los profetas (ἀναστὰς πληρώσασιν τὰ γραφὰ τῶν προφητῶν) manifiesta el interés particular que Mt tiene por la palabra profética. Los profetas aparecen a menudo en el evangelio, sobre todo cuando su citación está unida a la fórmula de cumplimiento.²⁴⁷ Este último *logion* de Jesús manifiesta su aceptación de la voluntad de Dios que determina todos los acontecimientos de su vida.

3) la huida de los discípulos vs 56b.

• El v. 56b Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀπέβησαν αὐτὸν ἔφυγον (Entonces todos los discípulos, abandonándolo, huyeron) refiere la huida de todos los discípulos. En este hecho doloroso Mt insiste que son todos los discípulos quienes abandonan a Jesús. Con la huida de los discípulos queda confirmado lo que Jesús había dicho en 26,31-35.²⁴⁸ En este momento ellos desaparecen de la escena para reaparecer después de la resurrección.

c. Lc 22,47-53

Cum ya hemos visto en Getsemani, Lc presenta un texto bastante diferente. Lo que hace pensar que el evangelista se vale de una fuente diferente a de los otros sinópticos.

Entre las diferencias notamos que: 1) Lc privilegia la clara oposición entre Jesús y el traidor; 2) no está claro si Judas besó a Jesús; 3) la figura de Judas aparece descolorida; 4) el rol que lleva a cabo parece solamente el de indicar el camino; 5) la gente que viene con Judas no está armada; 6) Jesús reprende a Judas; 7) al final cura el siervo del Sumo Sacerdote.²⁴⁹

Para el evangelista no son los hombres ni el poder de las tinieblas que roban la iniciativa en contra de Jesús, sino que el mismo dirige las operaciones permitiendo que los guardias y el poder de las tinieblas actúen en contra de él.²⁵⁰

247. Según BLASS, *Grammatica* p. 546-547 el adverbio *καὶ* tiene sentido éiptico que se traduce con "y con esto se cumplió".

248. GUNDRY, *Matthew* p. 540 interpreta la expresión subrayando que hay una citación que tiene particular referencia con el texto 2. 23. Ambos textos revelan el rechazo de Jesús de Nazareth.

249. Cf. TRILLING, *Matteo II* p. 316.

250. Cf. CRIST, *Luce II* pp. 858-859; ROSSÉ, *Luce* p. 976; MARSHALL, *Luke* p. 834.

251. Cf. PRETE, *Pasione I* p. 105.

La narración de Lc se compone también de tres partes: 1) Jesús y Judas (vv 47-48); 2) Jesús y los discípulos que intentan defenderse (vv 49-51); 3) Jesús y el grupo que ha ido para arrestarlo (vv 52-53).

Hay que notar que en este texto de Lc Jesús no ha sido arrestado todavía y puede hablar con libertad.

1) Jesús y Judas (vv 47-48)

La relación con el contexto anterior es igual a la de los otros Sinópticos. El rol de Judas en Lc tiene menos realce que en Mc y Mt. En el texto se notan dos partes: a) Judas toma la iniciativa (v 47); b) Jesús lo previene (v 48).

a) Judas toma la iniciativa (v 47)

• El v 47a ἔστι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτούς (Aún estaba hablando cuando apareció gente: el llamado Judas uno de los Doce, iba a la cabeza) resume lo que Mc y Mt han descrito más detalladamente. Al comienzo de la narración Lc, igual que Mt, crea el drama con ἰδοὺ. Al mismo tiempo aparece la gente (ὄχλος) como sujeto.²⁵² Luego, refiriéndose a Judas, lo presenta con la expresión καὶ ὁ λεγόμενος²⁵³ en la que *καὶ* sustituye el relativo y el participio resulta insólito.²⁵⁴ Sigue la descripción de Judas como εἰς τῶν δώδεκα, igual que en los otros sinópticos (Mc 14.43; Lc 26.47). Sólo después el evangelista con dos verbos resalta la iniciativa de Judas (προήρχετο... ἡγήσεν). La enfatización sutil del rol de jefe reservado a Judas con el verbo προερχέσθαι abre la herida que la comunidad cristiana primitiva experimentaba ante el recuerdo del traidor.²⁵⁵

No existe intercambio de palabras, ni una señal concordada entre Judas y los enemigos. No se da tampoco violencia inicial. Todo es aparentemente tan pacífico. Lc prepara el campo para la violencia posterior. En su exposición se ve claramente el contraste entre Jesús y sus enemigos.²⁵⁶

• En el v 47b καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλήσας αὐτόν (y se acercó a Jesús para besarlo.) Judas se acerca con la intención de besar (φιλήσας)²⁵⁷ a Jesús. A

252 Cf. ERNST, *Luke II* p 860.

253 Es interesante notar cómo aquí se dice καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας mientras que en en 22.3 se dice Ἰούδας τὸν καλοῦμενον Ἰσκαριώτην. Cf. NOLLAND, *Luke II* p 1087.

254 Cf. BLASS, *Grammatica* p 536; MARSHALL, *Luke* p 835.

255 Cf. SENIOR, *Passions* p 89.

256 Cf. SENIOR, *Passions* p 90.

257 Según BLASS, *Grammatica* pp 467-468 el infinitivo φιλεῖν tiene un sentido final. MATTEOS, *Aspetti* p 44 hace notar que el verbo φιλεῖν conserva el sentido de amar.

diferencia de Mc y Mt que usan καταφιλησάου = besar efusivamente. Le describe sólo el intento.²⁵⁹ No es el beso de Judas que hace explotar la violencia que favorece la entrega de Jesús a sus enemigos, sino el mismo Jesús que toma la iniciativa de entregarse, haciéndolo con dignidad.

b) Jesús lo previene (v 48)

• El v 48 Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἰουδᾶ, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως. (Jesús le dijo: *"Judas ¿con un beso entregas al hijo del hombre?"*) narra que Jesús salió al encuentro de Judas previniéndolo acerca del gesto que iba a realizar.²⁶⁰ La amonestación no parece tan dura como en Mt 26,50 sino más bien un último y amistoso llamado. Jesús lo llama por su nombre: Ἰουδᾶ, para expresarle su confianza y amistad que tuvo con él desde el momento en que lo llamó al discipulado (Cf 6,16). Luego le pregunta con la finalidad de que tome conciencia de lo que está haciendo: φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως. El indicativo presente παραδίδως manifiesta el aspecto de un estado permanente: estás traicionando.²⁶¹ La posición enfática del beso (φιλήματι) en las palabras de Jesús, acentúa el contraste entre la dignidad de persona traicionada y el traidor.²⁶² Penetrando en la conciencia del discípulo, Jesús quiere hacerle ver cuán repugnante resulta el gesto que quiere perpetrar.²⁶³

Los términos υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου y παραδίδωναι recurren en las predicciones de la pasión de Lc:

9,44. ἡ γὰρ ὁδὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδεσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων

16,31-32 καὶ τελευτήσεται κυττα τοῦ χερσίου καὶ δ. ο. τ. ἀφ' ἧς τὸν τῷ υἱὲ τοῦ ἀνθρώπου παραδιδέσθαι γὰρ τὰς εἰρήσεις

22,31- ο χερσίου παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς ἐπιταφῆς, οτι οὕτως πεπρωμένον ἐστι τὸ ὑποσχεμένον πορεύεται

22,48 Ἰουδᾶ, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως

Estas palabras constituyen el último llamado de Jesús dirigido a Judas para que se dé cuenta de lo que está haciendo. La designación de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου puede ser considerada aquí solamente como una forma alternativa del pronombre

258 Cf ROSSÉ, *Luce* p 916.

259 Cf MARSHALL, *Luke* pp 835-836; PRETE, *Passione* p 108.

260 Cf FANNING, *Apoc* pp 165-166. El verbo se encuentra en participio presente (παραδίδως) en Mc 14,44 y Mt 26,48.

261 Cf MARSHALL, *Luke* p 836.

262 Cf MOSETTO, *Luce* p 385.

personal. “¿Judas con un beso me traicionas?”²⁶³ No cabe duda que estas palabras de Jesús tienen para el lector un significado paréntico, pues todo discípulo está avisado acerca de la posible infidelidad a su Señor.²⁶⁴

2) Jesús y los discípulos que quieren defenderlo (vv 49-51)

a) Reacción de los discípulos (vv 49-50)

• El v 49 ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον εἶπαν: Κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μάχῃ; (49 Dándose cuenta de lo que iba a pasar los que estaban con él dijeron: “Señor ¿lucharemos con la espada?”) presentan a los que están con Jesús (οἱ περὶ αὐτοῖς) como personas decididas, dispuestas a jugarse el todo por el todo. Previendo lo que estaba por suceder (ἰδόντες τὸ ἐσόμενον)²⁶⁵ y recordando tal vez las palabras de Jesús acerca de la adquisición de la espada (Cf. 22,38), se muestran dispuestos a intervenir para evitar su entrega: κύριε,²⁶⁶ εἰ πατάξομεν²⁶⁷ ἐν μάχῃ;²⁶⁸ Se dirigen a Jesús expresándole la voluntad de empuñar las armas para defenderlo.²⁶⁹ En la decisión de usar la espada de parte de los discípulos es deliberada.²⁷⁰ Están dispuestos a manifestar su fidelidad hacia el maestro, siempre que se lo autorice.²⁷¹ La conjunción εἰ tiene como finalidad introducir una frase interrogativa directa.²⁷²

• Con el v 50 καὶ ἐπάταξεν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀπέτελλεν τὴν οὐκ αὐτοῦ τὴν δεξιάν (Uno de ellos golpeó al criado del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja derecha.) Le recuerda que uno de ellos (εἰς τὴν ἐξ

263 Cf. COLPE, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = GUNTHER pp 371-374; HAHN, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = DENT II pp 1842-1848; BENOIT, *Passion* p 57; MARSHALL, *Luke* p 836; PRETE, *Passione* I p 108.

264 Cf. GHIDDELLI, *Luce* p 424.

265 Según ZERWICK, *Griego* p 126 el participio futuro ha perdido su alcance y sólo tiene un significado de contemporaneidad. Cf. PORTER, *Aspect* pp 51-418.

266 Tu intención de observar que mientras en Mc 14,45 y Mc 26,49 Jesús es llamado παῖς, en Lc 22,49 es llamado κύριος.

267 Es un futuro indicativo deliberativo con el que los discípulos manifiestan al maestro la necesidad, exigida por la situación, de echar mano a la espada. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 441-442, ZERWICK, *Analysis* p 202; PORTER, *Aspect* pp 424-425; MARSHALL, *Luke* pp 836-837.

268 La expresión ἐν μάχῃ está construida como si fuera un dativo instrumental, que se traduce con la espada. Cf. BLASS, *Grammatica* p 264.

269 Cf. PRETE, *Passione* I p 109; RUSSE, *Luce* p 916.

270 Cf. SENIOR, *Passione* p 90.

271 Cf. ERNST, *Luce* II p 860.

272 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 442-530, ZERWICK, *Griego* p 167; PRETE, *Passione* p 109.

αὐτοῦ).²⁷³ no bien identificado.²⁷⁴ sin esperar una respuesta de Jesús, se abalanzó sobre el siervo del *Sumo Sacerdote*, lo golpeó con la espada y le cortó la oreja derecha: *ἐκτοξεύεν τὸν ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀπέ截εν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν*. El aoristo *ἐκτοξεύεν* indica una acción concluida.²⁷⁵ La expresión *ο δοῦλος του ἀρχιερέως* significa que el personaje no era un esclavo cualquiera sino que, en calidad del siervo de confianza, tenía la autoridad de representar al *Sumo Sacerdote* en la expedición nocturna, guiada por Judas.²⁷⁶

b) Intervención de Jesús (v 51)

• El v 51a *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἰησοῦς εἶπεν* *Ἐστε εἰς τοῦτον* (Intervino Jesús diciendo: “*Dejadlo hasta ahí!*”) describe a Jesús que apaga en su comienzo todo conato de violencia. Desde el principio en su predicación había rechazado la violencia (Cf. Lc 6,27-29,35). Ahora lo demuestra con su vida. Dirigiéndose a los discípulos, les ordena que suspendan toda violencia (*Ἐστε εἰς τοῦτον*). Sus palabras son fuertes. La expresión es extraña. Fue más comprensible la que pronunció Jesús en la Cena para cortar todo intento de violencia: *καὶ οὐκ ἔστιν* (22,38).²⁷⁷ Con el *elocutivo directivo*, constituido por el imperativo *εστε*, Jesús les ordena que dejen su actitud violenta y acepten que se lleve a cabo el arresto.²⁷⁸ Con la expresión *εἰς τοῦτον* parece insistir sobre el tema anterior: *¡Basta ya!*²⁷⁹

• Con el v 51b *καὶ ἀψάμενος τοῦ ὅτιον ἰᾶσα τοῦ* *αὐτοῦ* (Y tocándole la oreja lo curó.) Jesús reacciona con magnanimidad hacia el criado. La curación milagrosa referida sólo por Lc, tiene una clave eminentemente apologética, pues con ella Lc pone de manifiesto dos características: a) Jesús es presentado como

273 La construcción *εἰς τοῦτον* hace que *εἰς* se convierta en un artículo indeterminado. Cf. ZERWICK, *Griego* p 79.

274 Cf. MASS, *Grammatica* p 59.

275 Cf. FANNING, *Aspect* pp 161-162, 257.

276 Cf. GREEN, *Luke* p 78; NOLLAND, *Luke III* p 108b.

277 Cf. BENOÎT, *Passion* p 58.

278 FANNING, *Aspect* p 353 hace ver que este es el único imperativo presente de *εστω* en todo el N. T. STÖGER, *Lukas II* p 254 afirma que “*en el intento de la defensa del Maestro se puede apreciar la buena voluntad del discípulo, pero también se ve la infirmería de su fe. Al discípulo de Jesús se le exige algo más que fidelidad humana*”. Cf. SOARDS, *Passion* p 95.

279 ROSSÉ, *Luka* p 918 añade “*El rechazo a la violencia, rechazo que implica la aceptación de la pasión como vía para la salvación, distinguir a Jesús de cualquier zelota*”. Cf. ZERWICK, *Analysis* p 203.

280 El verbo *ισχυει* es típicamente lucano (Mc 1 / Mt 4 / Lc 11). Cf. OEPKF, *ισχυει*, = GLNT IV p 699; LIEFVISTAD, *ισχυει* = DENT I pp 1939-1941; ERNST, *Luka II* p 861; SENIOR, *Passion* p 96; MOSETTO, *Luka* p 586; SOARDS, *Passion* p 94.

modelo de amor a los enemigos (Cf. 6,27-36) que había enseñado a sus discípulos²⁸¹ y médeu de los que están en la necesidad y b) Jesús rechaza con su gesto de curación la intervención de la violencia.²⁸² Hacemos notar que en la descripción de este milagro Lc no plantea el requerimiento ni explícito, ni implícito de la fe del interesado.²⁸³ Para él todo se debe sólo a la iniciativa bondadosa de Jesús.

3) Jesús y el grupo que ha ido para arrestarlo (vv 52-53)

• A diferencia de Mc y Mt, Lc presenta a Jesús en el v 52a dirigiéndose directamente a los mandantes. *Sumos Sacerdotes, jefes de las guardias del templo y ancianos*, y les recrimina su manera de proceder *εἶπεν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους* (Entonces dijo Jesús a los que habían venido a prenderlo, los Sumos Sacerdotes, los oficiales del templo y los ancianos). Igual que Mt Lc describe parcialmente los mandantes del arresto. Son algunos de los componentes del Sanedrín. *Sumos Sacerdotes y ancianos*. A estos añade otro grupo: los *jefes de las guardias del templo*. A lo largo del Evangelio Lc habla a menudo de ellos: a) en el camino hacia Jerusalén; b) durante la permanencia en la ciudad, c) durante la pasión (Cf. 9,22; 19,47; 20,1,19; 22,2,4,52,66; 23,10). De las citaciones de Lc resultan nombrados los *Sumos Sacerdotes* (09 veces), los *Escribas* (07 veces), los *Ancianos* (04 veces), los *Jefes del pueblo* (01 vez), los *Jefes de las guardias* (02 veces) y el *Sanedrín* (01 vez).

a: En el camino hacia Jerusalén.

9,22 δὲ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ καὶ οὐκ ἀποδοκιμασθήσονται ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀρχιερέων καὶ γραμματέων

b: En los días que preceden la Pasión:

19,47 ἡ ἐξόσπικον κοίτην ἔμενον τῶν ἱεροῦ διὰ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς ἐζητοῦν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ πρεσβ. τοῦ λαοῦ

20,1 καὶ γένετο διδασκαλίας αὐτῶν ἐν ἱερὺ ἐν τῷ πρῶ. ἀπεσπείσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις

20,19 καὶ ἐζητήσαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐπιβάλλειν ἐπ' αὐτὸν τὰς χειρὰς

c: Durante la Pasión:

22,2 καὶ ἐζητοῦν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ καὶς πεπλάσιν αὐτὸν, ἐφοβούντο γὰρ τὸν λαόν

281 Cf. JOHNSON, *Lucas* p 312.

282 PHIL SENIOR, *Passione* p 91 "Adiva que Jesús e o grupo de violência rechaça a guerra a usar a violência em si herético".

283 Por eso, tal vez Mc 14,47 y Mt 26,51 no hablan de la curación.

22.4 καὶ ἐπελθόντες (λοιδορεῖς) συνέλαβον τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοὺς παρ' αὐτοῖς
 παρόντας

22.42 εἶπεν δὲ ἰησοῦς πρὸς τοὺς καταγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς
 τοὺς τούτους καὶ πρεσβυτέρους

22.66 καὶ συνήχθη τῇ πρεσβυτερίᾳ τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς καὶ ἐκλήθησαν
 αὐτοὶ εἰς τὸ συνέδριον οὕτως

23.31 ἐπιστρεφίσαντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐθὺς πάλιν ἐπὶ αὐτόν

De los textos que hemos presentado podemos sacar como conclusión que (a) en el primer texto (9,22), que forma parte de las predicciones, el *agente* de los acontecimientos es Dios (pasivo divino: δεῖ, οὐκ ὀδοκιμασθήσονται). En los siguientes textos b y c (19,47; 20,1.19; 22,2.4. 52,66; 23,10) Le califica a los diversos componentes del Sanedrín como *responsables* de la muerte de Jesús.²⁸⁴ Los *Sumos Sacerdotes* (ἀρχιερεῖς) están presentes en todos los textos: los *Sumos Sacerdotes*, *ancianos* (πρεσβύτεροι) y *escribas* (γραμματεῖς) aparecen juntos en cuatro textos (9,22; 19,47 (πρωτοί); 20,1; 22,66 [πρεσβυτέρων]); los *Sumos Sacerdotes* y los *escribas* tres veces (20,19; 22,2; 23,10); los *Sumos Sacerdotes* y los *ancianos* una vez (22,52). Le habla dos veces de los *jefes de los guardias* (στρατηγοί) del templo (22,4,52). Sólo una vez (22,66) habla del Sanedrín (συνεδριον), pero entendido como lugar de reunión.

• El v 52b ὥς ἐπὶ ληστήν ἐξηλθάτε με τὸ μαχαίρῃν καὶ ξύλῳν ("Como a un ladrón habéis salido a prenderme con espadas y palos!") es igual a la versión de Mc y Mt, aunque un poco más conciso.

• El v 53a καὶ ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξέλθιναι τὰς χεῖρας ἐκ' ἐμῆ. 1.4 *diario estaba en el templo con vosotros y no me echasteis mano*) contraponen, igual que Mc y Mt, el comportamiento libre de Jesús en el templo y la posibilidad de ser arrestado por sus enemigos. Aunque en este texto Le no menciona directamente la enseñanza de Jesús, como hacen Mc y Mt, sin embargo creemos que ella se sobreentiende por los textos que describen la actividad de Jesús durante la última semana en Jerusalén.²⁸⁵

19.47 καὶ τὴν βιβλίαν αὐτῆς ἔθηκεν ἐν τῷ ἱερῷ

21.37 ἦν δὲ τὰς ἡμερὰς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων

22.54 καὶ ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ

284 ROSSÉ, *Lucas* p.915.

285 ERNST, *Lucas II* p.861 afirma que la presencia cotidiana de Jesús en el templo, además de subrayar la actitud deferente y positiva de Jesús hacia las tradiciones religiosas de Israel y el carácter religioso de su misión, muestra claramente cómo los enemigos de Jesús se oponían gravemente desleales hacia él.

• En el v. 53a se quiere subrayar que Jesús acostumbraba estar con ellos en el templo, desarrollando su actividad de maestro ante la mirada de los *Santos Sacerdotes* y de los jefes de los guardias del templo, personas directamente encargadas del establecimiento del orden público en el lugar sagrado.

• Solamente Le trae en el v 53b la conclusión del discurso de Jesús: ἀλλ' ὥτιν ἐστὶν ἡ ὥρα καὶ ἐγὼ οὐκ οἶσκόντες. (*Pero esta es nuestra hora, cuando mandan las tinieblas*). Las palabras constituyen la interpretación que Jesús da a los hechos y al mismo tiempo son la explicación del por qué los enemigos actúan de esa manera. Desde el momento en que ellos, al amparo de la noche, se adueñan de él, manifiestan que están sometidos por las tinieblas del mal. Las palabras finales de Jesús indican concisamente su hora y la del poder de las tinieblas.

Durante la última semana de su actividad de maestro en el templo no había llegado todavía la hora de los adversarios. Su hora (ὥτιν ἐστὶν ἡ ὥρα ἡ ὥρα) es ahora: ese tiempo determinado y reducido, concedido por Dios a sus enemigos para que se cumpla su Plan de Salvación. Sólo en esa hora los enemigos de Jesús tienen poder sobre él.²⁸⁶

Paralelamente al tema de la hora se menciona el *poder de las tinieblas* (ἐξουσία τοῦ σκότους), entendido como el poder del mal, el poder de Satanás, contrapuesto al de Dios (Cf. 4. 13; 22,3-31). Este poder atempera contra Jesús para vencerlo. La oscuridad de la noche es manifestación de las tinieblas que reinan en el corazón de esos esbirros y de sus mandantes. Los enemigos de Jesús están al servicio de este poder satánico. Pero todo esto está sometido a la voluntad de Dios y se da solamente en la *hora* establecida por él.

Le no habla de la huida de los discípulos como han hecho Mc 14,50-51 y Mt 26,56.

4. Teología de la narración

1. El arresto de Jesús constituye una cesura muy importante en la sucesión de los acontecimientos que componen la Pasión de Jesús. Marca el alcance del fin perseguido por los enemigos de Jesús. Finalmente logran realizar un sueño tras el cual iban desde hace mucho tiempo. Estaban obsesionados por lograr apoderarse de la persona de Jesús. De ahora en adelante él se encuentra en poder de sus adversarios y sometido a su voluntad.

²⁸⁶ Cf. PRETE *Passione I* pp 111-112

El arresto de Jesús al mismo tiempo es un punto de partida porque es el presupuesto de todo aquello que los enemigos de Jesús quieren infligirle. Difícilmente hubieran podido hacer con él lo que hubieran querido, si no lo hubiesen tenido en su poder.

2. En esta ocasión nos encontramos delante de una toma de posición en contra de Jesús que manifiesta la manera de actuar de sus enemigos. Jesús califica ese comportamiento más bien reservado a un ladrón que a un maestro. Esto vale no solamente por la manera con la que arrestaron a Jesús, sino también por el comportamiento que tendrán posteriormente hacia él.

Los enemigos de Jesús actúan con violencia. Esta manera de proceder no debe ser dispensada a un maestro. Durante el proceso, Jesús no hablará más de esto. Casi siempre callará y responderá exclusivamente a las preguntas que se refieren a su identidad.

3. Al mismo tiempo Jesús revela, también a sus adversarios, que la razón que determina y mueve su comportamiento en todos los momentos de su pasión es la voluntad de Dios, expresada en las Escrituras (Mc, Mt). Es la que prevé la misión y el destino de Jesús y otorga luz verde al poder de las tinieblas (Lc). Jesús no se defiende, sino que acepta lo que le infligen los enemigos. Renunciando a defenderse, interrumpe la espiral de violencia que quería envolverlo y en la que habían caído los que estaban a su alrededor: enemigos y discípulos.

4. Con el arresto se verifica la separación entre Jesús y sus discípulos y se cumplen las predicciones que los concernían. Judas colabora con los enemigos de Jesús. Los otros discípulos no siguen más a Jesús. Se interrumpe su permanente comunión con él. Mc y Mt narran la huida de los discípulos presentándola como la desmentida más vergonzosa de su entrada en el seguimiento y el discipulado. Lc prefiere callar ese momento doloroso. Los lectores de todos los tiempos sabrán evaluar.

La escena nocturna del arresto de Jesús, hecho por personas armadas y guiadas por un amigo de Jesús, que profana así su amistad, ofrece una situación tétrica. Sin embargo lo que ha hecho Judas es algo que cualquier discípulo puede repetir. La simple penitencia al grupo de los amigos de Jesús no es una garantía que asegure la adhesión total al Señor, sobre todo en momentos en que se perfila la cruz.

III

EL PROCESO JUDÍO Y LAS BURLAS AL CONDENADO

El Contexto

Siguiendo el camino de la Pasión de Jesús, dejamos de lado la narración de las negaciones de Pedro (Mc 14,53-54.66-72; Mt 26,57-58.69-75; Lc 22,54-62), para dedicarnos al primer proceso de Jesús ante las Autoridades Judías y a las burlas que siguieron.

Las narraciones de las negaciones de Pedro en Mc y Mt están ensambladas con los textos del proceso judío a Jesús.²⁸⁷ En Lc las negaciones de Pedro y burlas preceden al proceso:

Proceso judío	1ª negación de Pedro	Burlas	Proceso judío	Burlas	2ª - 3ª negación de Pedro
Mc 14,53	14,54		14,55-64	14,65	14,66-72
Mt 26,57	26,58		26,59-66	26,67-68	26,69-75
Lc 22,54a	22,54b-62 (las tres negaciones juntas)	22,63-65	22,67-71		

El contexto del Proceso de Jesús está formado por la narración de la negación de Pedro que presenta la traición del discípulo mientras Jesús se mantiene fiel al Proyecto del Padre.

2. Los Textos²⁸⁸

Mc 14,53-55-65	Mt 26,57-59-68	Lc 22,54a-63-71
53 Και ἀνέστησεν τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερεῖα	57 Ὅτι δὲ κροτήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπέγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερεῖα.	54 Συνελθόντες δὲ αὐτὸν ἔροον καὶ εἰσέπραγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως,

287 GNILKA, *Mt 26,57-75* pp.322 las *ἡμερὶς ἐκδοτικῆς agreement*. SCHNACKENBURG, *Mt 26,57-75* hace notar que ejemplos como este son comunes en Mc (Cf. 5,22-43: hija de Jairo - mujer que padecía flujo de sangre).

288 Cf. ALLAND, *Synopsis* pp.461-466.

καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἀρεσβύεροι καὶ οἱ γραμματεῖς	ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ κερσεβύεροι συνήχθησαν	
		63 καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν
		64 παῖδες αὐτοῦ ἄγοντες
		64 καὶ περιβαλλόμενους αἰσῶν ἐπιρώπων λέγοντες
		Προφήτευσαν εἰς ἔσθιν ὁ καίους σε ὃς καὶ ἔπειρα πολλὰ βλασφημούντες ἔλεγον εἰς αὐτόν
		66 Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρη
		συνήχθη τὸ κληρονομήριον τοῦ λαοῦ
53 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς	54 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς	ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς καὶ ἀρεσβύεροι αὐτῶν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν
καὶ ἅπαν τὸ συνέδριον ἐξήρουν κατὰ τὸν ἱεροῦ μωρταρίου	καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐξήρουν μετὰ θυμῶν κατὰ τοῦ ἱεροῦ	
εἰς τὸ ἀνακλίσασθαι αὐτόν	ὅπως αὐτὸν κατακλίσωσιν	
καὶ οὐκ ἠύρεσκον	ὅτι καὶ οὐκ ἔμελλεν	
56 πολλοὶ γὰρ ἠμερονομήσαντες κατὰ αὐτοῦ	πολλῶν προειληθόντων μετὰ θυμῶν	
καὶ ἴσθαι αὐτὸν μωρταρίου οὐκ ἔμελλεν		
57 καὶ τινες ἀνοσιειπνεῖς ἐμερονομήσαντες κατὰ αὐτοῦ λέγοντες	ἠσπρουν τὸν ἀνοσιειπνόντα δοῦν Αἰετῶν	
58 ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι	ὁ κύριος ἔφη	
ἔφη κατακλίσαι τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποιήτην	Δύναμαι κατακλίσαι τὸν ναὸν τοῦ ἱεροῦ	
καὶ ἵνα τρεῖς ἡμέρας	καὶ ἑξὶς τρεῖς ἡμέρας	
ἅλων ἀρχιερατικῶν ἀποδομήσῃ		
59 καὶ ἠὶ οὕτως ἔφη ἡν ἡ μωρταρία αὐτῶν		
60 καὶ ἀνοσιεπνῶν οἱ ἀρχιερεῖς εἰς αὐτόν	62 καὶ ἀνοσιεπνῶν ἀρχιερέων	

La pasión sinóptica. Primera parte

ἐπερωτήσαν τὸν ῥητορικὸν λέγων·	τίσιν αὐτῶν	
οὐκ ἀπακρινῆ οὐδέν·	οὐδέν ἀπακρινῆ	
τί οὖτοι σου καταμαρτυροῦσιν·	τί οὖτοι σου καταμαρτυροῦσιν·	
οἱ ὁ δὲ εἰπάτω·	οἱ ὁ δὲ ἰσχυρὸς εἰπάτω·	
καὶ οὐκ ἔστι κριματιὰ αὐτῶν·		
πάντα ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς·	καὶ ὁ ἀρχιερεὺς τίσιν αὐτῶν	οἱ λέγοντες·
	Ἐξαρῆ· ἵνα πωρῶται τὸν θεοῦ καὶ ζῆλτος ἵνα ἡμῖν εἴπῃ·	
Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐαγγελιστοῦ·	εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ·	Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς εἶπαν ἡμεῖς·
οἱ δὲ οὕτως εἶπαν·	καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·	εἶπαν δὲ αὐτοῖς·
		Εἴν ἡμῖν τίτω· σὺ μὴ πιστεύῃς·
		ὅτι οὐκ ἐβουλόμην·
Εὐλόγηται·	Σὺ εἶπας· πάντων λατῶν ὑμῖν	
καὶ ἠμεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου·	ἀπ' ἅρα ἠμεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου·	ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν ἐξ ἔτινα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου·
ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως·	καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως·	καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ θεοῦ·
καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ·	καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ·	
		Ἥ τίσιν δὲ πόλεις·
		Σὺ οὐκ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ·
		ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν·
		ὅπως λέγει· ἵνα ἐκώσῃ·
οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀπερρίψαν τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει·	οἱ δὲ τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέκριθεν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ λέγων·	τί οὐ δὲ εἶπαν·
	Ἐβλασφημῶσιν·	
τί ἐτι χρεῖον ἔχομεν μαρτύρων·	τί ἐτι χρεῖον ἔχομεν μαρτύρων·	τί ἐτι ἔχομεν μαρτυρίας·
οἱ ἡσάυοντες τῆς βλασφημίας·	ἴδε νῦν ἡκούσατε τὴν βλασφημίαν·	αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαντες ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ·

- * Tienen solamente un copiarógrafo: P75, κ, B, L, T y muchos otros. Tienen dos copiarógrafos: μ, θ y un único ejemplar. Tienen cuatro copiarógrafos: ρ, η, α, ω, υ, φ y muchos otros. Seguimos la 1^a ley de la crítica textual: Textus brevior auctorior. Por consiguiente nos atenemos a la primera versión.

τὴ τμήν προύβηται·	ὅτι τὸ ἴδιον δοκεῖ.
οἱ δὲ πάντες κατακρυβάν·	οἱ δὲ ἀποκαλύθεντες εἴπαν·
αὐτὸν ἔκωχον ὥστε πανάτου·	ἔκωχος θανάτου ἔσται·
ὅς καὶ ἔφθην τα εἶναι·	ὅτι τότε ἐνέπτευσαν·
ἐμπεύσαν αὐτοῦ·	
καὶ περικαλύψαντες	εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ·
αὐτοῦ τὴν πρόστασιν	
καὶ κατακρύβαν τούτων·	καὶ ἐκαλόμωσαν αὐτόν·
	οἱ δὲ ἔφρασαν·
καὶ λήσαν αὐτοῦ·	ὅς λήγοντες·
Προφήτευσαν·	Προφήτευσαν ἡμῖν· Χριστέ·
	τίς ἔστιν ὁ πρῶτος δε·
καὶ οἱ ὑπηρέται οἰκοδομοῦσαν αὐτὸν Ἰερουσαλὴν	

Mc 14,53-55-65	Mc 26,57,59-68	Lc 22,54a-63-71
53 Condujeron a Jesús a casa del Sumo Sacerdote,	57 Los que detuvieron a Jesús lo condujeron a casa de Caifás el Sumo Sacerdote	54 Lo prendieron, se lo llevaron y lo condujeron a casa del Sumo Sacerdote
y se reunieron todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas.	donde se habían reunido los escribas y los ancianos	
		63 Los hombres que tenían presos a Jesús
		le daban golpes, burlándose de él.
		64 Tapándole los ojos le preguntaban:
		"¿Dónde profetas, ¿quién te ha preguntado?"
		65 Y le insultaban de muchas otras maneras.
		66 Cuando se hizo de día se juntó el Senado del pueblo,
55 Los Sumos Sacerdotes	59 Los Sumos Sacerdotes	los Sumos Sacerdotes y los escribas.

* Tienen el mismo sentido κ, Α, Β, Γ, Δ, Ξ, y muchos otros. Tienen el mismo tal procedimiento ε, ο, υ, y unos pocos. Tienen el mismo valor το, πο, φ, ω, θ, y unos pocos. Mantenemos la versión propuesta por el texto.

*— Tienen apócrifos solo: A, B, C, D, I, y muchísimos otros. Tienen apócrifos solo: Xpote, el evangelio naturo de IC, MI 26,68) y pocos más. Mantenemos la primera versión, puesto que la segunda parece más bien una astutización de MI 26, 68.

La pasión sinóptica. Primera parte

y el Sinedrín en pleno	y el Sinedrín en pleno	y haciéndolo comparecer ante su Consejo
buscaban un testimonio contra Jesús	buscaban un falso testimonio en contra de Jesús	
para condenarlo a muerte.	para condenarlo a muerte	
y no lo encontraron.	60 pero no lo encontraron	
56 Aunque muchos testimoniaban en falso contra él,	a pesar de los muchos falsos testigos que comparecieron.	
los testimonios no concordaban.		
57 Algunos, levantándose, testimoniaban falsamente diciendo:	Finalmente comparecieron dos	
	61 que decían:	
58 "Nosotros lo vimos cada día decir:	"Este dijo:	
"Yo despreciaré el pacto de Dios calificado por hombres,	Yo voy a derribar el Sacerdote de Dios	
y en tres días	y en tres días	
construiré otro, no edificado por hombre."	reconstruiré lo	
59 Pero ni en esto conseguían su finalidad.		
60 El Sumo Sacerdote se puso en pie en el medio	62 El Sumo Sacerdote se puso en pie	
y le preguntó a Jesús:	y le dijo:	
"¿No tienes nada que responder?"	"¿No tienes nada que responder?"	
"¿Qué significa esto cuando en contra tuya?"	"¿Qué significa esto cuando en contra tuya?"	
61 Pero él seguía callado	63 Pero Jesús siguió callado.	
y no respondía nada		
Nuevamente el Sumo Sacerdote le preguntó:	El Sumo Sacerdote le dijo:	65 le dijo:
	"Te conjuro por Dios vivo e que nos digas	
"¿Pásas por el Hijo del Hombre el Hijo del Hombre?"	a tu dios el Hijo del Hijo de Dios	"Entonces, dime si tú eres el Hijo de Dios"
62 Jesús contestó.	64 Jesús le respondió	El le declaró
		"Si no lo digo, no me cobro."
		66 Si no digo palabra
		no diré nada a propósito
"Ni más."	"Tal lo has dicho;	
	pero además te digo esto:	
Fueras como el Hijo del hombre	Desde ahora verás como el Hijo del hombre	67 Pero en ahora en adelante el Hijo del hombre
usará su derecho a la derecha del Todopoderoso	usará a gente a la derecha del Todopoderoso	ejercerá su derecho a la derecha de Dios Todopoderoso

y viene entre las nubes del cielo.”	y viene sobre las nubes del cielo.”	
		70 Dijeron todos:
		“Entonces, ¿tú eres el hijo de Dios?”
		Él les respondió:
		“Vosotros lo amáis mucho más a mí.”
63 El Sumo Sacerdote rasgándose las vestiduras dijo:	64 El Sumo Sacerdote se rasgó las vestiduras diciendo:	71 Ellos dijeron:
“¿Qué falta hacen más testigos?”	“He blasfemado. ¿Qué falta hacen más testigos?”	“¿Qué falta hacen más testigos?”
64 Hubo visto la blasfemia.	Ambos de en la blasfemia.	Nunca es menor la herida más de su boca.”
“¿Qué es parece?”	65 “¿Qué dice él?”	
“Todos se maravilaron que era rey de los judíos.”	Comenzaron ellos: “Es rey de muerte.”	
65 Comenzaron algunos a escupirle y	66 Entonces comenzaron algunos a escupirle a la cara.	
tapándole a cara.		
le daban golpes diciendo:	le daban golpes y otros cachendos	
	68 diciendo:	
“Advierte.”	“Adiós, adiós. ¿Quién te ha pegado?”	
Cambian los guardias le cierran a botabatos.		

A primera vista en el estudio comparado de las tres tradiciones se nota una grande semejanza entre los dos textos de Mc y Mt, no obstante algunas pequeñas añadiduras. Le resulta muy diferente, con cambios de texto que hacen entender que se apoya en otra fuente. Haremos el análisis de los textos siguiendo unos puntos comunes: inserción temporal, personajes involucrados, temas tratados, resultado de la averiguación, conclusión.

Antes de comenzar el estudio de las tres tradiciones queremos hacer una observación a los textos. Según la *Mishna*²⁸⁹ existen sorprendentes desviaciones del derecho procesal hebreo que dejan perplejos acerca de la legalidad e historicidad de dicho proceso.

²⁸⁹ Pero hay que hacer notas que cuando la *Mishna* fue puesta por escrito (hacia el año 200 d. C.) el viejo Sanedrín de Jerusalén ya había desaparecido desde hacía un siglo. En esas condiciones se hace imposible saber si aquellas normas estaban vigentes en tiempos de Jesús. Cf. JOSSA, *Proceso*, p. 76.

Las enumeraciones apenas:

- 1) La reunión del Sanedrín con 71 miembros en la noche;
- 2) La violación del severo mandamiento que ordenaba el descanso festivo;²⁹⁰
- 3) El lugar insólito de la reunión, pues tenía que haber sido en la sede oficial del tribunal;
- 4) La no competencia del Sanedrín en caso de sentencias capitales. Ellas le correspondían al procurador;
- 5) El apuro en el procedimiento. La sentencia de muerte es ejecutada inmediatamente, mientras la ley exigía que transcurriese un lapso de tiempo suficiente;
- 6) La motivación de la sentencia de muerte fue insuficiente según el rútilo de llevar a cabo el proceso hebreo. No es muy claro el contenido de la blasfemia;
- 7) Las tensiones surgidas por la condenación de parte de los hebreos y la ejecución de parte de los romanos;
- 8) La presencia de falsos testigos en contra del acusado, comprados para la ocasión;
- 9) La falta de testigos u favor del imputado.²⁹¹

3. Análisis de los textos

a. Mc 14,53.55-65

Mc enlaza la realización del proceso en la noche, en seguida después del arresto. Notamos en Mc un hilo secuencial lógico: proceso y burlas. Los *personajes involucrados* en Mc constituyen el Sanedrín en plenu: *Sumos Sacerdotes*, ancianos y escribas. Los *temas tratados* en Mc son: a) la búsqueda de diversos testimonios, que se concentran especialmente en una palabra de Jesús con respecto al templo; b) una inquisición que el Sumo Sacerdote en persona conduce acerca de la identidad de Jesús. El *resultado de la averiguación* en Mc es que todos los miembros del Sanedrín declaran a Jesús reo de muerte. La conclusión en Mc presenta a Jesús sometido a las burlas.

Dividiremos la narración en tres partes: a) Ambientación (v 53); b) Proceso (vv 55-64); c) Reacciones a la condenación a muerte (v 65).

a) Ambientación del proceso (v 53)

- El v 53 καὶ ἀπήγαγον²⁹² τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα,²⁹³ καὶ

290 Esta prohibición se podría obviar, teniendo en cuenta el calendario festivo utilizado por Jn.

291 Cf. ERNST, *Marco II* pp 706-714; SENIOR, *Passione* p 90; JOHNSA, *Processo* p 76.

292 El aoristo ἀπήγαγον indica que se ha cumplido literalmente la orden dada por Judas en 14,44 ἵνα ἀπῆγαγε ἀσφαλῶς.

293 En Mc el nombre del Sumo Sacerdote en el cargo no es mencionado. Para Mc es más importante el efecto que la persona: la instancia es más significativa que la información de nombres. Cf. OMLKA, *Markos II* p 326.

συνέρχονται²⁹⁴ πάντες οἱ ἄρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς (Condujeron a Jesús a casa del Sumo Sacerdote, y se reunieron todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas) es un pequeño *sumario*²⁹⁵ que constituye el paso del texto anterior al siguiente y tiene la función de preparar los hechos. Jesús arrestado por el poder judío, es conducido inmediatamente al palacio del *Sumo Sacerdote*.²⁹⁶ Se concluye de esta manera la misión de Judas asumida con los enemigos de Jesús.

En la casa del *Sumo Sacerdote* se reúne durante la noche el Sanedrín en pleno: *Sumos Sacerdotes*, los jefes de las más potentes familias sacerdotales: los *ancianos*, los jefes más influyentes de las familias patriicias y los *escribas*, los más eminentes doctores de la ley.²⁹⁷ Siendo el Sanedrín una asamblea religiosa, el proceso que se va a desarrollar es un proceso religioso, que se atiene completamente a las normas mosaicas.²⁹⁸ El problema que se plantea es que parece difícil la movilización del Sanedrín o consejo supremo de la nación judía en la noche de la Pascua.²⁹⁹

La finalidad que muy probablemente persigue Mc es hacer entender que todas las autoridades judías, desde las aristocráticas y conservadoras (sumos sacerdotes y ancianos) políticamente comprometidas con los romanos y de tendencias políticas moderadas, hasta las más populares y abiertas (escribas y fariseos) han sido responsables de este atropello.³⁰⁰ Estas autoridades tenían una actitud hostil hacia el mesianismo exacerbado de los zelotas, que amenazaba destruir el equilibrio trabajosamente logrado con el opresor extranjero y ponía en peligro las relaciones con los romanos.³⁰¹

b) El proceso (vv 55-64)

En el proceso notamos dos momentos: 1. La presentación y auscultación de los testigos (vv 55-59); 2. El interrogatorio de Jesús de parte del *Sumo Sacerdote* (vv 60-64).

294 La construcción del presente (συνέρχονται) que sigue un verbo (ἐκνήγαγον) indica que aparecen nuevos personajes en la escena. El presente subraya su corresponsabilidad. Cf. EAD-NING, *Aspect* p. 33; GUNDRY, *Mark* p. 883.

295 Cf. TAYLOR, *Marcos* p. 64.

296 El palacio, por lo que hoy sabemos, estaba situado en zona alta de la ciudad, al noreste del área del templo. Cf. SENIOR, *Passions* p. 88.

297 Parece que una buena parte de los escribas de esta época eran de origen fariseo. Sin embargo, Mc calla la presencia de los fariseos en el proceso a Jesús. Cf. JOSSA, *Proceso* p. 74.

298 Cf. JOSSA, *Proceso* p. 72.

299 Cf. LÉGASSE, *Mat II* p. 917.

300 Cf. SCHNACKENBURG, *Marcos II* p. 208; JOSSA, *Proceso* p. 75.

301 Cf. JOSSA, *Proceso* p. 79.

1. La presentación y auscultación de los testigos (vv 55-59)

a) En la primera fase del proceso se hacen las primeras deposiciones en contra del acusado, sin lograr nada (vv 55-56):

En los vv 55-56 Mc señala globalmente la intención de todo el Sanedrín (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον³⁰²) de buscar un testimonio judicial en contra de Jesús para condenarlo a muerte. El *testimonio* (μαρτυρία)³⁰³ es el término que domina en estos versículos (14,55. 56.59) junto con dos verbos que indican *testimoniar en falso* (ψευδομαρτυρεῖν)³⁰⁴ y *deponer en contra* (καταμαρτυρεῖν)³⁰⁵ (14,56.57.60). Este último verbo καταμαρτυρεῖν está relacionado tres veces a lo largo del texto con la preposición *κατὰ* (14,55.56.57) que da a las deposiciones de los testigos un sentido de violento contraste. No obstante se trate del Sanedrín en pleno, la colocación enfática de los *Sumos Sacerdotes* de extracción saducea, hace entender que la hatuta la llevaban ellos

▪ En el v 55a οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, (Los Sumos Sacerdotes y el Sanedrín en pleno buscaban un testimonio contra Jesús para condenarlo a muerte) aparecen con claridad los esfuerzos de los Sumos Sacerdotes y de todo el Sanedrín de conducir a buen puerto su plan, desde siempre encubierto, de matar a Jesús (εἰς τοῦ θανατῶσαι³⁰⁷ αὐτόν), lo que revela la situación de *ilegalidad* del pronunciamiento de la asamblea, pues sus decisiones estaban viciadas por la predisposición de matar a Jesús:³⁰⁸

11.18 καὶ ᾠκνεῖσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ὅτι ᾠκνεῖσαν ἐζήτουν κατὰ αὐτοῦ ἀποδείξαι

14,55 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν

302 El Sanedrín estaba compuesto por 72 miembros, incluido el Sumo Sacerdote de turno. Era una asamblea con poderes soberanos en la religioso y civil. Cf. TAYLOR, *Marcos* p 685; SENIOR, *Passione* pp 85-89.

303 De las 7 veces que el término aparece en el N. T., 4 se dan en los evangelios en el proceso de Jesús (Mc 14,55.56.59. Lc 22,71. STRATHMANN, μαρτυρία = GLNT VI p 1346; BEUTLER, μαρτυρία = DENT II p 176).

304 Cf. STRATHMANN, ψευδομαρτυρεῖν = GLNT VI pp 1388-1389; BEUTLER, ψευδομαρτυρεῖν = DENT II pp 2171-2172.

305 Cf. STRATHMANN, καταμαρτυρεῖν = GLNT VI p 1379; HALZ H., καταμαρτυρεῖν = DENT I p 2241.

306 La forma εἰς τὸ indica un fin concreto. Cf. BLASS, *Grammatica* p 488.

307 Cf. BULTMANN, θανατῶσαι = GLNT IV p 197; BREDER, θανατῶσαι = DENT I p 1828. El sujeto del verbo es el Sanedrín.

308 Cf. TAYLOR, *Marcos* p 685.

Sus repetidos intentos aparecen claramente descritos por el imperfecto $\epsilon\zeta\eta\tau\epsilon\nu$:³⁰⁹ pues iban forjando uno tras otro, varios testimonios para poder acusar a Jesús y condenarlo a muerte.³¹⁰ Es esta la última vez que Mc menciona el verbo $\zeta\eta\tau\epsilon\nu$ para indicar el intento perverso de los enemigos de Jesús de lograr su muerte.³¹¹

• Con el v 55b $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\zeta\ \eta\mu\iota\sigma\kappa\omicron\nu$ (pero no lo encontraban) Mc nota en seguida cómo la búsqueda de tales testimonios en contra de Jesús tiene éxito negativo. Con el segundo verbo, precedido por la conjunción adversativa $\kappa\alpha\iota$:³¹² de la construcción $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\zeta\ \eta\mu\iota\sigma\kappa\omicron\nu$ ³¹³ Mc pone en evidencia, a través del imperfecto iterativo, que sus repetidos esfuerzos resultaron inútiles.³¹⁴ Jesús es presentado por el redactor como el justo que sufre a causa de los impíos.³¹⁵ Mc hace notar a su comunidad con una finalidad apologética que no se encontraron testigos válidos para acusar y condenar a Jesús.³¹⁶

• En el v 56 $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\mu\alpha\rho\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ + $\kappa\alpha\tau'\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\kappa\alpha\iota\ \iota\sigma\mu\iota\ \alpha\iota\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\mu\epsilon\ \nu\iota\kappa\ \eta\sigma\alpha\nu$ (aunque muchos testimoniaban en falso contra él, los testimonios no concordaban.) Mc ahonda la explicación de este fracaso. No se trata de la cantidad de testimonios, sino de su calidad. La falta de concordancia de los mismos no logra convencer.³¹⁷ De acuerdo a la praxis judía los testigos eran interrogados separadamente.³¹⁸ Para que fueran asumidos como válidos era necesario que concordaran fundamentalmente en cuanto a tiempo, lugar, personas y otros detalles.³¹⁹ Este procedimiento, que quiere llevar a la condenación de Jesús, no logra ningún resultado. Mc hace notar que dar falso testimonio en un juicio, o inducir a ello, constituía una grave transgresión de la Ley (Cf. Ex 20, 16; Dt 5,20;

309 El verbo $\zeta\eta\tau\epsilon\nu$ en imperfecto indica los esfuerzos continuados hechos por los enemigos de Jesús hasta lograr su cometido (Ct. 11.18, 12.12, 14,33b). Cf. LÉGASSE, *Matteo II* p 915 n 11.

310 GNILKA, *Matteo II* p 327 aclara que la intención de matar a Jesús, expresada antes del juicio, hace que este aparezca ilegal.

311 Cf. VIGNOLO, *Cercure* p 93-95.

312 La conjunción $\kappa\alpha\iota$ cuando sigue a una proposición para enlazarla, tiene función de composición; pero Cf. REISER, *Syntax* pp 113-114.

313 BLASS, *Grammatica* p 126 hace notar que $\eta\mu\iota\sigma\kappa\omicron\nu$ es un imperfecto con un adyacente irregular.

314 Cf. BLASS, *Grammatica* p 408; GNILKA, *Matteo II* p 328.

315 Cf. Sal 37,32; 38.13; 65.18; 70.30; 86.14; 109,16.

316 Cf. GUNDRY, *Mark* p 884.

317 Las falsas testigos eran esencialmente personas compradas por poco dinero que hacía ilegal el procedimiento.

318 Cf. REISER, *Syntax* pp 113-114.

319 Cf. Dt 13,56-59.

320 Cf. Dt 17,6; Nm 35,30.

no darás falso testimonio contra tu prójimo).⁵²

b) Después de las primeras escaramuzas la segunda fase del proceso se vuelve más precisa e insistente (vv 57-59):

En los vv 57-59 hay una deposición concreta de testimonios, forjada en contra del acusado, que puede lograr tal vez su condenación. Una esperanza para los sanedritas. Pero desde un comienzo Me califica los testigos como falsos.

• En v 57 καὶ τινες ἀναστύοντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες (algunos, levantándose, seguían testimoniando falsamente contra él diciendo) desde un principio califica de ψευδομαρτυρία todos los testimonios que siguen. En la construcción, ἀναστύοντες ἐψευδομαρτυρουν... λέγοντες los verbos están puestos en relación de simultaneidad con el estado connotado: *levantándose seguían testimoniando el falso*.⁵³ El interrogatorio ha alcanzado un punto álgido de general desconcierto.⁵⁴ El Sanedrín en pleno se encuentra en un callejón sin salida: quieren condenar a Jesús, pero no saben cómo hacerlo.

• En el v 58 ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν⁵⁵ τούτων τὴν χειροποιήτων καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν⁵⁶ ἄλλον ἡχειροποιήτων οικοδομήσω⁵⁷ ("Nosotros le hemos oído decir: 'Yo destruiré el santuario este edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres'") se refiere un *logion* atribuido a Jesús acerca de la destrucción del templo. El *logion* introducido por εἶπεν, pone en evidencia que el sujeto de las acciones futuras pretende ser el Mesías. Esto adquiere mayor fuerza porque quienes lo atestiguan son los enemigos de Jesús.⁵⁸

El background de este *logion*, que en Mc es escaso, se puede ver en algunos textos:⁵⁹

11,15 17 Ο οἶκος μου οἶκος προσποχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἐθνέσιν· ὑμεῖς δὲ πεποιηκαὶ ταινον στήλατεν ἡγιασάν

521 Cf. PESCH, *Marco II* pp 634-635

522 Cf. MATHOS, *Gramática* p 88; PORTER, *Aspect* p 383

523 Cf. GINKA, *Marco II* p 378

524 Νᾶος indica específicamente el Santuario dentro del recinto del templo (ἱερὸν). Cf. TAYLOR, *Marco* p 685

525 La preposición διὰ con el genitivo indica un espacio de tiempo que debe transcurrir antes de que... Cf. BLASS, *Gramática* p 295; ZERWICK, *Grlego* p 63.

526 La acusación que en el N. T. ha asumido diferentes estructuraciones, demuestra su consistencia (Cf. Mc 13,3; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Jn 2,19; Hch 6,14)

527 Cf. PESCH, *Marco II* p 636.

528 Cf. EVANS, *Mark II* p 445.

13,2 βλαβεῖς τίς τις τοῦ μεγάλου οἰκοδομοῦ, οὐ μὴ φερόμενός τις ἐπὶ λίθων οὐδ' ἐπὶ μη καταλὼν
 15,29 Οὐαὶ οὐ καταλὼν τοὺς νότον καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις,

El *logion* bipartido (a - b) es dominado por una *doble contraposición* que se refiere al *templo*: ο νοτος, que designa el edificio en sí. Por un lado destruir lo que ha sido hecho por manos humanas, por otro construir lo que no ha sido hecho con colaboración del hombre: καταλῶν³²⁹ - οἰκοδομῶν³³⁰ y χειροποιητον χειροποιητον³³¹

Εγὼ καταλὼσω τὸν νῦν τοῦτον τὸν χειροποιητον
 καὶ δια τριῶν ἡμερῶν ἄλλον χειροποιητον οἰκοδομήσω

Solamente en Mc el templo actual es llamado χειροποιητον - hecho por manos humanas y el templo futuro χειροποιητον - no hecho por manos humanas.³³² El sentido de los dos futuros καταλῶσω y οἰκοδομήσω puede ser mejor entendido si se utilizara el subjuntivo.³³³ Estas dos obras, una para ser destruida y la otra para ser construida son completamente diferentes. La referencia al templo material y al templo mesiánico de los últimos tiempos es clara.³³⁴ apoyada por el concepto temporal descrito por la frase δια τριῶν ἡμερῶν. Esta misma expresión coincide con 15,29 ἐν τρισὶν ἡμέραις en la burla declarada por los enemigos de Jesús. Ambas indican un periodo muy corto de tiempo, dentro del cual se desarrolla la milagrosa construcción del templo espiritual.³³⁵

• Al final en el v 59 καὶ³³⁶ οὐδὲ οὕτως ὅση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν (pero ni en esto concordaba su testimonio) Mc vuelve a insistir sobre la falsedad de los testimonios al no coincidir las afirmaciones de los testigos. De acuerdo a la ley judía se debían presentar dos o tres testimonios coincidentes para poder establecer un hecho criminal y llegar a la ejecución capital (Cf. Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15).³³⁷ Los testigos se enredaban en contradicciones, según Mc por no comprender el alcance de la Escritura. Por consiguiente la finalidad del proceso corría el peligro de quedar anulada.³³⁸ El v

329 Cf. BÜCHSEL, καταλῶν - Gl NT VI p 910; KERTELCIT, λῶν = DENT II p 107.

330 Cf. MICHEL, οἰκοδομῶ - Gl NT VIII p 391; PFANMATTER, οἰκοδομῶ = DENT II p 492.

331 Cf. PESCHI, *Marco II* p 637.

332 La dupla contrapuesta de participios χειροποιητον - οχειροποιητον es típica en todo el N. T.

333 Cf. PORTER, *Aspects* p 428.

334 Cf. PFANMATTER, οἰκοδομῶ = DENT II p 492.

335 Cf. PESCHI, *Marco II* p 638.

336 Este καὶ inicial tiene un valor adversativo, y sea *enhiango*. Cf. REISER, *Synax* p 111.

337 Cf. EVANS, *Mark II* p 447.

338 Cf. GYLKA, *Matteo II* p 329.

59 repite el contenido del v. 56, y hace notar con mayor fuerza los esfuerzos inútiles de parte de los testigos de forjar pruebas falsas en contra de Jesús.

2. El interrogatorio del Sumo Sacerdote (vv. 60-64)

La última instancia jurídica, el *Sumo Sacerdote*, en calidad de presidente de la Asamblea, asume la responsabilidad de conducir el interrogatorio para lograr la respuesta que merezca una condenación. El acusador acorta los tiempos del *iter procesual*. El caso es difícil pues el acusado no contesta. Su silencio no se debe a temor sino al rechazo de la manera como se le está juzgando. El *Sumo Sacerdote* entiende que hay que ser más incisivos en las acusaciones y más claros en las preguntas para lograr las respuestas que se quieren. Ya no se pueden buscar pruebas fuera de la Asamblea. Todo tiene que desarrollarse allí.

Me divide el interrogatorio en tres partes que revelan tres finalidades: a) *exigir* al acusado una toma de posición personal acerca de las pruebas presentadas (vv. 60-61a); b) *lograr* que defina su identidad (vv. 61b-62); c) *producir* el gesto esperado de escándalo y *urgir* a los sanedritas la sentencia condenatoria (vv. 63-64a). El texto, que Me nos propone, es una obra maestra de cómo llevar ilegalmente un proceso.

a) *Exigir al acusado un pronunciamiento personal acerca de las acusaciones presentadas* (vv. 60-61a)

El primer paso es obligar que el acusado acepte o rechace las deposiciones presentadas. Retomando el testimonio del v. 58 el *Sumo Sacerdote* dirige a Jesús una pregunta.

• El v. 60 καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· Οὐκ ἀποκρίνησιν τί οὗτοι σου καταμαρτυροῦσιν; (El *Sumo Sacerdote* se puso en pie en el centro y le preguntó a Jesús: "¿No tienes nada que responder? ¿Qué significan estos cargos en contra tuya?") describe la gestualidad con que el *Sumo Sacerdote* va a proceder, en calidad de presidente de la corte, para concluir de una manera solemne el proceso (ἀναστὰς εἰς μέσον³³⁹). Se trata de un último intento para lograr el fin que se han prefijado las autoridades: lograr la muerte de Jesús. La primera pregunta se refiere a la actitud que está asumiendo Jesús y que confunde todo testimonio. El silencio de Jesús ofrece ahora al *Sumo Sacerdote* la posibilidad de hacer las preguntas que cuentan.

339 La construcción εἰς μέσον no tiene artículo, aunque el término sea un adjetivo substantivado. Cf. BL ASS, *Grammatica* pp. 341-342. REISER, *Syntax* p. 17 añade que la falta de artículo depende más bien de una construcción pregnante dirigida por la preposición εἰς.

Este resume todo lo anteriormente dicho en *dos preguntas*: οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν, τι³⁴⁰ οὗτοι σοὺ³⁴¹ καταμαρτυροῦσιν;³⁴² La *primera* es más bien un acoso para obligar a Jesús a que diga algo acerca de los cargos que se han presentado en contra suya. La *segunda* es una pregunta verdadera a la cual Jesús debe contestar. Ya en los vv 56 y 59 Me había afirmado que los testimonios eran falsos. No era procedente de parte de Jesús dar alguna respuesta, pues todos los cargos caían por si solos, dada su inconsistencia. La *primera pregunta* era una trampa que quería ponerle el Sumo Sacerdote para haberlo hablar y ver luego de qué acusarlo en base a su respuesta. Tampoco era procedente responder a la *segunda*, que insistía sobre los mismos cargos.

Pero el *Sumo Sacerdote* quería conseguir de Jesús una toma de posición comprometedora a la imputación que se le hacía de un ataque pseudomesiánico al templo, presentada por los falsos testigos en el v. 58.

• En el v 61a ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. (pero él permanecía callado y no respondía nada) se describe la reacción de Jesús.³⁴³ Los dos verbos presentan una construcción pleonástica pues refuerzan lo mismo.³⁴⁴ El imperfecto de μαρτυρῶ indica el silencio continuado de Jesús. El segundo verbo en aoristo: οὐκ ἀπεκρίνατο refuerza el primero. Me es el único que utiliza dos verbos para describir la reacción de Jesús,³⁴⁵ presentado como el *Justo sufriente* (Cf. Is 53,7. bis: *Fue maltratado y no dijo nada. Como oveja que permanece muda ante el esquilador*).

b) *Lograr que el acusado defina su identidad* (vv 61b-62)

• En el v 61b πόλιν ὁ ἄρχιερεὺς ἐπηρώτα³⁴⁶ αὐτὸν³⁴⁷ καὶ λέγει αὐτῷ: Σὺ

340 La construcción τι οὗτοι es elíptica. Está sobrentendido: τι ἐστίν, οὗτοι... Cf. BLASS, *Grammatica* p 382.

341 El texto presenta el genitivo σοὺ regido por la preposición κατα. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 249-250.

342 El verbo καταμαρτυροῦσιν tiene un sentido progresivo, lo que van progresivamente testimoniando. Cf. FANNING, *Aspett*, p 200.

343 La utilización de la forma media del verbo ἀποκρίνω es típica del N. T. y casi siempre tiene como sujeto a Jesús (Cf. Mc 14, 61; Mt 27,12; Lc 23,9). Cf. BLASS, *Grammatica* p 137; ZERWICK, *Griego* p 105.

344 Cf. REISER, *Syntax* p 132 136 162. Nuevamente Jesús es presentado como el *Justo que sufre* (5a) 38,14-16; 39,10).

345 Cf. NEIRYNCK, *Dialoge* pp 88, 94, 118, 131.

346 La construcción de un mismo verbo en aoristo ἐπηρώτησεν seguido por un imperfecto ἐπηρώτα ofrece la posibilidad de entender que el segundo verbo es un *imperfecto de continuación*. Cf. FANNING, *Aspett* pp 289-290.

347 La construcción de la frase es asinléctica (sin el debido uso de conjunciones que unen las varias proposiciones). Cf. REISER, *Syntax* p 79.

εἴ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ, (Nuevamente el Sumo Sacerdote le preguntó: "¿Tú eres el Mesías, el hijo del Bendito?") el Sumo Sacerdote, con la misma gestualidad repite la pregunta circunscribiéndola más.

Llegamos al *climax* de toda la narración. No cabe duda que la pregunta constituye una inclusión con el comienzo del Evangelio puesta de propósito por Mc 1,1 y con la conclusión de la narración de la pasión hecha por el centurión (Cf. 15,39). Los tres textos anuncian lo mismo desde tres diferentes puntos de vista: la comunidad confiesa, los contrarios averiguan, los destinatarios aceptan:

1,1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ἰησοῦ Χριστοῦ (υἱοῦ θεοῦ)

14,61 Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ.

15,39 Ἀληθὲς εἶπεν ὁ σὺντριπτικὸς πρὸς θεοῦ τῆς

La pregunta, precedida por una introducción *καὶ ἐπηρώτη αὐτὸν καὶ λέγει*, tiene un estilo predicativo *Σὺ εἶ* que encierra en sí ya un reconocimiento y exige dos respuestas: 1. Si Jesús se considera el *Christos*; 2. Si se considera el *hijo del "Bendito"*. Al hacerlo de esta manera el *Sumo Sacerdote* no procede arbitrariamente, sino que intenta acorralar con astucia a Jesús, puesto que la última acusación presentada por los testigos, se basaba en la pretensión expresada por él de ser el Mesías.³⁴⁸ Mc, al tocar el tema, aclara bajo cuál pretexto Jesús ha sido reconocido culpable de parte de las autoridades judías. Los temas son dos:

1. Considerarse el "Christos" expresa la relación mesiánica de Jesús con el pueblo de Israel. Él es el último rey de este pueblo, enviado por Dios para realizar la salvación definitiva. Desde luego que esta reivindicación de parte de Jesús no era un delito pasible de muerte.³⁴⁹ Pero esto podía ser un primer paso para que el *Sumo Sacerdote* pudiese sonsacar posteriormente otras afirmaciones más comprometedoras.

2. Considerarse el "hijo del Bendito" significa de parte de Jesús aceptar

348 Cf. PESCH, *Marco II* pp 640-641

349 El término *χριστός*, presente 8 veces en Mc, es distribuido por el evangelista de la siguiente manera: 1,1 (contenido de la Buena Nueva); 1,34 (Jesús llamado por los demonios); 5,9 (confesado por Pedro); 9,41 (fundamento del gentilicio cristiano); 12,35 (en los labios de Jesús); 13,21 (parte del discurso erróneo en el anuncio de los falsos profetas); 14,61 (en la pregunta del Sumo Sacerdote); 15,39 (en la burla de los Sumos Sacerdotes y soldados al pie de la cruz). Cf. GÜNDLICH, *χριστός* = GÜNT XV pp 941-942; HATTN, *χριστός* = DENT II pp 2127-2128

350 Cf. ERNST, *Marco II* p 709.

351 La expresión *υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* es única en Mc. Su correspondiente *υἱὸς τοῦ θεοῦ* esta presente 6 veces: 1,1 (contenido de la Buena Nueva); 1,11: 9,7 (proclamado por el Padre); 3,11;

una profunda relación con Dios. La expresión, una metonimia traducida del hebreo, es una manera de designar a Dios sin nombrarle. Es antigua y encierra una relación de origen y procedencia. Jesús debe definir ahora cuál es su relación con Dios. Él había ya respondido en el recinto del Templo a esta segunda pregunta que tocaba su identidad: και αποκρίσεις ὁ Ἰησοῦς εἰπὼν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ: Πῶς λεγούσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν. αὐτοὺς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ᾧ: Εἶπεν κυρίως τοῖς κυριώτεροι, καθὼς ἐκ δεξιῶν μου, ἐπὶ καὶ θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου. Αὐτοὺς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ ποθεν αὐτοὺς ἐστὶν υἱός. (Mientras enseñaba en el Templo abordó Jesús la cuestión preguntando: ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es sucesor de David? David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice: 'Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies' David mismo lo llama Señor; entonces, ¿de dónde sale que es sucesor suyo?) (Cf. 12.35-37).⁵³

El argumento de la identidad en los dos procesos, judío y romano, que Jesús enfrentó, ha sido el único que le puso ante la necesidad de dar una respuesta clara al respecto. Es su identidad la que constituye el punto crucial en los dos procesos. Y por esta claridad ha sido condenado.⁵⁴

• Con el v 62a ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν: Ἐγώ εἰμι,⁵⁵ (Jesús contestó: “Yo soy”) Jesús confirma implícitamente su relación con el pueblo (χριστός) y con Dios (υἱός του ευλογητοῦ). Esta confesión de Jesús representa el primer clímax de toda la pasión.⁵⁶

53 (declarado por los demonios), 14.61 (en los labios del Sumo Sacerdote); 15.39 (confesado por el centurión, Cf. SCHWETZER, υἱὸς τοῦ θεοῦ = GILNT XIV p.219, HAHN, υἱὸς τοῦ θεοῦ = DENT II p.183).

552 PESCCH, *Marco II* p.642 afirma que, con los interpretaciones de los textos de Qumran (4Q 243), “Ya no es posible ninguna objeción histórica en contra de la combinación de los títulos de ‘Mesías’ e ‘Hijo de Dios’ en las palabras del Sumo Sacerdote”

553 Cf. KINGSBURY, *Christology* p.120.

554 La forma asertiva de contestar puede utilizar los mismos verbos pregunta, οὐκ εἰ, , respuesta, εἰρη εἰμι. Cf. BLASS, *Grammatica* pp.531-532.

555 Cf. Einar, Marco II, *Evangelio* 19; La narración prematutina de la Pasión pp.631-635, SENIOR, *Pasión* p.96.

• Luego, con el v 62b καὶ ὄψεσθε³⁵⁴ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου³⁵⁵ ἐκ δεξιῶν καθημένον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. ("Y veréis como el Hijo del hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso y viene entre las nubes del cielo") añade cuál va a ser la dignidad que le corresponderá y ante la cual sus jueces se encontrarán en el futuro. La segunda persona plural ὄψεσθε = *vosotros veréis* puede no referirse solamente a los Sumos Sacerdotes y al Sanedrín, sino al mismo tiempo puede ser un motivo de aliento para la comunidad cristiana.³⁵⁶ El razonamiento es doble:

a) Ἐκ δεξιῶν καθῆσθαι τῆς δυνάμεως = *Sentarse a la derecha de la potencia* (de Dios) se relaciona con el estado de exaltación del *hijo del hombre* (Cf. Sal 110,1; Mc 12,35-37). El término δύναμις designa a Dios, como suelen hacer los rabinos, sin mencionar su nombre, pero haciendo referencia a una de sus cualidades más características, el poder.³⁵⁷

b) Ἐρχεσθαι μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ = *Venir con las nubes del cielo* se relaciona con la manifestación final del *hijo del hombre*, al cual ha sido dado todo el poder (Cf. Dn 7,13) para llevar a cabo el juicio (Cf. Mc 13,36s).³⁵⁸

Ambas afirmaciones, en respuesta a la doble pregunta del Sumo Sacerdote, son dadas por Jesús que ha sido arrestado y se encuentra ante el más alto tribunal del pueblo. Este hombre se atribuye una singular relación con Dios y al mismo tiempo una singular autoridad con respecto al presente y al futuro de los hombres.

c) *producir el gesto esperado de protesta y urgir a los sanedrítas la sentencia condenatoria* (vv 63-64b)

• El v 63a ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας³⁵⁹ τοὺς χιτῶνας³⁶⁰ αὐτοῦ (El Sumo

354 La mayoría de las veces ὄψομαι se usa como futuro profético, para anticipar la visión de una realidad o acontecimiento perteneciente a la esfera divina o escatológica. Cf. MATEOS, *Apocalipsis* p 100. No cabe duda que se pone en evidencia el acerto apologetico que promete un juicio para los que actúan como las autoridades judías.

357 La expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, aparece 14 veces en Mc, siempre en los labios de Jesús, distribuida por el evangelista de la siguiente manera: 2,10,29 (con poderes divinos); 8,38; 13,26; 14,62 (viniente en la gloria futura); 8,21; 9,9,12,31; 10,33,45; 14,21.bis,41 (en la posición-inferioridad-miseración). Cf. COLPE, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = GINT XIV pp 364-365; HAHN, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = DENT II pp 1844-1845.

358 Cf. EVANS, *Mark II* p 450 en contra de TAYLOR, *Mark* p 168; SENIOR, *Passion* p 162.

359 Cf. GRUNDMANN, *δυναμὶς* = GINT II p 1528; FRIEDRICH, *δυναμὶς* = DENT I p 1082.

360 Cf. PESCH, *Mark II* p 144.

361 En la época romana las reduplicaciones de las consonantes se escribían solamente. Esta forma se llama geminación. διαρρηξαι se transformó en διαρρήξας. Cf. BLASS, *Grammatica* p 68.

362 Aunque la forma es plural en χιτῶνας, sin embargo el significado es singular. Cf. BLASS, *Grammatica* p 211.

Sacerdote rasgándose la vestidura) presenta en forma enfática³⁶³ al *Sumo Sacerdote*. Este considera que la respuesta de Jesús es una blasfemia y reacciona con el gesto demostrativo que un juez hace ante el hecho: se rasga las vestiduras. Este gesto se solía hacer en múltiples ocasiones: a) como expresión de *luto* y de *dolor* (Cf. Gn 37,34; Jos 7,6; 2 Sam 1,11; 2 Re 2,12; 18,37; Jdt 14, 15-16); b) como gesto de *horror* ante una blasfemia, y a menudo estaba acompañado por gritos estentóreos y por el gesto de taparse los oídos (Cf. Uch 7,57). La acción del *Sumo Sacerdote* era el momento culminante de su gestualidad.³⁶⁴ En las palabras pronunciadas por Jesús, él insinúa el grave delito de *blasfemia* que todos habían escuchado.

• El v 63b λέγει Τι ἐτι χρὴν ἔχοντες μαρτύρων; (dijo: “¿Qué faltan hacen más testigos.”) explica la intención oculta del *Sumo Sacerdote*. Ya no importan los testimonios falsos para lograr el fin. Todos los miembros del Sanedrín son testigos de lo que Jesús acaba de decir. El presente λέγει intensifica la pregunta y la declaración que sigue.³⁶⁵ La pregunta retórica exigía una respuesta negativa. Para el *Sumo Sacerdote* no había necesidad de ulteriores averiguaciones. La confesión de Jesús constituía el motivo suficiente para ser considerada una blasfemia.³⁶⁶

• Con el v 64a ἤκούσατε τῆς βλασφημίας; (Habéis oído la blasfemia.) el *Sumo Sacerdote* declara que las palabras de Jesús constituyen una blasfemia, ofreciendo a los sanedritas la suficiente capacidad para deliberar. Para Mo la blasfemia pronunciada por Jesús es el hecho que lo llevará a la condenación a muerte.

Pero, ¿en qué consistió esa blasfemia? Parece ante todo que fue el hecho de proclamarse Mesías que, según la concepción judía del tiempo, era considerado hijo de Dios.³⁶⁷

La *Mishná* afirma que la blasfemia es un reato que consiste en pronunciar objetivamente el nombre de Dios. Pero Jesús no ha pronunciado objetivamente

363 Según GÜNDY, *Mark* p 887 la partícula δε llama la atención sobre el personaje que va a hablar.

364 TAYLOR, *Mark* p 689 afirma: “Un Sumo Sacerdote saduceo, deseoso de asegurar la condena de Jesús, no se mostraría reacio a dar una explicación torcida de las afirmaciones de Jesús, si las palabras de éste ofrecían una oportunidad”.

365 Cf. GÜNDY, *Mark* p 887.

366 Cf. GUNICKA, *Mark* II p 332.

367 Con el verbo ακουω las cosas que se escuchan van en geririvo, como en el griego clásico. Cf. BLASS, *Grammatica* p 244.

368 Blasfemia es que Jesús se proclame Mesías y que afirme que lo verán llegar a la derecha del Poder (Dios) sobre las nubes del cielo sin dar prueba, en su aparente impotencia, de estas afirmaciones. Cfr. BEYER, βλασφημία – GNT II p 286; HOFIUS, βλασφημία = DENT I pp 662-663; EVANS, *Mark II: Blasphemy* pp 451-458.

369 Cf. JOSSA, *Proceso* p 92.

el nombre de Dios. Sin embargo el concepto de blasfemia podía ser ampliado, de acuerdo a las interpretaciones de los escribas, pudiendo llegar a ser una afirmación enorme, falsa y ofensiva.

Los presentes no tienen necesidad de testimonios, puesto que ellos mismos, instigados por la intervención del Sumo Sacerdote, afirman ser testigos de lo que han escuchado, una palabra execrable que los llenaba de horror y que hacía que la persona que la había pronunciado, mereciera la muerte (Cf. Lv 24.15-16; Hch 7,58).

• El v 64b τί ὅτιν φαίνεται;³⁷⁰ ("¿Qué os parece?") constituye la *tercera pregunta*, dirigida esta vez por el Sumo Sacerdote a los sanedritas, la más importante de todas. Ésta es la pregunta verdadera que exige una respuesta adecuada a la gravedad del momento.

• El v 64c οἱ δὲ πάντες κατέκριναν³⁷¹ αὐτὸν ἐνοχόν³⁷² εἶναι θανάτου³⁷³ (Todos sentenciaron que era reo de muerte) describe la sentencia del Sanedrín, como resultado final del proceso. Todos los presentes asumen la calificación de blasfemia, insinuada astutamente por el Sumo Sacerdote. Nadie se opone, presentando opiniones distintas. La respuesta es unánime: Jesús es reo de muerte por haber revelado públicamente su identidad. Jesús mismo ha ofrecido a sus jueces el motivo de su condenación.³⁷⁴ No cabe duda que en esta sentencia condenatoria se refleja la *polémica secular* entre la sinagoga y la comunidad cristiana.

c) Las burlas (v 65)

Después de ser condenado a muerte, el reo estaba sometido al escarnio público.

Me distingue dos grupos de actores que se burlan de Jesús: a) *τινες* – algunos, por lo visto miembros del Sanedrín,³⁷⁵ reaccionan grosera y violentamente; b) otros, los siervos del palacio – *παῖδες*, tal vez imitando las reacciones de sus dueños, golpean a Jesús.

370 El verbo φαίνεται, utilizado impersonalmente tiene el significado de: "qué les parece". Cf. LÜHRMANN, φαίνομαι = GLNT XIV §36; MÜLLER, φαίνομαι = DENT II p 1916.

371 Con el verbo κατέκριναν se utiliza el acusativo y el infinitivo de la frase dependiente. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 481-483; BLCHSEL, κατέκριναν = GLNT V p 1102; RISSL, κρενω = DENT I p 2408.

372 Cf. HANSEL, ἐνοχός = GLNT III p1352; KRATZ, ἐνοχός = DENT I pp 1399-1401.

373 Con el adjetivo ἐνοχός se usa el genitivo del sustantivo θάνατος sin el artículo determinativo. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 329-330.

374 Acerca de la sentencia a muerte Cf. KRATZ, ἐνοχός = DENT I pp 1399-1401.

375 Cf. ONILKA, *Marcos II* p 332; PESCH, *Marco II* p 647. FAYT OR, *Marco* p 196, es decididamente contrario a que hayan sido los miembros del Sanedrín.

• El v 65a και ἔρχοντο τινες ἐμπτόειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κυλοῦν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ Προφῆτευσον (Comenzaron algunos a escupirle y, tapándole la cara, le daban golpes diciendo: “¡Adivina!”) describe mediante dos gestos de desprecio el rechazo radical de algunos sanedritas hacia el recién condenado.

1) Con el primero le escupen encima, como signo de profundo desprecio.³⁷⁶ y como castigo hacia alguien que había perdido sus derechos, al ser declarado reo de muerte.³⁷⁷

2) Con el segundo se moían de él, tapándole la cara y pidiéndole que profetice. De esta manera rechazan las palabras proféticas pronunciadas por Jesús en el v 62b (καὶ ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καὶ ἑστημεν τῇ δυνάμει καὶ ἐρχομένον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Mc afirma que los que así lo provocan a Jesús a repetir su afirmación profética.

• El v 65b καὶ οἱ ὑπηρέται ραπίσμασιν³⁷⁸ αὐτὸν ἔλαβον (También los guardias le caían a bofetadas.) presenta a los siervos del palacio que la emprenden a golpes con Jesús. Viendo cómo los amos trataban a Jesús, también los siervos se sienten envalentonados a darle el mismo trato degradante y violento. Se cumplen así las palabras de Jesús en Getsemani (14,41): ἴδου παραδίδεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν.

b. Mt 26,37.39-68

El texto de Mt es muy semejante al de Mc. Podemos notar sin embargo algunas diferencias.³⁷⁹ Nos limitaremos a presentar las pocas que lo caracterizan:

- Menciona el nombre de Caifás, el Sumo Sacerdote en el cargo;
- No menciona a los demás sumos sacerdotes;
- Desde el comienzo se habla de falsos testimonios;
- Se habla explícitamente de dos testigos;
- El *logos* sobre el Templo es más conciso;
- Se menciona el Templo de Dios;
- Se habla sencillamente del Hijo de Dios;

376 Cf. Job 30,9-10.

377 Cf. Nm 12,14; Dt 25,9.

378 La construcción es un latinismo de Mc que traduce “verberibus cum accipimus”. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 58-59.267-268.

379 Cf. GNB. KA, *Matteo II* pp 620-621.

- h. En lugar de decir: "Yo soy", Jesús afirma: "Tú lo has dicho";
- i. El Sanedrín lo condenó;
- l. Mt no habla de los servidores.

Dividiremos la narración en tres partes: a) Ambientación (vv 57); b) Proceso (vv 59-66); c) Reacciones a la condenación a muerte (vv 67-68).

a) Ambientación del proceso (v 57)

• En el v 57 Οἱ δὲ κληρῖται τοὺς Ἰησοῦν ἀπαγαγόντες πρὸς Καϊάφην τὸν ἑρχόμενον. ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν (Los que detuvieron a Jesús lo condujeron a casa de Caifás el Sumo Sacerdote donde se habían reunido los escribas y los ancianos) Mt inicia relacionando este texto con el anterior mediante el verbo κληρεῖν (Cf. vv. 48-50,55)

Mt presenta el nombre del Sumo Sacerdote de la época: Καϊάφης – Caifás. Ya lo había mencionado en 26,3. Este era el apellido de la familia, pues su nombre propio era José

De familia noble y sacerdotal, se casó con una hija del Sumo Sacerdote Anás, nombre abreviado por Anano, quien fue Sumo Sacerdote por los años 6-15 d.C. Este, en calidad de Sumo Sacerdote emérito, retuvo mucho poder e influencia sobre su yerno y el Sanedrín.³⁸⁰

Caifás fue nombrado Sumo Sacerdote por el procurador de Palestina Valerio Grato (15-26) hacia el año 18 d.C. en sustitución de Eleazar (16-17) primer hijo de Anás.

Logró mantener el cargo por un período de tiempo sorprendentemente largo (18-36 d. C.).³⁸¹ Pilatos (26-36 d.C.), quien sustituyó como procurador a Valerio Grato, cuando llegó a Judea lo encontró revestido del cargo y lo dejó en el puesto. Entre los dos hubo colaboración y respeto. Caifás fue depuesto casi simultáneamente a Pilatos en el año 36 d.C. por Vitelio, gobernador de Siria, quien en su lugar nombró Sumo Sacerdote a Jonatán (36-37) tercer hijo de Anás.

En el N. 1. Caifás es mencionado en Mt 26,3-57; Lc 3,2; Jn 11,49; 18, 13-14,24,28; Heb 4,6. Caifás fue considerado un político realista e inteligente.

³⁸⁰ Cf. HAUNER, *Matthew II* p 754.

³⁸¹ "El hecho de que fuera Sumo Sacerdote durante cerca de 18 años, mientras que sus predecesores, en tiempos de Grato no habían estado más que un año, prueba que era un hábil diplomático y conocía bien la manera de manejar tanto al pueblo como el gobernador romano" Cf. BORNARD, *Matteo* p 579

amigo del poder romano, sagaz y preocupado por el bien de su pueblo.³⁸²

Mt no menciona a los demás Sumos Sacerdotes, que componían el Sanedrín, como hace Mc. Para él es más importante *Cáifás*, el único enemigo de Jesús, que dictará la sentencia condenatoria en el proceso.³⁸³

h) El proceso (59-66)

En el proceso se pueden notar dos momentos. 1. La presentación y auscultación de los testigos (vv 59-61); 2. El interrogatorio de Jesús de parte del Sumo Sacerdote (vv 62-66).

1. La presentación y auscultación de los testigos (vv 59-61)

En la primera parte notamos que Mt simplifica la auscultación de los falsos testimonios.

• En el v 59, οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐζήτησαν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥπως αὐτὸν φανατίσωσιν, (Los Sumos Sacerdotes y el Sanedrín en pleno buscaban un falso testimonio en contra de Jesús para condenarlo a muerte) a diferencia de Mc, Mt pone en seguida, como premisa a todo el proceso, la mala intención de los *Sumos Sacerdotes*, junto con el Sanedrín, en querer buscar inicialmente falsos testimonios (οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ³⁸⁴ τὸ συνέδριον ὅλον ἐζήτησαν ψευδομαρτυρίαν), sin tomar en cuenta que la ley prescribía lo contrario (Cf. Ex 20,12-16; Dt 5, 16-20; Mt 15,19; 19,18).

La expresión ὥπως αὐτὸν φανατίσωσιν manifiesta el fin de su búsqueda³⁸⁵ y aclara que Jesús ya estaba sentenciado a muerte antes del proceso.

• El v 60a καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων (pero no lo encontraban a pesar de los muchos falsos testigos que comparecían,) describe el interés de Mt en simplificar la narración de Mc. El inciso con el aoristo καὶ οὐκ εὗρον describe el hecho en sí: no ha habido un solo testigo contra Jesús. El genitivo absoluto πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων tiene un significado

382 SCHNACKENBURG, *Giovanni II* p 593 afirma: "Su habilidad diplomática y política se manifiesta también del hecho que logró permanecer en el cargo durante 19 años, e buenas relaciones relación con diversos procuradores romanos. Ha sido este el período más largo para un Sumo Sacerdote en el siglo I d. C." Cf. GNIJKA, *Matteo II* p 561.

383 Cf. SAND, *Matteo II* p 822.

384 El καὶ es inclusivo.

385 La construcción ὥπως y el indicativo futuro pone en evidencia la preocupación del Sanedrín. Cf. BLASS, *Grammatica* pp 445-446.

concesivo, *no obstante que...*³⁸⁶ Esto indica que a nivel judicial nada podía justificar una sentencia contra Jesús.

• En el v 60b ὡςπερὶν δὲ προσελθόντας δύο (Finalmente comparecieron dos) la construcción ὡςπερὶν³⁸⁷ δε concluye la presentación de los falsos testigos. Finalmente aparecen dos³⁸⁸ que hacen una acusación más apropiada, suficiente para exigir una respuesta a las preguntas. La partícula δε sugiere que al final se encontraron dos testigos coincidentes que refirieron un *logion* de Jesús relacionado con el templo.

• El v 61a se abre con las palabras de los testigos εἶπαν· Οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ (*dijeron: "Este ha dicho: 'Puedo derribar el Santuario de Dios'"*). El contenido del *logion*, atribuido a Jesús, es importante pues está inmediatamente introducido por el verbo δύναμαι que pone en evidencia el poder que Jesús afirma tener.³⁸⁹ El presente indicativo δύναμαι seguido del infinitivo aoristo καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ da un tono de continuidad al infinitivo dependiente e indica que Jesús detenta normalmente el poder para una determinada acción.³⁹⁰ El acento, a través de δύναμαι, está puesto en la primera parte del dicho; no en la segunda (καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομησάι). El presente δύναμαι afirma que Jesús tiene el poder para hacer una determinada cosa, mas no afirma que la ha hecho o que la va a hacer (Cf. Mc 14,58). La finalidad del *logion* es la de llamar la atención sobre la potestad que él dice tener. Al mismo tiempo Mt simplifica el *logion* de Mc, eliminando los términos, χειροποιήτων y ἀχειροποιήτων.

• En el v 61b la expresión καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομησάι (*y en tres días reconstruirlo*) significa *al cabo de tres días*, como en Mc14,58.

Mt recuerda en el evangelio varios *logia* acerca de la relación de Jesús con el templo, algunos de los cuales han sido reportados por enemigos de él:

12,6 λέγει δὲ τῶν αὐτῶν τῶν ἡμερῶν μαζὶν· εἰς τὸν ναὸν
26,61 εὐπενούτως εφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομησάι
27,40 οὐ καταπόρευόμενοι... α καταλῶν τὸν ναὸν· ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν. ὁσὸν ἐστὶ
τοῦ, εἰ μήτις ἐστι τοῦ θεοῦ

386 Cf. ZERWICK, *Analysis* p 70; GUNDRY, *Matthew* p 541.

387 El adjetivo comparativo ὡςπερὶν (priorior), tiene aquí un sentido adverbial de superlativo (por último). Cf. ZERWICK, *Commentary* p 76.

388 Mt 26,60 especifica el número de los testigos, que en Mc 14,57 eran descritos como TRES. Cf. GUNDRY, *Matthew* p 542.

389 Cf. GRUNDMANN, δύναμαι = GLNT II pp 1510-1520; FRIEDRICH, δύναμαι – DENT I pp 1077,1078.

390 Según SAND, *Marco II* p 823 Jesús afirma que él es c. Señor del Templo. Cf. PORTER, *Aspect* p 487.

Estos textos hacen ver que Jesús se consideraba a sí mismo superior al templo y con potestad soberana sobre él.

2. El interrogatorio de Jesús de parte del Sumo Sacerdote (vv 62-66)

Mt como Mc divide el interrogatorio en tres partes: a) pedir al acusado una toina de posición personal acerca de las acusaciones presentadas (vv 62-63a); b) lograr que el acusado defina su identidad (vv 63b-64); c) producir el gesto esperado de escándalo y urgir la sentencia condenatoria de los sanedritas (vv 65-66).

a) *Pedir al acusado un pronunciamiento personal acerca de las acusaciones presentadas* (vv 62-63a)

• Luego de la comparecencia de los últimos dos testigos, en el v 62 el Sumo Sacerdote, en calidad de presidente de la corte y juez en el ejercicio de sus funciones, se levanta y comienza a actuar. El texto es igual al de Mc 14,60, sin por eso hacer pesar la gestualidad del Sumo Sacerdote: καὶ ἀνστὰς ὁ ἱερεὺς εἶπεν αὐτῷ· Ὁὐδὲν ἀποκρῖναι τί οὖτοι σοὶ καταμαρτυροῦσιν; (El Sumo Sacerdote se puso en pie y le dijo: “¿No tienes nada que responder? ¿Qué significan estos cargos en contra tuyo?”). Dos preguntas que exigen dos respuestas.

• En el v 63a refiriendo en primer lugar el silencio de Jesús ὁ δὲ ἡσυχῇ ἐστῶτα (pero Jesús permanecía en silencio),³⁹¹ Mt simplifica los términos de su respuesta con respecto a Mc, presentando solamente el silencio del imputado. Este silencio en toda la pasión es un motivo teológico profundo puesto en evidencia por Mt (Cf. Is 53,7; Sal 38,14; 39,9).³⁹²

b) *Lograr que el acusado defina su identidad* (vv 63b-64)

• En el v 63b καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς (El Sumo Sacerdote le dijo: “Te conjuro por Dios vivo a que nos digas”). Caifás ha comprendido las palabras dichas por Jesús acerca del templo, pero quiere tener una certeza mayor para proceder. Ante el silencio prolongado de Jesús, que rechaza responder, le dirige con mucha vehemencia una pregunta precedida por una fórmula de conjuro: “ἐξορκίζω σε” κατὰ τοῦ θεοῦ

391 El imperfecto ἐστῶτα tiene un sentido durativo (permanecía en silencio). Cf. FANNING, *Aspect* pp 242-243.

392 Cf. HAUNER, *Matthew II* p 799.

393 Este tipo de verbos de tener rigen el acusativo de persona, seguidos de vocati (que indica el apoyo sobre el cual se confía). Cf. BLASS, *Grammatica* pp 220-221; TRILLING, *Matteo II* p 319.

394 El A. T. conserva textos que hablan de conjurar (Cl. Cir. 24,3; Jo 17,2; 1 Rn 22,16). En el N. T. esta expresión es hápax.

του ζωντος.³⁹⁵

Mt introduce la pregunta con la fórmula solemne del conjuro ἐξορκίζω σε,³⁹⁶ que pondría a Jesús frente a una situación grave ante Dios mismo y lo obligaría a decir si él era el Mesías, el hijo de Dios, pues se trataba de aplicarle la pena capital.³⁹⁷

• En el v 63c εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ("si tú eres el Mesías el Hijo de Dios.") la pregunta del Sumo Sacerdote es introducida por la partícula εἰ y seguida por un indicativo³⁹⁸ (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός³⁹⁹ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). El primer término ὁ χριστός es semejante al de Mc 14.61. El segundo es más fuerte: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ⁴⁰⁰ y sustituye la expresión más respetuosa de Mc ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ.

• Con la respuesta de Jesús en el v 64a, λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Σὺ εἶπας (Jesús le respondió: "Tú lo has dicho") redactada en presente histórico λέγει. Mt hace resaltar la importancia del hecho. Si antes Jesús había conservado su secreto, ahora quiere revelarlo totalmente. Mt presenta la expresión σὺ εἶπας⁴⁰¹ que constituye una afirmación,⁴⁰² más genérica que la de Mc (ἔγω εἶμι).

395 La expresión tiene una colocación veterotestamentaria (Cf. Dt 4.33; 5.26; 1 Sam 17. 26.36; Dn 4.19; 5.23; 6.20).

396 El verbo ἐξορκίζω es un verbo *performativo* puesto que se realiza en el mismo momento de hablar. Cf. AUSTIN, *Disc* pp 189-190; FANNING, *Aspect* pp 187-202-203.394

397 SCHNIDER, ἐξορκίζω = GLNT VII p 1363 afirma que conjurar significa comprometer a alguien con un juramento o hacer algo; BALZ, ἐορκίζω = DENT I p 1446.

398 Cf. BLASS, *Grammatica* p 444.

399 El término χριστός, presente 16 veces en Mt, es distribuido por el evangelista de la siguiente manera: 1.1 (conceptido de la Buena Noticia); 1.16 (presentación de María, la madre de Xto); 1.17 (punto de llegada de la historia de la salvación); 1.18 (el nacimiento de Xto); 2.4 (se revela a los pueblos); 11.2 (Juan y Cristo); 16.16 (confesado por Pedro); 16.20 (se revela a los discípulos); 22.42 (pregunta a los fariseos quién es el Xto); 23.10 (instrucción a los discípulos); 24.5.23 (parte del desencuentro en el anuncio de los falsos profetas); 26.25 (en la pregunta del Sumo Sacerdote); 26.65 (en la burla de los sacerdotes); 27.17.22 (en el proceso romano). Cf. GRUND-MANN, χριστός = GLNT XV pp 941-942; HAIN, χριστός = DENT II pp 2127-2128.

400 La expresión υἱὸς τοῦ θεοῦ está presente 12 veces en Mt: 2.15 (el hijo llamado de Egipto); 3.17; 17.5 (proclamado por el Padre); 4.3.6; 8.29 (declarado por el demonio); 14.33; 16.16; 27.54 (confesado por los discípulos y el centurión, 27.63) preguntado por el Sumo Sacerdote; (27.46.43) blasfemado por los que asisten a su muerte. Cf. SCHWETZER, υἱὸς τοῦ θεοῦ = GLNT XIV p 219; HAIN, υἱὸς τοῦ θεοῦ = DENT II p 1832.

401 En la construcción σὺ εἶπας el pronombre σὺ puede ser enfático (Cf. 26.25.64, 27.11). Si es así, no puede ser simplemente una expresión de asentimiento, así es, sino que debe tener un sentido más fuerte: *es justamente como dices*. Cf. ZERWICK, *Griego* p 94

402 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 531-532.

En el texto de Mt la respuesta de Jesús constituye el *climax* de toda la perícopa, pues toda la narración recibe un sentido cristológico en virtud de este diálogo.⁴⁰³ Συ εἶπας, aunque tiene una construcción con aoristo, sin embargo su significado es de presente: *sí, tú lo dices*.⁴⁰⁴

Mt hace concordar la pregunta incrédula del *Sumo Sacerdote* Caifás con la *confesión de fe* de Pedro:

16,16 ἀποκριθὲς ὁ Σατάν ἡγερέως εἶπεν
26,63 οὐκ ἠγέρεως εἶπέν σου αἷ.

ἀντι ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος
εἰ σου εἰ χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ

Las últimas palabras de Jesús pueden ser entendidas más como una *confesión de fe* de la comunidad cristiana, que como pregunta del *Sumo Sacerdote*.⁴⁰⁵

Luego en el v 64b πλὴν λέγω ὑμῖν (*pero además os digo esta*) Jesús precisa las palabras del *Sumo Sacerdote*, dirigiéndose a todo el Sanedrín λέγω ὑμῖν dándole al adverbio πλὴν un significado adversativo: *sin embargo*.⁴⁰⁶ Expresiones como estas se encuentran en Mt cuando Jesús contrapone el juicio a las ciudades de Galilea que han sido incrédulas con el trato reservado a las ciudades paganas que lo han aceptado:

11,21-22 οὐτε σοὶ Κορὴζην, ... Ἡγέρεσθαι...

πλὴν λέγω ὑμῖν, Τίρω καὶ Σιδῶνι ἀνεκτικτερον ἐστίαι ἡ ἡμερὲ κτισσῶς ἡ οὐν

11,23-24 καὶ σοὶ Καπερναὺμ

πλὴν λέγω ὑμῖν οὐ γὰρ Σοδωμῶν ἀνεκτικτερον ἐστίαι ἐν ἡμερὲ κτισσῶς ἡ σοὶ

26,64 σὺ εἶπας,

πλὴν λέγω ὑμῖν ἀπ' ὅτι πνεῦστί τιθεις τὴν ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν

• En el v 64c ἀπ' ὅτι ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (*"Desde ahora veréis cómo el Hijo del hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso y viene sobre las nubes del cielo"*.) Jesús aclara dos cosas: a) ἀπ' ὅτι ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως b) καὶ ἐρχομεν ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Cf. Mc 14, 62b).⁴⁰⁷ La respuesta de Jesús al *Sumo Sacerdote* es completa y de gran significación para la comunidad cristiana primitiva.

403 Cf. SAND, *Matteo II* p 821.

404 Cf. PORTER, *Aspect* pp 225-226.

405 Cf. HONNARD, *Matteo* p 581.

406 Cf. BLASS, *Grammatica* p 548.

407 La expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, presente 30 veces en Mt, siempre en los labios de Jesús, es distribuida por el evangelista de la siguiente manera: 12,8 (con poderes divinos); 8,20; 11,19; 16,13 (con su características humanas); 12,40; 17,12-22; 20,18,28; 26,2,24a,b,43 (en la pasión-muerte-resurrección); 10,23; 13,41; 16,27,28; 17,9; 19,28; 24,21 30a,b,37 39-44; 25,31; 26,64 (viene para juzgar); 12,32; 13,37; 18,11 (varios). Cf. COLL. PE, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = GNT XIV pp 364-365; HAHN υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = DENT II pp 1844-1845.

La expresión ἀπ' ἄρτι es difícil de interpretar, sin embargo confrontándola con otros textos de Mt, creemos que significa *desde ahora* (Cf. 23,39; 26,29):

- 23,39 λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ μετέσται ἀπ' ἄρτι εὐχόμενος εὐλαγήμενος καὶ ἐκπνέων, ἐν ὀνόματι κυρίου
26,29 λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ πω σφ' ἡμετέρας τὸν τιτὸν τοῦ γεννητοῦ τοῦ ὁρκωδότης τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅτι αὐτὴ πῶς ὕμῶν καὶ ὄν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς
26,64 σὺ εἰπὼς, ἄλλῃ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἄρτι οὐ σφ' ὁ τιτὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀθήμενος ἐκ ὀφείων τῆς δυνάμεως

En ninguna otra parte del evangelio se encuentra una revelación tan completa como esta. Se comienza con *Mesías* (26,63), se sigue con *hijo de Dios* (26,63) y se concluye con *hijo del hombre* (26,64). Jesús no solamente declara que él es el Mesías (v 64a) sino que, introduciendo el *logion* con πάλιν, da la explicación de ese título primero con el Sal 110,1 (v 64b) y luego con el texto de Dn 7,13 (v 64c).⁴¹⁸ Un elemento que da peso a la interpretación es la δύναμις, en hebreo מְּוֹתָא que, como en Mc, es una forma velada, pero suficientemente clara, de hablar de Dios.

c) *producir el gesto esperado de escándalo y urgir la sentencia condenatoria de los sanedrinas* (vv 65-66)

• En el v 65a τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ λέγων: Ἐβλασφήμησεν· (El Sumo Sacerdote se rasgó la vestidura diciendo: “*Ha blasfemado. ¿Qué falta hacen más testigos?*”) Mt atribuye más fuerza al gesto del Sumo Sacerdote (διέρρηξεν τὰ ἱμάτια⁴¹⁹ αὐτοῦ), acompañándolo con la exclamación: ἐβλασφημησεν (v. 65b). El aoristo indica el hecho puntual circunscrito a las palabras pronunciadas por Jesús. El *grito de horror* de éste rompe el silencio en el que estaba sumido el Sanedrín y el *rasgar la vestidura* da más fuerza a la acusación que está haciendo. A diferencia de Mc, que tiene una expresión más interlocutoria, Mt anticipa una *acusación* del Sumo Sacerdote que pesará sobre la asamblea: *el blasfemó* (ἐβλασφημησεν). En el v. 65c el texto τι ἐτι χρειαὶν ἔχομεν μαρτύρων, repite Mc 14,63b. La condenación de Jesús no se apoya en testimonios.

• En el v 65d Τί ἐτι χρειαὶν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν· (“*¿Qué falta hacen más testigos? Acabéis de oír la blasfemia.*”). La primera parte de la intervención del Sumo Sacerdote es una pregunta retórica que corta por lo sano todo el proceso y prepara la *sentencia*. Esta pregunta es igual al texto de Mc 14,63b. La segunda parte de la intervención es propia de Mt. Las palabras del Sumo Sacerdote ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν⁴²⁰ retoman la

⁴¹⁸ Cf. HAGNER, *Matthew II* p. 799.801.

⁴¹⁹ Aunque tenga forma plural, sin embargo el sentido es singular. Cf. BLASS, *Grammatica* p. 211-213.

⁴²⁰ Mt tiene ἀκούειν + genit. cuando se habla de *personas* a quienes hay que escuchar y σκουεῖν + acus. cuando se expresan las *cosas* que hay que escuchar. Cf. GILMORY, *Matthew* p. 546.

acusación prevista por los escribas en 9,3⁴¹ e incitan a los sanedritas para que, en calidad de testigos, condenen al blasfemo. Las palabras introductorias *ἰδε* vuv acentúan la acusación.

41. καὶ ἔδωκε τινες τῶν γραμματέων εἰπὼν ἐν αὐτοῖς· οὗτος βλάσφημεῖ

26,65 τίς τῶ ἀρχιερέως διαρρήξεν τοὺς πόδας αὐτοῦ λέγων· ἐβάπτισμα ἦσεν

Jesús, en realidad, no había blasfemado estrictamente (Cf. Lev 24,10-23), pero el concepto de blasfemia que aplicaba el Sumo Sacerdote a sus palabras era en sentido amplio, porque se había arrogado una prerrogativa que solamente pertenecía a Dios.⁴²

• En el v 66 τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀπακριθέντες εἶπον· "Ενοχὸς θανάτου ἐστίν. (*¿Qué decidís?*)" Contestaron ellos: "*Es reo de muerte.*") Mt describe primero la pregunta del Sumo Sacerdote que solicita la sentencia condenatoria y luego, en forma lacónica, lo mismo que Mc: el veredicto de la condenación del Sanedrín. Este veredicto, para ser ejecutado, tenía que ser convalidado por el procurador romano. Pero ellos se esmerarían en lograrlo.

c) Las burlas (vv 67-68)

Los vv 67-68 de Mt son más genéricos que Mc 14,65.

• En el v 67a τότε ἐνέπευσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολλάσσαν αὐτόν, (Entonces comenzaron algunos a escupirle a la cara, le daban golpes) Mt, excluyendo el pronombre τινες, culpabiliza a todos los sanedritas, precisando que ellos le escupieron en la cara y lo golpearon. En lugar del dativo, usado por Mc, Mt con εἰς y el acusativo, describe el hecho con mayor violencia.⁴³

• El v. 67b οἱ δὲ ἐπάσσαν (ntns lo golpearon con cachetadas) añade todavía un gesto de mayor violencia.

• En el v. 68 λέγοντες· Προφῆτευσον ἡμῖν, Χριστὲ, τίς ἐστὶν ὁ παῖς σου; (diciendo: "*Adivina, Mesías, ¿Quién te ha pegado?*") los insultos de los que se burlan de Jesús están directamente dirigidos a su afirmación mesiánica. El término Χριστὲ hace que los enemigos de Jesús entre sus burlas reconozcan irónicamente su mesianismo. Mt no nombra a los siervos del palacio, dejando sobrentendido que los únicos responsables de las burlas fueron los sanedritas.

411 El presente βλάσφημεῖ indica que Jesús es considerado de hecho un blasfemo, un pecador.

412 Cf. BROWN, *Messiah* / p 523.

413 Cf. BLASS, *Grammatica* / pp 273-274.

c. *Lc 22,54.63-71*

La narración de *Lc* presenta unas diferencias respecto a *Mc* y *Mt*. Sin embargo como ellos también *Lc* divide el proceso en tres partes: a) Ambientación (vv 54); b) Burlas de los siervos del palacio (vv 63-65); c) Proceso (vv 66-71). El conjunto de la narración puede hacernos pensar que o *Lc* tuvo ante sí otra fuente, diferente a *Mc* y *Mt*, o reelaboró con mucha libertad la fuente de *Mc*.⁴¹⁴

A diferencia de ellos *Lc* invierte el tiempo del proceso con el de la burla.⁴¹⁵ De esa manera *Lc* hace más verosímil la narración de la pasión. Las principales diferencias pueden ser destacadas de la siguiente manera: 1) Mientras *Mc* (14,65) y *Mt* (26,67-68) luego del arresto de Jesús describen el proceso inmediatamente en la noche y, después de pronunciada la sentencia, hablan de la burla de los servidores del palacio. *Lc* (22,63-65) antes del proceso, que se realiza temprano en la mañana, describe la burla de los presentes durante la noche. 2) *Lc* omite además la primera parte del proceso: la presentación de los falsos testimonios (*Mc* 14,55-59, *Mt* 26,59-61) y la primera parte de la intervención del Sumo Sacerdote que tiene que ver con estos (*Mc* 14,60-61a; *Mt* 26,60-63a). 3) Para *Lc* son todos los sanedritas quienes preguntan a Jesús por su identidad. 4) El Sumo Sacerdote no reviste el papel que le atribuyen *Mc* y *Mt*. 5) En la requisitoria *Lc* separa la doble pregunta que aparece unida en *Mc* (14,61b) y *Mt* (26,63c): *Lc* en 22,67-69 describe la pregunta sobre el *mesianismo* de Jesús y en 22,70 la segunda pregunta acerca de su *filialidad divina*.⁴¹⁶

a) Ambientación (v 54)

▪ En el v 54 Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως, (*Lo prendieron y se lo llevaron y lo condujeron a casa del Sumo Sacerdote*) la ambientación de *Lc* es fundamentalmente la misma que en *Mc* y *Mt*. Sin embargo a diferencia de los otros sinópticos, *Lc* no coloca la reunión de las autoridades del Sanedrín inmediatamente en la noche.

b) Las burlas (vv 63-65)

Casi seguramente *Lc* se encontró con otra tradición que describía las burlas de los siervos del palacio del Sumo Sacerdote, inmediatamente después del arresto. *Lc* parecía más lógico, si el proceso se iba a desarrollar en la mañana (Cf. *Im* 12,28) que la noche fuera ocupada en eso. Tal vez lo motivó a esto el hecho de que ninguna sesión del Sanedrín se podía hacer de noche y menos la noche de la Pascua

414 Cf. STENJÖR, *Passione* p.94.

415 Esto hace pensar seriamente que *Lc* aquí tenga otra fuente. Cf. MARSHALL, *Luke* p.845.

416 Cf. ROSSÉ, *Luce* pp.929-931.

• En los vv 63-64 καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες, καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες: Προφῆτευσον, τίς ἐστὶν ὁ παῖς σου; (Los hombres que lo tenían preso le daban golpes burlándose de él. Tapándole los ojos le preguntaban: "Adivina, profeta, ¿quién te ha pegado?") en la descripción de las burlas. Lo presenta como sujetos a los mismos esbirros que habían arrestado a Jesús⁴¹⁷ y lo tenían en su poder: οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν⁴¹⁸ (Cf. 22,47). Tuvieron tiempo toda la noche para divertirse a expensas de él. El imperfecto ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες, que señala una acción prolongada, indica que la burla duró toda la noche.⁴¹⁹ Su juego (καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες) no expresa irreligiosidad ni rechazo, sino insensibilidad e indiferencia hacia el preso.⁴²⁰ En la construcción: Προφῆτευσον τίς ἐστὶν ὁ παῖς σου se el imperativo aoristo sitúa la acción que se ordena en relación posterior con respecto al presente del que habla.⁴²¹ La pregunta en Lc es igual a la de Mt 26,68. Lc utiliza verbos fuertes (ἐμπαιξεν⁴²²: hacerse juego, δέρειν⁴²³: golpear con un bastón; περικαλύπτειν / cubrir la cabeza; χτυπεῖν⁴²⁴: cachetear) pero no groseros (escupir).

• Con el v 65 καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν (Y lo insultaban de muchas otras maneras) la narración, que abunda sobre lo mismo, resulta más genérica. El verbo βλασφημεῖν no se debe tomar unívocamente (Cf. Mt 26,65).⁴²⁵ Aquí puede significar tan solo *insultar*. Las palabras pudieran ser una interpretación de la comunidad cristiana de lo que se dijo en contra de Jesús.⁴²⁶

417 JOHNSON, *Lucas* p 316 opina que los que se burlan de Jesús son los mismos sanedríticos. Por el texto esto es imposible.

418 Cf. KRETZER, *συνεχῶς* = DENT II p 1593; NOLLAND, *Luke* p 1090.

419 En la antigüedad no se respetaban los derechos humanos de los prisioneros (Cf. 2 Mac 7,17-13-15; Heb 10,22-23).

420 Cf. ERNST, *Lucas II* p 869; JOHNSON, *Lucas* p 317.

421 Cf. MATEOS, *Aspecto* p 115.

422 El verbo es cooptón sólo en las Sinópticos: Mc 7 / Mt 5 / Lc 5.

423 El verbo δέρειν significa golpear. Sin embargo, por Ley el condenado no podía ser golpeado, pero si lo era, no podía presentar querrela en contra de quien lo golpeaba. Cf. DORMEYER, *δέρειν* = DENT I p 864.

424 Cf. BALZ, *καὶ* = DENT II p 686.

425 Aquí parece ser más bien una expresión de la mofa que los presentes hacen a Jesús, burlándose de sus pretensiones mesiánicas. Cf. HOFIUS, *βλασφημεῖν* = DENT I p 662. BEYER, *βλασφημεῖν* = GUNT II pp 286-287 afirma con igualmente blasfemos como los soldados que se burlan de la virtud prolética de Jesús (Cf. Lc 22,64-65), como los espectadores de la crucifixión (Cf. Mc 15,28; Mt 27,39) o el ladrón impenitente (Cf. Lc 23,39).

426 Cf. MARSHALL, *Luke* p 946; NOLLAND, *Luke* p 1108.

c) El proceso (vv 66-71).

En Lc el proceso consta de una sola parte: lograr que el acusado defina su identidad. A diferencia de Mc y Mt, el proceso en Lc ha perdido el carácter de interrogatorio y se ha transformado en un diálogo entre Jesús y los sanedritas en el que aparece con fuerza el testimonio de Jesús mediado por el testimonio cristiano acerca de él.⁴²⁷ El aspecto dramático de la narración es más esfumado que en Mc y Mt. Lc 22,71 se limita a hacer decir de los sanedritas: "*¿Qué necesidad tenemos todavía de testimonios? Nosotros mismos lo hemos escuchado de su boca*".⁴²⁸

• El v 66a καὶ ὡς ἔγενετο ἡμέρᾱ συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς. (Cuando se hizo de día se juntó el senado del pueblo, los Sumos Sacerdotes y los escribas) presenta el proceso de Jesús temprano por la mañana,⁴²⁹ dando así a los sanedritas el tiempo suficiente para ser avisados y acudir al palacio de las reuniones, el Sanedrín (Cf. Mc 15,1). También aquí la reunión es de las tres fuerzas que componen el Sanedrín: τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ.⁴³⁰ ἀρχιερεῖς τε καὶ⁴³¹ γραμματεῖς.

• El v 66b καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν (y haciéndolo comparecer ante su Sanedrín) tiene el verbo al plural que concuerda *ad sensum*, con τὸ πρεσβυτέριον, un sujeto corporativo. La asamblea ya está reunida cuando Jesús es conducido ante ella para ser interrogado.⁴³²

• En el v 67a λέγοντες: Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἶπεν ἡμῖν (le dijeron: "Entonces, dínos si tú eres el Hijo de Dios") los sanedritas, no el Sumo Sacerdote, preguntan a Jesús si él es el 'Cristo', el último rey de Israel, enviado por Dios para realizar la salvación definitiva. Con la conjunción *Et* le hacen la pregunta, averiguando su condición real.

El hecho de que Lc divida en dos preguntas separadas el contenido que Mc 14,61 y Mt 26,63 proponen en una sola: 1) si Jesús se considera el *Mesías* (cf. v. 67a) y 2) si se considera el *Hijo de Dios* (v. 70), le ofrece la posibilidad de *clarificar* y

427 Cf. SENIOR, *Passions* p 108; ROSSÉ, *Luce* p 931.

428 Cf. PRETE, *Passions* I p 151 n. 4.

429 La frase es típicamente lucana (Cf. 4,42; 6,13; Hch 12,18; 25,12; 27,39).

430 Es una expresión típicamente lucana (Hch 22,5). A diferencia de los otros sinópticos, Lc emplea sustantivos abstractos en lugar de los concretos (τὸ πρεσβυτέριον). En Hch 5,21 πρεσβυτέρων es llamado γερουσία. MARSHALL, *Luke* p 848 opina que πρεσβυτέρων está por συνέδριον. Puesto que los dos términos se encuentran en el mismo texto, Lc prefirió alternar los dos. Cf. ERNST, *Luce* II p 871.

431 La expresión τε καὶ significa tanto los sacerdotes como los escribas.

432 Cf. MOSETTO, *Luce* p 389.

*distinguir las dos respuestas de Jesús, acerca de su mesianidad y filiación divina y da mayor dramatismo a la narración.*⁴³³

Lo sabe que los dos títulos son diferentes y que la participación de la soberanía divina no se encuentra contenida en el título de Mesías. Por consiguiente explica a sus lectores que Jesús ha sido objeto de dos diferentes averiguaciones de parte de los sanedritas.⁴³⁴ La reacción de Jesús es diferente a la de Mc y Mt. Él no permanece en silencio sino que desafía directamente a sus interlocutores.⁴³⁵

• Con los vv 67b-68. εἶπεν δὲ αὐτοῖς: Ἐάν ὑπὲρ οὗτο, οὐ μὴ πιστεύετε ἐάν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθήτε (El les declaró: “Si os lo digo, no me creéis. Si os hago preguntas no me vais a contestar.”) Jesús da una respuesta hermética y hace notar a la asamblea, por dos veces, en forma paralela, que la revelación se da sólo cuando hay alguien que la recibe con fe:

(revelación)	(incredulidad)
a. εἰς οὐρανὸν εἶπα,	αὐτοὶ οὐ μὴ πιστεύετε
b. εἰς δὲ ἐρωτήσω	οὐ μὴ ἀποκριθήτε

El *logion* presenta dos *protasis* introducidas por la conjunción εἰς y seguidas por dos subjuntivos aoristos, que describen el hecho puntual de la revelación y dos apodosias con dos verbos en subjuntivo que describen la imposibilidad de creer. La primera parte es bastante clara, la segunda bastante oscura. La fuerza del *logion* de Jesús se apoya en la negación οὐ μὴ que define en ambos casos el estado de incredulidad de los sanedritas. Es inútil que Jesús dé una respuesta a sus interlocutores si ellos no están dispuestos a comprender o lo rechazan.⁴³⁶

El concepto de Mesías que manejan los sanedritas es diametralmente opuesto a lo que Jesús piensa.⁴³⁷ Con su respuesta, sin embargo, Jesús invita a sus oyentes a reflexionar sobre su comportamiento.

433. Cf. PRÉTE, *Passione* I pp. 156-157; SENIOR, *Passione* pp. 102-103.

434. Cf. IOSSA, *Processo* p. 95.

435. Cf. SENIOR, *Passione* p. 100.

436. PRÉTE, *Passione* I p. 153 afirma que “con la primera parte de tu respuesta Jesús no resalta la autoridad de los sanedritas de preguntarle acerca de su persona, pero hace notar que es inútil establecer con ellos un diálogo sobre este problema, porque no se van a creer”. Cf. MARSHALL, *Luce* p. 850.

437. Cf. GHIDELLI, *Luce* p. 429.

• El v. 69 ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου⁴³⁸ καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. (Pero de ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de Dios Todopoderoso) presenta la segunda respuesta de Jesús en Mc (14,62b.c) y en Mt (26,64b.c). Para Lc la expresión significa que el levantamiento de Jesús se realiza como posibilidad, desde el mismo momento del proceso. Este momento αὐτοῦ τοῦ νῦν⁴³⁹ corresponde a la expresión de Mt 26,64 ἀπ' ἄρτι.⁴⁴⁰

En la expresión ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος, el verbo ἔσται tiene el mismo sentido que οὐρεσθε de Mc y Mt. Lc habla sólo de *sentarse a la derecha de la potencia de Dios*, que se relaciona con el estado de exaltación del hijo del hombre (Cf. Sal 110,1). La expresión completa δυνάμεις τοῦ θεοῦ en Lc designa expresamente el *poder de Dios*, y se diferencia de Mc y Mt, que solamente tienen metonímicamente (*metonimia* indica una parte por el todo) el sustantivo δυνάμεις.

Lc suprime la alusión a Dan 7,13⁴⁴¹ que se relacionaba con la manifestación apocalíptica del *hijo del hombre*, al cual ha sido dado todo el poder y que llevará a cabo el último juicio (Cf. Mc 14,62c; Mt 26,64c). Tal vez para Lc, escribiendo a la comunidad cristiana, después de treinta años de anuncio del Evangelio, hablar de la *venida del hijo del hombre* sobre las nubes del cielo significaba ya la *parusia*.⁴⁴²

Desde la primera pregunta de Lc 22,67 (εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός⁴⁴³ εὐχυν ἡμῖν) se nota que los sanedritas buscan motivos para acusar y condenar a Jesús, pero

438 La expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, presente 26 veces en Lc, siempre en los labios de Jesús, es distribuida por el evangelista de la siguiente manera: 9,24; 6,5 (con ordenes divinos); 6,22 (a los discípulos que sufren por causa de...); 7,34; 9,58 (con ac. caract.-rísticas humanas); 9,22.44; 11,30; 18,31; 22,22.48; 24,7 (en la pasión-muerte-resurrección); 9,26; 12,8.40; 17,22.24.26.30; 18,8; 21,27.36; 22,69 (viene para juzgar - escatológico); 9,56; 12,10; 19,10 (varios). Cf. COLPE, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = GLNT XIV pp 364-365. HAHN, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = DENT II pp 1844-1845. NOLLAND, *Luka II* pp 468-471.

439 La expresión es muy común en Lc (Cf. 1,48; 5,10; 12,52; 22,18. Hch 13,6). Cf. JOHNSON, *Luka* p 318.

440 Cf. ERNST, *Luka II* p 373. NOLLAND, *Luka* p 1113.

441 Cf. JOHNSON, *Luka* p 318. SENIOR, *Passions* p 191 n. 111 opina lo contrario.

442 Cf. BENOIT, *Passion* p 129; ROSSÉ, *Luka* p 923.

443 El término χριστός, presente 12 veces en Lc, es distribuido por el evangelista de la siguiente manera: 2,11 (anunciado por el ángel); 2,26 (prometido a Simeón); 3,15 (confundiéndose con Juan Bautista); 4,41 (reconocido por los demonios); 9,20 (confesado por Pedro); 20,41 (pregunta a los escribas quién es el Cristo); 22,67 (preguntado por el Sumo Sacerdote); 23,2 (presentado ante Pilatos por los jefes del pueblo); 23,35 (en la boca de los sanedritas); 23,39 (en la blasfemia de uno de los crucificados); 24,26.46 (ante los discípulos). Cf. GRUNDMANN, χριστός = GLNT XV pp 941-942; HAHN, χριστός = DENT II pp 2127-2128.

ignoran que sus planes hacen posible la actualización del proyecto misterioso que Dios quiere realizar en la Historia de la Salvación.⁴⁴⁴ El tono incrédulo de los sanedritas se manifiesta con el condicional presente en la prótasis de Lc 22,67 (ἐἰ οὐκ εἶ), pues aunque lo digan, ellos mismos no se lo creen.⁴⁴⁵

• En el v 70a εἶπεν δὲ πάντες: Σὺ οὐκ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; (Dijeron todos: “Entonces, ¿tú eres el hijo de Dios?”) los sanedritas, luego de haber escuchado que Jesús se define a sí mismo *hijo del hombre* sentado a la derecha de Dios, valiéndose de su mismo poder, comienzan a pensar que Jesús es hijo de Dios de una manera particular.

La segunda pregunta: Σὺ οὐκ εἶ ο υἱὸς τοῦ θεοῦ;⁴⁴⁶ les permite profundizar más en la primera. Parece que los sanedritas, ya desde la primera respuesta de Jesús habían percibido una afirmación velada de su filiación divina y, por consiguiente, quieren ahondar más en el contenido de la misma.

Esta pregunta no está orientada a abrir en ellos el camino de la fe, sino crear mayores trabas para el acusado y ofrecer a la asamblea mayores posibilidades para tomar alguna decisión.⁴⁴⁷ La segunda pregunta es, sin duda, más importante que la primera, sobre todo para la comunidad cristiana primitiva puesto que el título de *Mesías* está subordinado al de *hijo de Dios*.

• En el v 70b ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι. (Él les declaró: “Vosotros lo estáis diciendo *yo soy*”) la respuesta de Jesús es afirmativa: Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι. En ella se encuentran juntas la respuesta de Mc (Εγώ εἰμι) y la de Mt (Σὺ εἰπας). Podríamos dividir la respuesta en dos partes: a) La primera parte tiene una finalidad puramente literaria. En ella pareciera que Jesús hace notar a los sanedritas que están admitiendo que él pueda ser hijo de Dios (ὕμεῖς δὲ λέγετε); b) La segunda constituye una confesión abierta: Yo soy (ἐγώ εἰμι). En esto consiste la semejanza con Mc 14,62.

La respuesta de Jesús a los sanedritas, aunque hecha en términos indirectos y un poco evasivos, constituye el climax cristológico más rico de la comparecencia de Jesús delante del Sanedrín descrita por Lc. Así las dos preguntas

444 Cf. PRETE, *Passione* I p 154.

445 Prótasis como esta son abundantes en Lc 10,1-9; Satanás, 23,35.37 las personas que se burlan de Jesús).

446 La expresión υἱὸς τοῦ θεοῦ (του υἱοῦ τοῦ θεοῦ) está presente 9 veces en Lc: 1,32.35 (saludado por el ángel); 3,22; 9,35 (proclamado por el Padre); 4,3,9.41; 8,28 (declarado por el demonio); 12,10) preguntado por el Sumo Sacerdote. Cf. SCHWEDLER, υἱὸς τοῦ θεοῦ = GILNT XIV p 219; HAHN, υἱὸς τοῦ θεοῦ = DE-NT II p 18.12.

447 Cf. PRETE, *Passione* I p 157; MOSEJO, *Lucas* p 390.

con sus respectivas respuestas revelan el rol redentor de Jesús en relación con el pueblo de Dios y su misteriosa comunión con Dios, fuente última de su autoridad y de su poder.⁴⁴⁸

• En el v 71 οἱ δὲ εἶπαν· Τί ἔτι ἔχουσιν μαρτυρίας χρεῖαν, αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ. (Ellas dijeron: "¿Qué falta hacen más testigos? Nosotros mismos lo hemos oído de su boca") se afirma que los sanedritas, después de haber escuchado el testimonio de Jesús, dan por terminada la sesión. Le habla abiertamente que todos los sanedritas son testigos de lo dicho por Jesús. Más que una condenación, ellos sacan una conclusión, en la que no se da ninguna sentencia de culpabilidad, ni una condenación a muerte de su parte. Por el contrario, son las mismas palabras de Jesús las que constituyen su condenación. Por consiguiente no hay más necesidad de otro testimonio. Aquí también Le se diferencia de Mc y Mt, quienes hablan de μαρτυρεῖς (testigos) mientras Le habla de μαρτυρία (testimonio)⁴⁴⁹ En la narración Lc no explica cómo los sanedritas entendieron las respuestas de Jesús, sin embargo el desarrollo de la narración hace presuponer que ellos las han entendido claramente. Según ellas Jesús se habría autoproclamado *Mesías hijo del hombre hijo de Dios*.

Sin duda Jesús es el protagonista de la interpelación que le hace el Sanedrín. Sus declaraciones hacen que los sanedritas, sin escándalo ni gritos, lleven ante el procurador romano al acusado para que sea debidamente juzgado.

La narración de Lc presenta tres detalles que la diferencian de las otras dos:

1. No es solamente el Sumo Sacerdote, sino el Sanedrín por completo quien interroga a Jesús. El rechazo de Jesús no es de todo el pueblo, porque la gran mayoría está con él. Ni siquiera es obra sólo del Sumo Sacerdote. En el rechazo de Jesús es obra de los dirigentes quienes, en cuanto tales, se han opuesto siempre a él.

2. Las preguntas que se refieren al mesianismo y la filiación divina de Jesús se encuentran separadas. Esto tiene una doble consecuencia: Jesús no acepta el título de Mesías, entendido por los miembros del Sanedrín. Por consiguiente la acusación que los sanedritas dirigen a Pilatos que Jesús se declaró mesías-rey es falsa.

3. A la pregunta si él es el *hijo de Dios*, Jesús no responde en términos de parusía, sino en términos de resurrección-exaltación. Los sanedritas no lo verán, pero los discípulos comenzarán a verlo después de la Pascua (Cf. Heh 7,56).⁴⁵⁰

448 Cf. SENIOR, *Passione* p 103.

449 Cf. PRETE, *Passione* I p 161 n. 28.

450 Cf. JOHNSON, *Luca* p 721.

4. Teología de la narración

1. El proceso delante del Sanedrín constituye un paso decisivo hacia la muerte de Jesús. Sus enemigos han descubierto un motivo que puede lograr una condenación a muerte. Esta razón no consiste en una sola acción o palabra de Jesús, sino en lo que, según sus afirmaciones, caracteriza su persona, o sea su *identidad*. Después de haber encontrado una justificación para la condenación a muerte de Jesús, quieren lograr su ejecución.

2. La revelación de Jesús y, al mismo tiempo, el rechazo de la misma, logran su clímax en este texto. En las tres narraciones sinópticas (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-69) hallamos las declaraciones: *Cristo, hijo del Bendito, hijo del hombre* (Mc); *Cristo, hijo de Dios, hijo del hombre* (Mt); *Cristo, hijo del hombre, hijo de Dios* (Lc) y al mismo tiempo su exaltación a la derecha del poder de Dios. Antes de esto Jesús no había nunca confirmado con tanta claridad estos títulos. Ahora lo hace delante de la suprema autoridad de Israel, en la sede más oficial y pública. Esta revelación encuentra el rechazo más rotundo y oficial. En Mc y Mt es calificada por la máxima autoridad como una *blasfemia*. Lc no habla de esto.

La gravedad de la blasfemia se mide por la ofensa que proporciona a Dios, puesto que quien la pronuncia se encuentra en una abierta y total contradicción con Dios. La *blasfemia* es el supremo grado de falsedad y perversidad, puesto que Dios es la norma última de lo que es verdadero, justo y válido y por esto, según la ley, hace que el hombre blasfemo pierda el derecho a vivir. Nos encontramos ante dos posiciones irreconciliables entre sí. El Mesías e Hijo de Dios se revela en cuanto tal y por este motivo es acusado como blasfemo. La verdad más profunda acerca del Hijo de Dios es considerada como una ofensa al mismo Dios y una perversidad inaudita.

3. En el proceso se añade la primera de las acciones que revelan de qué manera Jesús es el Mesías. Cada paso de Jesús en el camino hacia su muerte es seguido por una reacción que no marca ningún progreso en este sentido. Después de haber sido condenado a muerte (Cf. Mc y Mt) o inmediatamente antes de serlo (Cf. Lc) Jesús es insultado como *profeta* (Mc 14,65; Mt 26,67-68; Lc 22,63-65). Mas tarde, tras el proceso romano, los soldados se burlarán de él en cuanto *rey*. Más tarde todavía, mientras está clavado en la cruz, los *Sumos Sacerdotes* y los *escribas* se mojarán de él en cuanto *salvador*. Todas estas reacciones ponen en evidencia hasta qué punto Jesús es entregado en las manos de los pecadores. Ellas están inspiradas por medidas humanas que expresan una profunda contradicción

entre las afirmaciones de Jesús (*Mesías, hijo del Bendito, hijo de Dios, hijo del hombre*) y la situación en la que se encuentra (débil e impotente). Jesús no es un Mesías lleno de poder y glorioso. Por esto el término que mejor expresa la suerte terrena de Jesús en los textos que hemos visto es el verbo *παράγειν* : *παράγειν* (Mc 14,53; Mt 26,57; Lc 22,66). Todas las acciones que hemos considerado ponen en evidencia que Jesús ha sido verdaderamente entregado.

4. El proceso constituye el segundo encuentro entre Jesús y las supremas autoridades de Israel. En el primer encuentro (Mc 11,27-12,12; Mt 21,23-27,33-46; Lc 20,1-19) ellas habían ido donde Jesús y lo habían encontrado en el templo enseñando en plena libertad. Ahora, que se han adueñado de él, lo tratan como a un prisionero. El Sumo Sacerdote (Mc y Mt) o el Sanedrín en pleno con sus preguntas, resumen la revelación que Jesús ha hecho acerca de su persona en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19). Las intenciones de las autoridades que se han reforzado en el primer encuentro, se están ahora realizando poco a poco con el arresto, el proceso, la condenación. Lo que se había proyectado en el primer encuentro se está ahora realizando en el segundo.

En la profecía que Jesús hace (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69) "verán al hijo del hombre sentado - en Lc estará sentado - a la derecha de Dios" él se propone para un tercer encuentro con las autoridades, cuando él, exaltado por Dios, participe de su misma potencia divina. Los tres encuentros tienen un carácter *revelador*. En el primero Jesús se revela mediante un lenguaje metafórico, en el segundo habla abiertamente, en el tercero se manifestará en la gloria. El primer encuentro prepara la situación del *Mesías* entregado a sus jueces; en el segundo se realiza la entrega del *hijo de Dios*; en el tercero se presenta el *hijo del hombre* glorioso sobreentendido.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA PASIÓN SINÓPTICA

1. FUENTES

ALAND K., *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart 1988,3).

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. F. - ALAND K. - BLACK M. - MARTINI C. M. - METZGER B. - WIKGREN A., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 1990,26).

RAHLES A., *Septuaginta I-II* (Stuttgart 1935,9).

2. *DICCIONARIOS y GRAMÁTICAS:*

- BALZ H., λυπη, λυπεω = **DENT II** pp 88-94.
- BALZ H., οχλος = **DENT II** pp 664-669.
- BALZ H., παραδεισος = **DENT II** pp 719-720.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., πηγασενω = **DENT I** p 27.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., αναβαινω = **DENT I** p 225.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., ανασειω = **DENT I** p 260.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., αποστρεφω = **DENT I** p 439.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., βαρω = **DENT I** pp 592-593.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., βοσω = **DENT I** pp 669-670.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., εξουστηνω = **DENT I** p 1446.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., εκικνω = **DENT I** p 1512.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., εκφωνεω = **DENT I** 1557.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., καταμαρτυρω = **DENT I** p 2241.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., κατηγορει = **DENT I** pp 2265-2266.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., κατασχω = **DENT I** p 2269.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., κινηω = **DENT I** p 2331.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., ορκιζω = **DENT I** p 1446.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., παιω = **DENT II** p 686.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., περιλυκος = **DENT II** p 892.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., προθυω = **DENT II** p 1144.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., πρυσφωγεω = **DENT II** p 1215.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., φθονος = **DENT II** 1950-1951.
- BAUERNFELD G., αναπαυω = **GLNT I** pp 943-945.
- BEILNER W., διαββαινω = **DENT II** pp 1331-1340.
- BERGER K., προσωπον = **DENT II** pp 1219-1221.
- BERTRAM G., αποστρεφω = **GLNT XII** pp 1360-1361.
- BERTRAM G., διαστρεφω = **GLNT XII** pp 1351-1355.
- BERTRAM G., εμπαιζω = **GLNT IX** pp 215-220.
- BERTRAM G., θσμβος, θαμβεω, εκθαμβεομαι = **GLNT IV** pp 147-158.
- BEUTLER J., αναβιβνω = **DENT I** pp 220-221.
- BEUTLER J., μαρτυρια = **DENT II** pp 175-181.
- BEUTLER J., ψευδομαρτυρω = **DENT II** 2171-2173.
- BEYER H. W., βλυσφημιε = **GLNT II** pp 284-289.
- BEYER H. W., διακονεω = **GLNT II** pp 957-962.

- BLASS F. DERRINGER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento* = GLNT 83 (Brescia 1982).
- BÖCHER, πλάνος = DENT II p 970.
- BORNKAMM O., σεις 'αντιστοιχ' = GLNT XII pp 10-11.
- BRAITH, πλάνος = GLNT X p 546.
- BUCHSEL F., κτλάνω = GLNT VI pp 910-912.
- BUCHSEL F., κατηγρησά = GLNT V pp 270-272.
- BUCHSEL F., κρινώ = GLNT V pp 1107-1109.
- BUCHSEL F., παρσιδιδόμ - GLNT II pp 1189-1190.
- BULTMANN R., ιερηναι = GLNT I pp 1356-1362.
- BULTMANN R., λυπη, λυπειν, περιλνπος = GLNT VI pp 843-874.
- BULTMANN R., πεποιθ' = GLNT IX p 1369.
- BUSSE U., διαστρεφω = DENT I pp 944-945.
- COLPE C., υιος του ανθρωπου = GLNT XIV pp 351-430.
- DELLING G., ωρον = GLNT XV pp 1348-1358.
- DORMEYER D., δειρα = DENT I pp 867-868.
- EKKERT J., εκλεγομαι = DENT I p 1270.
- FANNING B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OTM (Oxford 1999).
- FENDRICH H., κραζω = DENT I p 2391.
- FENEBERG W., φιλεω = DENT II pp 1955-1957.
- FIEBIGER P., σμπερτιτε, σμπερτινός = DENT I pp 194-204.
- FIEDLER P., ανιπλάνω = DENT I pp 257-258.
- FRIEDRICH G., δυναμαι = DENT I pp 1077-1080.
- FRIEDRICH G., δυναμις = DENT I pp 1080-1088.
- GIESEN H., επιμαω = DENT I pp 1550-1551.
- GIESEN H., ωρον = DENT II pp 2198-2202.
- GONZÁLEZ A., *Priere* = DBS VII (1972) pp 555-606.
- GREENEN H., προσευχαμαι, προσευχη = GLNT III pp 1294-1300.
- GRIMM W., εαμβος = DENT I pp 1812-1816.
- GRUNDMANN W., δυναμειν / δυναμις = GLNT II pp 1510-1530.
- GRUNDMANN W., ισχυω / ισχυισμαι = GLNT IV pp 1211-1226.
- GRUNDMANN W., κραζω = GLNT V pp 964-967.
- GRUNDMANN W., χρησταις = GLNT XV pp 946-948.
- HAHN F., χριστος = DENT II pp 2115-2142.
- HAHN F., υιος του θεου = DENT II pp 1829-1842.
- HAHN F., υιος του ανθρωπου = DENT II pp 1842-1853.
- HANSEN H., ευρω / ενοςχος = GLNT III pp 1353-1354.

- HAUCK E., μένω = GLNT VII pp 25-32.
 HEGERMANN H., δοξάζω = DENT I pp 1056-1057.
 HOFIUS O., βλασημετα = DENT I pp 659-665.
 HÖBNER H., μένω = DENT II pp 222-224.
 JACOB F., ψυχή / *psûchê* = GLNT XV pp 1188-1225.
 JEREMIAS J., ἡλιος = GLNT IV pp 83-96.
 JEREMIAS J., παραδεισος = GLNT IX pp 587-590.
 KERTELGE K., λυω / καταλυω = DENT II pp 106-109.
 KITTEL G., ακαλοπιθεω = GLNT I pp 575-579.
 KRATZ R., ενοχος = DENT I pp 139-140.
 KREMER J., πνευμα = DENT II pp 1022-1037.
 KRETZER A., συννεχι = DENT II pp 1593-1594.
 KUHN H. W., στανρω = DENT II pp 1484-1491.
 LAMHRECHT J., ἡλιος = DENT I 1773-1778.
 LATKE M., ειδω = DENT I pp 1244-1246.
 LEVESTAD R., ιουρι = DENT I pp 1939-1942.
 LIMBICK M., ὀλεθρος = DENT I pp 1840-1843.
 LOHSE E., προσυμνω = GLNT XI pp 426-431.
 LOHSE E., συμβατον = GLNT XI pp 1045-1048.
 LÜHRMANN D., φατω = GLNT XIV pp 834-836.
 MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* = ENT I (Madrid 1977) 171 pp.
 MEYER R., οχλος = GLNT IX pp 78-84.
 MICHAELIS W., θυωρεω = GLNT VIII pp 971-974.
 MICHAELIS W., κρατειν = GLNT V pp 991-996.
 MICHEL O., οικουδομεω = GLNT VIII pp 390-393.
 MICHEL O., πετηρ = DENT II pp 828-841.
 MÖRGENTHALER R., *Staatistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1958).
 MULLER P.G., σπινω = DENT II pp 1913-1917.
 NÜTZEL J. M., γρηγορεω = DENT I pp 800-802.
 OEPKE A., γρηγορει = GLNT III pp 33-34.
 OEPKE A., θυω = GLNT II pp 1555-1557.
 OEPKE A., ιιτηρι = GLNT IV pp 693-722.
 PALZKILL E., προσρχομαι = DENT II 1167-1169.
 PAULSEN H., ισχυω = DENT I pp 2064-2066.
 PEYTERMULLER R., κορη = DENT I pp 1458-1459.
 PFANMAJTER J., οικουδομεω = DENT II pp 490-493.

- POPKES W., περιουδοσμη = DENT II pp 721-729
 POPKES W., χειραΐω, περιουδοσμη = DENT II pp 865-871.
 PORTER S. T., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* = SBC I (New York 1993)
 RADL W., σιτεω / σιτημα = DENT I p 178
 REBELL, φουρος = DENT II pp 1939-1990.
 REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums* = WUNT 2Reihe II (Tübingen 1984).
 RENGSTORF K. H., ἀμαρτωλος = GLNT I pp 890-905
 RENGSTORF K. H., ἀποστελλω / πεμπω = GLNT I pp 1078-1080.
 RISSI M., κρινω = DENT I 2407-2406.
 RITZ H., πεμπω = DENT II pp 872-875
 RITZ H., βουλομαι = DENT I pp 676-678.
 SAND, παλαια = DENT II pp 859-860
 SAND A., σαρξ = DENT II pp 1363-1373.
 SAND A., ψυχη = DENT II pp 2182-2189.
 SCHNEIDER C., κοδησαι, καθιζω = GLNT IV pp 1325-1336.
 SCHNEIDER G., συμβουλιον = DENT II pp 1574-1535.
 SCHNEIDER J., ανάβαινω = GLNT II pp 16-17.
 SCHNEIDER J., σταυρω = GLNT XII pp 993-994.
 SCHNEIDER J., εξορκιζω = GLNT VIII pp 1301-1305.
 SCHNEIDER J., κινω = GLNT V p 482
 SCHNEIDER J., προερχεται = GLNT III pp 959-962
 SCHRENK G., βιαρειω = GLNT II pp 129-132.
 SCHRENK G., βουλομαι = GLNT II pp 308-311.
 SCHRENK G., εκλεκτος = GLNT VI pp 522-524.
 SCHRENK G., θέλω, βελημα = GLNT IV pp 259-311.
 SCHRENK G., πατηρ = GLNT IX pp 1111-1306.
 SCHÜRÖGER F., καθιζω = DENT I pp 2114-2116.
 SCHWEIZER E., κνημα = GLNT X pp 968-999.
 SCHWEIZER E., υιος του θεου = GLNT XIV pp 217-220.
 SCHWEIZER E., ψυχη = GLNT XV pp 1240-1268
 SEESEMANN H., πειρα, πειρασμος = GLNT IX pp 1420-1454.
 SÖDING T., *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiantheologie und Christologie* = SBB 12 (Stuttgart 1987).
 STÄHLIN G., νυκτημ = GLNT I pp 520-521
 STÄHLIN G., ασθενης, ασθενεια, ασθενεω = GLNT I pp 1303-1312.
 STÄHLIN G., φιλο = GLNT XIV pp 1151-1186

STAUFFER E., ἀγνωση = GLNT I pp 376-378.

STAUFFER E., βουλή / ἀναβουλή = GLNT II p 291

STAUFFER E., επιτιμᾶω = GLNT III pp 802-803

STRATHMANN H., μαρτυρία = GLNT VI pp 1345-1353.

STRATHMANN H., κισταμερτυρεω = GLNT VI pp 1378-1379.

STRATHMANN H., ψευδομαρτυρεω = GLNT VI pp 1387-1390

URBAN A. - MATPOS J. - ALFPUZ M., *Cuestiones de Gramática y Léxico* = ENT II (Madrid 1977)

UNTERGASSMANN F. G., ἐπιστήζω = DENT I pp 1359-1361.

VOIKIL, θυσιάζω = DENT I pp 1871-1873.

VON DER OSTEN-SACKEN P., κρατεω = DENT I pp 2394-2397.

WEISER, διακονεω = DENT I pp 915-916

WEISS, φυρεω = GLNT XIV pp 1039-1044

ZERWICK M., *Analysis Philologica Nova Testamenti Graeci* = SPIB 107 (Romae 1953).

ZERWICK M., *El Griego del Nuevo Testamento* = Inst II (Estella 1997)

ZMIJEWSKI J., σοθενης = DENT I pp 510-516.

ZORELL F., *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Parisus 1961.3).

1. COMENTARIOS

a. Marcos

BRIGLIA S., *Evangelio según San Marcos: Nuevo Testamento* = CBLA (Estella 2003) pp 461-466

DELOIRME J., *Lettura del Vangelo di Marco* = QN (Assisi 1987) pp 178-191

DREWERMANN F., *Il Vangelo di Marco* = BTC 78 (Brescia 2002.4) pp 398-536.

ERNST J., *Il Vangelo secondo Marco* = NTC 1 (Brescia 1991) pp 682-771

EVANS C., *Mark 8:27-16:20* = WBC 34B (Nashville 2001) pp 404-522

GNILKA J., *El Evangelio según San Marcos II (46. 8:27-16:20)* = BEB 56 (Salamanca 1986) pp 299-394.

GUNDRY R., *Mark* (Grand Rapids 1993) 853-988.

HOOKE M., *The Gospel according to St Mark* = BNTC (London 1993) pp 345-382

LÉGASSE S., *L'Evangile de Marc I-II* = LDC 5 (Paris 1997) pp 881-994.

LÜHRMANN D., *Das Markusevangelium* = HNT 3 (Tübingen 1987) pp 240-265.

PESCH R., *Il Vangelo di Marco II* = CNT (Brescia 1980) pp 567-757.

SCHMITHALS W., *Das Evangelium nach Markus II* = ÖTKNT (Gütersloh 1986.2) pp 632-706.

SEHNACKENBURG R., *El Evangelio según San Marcos II* = NISM (Barcelona 1980) pp 269-333.

SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* = NTD (Göttingen 1989) pp 167-200.

TAYLOR V., *Evangelio según San Marcos* = BBC (Madrid 1980) pp 166-190.

b. Mateo.

ALBRIGHT W. F. - MANN C. S., *Matthew* = AB (New York 1971).

BARCLAY W., *Mateo* = CNT I (Barcelona 1997).

BONNARD P., *Evangelio según San Mateo* = BBC (Madrid 1983.2) pp 571-611.

DA SPINETOLI O., *Matteo* (Perugia 1977).

FABRIS R., *Matteo* = Corall (Roma 1982) pp 530-560.

FRANCE R. T., *El Evangelio segundo Matteo* = CTNT (Roma 2004) pp 526-580.

GAL 1771 M., *Evangelio según Mateo*. Comentario exegético espiritual = ED 2 (Madrid 2005).

GHILKA J., *El Evangelio de Mateo II* = CTNT (Brescia 1991) pp 596-713.

GRASSO S., *El Evangelio di Matteo* = CB (Roma 1993).

GUNDRY R., *Matthew* = (Grand Rapids 1994.2) pp 529-585.

HAGNER D. A., *Matthew I-II* = WBC 33A,33B (Dallas 1993, Nashville 1995).

LANCILLOTTI A., *Matteo* = NVB (Roma 1975).

LEVORATTI A., *Evangelio según San Mateo: Nuevo Testamento* = CBLA (Estella 2003) pp 386-394.

LUZ U., *El Evangelio según San Mateo I,II,III,IV* = BEB 83,103,104,115 (Salamanca 2004, 2006.2, 2003,2005).

MULLINS M., *The Gospel of Matthew* (Dublin 2007).

ODENTI. - SIMONETTI M., *Evangelio según San Mateo 1a.1b* = LA BIBLIA COMENTADA POR LOS PADRES DE LA IGLESIA, NUEVO TESTAMENTO 1a.1b (Madrid 2004).

O'GRADY J., *The Gospel of Matthew* (Mahwah 2001).

RODRÍGUEZ CARMONA A., *Evangelio de Mateo* = CNBJ (Bilbao 2006).

SAND A., *El Evangelio segundo Matteo II* = NTC (Brescia 1992) pp 807-882.

TRILLING W., *El Evangelio según San Mateo 112* = NTSM (Barcelona 1980) pp 307-345.

VIVIANO B., *Evangelio según Mateo*; BROWN R. - FITZMYER J. - MURPHY R., *Nuevo Testamento* = NCBSJ (Estella 2004) pp 127-132.

c. Lucas

BARCLAY W., *Lucas* = CNT 4 (Barcelona 1994).

BOVON F., *El Evangelio según San Lucas I-II-III* = BEB 85,86,87 (Salamanca 2005.1,2002,2004).

CRADDOCK F., *Lucas* = St 10 (Torino 2002) pp 333-355.

ERNST J., *El Evangelio segundo Lucas II* = NTC (Brescia 2006.3) pp 852-910.

FITZMYER J., *El Evangelio según Lucas III,IV* (Madrid 1987,2006.3).

GHIDOLFI C., *Lucas* = NVB 35 (Roma 1977) pp 419-449.

GREEN J., *The Gospel of Luke* = NICNT (Grand Rapids 1997) pp 776-835.

HARRINGTON W., *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972).

JOHNSON L.T., *El Evangelio de Lucas* = SP (Torino 2004) pp 310-346.

KARRIS R. J., *Evangelio según Lucas*; BROWN R. - FITZMYER J. - MURPHY R., *Nuevo Testamento* = NCBSJ (Estella 2004) pp 195-200.

- MARSHALL, H., *The Gospel of Luke* = **NIGTC** (Kinand Rapids 1978) pp 827-881.
- MORA C. - LEVORATTI A., *Evangelio según San Lucas: Nuevo Testamento* = **CBLA** (Estella 2003) pp 581-584.
- MOSETTU P., *Lettera del Vangelo secondo Luca* = **EO** (Roma 2003) pp 382-403.
- NOLLAND J., *Luke I-II-III* = **WBC** 35A, 35B, 35C (Dallas 1989, 1993).
- ROSSI G., *Il Vangelo di Luca* = **CS** (Roma 2001) 31 pp. 914-998.
- SCHMID J., *El Evangelio según San Lucas* = **BH 94** (Barcelona 1981).
- STÖGER A., *El Evangelio según San Lucas 312* = **NTSM** (Barcelona 1979) pp 247-312.

4 ESTUDIOS:

- ALETTI L. N., *Il processo e la morte di Gesù. Rinascimento paradossale: l'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca* = **BB 7** (Brescia 1991) pag. 132-158.
- AUSTIN L., *Quando dire è fare* = **IPh 3** (Torino 1974) 191 pp.
- FELDMAYER R., *Die Crisis des Gottessohnes* = **WUNT-2R 21** (Tübingen 1987) 299 pp.
- BENOIT P., *Passión y Resurrección del Señor* = **AcBi** (Madrid 1971) 282 pp.
- BROWN K., *The Death of the Messiah I - II* = **AnBi** (New York 1994) 1608 pp.
- BROWN R., *La muerte del Mesías I* (Estella 2005) 1071 pp.
- CABA J., *La oración de petición* = **AnBi** 62 (Roma 1974) 339 pp.
- DONAHUE J. R., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark* = **ThL 14** (Milwaukee 1983) 65 pp.
- GATIZZI M., *Gesù nel Getsemani* = **BScH IV** (Roma 1972) 301 pp.
- HERRON R. W., *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus* (Lanham 1992) 191 pp.
- HOLLERAN J.W., *The Synoptic Gethsemane* = **AnBi** 191 (Roma 1973) 222 pp.
- JERIMIAS J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* = **BBC** (Madrid 1977) 409 pp.
- JOSSA G., *Il processo di Gesù* = **Subi** 133 (Brescia 2002) 146 pp.
- KINSBURY J. D., *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia 1983) 203 pp.
- LÉGLASSE S., *El Proceso de Jesús, La Historia* (Bilbao 1995) 189 pp.
- LOHSE E., *La Spina della passione e morte di Gesù* = **Subi** 31 (Brescia 1975) 119 pp.
- MAJGIONI B., *I Racconti evangelici della Passione* (Assisi 1995.2) 324 pp.
- MEYNEIR J., *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici* = **BH** (Dolugon 2001) 487 pp.
- MOHR T., *Mark's and Johannine passion* = **ATHANT** (Zürich 1982) 457 pp.
- NEIRYNCK F., *Quality in Mark* = **BFTL XXXI** (Louvain 1988) 252 pp.
- PERINI G., *Le domande di Gesù nel Vangelo di Matteo* = **ULSR 22** (Roma 1998) 149 pp.
- PERÓN J. P., *Seguimini, vi farò diventare pastores di uomini (Mc 1,17)* = **BScH** 162 (Roma 2000) 319 pp.
- PRITE H., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca I* = **SB 112** (Brescia 1996) 243 pp.

- PRELF H., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca II* = **SB 115** (Brescia 1997) 198 pp.
 SBISA M. (a cura de), *Gli Atti linguistici. Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio* = **READ 7** (Milano 1978) 200 pp.
 SCHREIBER J., *Die Markuspasion* = **BZNWKÄK** (Berlin 1993) 561 pp.
 SCHÜKER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù cristo I-II* = **BSSTB 6** (Brescia 1987) 736pp + 724 pp.
 SEARLE J. R., *Per una Teologia degli Atti Illegatori* = **SBISA M.** (a cura di), *Gli atti linguistici* = **READ 7** (Milano 1978) pp 168-198.
 SENIOR D., *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco* (Milano 1988) 174 pp.
 SENIOR D., *La Passione di Gesù nel Vangelo di Luca* = **PV** (Milano 2001 2) 181 pp.
 SOARDS M., *The Passion according to Luke* = **JSNTSS 14** (Sheffield 1987) 181 pp.
 STUCK K. K., *Il Racconto della Passione nel Vangelo Sinottici I - II* (Roma 1991) 158 pp + 137 pp.
 VIGNOLO R., *Cercare Gesù. Tema e forma del Vangelo di Marco* (Città del Vaticano 1997) 37 pp.
 VOGT T., *Agree and Identität im Markusevangelium* = **NTÖA 26** (Freiburg 1993) 270 pp.

5. INTERPRETACIÓN DE LAS SIGLAS:

- | | |
|----------|--|
| AcBi | Actualidad Bíblica (Madrid) |
| AnBi: | The Anchor Bible (New York) |
| AnBib: | Annali Biblici (Roma) |
| AnGr: | Annali Gregoriana (Roma) |
| ATHANT | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuer Testaments (Zürich) |
| BB: | Biblioteca biblica (Brescia) |
| BBC: | Biblioteca Biblica Cristiana (Madrid) |
| BBB: | Biblioteca De Estudios Bíblicos (Salamanca) |
| BETL: | Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Leuven) |
| BNTC: | Black's New Testament Commentaries (London) |
| BScR: | Biblioteca di Scienze Religiose (Roma) |
| BSSTB: | Biblioteca di Storia e Stenografia dei tempi biblici (Brescia) |
| BIC: | Biblioteca di Teologia contemporanea (Brescia) |
| BZNWKÄK: | Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlin) |
| CBLA: | Comentario Bíblico Latinoamericano (Estella) |
| ComB: | Commenti Biblici (Roma) |
| CS: | Collana Scritturistica (Roma) |
| CTNT: | Commentario Teológico del Nuevo Testamento (Brescia) |

CTNT	Commentarii Tyndale al Nuovo Testamento (Roma)
DBS:	Dictionnaire de la Bible. Supplément (Paris)
DENT	Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento (Salamanca)
DisSR:	Dissertatio Serie Romana (Roma)
ÉBNS:	Études Bibliques Nouvelle Série (Paris)
ENT:	Estudios de Nuevo Testamento (Madrid)
GLNT:	Grande Lessico del Nuovo Testamento (Brescia)
GLNT S:	Grande Léxico del nuevo Testamento Supplementi (Brescia)
HNT:	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen)
Inst:	Instrumento de trabajo para el estudio de la Biblia (Estella)
IPh:	Instrumenta Philosophica (Torino)
JNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series (Sheffield)
LDC:	Lectio Divina Commentaires (Paris)
NUBSJ:	Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo (Estella)
NIGTC:	The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids)
NTC:	Il Nuovo Testamento Commentato (Brescia)
NTD:	Das Neue Testament Deutsch (Göttingen)
NTQA:	Novum Testamentum et Orbis Antiquus (Freiburg)
NTSM:	El Nuevo Testamento y su Mensaje (Barcelona)
NVB	Novissima Versione della Bibbia (Roma)
ÖTKNT:	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament (Gütersloh)
PV:	Parola di Vita (Milano)
OTM	Oxford Theological Monographs (Oxford)
QS:	Quadern di Spiritualità (Assisi)
RB:	Revue Biblique (Paris)
READ:	Reading (Milano)
SD:	La Sacra Bibbia (Cusale)
SBB:	Stuttgarter Biblische Beiträge (Stuttgart)
SBG	Studies in Biblical Greek (New York)
SO:	SOPHIA (Roma)
SP:	Sacra Pagina (Torino)
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma)
St:	Strenuities (Torino)
SIB:	Studi Biblici (Brescia)
ThL:	Theology Lectures (Maastricht)
WBC:	Word Biblical Commentary (Nashville)
WUNT:	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)

TEMA PASTORAL-ECLESIAL

OPCIÓN POR LOS POBRES: PROPUESTA PARA UN TRATAMIENTO SISTEMÁTICO Y SITUADO*

P. Pedro Trigo S.J.**

ABSTRACT:

The option for the poor is a primary expression of being a Christian, and therefore, it co-exists running far and wide in the whole Christian life and in the reflection on the same. In that regard, it was of the greatest importance to the founders of the Latin American church and was reintroduced by Medellín and Puebla as a creative acceptance of Vatican II, and prior to it, as an expression of the most authentic and faithful Christianity lived in those years in Latin America. Starting from that premise, taken as a theme in a schematic way, we propose to examine the terms and current state of this question, in order to focus on the specific matters in which this option is manifested at present, determining the quality of our Christian faith, as well as the qualitatively human possibilities of life in our region.

KEYWORDS: *Absolutization, dialectics, epistemology, metaphorical; Market fetishism; Alternative living; alliance: subjects and recipient; Epistemology*

Propongo cuatro tipos de elementos:

Antes de entrar a temas más específicos, me parece pertinente, como primer paso ineludible, explicitar las nociones con las que operamos y justificarlas.

* El título de este material ha servido de base para un taller de tres días en el Congreso Continental de Teología, celebrado en la UNISINOS (São Leopoldo-Brasil) del 7 al 11 de octubre del 2012 y ha sido enriquecido en el transcurso del mismo y posteriormente. Lo proponemos como núcleo de La cursa o seminario o como empujón de La libro.

** Pedro Trigo, S.J. desde el año 1973 pertenece al Centro Guzmán, ha profesado de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento escatológico 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 RLA1, Ite, Sic, Antropos, Nuevo Mundo... Correo electrónico trigojorge@gmail.com

Es conveniente, como insistían los escolásticos, exponer las nociones antes de comenzar a hacer juicios. Aunque las nociones ya implican inevitablemente una visión inicial y unas opciones básicas.

El segundo paso es la inscripción del tema en esta época y en esta situación. La razón de este encuadre vital es que para nosotros la opción por los pobres no es un tema meramente académico sino una opción personal, que, por serlo, no puede no estar situada, es decir, vitalmente afectada, por la dirección dominante de esta figura histórica y por sus intentos de superarla.

En tercer lugar presento una topica, que, en cualquier caso, tiene que ser tomada en cuenta como telón de fondo, más aún, como horizonte real; pero que también puede ser tematizada, aunque hacerlo exige mucho espacio y tiempo.

El cuarto tipo de materiales son, precisamente, la tematización de esas opciones específicas que implica hoy y aquí la opción por los pobres para que no se reduzca a una inocua declaración de principios sino que sea una opción real y, por tanto, operativa, y evangélica, es decir, desde Jesús de Nazaret y movida por su Espíritu.

1. ACLARACIÓN DEL TÉRMINO POBRES COMO CATEGORÍA BÁSICA

De un modo preliminar tenemos que aclarar qué entendemos por pobres en el contexto de esta opción¹:

Noción absoluta: el autónomo de pobre es rico y pertenece a la órbita económica. Designa la carencia continuada y estable, no meramente coyuntural, de elementos básicos o mínimos para vivir. Esta última es la pobreza extrema. De una cultura a otra y de un momento histórico a otro de una misma cultura, hay variantes apreciables sobre qué se considera mínimo y, más aún, básico. Hay

1. Nos vamos a atener a lo que expresan los teólogos de la liberación porque lo que queremos exponer es la noción de pobres con la que trabajamos. Gutiérrez, *Antiguales del terreno pobre*. En *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, 353-356, 36. Los pobres de América Latina. En *La tarea histórica de los pobres*, CEP, Lima 1980, 199-204, 36. La realidad de los pobres, 251-259; Richard, *Pobreza*. En Florenzano - Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Tomo 1, 1993, 1035-1037; Ellacuría, *Pobres*. Id. 1043-1046; Sobrino, *Opción por los pobres*. Id. 881-883; Gutiérrez, *Mysterium Liberationis*, 1, 303-308; Olivares, *La pobreza y el pobre*. En *Liberación y teología*, CRT, México 1977, 224-237; Pickley-G. Bull, *¿Quiénes son hoy los pobres y por qué?*. En *Opción por los pobres*, Eds. Paulinas, Madrid 1986, 17-34.

un límite mínimo que viene marcado por la inanición y por las enfermedades de pobres; aunque éstas tienen que ver también con las condiciones de morbilidad del hábitat, que varían bastante de unas pobreza a otras. Esta es una noción meramente descriptiva.

Noción dialéctica: Se da cuando las relaciones de producción y las relaciones sociales son profundamente asimétricas de tal modo que una parte de la población que, de suyo, por sus cualidades, empeño y capacitación, podría tener acceso estable a bienes básicos, de hecho, no lo tiene porque quienes controlan la propiedad y las relaciones de producción y sociales se apropian de la mayor parte del producto social y más básicamente de los bienes de la tierra, en principio destinados a todos. En este sentido preciso hay pobres porque hay ricos.²

Si nos preguntamos el por qué de esa carencia estable, tendríamos que responder que **pobre no es simplemente el que no tiene sino el que no tiene cómo tener**. Esta puede suceder por dos causas: **bien por falta de desarrollo humano**, por escaso desarrollo de sus capacidades, **bien por la causa estructural** que está a la base de la noción dialéctica de pobreza: la estructura de la propiedad y la estructura productiva y sociopolítica impide que los pobres como conjunto social salgan de la pobreza.

Hoy, con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, que hace posible producir recursos para todos y distribuirlos, y la eficiencia de los derechos humanos y, más específicamente, de los derechos ciudadanos en una sociedad realmente democrática, la existencia de un número apreciable de pobres, en el sentido antropológico de **personas que no tienen cómo tener por falta de capacitación básica**, es indicio cierto de violencia estructural, para emplear la formulación de Medellín. Este indicio llega a la certeza moral, si ese número supera la cuarta parte y, más todavía, si es la mayoría de la población. Hay violencia estructural porque todos tienen derecho a ser capacitados y a un empleo digno y congruamente remunerado. Así pues, la carencia estable de medios para vivir y la falta de capacitación básica para adquirirlos, que caracteriza a los pobres, **hay siempre tiene un componente de privación injusta de esos medios, del acceso a esas capacidades y de su ejercicio congruente remunerado**.

Por eso la pobreza hoy entraña opresión y, más radicalmente, exclusión: no sólo estructural sino antropológica: los pobres no son mirados, no se les pregunta nada, ni siquiera se les dirige la palabra, no se los toma en cuenta, no existen para la mayoría, es decir, son positivamente borrados de su mundo de vida. Ésta

2. Elacuría, *Conversione de la Iglesia al Reino de Dios*, ST, Santander 1984, 155-159.

es la caracterización de pobre que da el tono a nuestra situación y, si prosigue la dinámica establecida, la que se incrementará exponencialmente en las décadas venideras, configurando una situación tan inhumana como la que más de lo que conocemos en la historia.

Esta es la noción de pobreza en sentido propio. Habría también una **noción metafórica** y una noción analógica.

Desde el sentido el metafórico hablamos, por ejemplo, de **pobres ricos** por las preocupaciones que tienen para conservar e incrementar su riqueza y, más radicalmente, por la deshumanización que engendra poner el corazón en las riquezas, o, por esta última razón, también hablamos de **pobres pecadores**, o, también metafóricamente nos referimos a **pobres enfermos**, por lo disminuidos que están, o, por esta misma causa, decimos pobre a alguien que sufrió un contratiempo y, más aún, una desgracia. No vamos a tratar aquí de nada de eso porque ese concepto tan poroso nos llevaría más bien a tratar de la labilidad de la vida humana que tiende a desmoronarse, tanto física como mentalmente.

En la **noción analógica** de pobreza incluímos a realidades que, aunque de suyo no expresan el concepto propio de pobreza, sin embargo, de hecho, en la realidad histórica concreta, participan de él. La **etnia** es la realidad que más claramente expresa lo que queremos decir. A diferencia de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, cuando se sostenía con pretensiones científicas la superioridad de la raza blanca, hoy nadie se atreverá a sostenerlo, aunque vitalmente se deje llevar por este prejuicio, y, sin embargo, aunque de suyo no haya etnias superiores ni inferiores, se constata que en nuestra región **la mayoría de los pobres son de etnias no occidentales**. Está patente que la causa histórica de esta realidad es que la sociedad latinoamericana nace como sociedad señorial, discriminando, por tanto, y subyugando a las personas de esas etnias. Lo terriblemente perverso es que, para hacerlo con buena conciencia, sostuvieron que su estatus subordinado provenía de su condición de bárbaros e siervos por naturaleza. La contraposición civilización-barbarie cobró nueva vigencia en los siglos XIX y XX; por ejemplo, dos presidentes, tenidos como progresistas, escribieron sendas novelas desde esta perspectiva: en la primera mitad del siglo XIX Sarmiento tituló su famosa e influyente novela *Fuendo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, y en la primera mitad del siglo pasado Rómulo Gallegos, que fue el primer presidente democrático de Venezuela, tituló su novela, realmente paradigmática, *Dona Bárbara*. En la práctica, esta contraposición dista mucho de estar superada. En este componente étnico de la pobreza de nuestra región tenemos un caso paradigmático del concepto dialéctico de pobreza.

Otro caso, muy característico, es el de la **mujer**, considerada en la sociedad patriarcal como un ser débil, física y moralmente, y por eso dependiente del varón y confinada al hogar. Esta discriminación la impedía desarrollar todas sus capacidades y, cuando se manifestaban, impedía ejercerlas fuera de su ámbito privado. Hoy, asistimos a un desarrollo tan veloz de las capacidades de las mujeres y de su ejercicio en todos los ámbitos que, fuera del sector más pobre, en el que vive todavía el concepto literal de proletaria (ya que sus hijos son su única riqueza pues espera que alguno de ellos la acoga y atienda), en no pocos lugares la mujer popular tiene problemas para encontrar pareja porque el varón no está a su altura. Por eso el machismo actual, al contrario del de antaño, deriva muy claramente del resentimiento de esos varones por no estar a su altura. La lucha de las mujeres por reivindicarse en todos los aspectos y lugares desborda con mucho el tratamiento de la pobreza, pero en algunas de sus manifestaciones, lo incluye.

Un concepto analógico de pobreza, especialmente relevante para nosotros, es el de **pobres con espíritu**. Estos pobres carecen de bienes indispensables y son injustamente privados de ellos. En este sentido son simplemente pobres. ¿Por qué hablamos entonces de sentido analógico? Porque al saberse queridos por Dios como hijos predilectos, aunque carecen de muchos bienes, tienen el bien de los bienes: Dios en Jesús se les ha entregado, les ha prometido su Reino y les ha comunicado el Espíritu del Resucitado. Por eso antropológicamente no pueden decir que no tienen valor: el impulso del Espíritu, que tratan de obedecer habitualmente, hace posible que vivan cuando no hay condiciones para vivir, que vivan con dignidad y que den de su pobreza, ante todo reconocimiento, pero también que den de lo poco que tienen y que cada vez tengan más capacidades para tener establemente, de manera que, si no logran salir de la pobreza, es únicamente por las reglas de juego inequitativas e infecundas.

Otro concepto analógico de pobreza es el de los **pobres evangélicos**, que son los que se hacen de algún modo pobres como un componente de su opción por los pobres. Decimos de algún modo porque, aunque ingresen a su mundo, dicho simbólicamente, aunque entren en la casa del pobre, en su hábitat, hasta pertenecer a él y en él compartan estrecheces vitales y la exposición a las enfermedades de pobres y la violencia, lo hacen voluntariamente, que es una diferencia esencial con los simplemente pobres, que no pueden salir de ese mundo. Si lo hacen por solidaridad, lo hacen para ayudar a los empobrecidos a superar la pobreza¹.

1. Ellacuría, op. 159-163.

Otro concepto analógico de pobreza es el de **pobre de espíritu**⁴, que aparece en las bienaventuranzas en la versión de Mateo, que sería una versión secundaria en relación a la de Lucas, que habla simplemente de pobres, en el sentido propio aludido. El evangelio eclesástico de Mateo se fija en actitudes personales y no simplemente en categorías de personas, como lo hace Lucas. Que sea una recensión secundaria no significa que no tenga pleno sentido y ni siquiera que no sea jesuánica. Significa, tan sólo, que la versión de Lucas es más primordial, porque se refiere a la opción libre del Dios de Jesús y del propio Jesús, una opción gratuita y por tanto incondicionada, independiente de las condiciones morales de los pobres⁵, anterior a su actitud y, obviamente, a su respuesta. La recensión de Mateo, al referirse a actitudes, viene en segundo lugar, pero tiene pleno sentido porque son la respuesta adecuada a la propuesta de Dios en Jesús. Y por eso tiene como sujeto a todos, pobres y no pobres.

El pobre, como no tiene como tener, está vuelto con confianza y sabiéndose sin ningún derecho, a quien puede darle. Así nuestros ojos están fijos en el Señor esperando su misericordia (sal 123,2). Esa persona que se sabe sin ningún derecho ante Dios, pero que espera confiadamente en su misericordia, puede ser llamada analógicamente pobre porque su espíritu está ante Dios como un pobre ante quien puede darle cómo vivir. Claro está que, si en lo más hondo de su ser está así ante Dios, no puede estar de otro modo ante sí mismo ni ante los demás. No puede estar gloriándose de nada ni exigiendo nada.

2. INSCRIPCIÓN DEL TEMA EN ESTA ÉPOCA Y EN ESTA SITUACIÓN

Lo primero que se me ofrece considerar, porque me parece que es lo que da el tono a esta época, es que la opción por los pobres no sólo no está de moda sino que está fuera del horizonte epocal. La dirección dominante de esta figura histórica es fetichista y los pobres son las víctimas por excelencia, aunque por desgracia no las únicas.

Lo característico del modo más ordinario de vivir esta figura histórica es resignarse a esta situación, dándola por inevitable: la minoría lo celebra, la mayoría

4. Gutiérrez, *La pobreza, infancia espiritual*. En *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971, 363-368; Pinley-C. Boff, *Pobreza material - pobreza espiritual*. En *Opción por los pobres*, Ed. Paulinas, Madrid 1986, 161-183.

5. Pío 1142.

lo lamenta: pero unos y otros dan por asentado que así son las cosas y que no tiene sentido "dar coces contra el aguijón" porque nada va a cambiar y el único perjudicado es uno. Por eso, ambientalmente, da cierta alergia leer los textos clásicos de la opción por los pobres de la Teología de la Liberación. También, porque algunos revelan la inminencia de un cambio revolucionario que se ha revelado ilusorio, no sólo porque no se ha dado sino porque en sí no era una verdadera alternativa, sobre todo, por la infravaloración del capitalismo y la sobrevaloración del pueblo y, más todavía, de lo político y, más en concreto, del peso del poder ejecutivo, tenido como el poder por excelencia.

Muchos de los que se quedan inconformes con su resignación se dedican a algún tipo de voluntariado. Hay algunos modos de ejercerlo que son en sí alternativos, no sólo por las capacidades que transfieren al medio popular sino, sobre todo, por el tipo de relación que se entabla (horizontal, mutua, gratuita y humanizadora para ambas partes), que es radicalmente heterogénea respecto de la establecida e incompatible con ella. Pero la mayoría de los voluntariados son meramente compensatorios, ya que no rebasan el horizonte establecido y, al paliar los efectos más perversos de su dinámica, la refuerzan. Eso no entraña su desaprobación; por el contrario, para nosotros son positivos, tanto para los voluntarios como para aquellos a los que atienden y, además, esa experiencia puede provocar un proceso que con el tiempo entrañe una verdadera exterioridad respecto del establecimiento.

Pero de todos modos, para nosotros, aceptar, al menos resignada y tácitamente, el sistema y moverse en sus parámetros y, por otra parte, ejercer el voluntariado, no es lo que nosotros entendemos por opción por los pobres, aunque, como hemos insistido, puede convertirse en camino hacia ella.

Para nosotros la opción por los pobres que propone el evangelio, participación de la de Dios y la de Jesús, es, a nivel de horizonte, un compromiso vital, una verdadera alianza incondicional, que por su dinámica, tiende a ser totalizadora. Este horizonte mueve a caminar en él y, por tanto, a ir dando el tono a la vida. Claro está que no es el único elemento de nuestra vida ni el determinante, ya dijimos que la hacemos como participación de la de Dios y Jesús, es decir, por fidelidad a ellos, a quienes nos consagramos de modo, en principio, absoluto, aunque esa consagración tiene que acontecer, mejor, que ir aconteciendo, porque el modo humano de ser es ser siendo.

Lo que llevamos dicho implica que optar por los pobres es incompatible con la pertenencia al establecimiento, pero igualmente incompatible con su contrario: la propuesta de la época pasada, representada por el socialismo marxista, de

hecho estatista, en cualquiera de su versiones, incluida la que en América Latina simbolizó cristianos por el socialismo. Así pues, sólo puede concebirse y vivirse como alternativa de lo dado, es decir como lo contradictorio, que incluye, en otro horizonte, sus potencialidades e incluso, a sus faútores, al menos en nuestra intención y deseo, pero que tiene a las mayorías populares, a los pobres, como núcleo alrededor del que se nuclea los demás sectores.

Si la concebimos como una verdadera alternativa, no la podemos pergeñar en todos sus detalles ya que será una novedad histórica, aunque edificada a partir de lo dado: de cómo somos nosotros, de cómo son los pobres y de cómo está configurada esta situación y como transformación de lo dado, incluidos nosotros, que también somos variables en el proceso y no sujetos fundamentalmente constituidos, aunque no, tampoco, seres en blanco, ya que somos capaces de hacer y mantener esta opción en congruencia con las relaciones trascendentes que nos fundan.

Desde esta óptica tenemos que releer los textos clásicos de la opción por los pobres. Ella nos capacitará para discernir lo que se quedó en la época que los produjo porque era mera expresión de ella y lo que siguen teniendo de válido porque la trascendían desde dentro.

3. TÓPICOS PARA UNA CONSIDERACIÓN SISTEMÁTICA

Los aspectos que se me ofrecen para considerar, desde la perspectiva del Vaticano II y en ella, de la Teología de la Liberación, son los siguientes:

1. La opción del Dios de Jesús por los pobres⁶ (el Dios judeocristiano revelado escatológicamente por su Hijo: el Dios del Exodo, el del extranero, el huérfano y la viuda, el Dios de los profetas, incompatible con la opresión, el que eligió a los pobres de Yahvéh como hábitat de su Hijo)

2. La opción de Jesús por los pobres⁷ (no sólo nació pobre sino que asumió solidariamente su condición; cuando Dios lo llamó a la misión se hizo absoluta-

6 Muñoz, *El Dios de los pobres*. En *Dios de los cristianos*. Eds. Paulinas. Madrid 1987, 174-177; Gutiérrez, op. 308-313; Saville, *Un Dios con caridad de nuestra oración que escucha a su pueblo* (RLT (1999) 31: 57 y 151-172). León, *El Dios de los pobres en la Teología de la liberación*. *La Teología del Tercer Mundo*. PPC – Fundación SM. Madrid 2008, 22-45.

7 Bravo, *Del tema del Exodo al seguimiento de Jesús*. En *Camino* – 79-100.

8 Sabido, *Opción por los pobres y seguimiento de Jesús*. En Vigil (Ed.): *La opción por los pobres*. ST. Santander- 1991, 33-46; Gutiérrez, *Los de siempre del reino*. En *El Dios de la vida*. Sigüeme. Salamanca 1992, 204-220.

mente pobre, vivió en su hábitat, les dio derecho sobre su persona, los respetó, se entregó a ellos)

3. Los pobres y el Reino de Dios⁹ (Dios se les entrega incondicionalmente, reinando en sus corazones y les otorga el Reino; esto no es un mudo hecho sino una relación interpersonal que incluye la revelación de los misterios del Reino)

4. Respuesta de los pobres: los pobres con espíritu (obediencia primordial al Espíritu y ayuda para ello de la fe en Dios y la religión popular)

5. Los pobres y la salvación del mundo¹⁰ (el empeño por la salvación de los pobres trae la salvación al mundo)

6. La opción por los pobres de los seguidores de Jesús¹¹: los pobres evangélicos (en manos de Dios, renuncia a los bienes, servidores de los pobres desde el horizonte del Reino)

7. La Iglesia de los pobres: los pobres, el corazón de la Iglesia (signo fehaciente de ser la Iglesia de Jesús¹² y único camino de universalidad real)

9. Sobrino, *La vía del destinatario, el reino de Dios es para los pobres*. En *Jeuscrisno Liberador* Trotta, Madrid 1991, 110-121; Muñoz, *El Dios del Reino*. En *oc.*, 198-209.

10. Flacour, *Pobreza*, *oc.* 1051-1054.

11. Gutiérrez, *Renovar "la opción por los pobres"*, RILT 36, 269-280; Trigo, *La opción de Pueblo*, SIC 413, 1979, 108-111.

12. Flacour, *Conversión*, 84-125, 170-174; *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, *Mysterium Liberationis*, II, 144-153; Gutiérrez, *oc.* 314-321; Sobrino, *oc.* 893-895; Gutiérrez, *La Iglesia en el proceso de liberación*. En *Teología de la Liberación*, CEP, Lima 1971, 125-175; *Id.*, *Hacia una Iglesia del pueblo*. En *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1980, 117-127; Boff, *La Iglesia popular*. En ... *La Iglesia se hizo pueblo*, ST, Santander 1986, 19-184; Córdova, *Una Iglesia naciente*, ST, Santander 2010, 19-115; Muñoz, *Crisis de la sociedad y reforma de la Iglesia*. En *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sigüenza, Salamanca 1974, 269-376; *Id.*, *La Iglesia en el pueblo*, CEP, Lima 1983, 147-245; *Id.* Míguez, *Iglesia Pauper - Ecclesia Pauperum en el Vaticano II y en la teología católica latinoamericana reciente*. En *Los pobres*, La Aurora, Buenos Aires 1978, 135-147; Estrada, *Hacia una Iglesia pobre y de los pobres*. En *Teologías del Tercer Mundo*, PPC - Fundación SM, Madrid 2008, 71-102; Ramos, *¿Qué quiere decir "Iglesia de los pobres"?* En *Jesus y el despertar de los oprimidos*, Sigüenza, Salamanca 1984, 392-449; Richard, *¿Qué es la Iglesia de los pobres y dónde está su fuerza?* En *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, DEI, San José 1981, 1-45; Trigo, *La Iglesia de los pobres*. En *La Iglesia en América Latina*, EVD, Estella 2003, 115-125.

4. NUDOS PROBLEMÁTICOS Y OPCIONES INDISPENSABLES

¿Cuáles son, a nuestro entender los temas más álgidos, de los que más depende hoy que se dé efectivamente esta opción, como la entendemos evangélicamente?

1. El punto de partida para tratar cristianamente sobre la opción por los pobres es la **opción de Dios por ellos y su respuesta**¹³. Este tema capital pertenece también a los núcleos problemáticos porque está lejos de ser asumido por nuestra Iglesia. Se podría plantear de modo sencillo diciendo que **Dios opta por todos y que los pobres son el único lugar de universalidad real** y que **de esto es sacramento la Iglesia**. Así pues, para el Dios de Jesús los pobres son antes que los cristianos, son los primeros, porque sólo cuando les vaya bien a los pobres les irá bien a todos. Éste es el mensaje que se nos ha revelado a los cristianos y a cuyo servicio ponemos nuestra existencia. En términos evangélicos, el Reino es para los pobres y el Espíritu ha ungido a Jesús para que les dé esa buena noticia. Por eso, los pobres que reciben este evangelio son ya felices. La consecuencia que saca Jesús es que el servicio fraterno a los pobres o la ausencia de ese servicio es lo que determina la suerte eterna, es decir, nuestra condición de hijos de Dios en el Hijo Jesucristo.

La pregunta es si esto es para nosotros una buena noticia, la mejor buena noticia, y si, en efecto, compartimos esa opción del Dios de Jesús y de su Hijo. Y en qué se nota¹⁴.

Pero la segunda parte, escondida realmente a los sabios y entendidos, es la respuesta de muchos pobres a esta opción de Jesús. **Cuando los que no tienen elementos para vivir viven** y lo hacen de tal modo que, en medio de su estrechez, tratan de hacer justicia a las diversas dimensiones de la realidad; cuando, siendo excluidos, no excluyen, y despreciados, acogen a otros más pobres que ellos; cuando sienten que ya no tienen fuerzas y, sin embargo siguen; cuando se rehacen una y otra vez, es que **lo hacen en obediencia al impulso del Espíritu** que los mueve desde mas adentro que lo íntimo suyo.

El lugar histórico en donde aparece más clara la presencia victoriosa del Espíritu del Crucificado resucitado es en estos pobres. En ellos está la esperanza

13. Tigo, *Opción de Dios por los pobres*, R.T. (en prensa, González, *Trinidad y liberación*, UCA, San Salvador 1984, 227-235; Ellacuría, *El pueblo con Espíritu*, En *Conversión*, 70-79.

14. Conblancasanta taxativamente: "Desde que el cristianismo entró en el mundo, los movimientos y fenómenos históricos que surgieron en el suelo donde aquel se implantó, asumiéron todos como objetivo la liberación de los pobres" (*Tiempo de acción*, C.L.P., Lima 1986, 107).

de la humanidad y el corazón de la Iglesia. Esto último, porque no pocos de ellos aseguran que viven de fe¹⁵ y bastantes de entre ellos, en seguimiento de Jesús¹⁶, a través de la lectura orante de los santos evangelios.

La pregunta es si tenemos ojos para ver esta acción victoriosa del Espíritu y si la secundamos¹⁷.

2. Poner al descubierto ante nosotros mismos y ante los demás el totalitarismo de mercado, sembrar la opción de que vivimos en una sociedad fetichista que exige víctimas¹⁸: los pobres, que, además de explotados y privados injustamente, son excluidos de toda participación real, del poder de deliberación y decisión. La opción por los pobres exige hacerse cargo vitalmente (no sólo estar entonado) y re-

15. Tanner, *Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres*, RLT 22 (1991) 71-89.
16. "Día a día, los pobres se hacen sujetos de la evangelización y de la promoción humana: integral, educar a sus hijos en la fe, vivir una constante solidaridad entre parientes y vecinos, basen su existencia en Dios y dan vital al peregrinar de la Iglesia. A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su viñeta sagrada a los ojos de Cristo, pobres como ellos y excluido entre ellos. Desde esta experiencia creyente, compartiremos con ellos la defensa de sus derechos" (Aparecida 398).
17. Por eso de lo que se trata, según Gustavo Gutiérrez, es de "incorporarse a la experiencia espiritual de un pueblo" (*Beber en tu propio pozo*, Sigüenza, Salamanca 1984, 44-47). Sobre *Dios en nuestra vida* los creyentes, ver Muñoz en *Dios de los creyentes*, no. 27-60; Id., *la experiencia popular de Dios y de la Iglesia*, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trinita, Madrid 1995, 161-179. Es obvio que todo esto se da en la comunidad, que por eso debe constituirse en el lugar de la reflexión teológica. Isasi-Díaz, *La existencia siempre interfiere con la realidad*. En Fernet-Betancourt, *Resistencia y solidaridad*, Tróica, Madrid 2003, 365-383; Ouy-el, *El reino de lo eterno. La vida humana cotidiana como lugar privilegiado de la experiencia religiosa*. En *Resistencia*, 163-164; Pixley, C. Roll, *Los pobres y sus prácticas de liberación*. En *Opción por los pobres*, ECLC, Paulinas, Madrid 1989, 234-251; Trigo, *La opción de Dios en la historia según la teología latinoamericana*, ITER 51 (2010) 139-153, especialmente 135-140 (con bibliografía); Id., *Cristiños que viven en la ciudad del cambio campesino*. En *La ciudad de Dios, un Dios más allá del mercado*, ST, Santander 2003, 164-199; Id., *El sujeto popular*. En *Dios y pasar la vida*, Mensajero, Bilbao 2005, 153-161; Id., *Opción preferencial, solidaridad con los pobres*. En *Partidos laburistas*, ITER 44 (2007) 71-94; Id., *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*, RLT 16 (1989) 89-113, especialmente 106-108; Id., *El futuro de la Teología de la Liberación*. En *Cambio*, 296-315.
18. Hinkelammert, *Teología del mercado total*, Hicel, La Paz 1999; Id., *Sacrificios humanos y sociedad consumista*, DEI, San José, 99; Ma Nung, *Utopía sacrificial de la sociedad moderna*. En *Existencia: tema urgente en la Teología de la Liberación*, DEI, San José 1981, 119-169; Richard, *Religión y cultura de la opresión*. En *La fuerza espiritual de la teología de los pobres*, DEI, San José 1987, 124-133; Sobrino, *Ética pobre y cultura pobre*. En *Fuerza de los pobres en hoy salvación*, Tróica, Madrid 2007, 61-75; Trigo, *Espíritu de Jesús y cultura de misericordia*, ITER 39 (2006) 152-162; Id., *Papel de la teología en el mundo actual*, RLT 73 (2008) 55-58; Id., *La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana*, ITER 51 (2010) 120-128.

puñar desde el corazón y públicamente este totalitarismo y fetichismo. liberarse vitalmente de él, viviendo ya alternativamente, y luchar para que sea superado.

Hoy este aspecto tiende a ser dejado de lado, dictaminando que no es operativo, que no tiene sentido denunciar ya que no va a tener ningún efecto práctico; ni, menos aún, tiene sentido oponerse porque esta oposición no pasa de ser retórica porque aquellos a los que adversa son inalcanzables. Además se alega que las consecuencias son el aislamiento y ser privado de recursos e influencia para poder ayudar efectivamente a los pobres en lo que se pueda.

La consecuencia de esa autocensura y de ese silenciamiento de la condena es muy grave: la naturalización del actual estado de cosas o, incluso, la autoculpabilización de los pobres. Aceptar el horizonte establecido, aun en el caso de que sólo sea por resignación a un mal tenido hoy por hoy por inevitable, es considerar la acción a favor de los pobres como un paliativo a su situación y por eso contribuir a la estabilidad del sistema que fabrica pobres.

Ahora bien, insistiendo en la pertinencia e inevitabilidad de la condena, hay que insistir complementariamente en que el repudio no puede hacerse anacrónicamente, es decir, desde la época pasada; debe hacerse, por el contrario, desde lo más positivo de esta época, e incluso desde nuestra pertenencia a ella. Si no hacemos un **deslinde entre, por un lado, los bienes civilizatorios** de esta revolución tecnológica, que tenemos que adquirir ineludiblemente, y los **bienes culturales**, que tenemos que investir como sujetos (la cultura de los derechos humanos, de la democracia y de la vida), y, por otro, la **dirección dominante** hasta hoy de esta figura histórica, en la que no caben realmente esos derechos proclamados, con la que nos tenemos que desolidarizar, nuestra oposición será ineficaz y no lograremos una alternativa superadora.

3. **Sólo desde una vida alternativa ya, precisamente en esta situación, cabe la opción por lo pobres¹⁹.** Si no se vive alternativamente, ya están todos los recursos y energías ocupados. La fascinación, la adquisición y el disfrute de lo publicitario y el trabajo para allegar los recursos para adquirirlo, se lo come todo. No hay recursos ni imaginación ni deseo ni disponibilidad para los pobres. En el mejor de los casos, será algo residual: la obra buena que nos redime ante nuestra conciencia (no así ante Dios).

19. Ellacuría, *Utopía y profetismo desde América Latina*, RLT 17 (1989)141-184; 165-173, 181-181 (sobre la civilización de la pobreza), Sobrino, *El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza*, En *Fuera de los pobres...* 37-38, 33-38 (civilización de la pobreza), Trigu, *Cómo nos gestionamos humanizadosamente*, Centro Gamilla, Caracas 2012 10-139

Sólo desde una vida radicalmente más sobria, no por mera contención sino por opción deseada y querida y por eso vivida con libertad liberada, como **no necesitar realmente de muchas cosas** consideradas por el establecimiento como necesarias, será realmente posible un modo de vivir que deje tiempo, libertad, imaginación y energías para mirar más allá del horizonte del consumo y el empleo, y sólo desde ese modo liberado de vivir se puede dar lugar a un encuentro denso y fecundo con el pobre y su mundo. Esto es así porque entonces se puede estar con ellos todo entero, porque ya no se está dividido entre la adición al bienestar y la entrega solidaria.

Ése es el costo de la opción por los pobres. Un costo real, que no se puede minimizar porque objetivamente entraña sacrificios apreciables que tornan la vida más estrecha y más dura y, sobre todo, menos segura. Pero un costo que no se puede hacer por pura moral, que sólo se puede llevar a cabo con alegría y agradecimiento. Como un camino que lleva a la vida cualitativa, que la contiene y la va dando. Un camino que va más allá de lo cuantificable, de lo meramente útil, que lo contiene, sin duda, pero desde otro nivel más primordial e integral. Un nivel en el que se **aporta y ayuda a fondo**; pero en el que también se es **ayudado** y resulta **un sustancialmente enriquecido**, más, sin duda, de lo que uno da.

4. La opción por los pobres parte del reconocimiento de la condición de sujetos humanos que tienen los pobres²⁰. Esto entraña que no cabe opción evangélica por los pobres, si el concepto de pobre totaliza a aquellos por quienes se opta. **La opción no es por los pobres en cuanto pobres; es por esos seres humanos concretos**, que, entre otras muchas caracterizaciones, se encuentran carenciados e injustamente privados y esa situación los influye muchísimo, aunque nunca los determina.

Esta distinción es crucial, pero no puede darse por sobreentendida, porque, por el contrario, no suele hacerse. El **asistencialismo** considera a aquel que asiste como carenciado y lo asiste para que no carezca. La **promoción** está basada en el bajísimo desarrollo de capacidades y se aboca a desarrollarlas hasta llevarlos a la normalidad en su sociedad, que es el estatus de promovidos. La **concientización y organización** considera que el pueblo por sí solo no puede llegar a la conciencia de su condición de explotado y de sus derechos y capacidades, y, menos aún, a la superación de su situación. De ahí, la propuesta de darles conciencia y llevarlos a la

20 Trigo, La base en las comunidades eclesiales de base, en *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*, Convivium Press, Miami 2008, 185-213, 181. *Sujeto y comunidad de compra-votante*, en *Psicología Comunitaria Internacional/Aproximación a los contextos y los problemas actuales contemporáneos*, QIP, Puebla, México 2011.

órbita del partido, desde donde será posible esa superación. Por eso, en cualquiera de los tres casos, la **relación con ellos es unidireccional y vertical**, aunque se practique con toda humildad y discreción. Incluso cuando el entusiasmo lleva a proclamar el carácter mesiánico del pueblo, incluso quienes gritan que "sólo el pueblo salva al pueblo", en su relación concreta con él, sin que se lo digan a sí mismos, ellos llevan la voz cantante. No cabe la relación mutua, porque se estima que los pobres nada tienen que dar porque son los carenciados e injustamente privados.

Por eso, si no se supera la relación ilustrada, no cabe optar **evangélicamente por los pobres**. No es fácil superarla. Supone ir más allá de lo establecido, internalizado en el agente que hace la opción. Sólo alguna circunstancia que lleve a verse necesitado y ayudado por los pobres puede llevar a hacerse cargo de su condición de sujetos. O, si no, un proceso largo y exigente en el que el solidario se sitúe perceptivamente, poniendo entre paréntesis su paradigma (como pide la fenomenología) para que vaya aflorando en sus tiempos y a su ritmo la realidad²¹. En este sentido preciso hablábamos de entrar en la casa del pueblo, algo, como se ve, mucho más complejo y trascendente que entrar en su casa física²².

Sin embargo, superada la relación ilustrada, en sus contenidos hay que integrarla en el nuevo esquema de relación horizontal y mutua, porque es una dirección insoslayable. En efecto, el pueblo necesita crecer en múltiples aspectos, y para ello es imprescindible que sea ayudado. La dificultad de superar la relación ilustrada está, precisamente, en la pertinencia de lo que ve y propone (la necesidad de que el pueblo incorpore competencias y se capacite y concientice), que es tan sustantivo, que le impide ver la otra cara de la luna, tanto la absolutización de la propia cultura como paradigma, por lo que la relación se concibe como pasar de la no cultura a la cultura, que es la del ilustrado, y no como potenciar su propia cultura, como lo que esos pobres concretos pueden dar al que se relaciona con ellos, por su densidad humana, si se abre a su don.

21 En esta dirección apunta lo que propone Apolcinda: "Se nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación. No podemos olvidar que el mismo Jesús le propuso con su modo de actuar y con sus palabras: "Cuando des un bocado, mézalo a los pobres, a los heridos, a los ciegos y a los ciegos" (Lc. 14). No sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres" (Apolcinda 2007).

22 Gustavo Gutiérrez insiste en la extraordinaria dificultad que entraña entrar en la casa del pueblo, tanto que hasta la imposibilidad; pero insiste, con más vigor aún, que es una tarea ineludible y portadora de gracia (Bréber, 1988:465).

Puede ser útil objetivar algunos elementos de este nuevo tipo de relación con los pobres²³. El primero que queremos explicitar es el de dar la palabra al pueblo. Naturalmente que el pueblo no es mudo. Darle la palabra en la Iglesia y en la sociedad es dársela en instituciones y grupos, en encuentros y acontecimientos que desbordan su cotidianidad y que incluyen a gente no popular (aunque pueda ser de origen popular), entre ellos, los representantes legítimos de esas instituciones y estructuras. No se les da la palabra cuando se les permite hablar, pero controlando el agente la estructura del encuentro, y, por eso, en el lenguaje institucional y hablando de tópicos propuestos por el agente. Se les da la palabra cuando ellos se explican en su lenguaje y el encuentro transcurre a su ritmo y la agenda la marcan entre todos, siendo ellos la mayoría. Dar la palabra trasciende el esquema ilustrado porque en él el pueblo es el que, como magnitud meramente negativa, aunque sin culpa, no tiene nada que decir.

El segundo elemento es escucharlos. No se les escucha cuando el agente oye a vez si dicen lo que se supone que tienen que decir, siendo él la pauta. Sólo se escucha cuando uno se abre a su horizonte de comprensión, a las experiencias vitales que están de fondo y a la intención pragmática del que habla. No se pide que se aproxime todo sino que se suspenda el juicio para recibir lo que habla la gente popular de manera que pueda ser tenido en cuenta en un horizonte más amplio de comprensión del inicial del agente ilustrado. Es obvio que si el pueblo es el que no sabe, no tiene sentido escucharlo; tan sólo, acaso, oírlo para que no se sienta despreciado. Por eso, escuchar con intención de aprender y hacerse cargo, es señal de haber trascendido la relación ilustrada.

El tercer elemento es el diálogo. Puesto que los horizontes son distintos, el diálogo auténtico con el pueblo es un diálogo de horizontes, que no puede acontecer, si el ilustrado no ha relativizado el suyo para dar lugar también al del pueblo. El diálogo es para comprender y hacerse cargo, pero también para exponer las dificultades de unos y otros. Este diálogo presupone la relativización de las posturas de ambos y el que cada interlocutor considere que el otro puede enriquecer la comprensión de la realidad y, más aún, enriquecerlo personalmente.

El cuarto elemento es llegar a una postura común, sea en la percepción de la realidad, en la toma de postura ante un acontecimiento o propuestas de trabajo. De esta manera se llega a configurar un verdadero sujeto colectivo o se lo actúa y por tanto se lo robustece, si ya estaba formado. Formar un verdadero sujeto con

23. Trigo, *Cinco relaciones humanizadas entre*. Ciudad 2012: 29-58.

gente popular es la prueba más fidedigna de que se los considera como personas valiosas y no meramente como necesitados de ayuda.

El quinto elemento es trabajar codo a codo con ellos. Eso supone que los pobres son compañeros, colegas, y no meros colaboradores y, menos aún, destinatarios de su acción. Trabajar codo a codo con ellos supone considerarlos gente preparada y responsable; supone, pues, valorarlos.

El sexto elemento es evaluar con ellos la marcha de lo que se programó. Supone que se considera que tienen no sólo el sentido del conjunto con toda su complejidad sino también el horizonte en el que se inscribe la acción y que perciben el impacto de la acción en el ambiente y en otros actores y, no menos, en ellos mismos, y que son, por todo ello, capaces de calibrar en qué grado se cumplieron los objetivos.

El séptimo elemento es, finalmente, celebrar y descansar con ellos. Hacerlo gustosamente es considerarlos como otros yos, es decir, como gente del mismo rango que uno, en medio de su otredad, que, por eso, me enriquece y da vida²⁴.

5. De este modo, es decir, si se supera concretamente la relación ilustrada, la opción por los pobres se decanta en una **alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo**. No es la alianza altruista de un bienhechor. En esta alianza todos están vitalmente interesados porque, al realizarse en relaciones horizontales y mutuas, y no entre individuos del mismo conjunto sino de conjuntos diversos, **todos salen ganando**. El que más, el no popular, que recibe lo más cualitativo (la densidad de la realidad, el empuje agónico por la vida, la fe y el dar de su pobreza), que nadie más que los pobres con espíritu pueden dar; pero también sale ganando el pueblo, que recibe, además de los bienes civilizatorios y culturales, el don de los que se entregan a él. Sin el pueblo como sujeto personalizado no puede avanzarse en humanidad cualitativa, pero sólo el pueblo no salva al pueblo: son imprescindibles la mediación profética y la política; pero tienen que mantenerse en su condición de meditaciones sin desplazar, de hecho, al pueblo²⁵.

6. La opción por los pobres debe ser **propuesta insustayablemente a los pobres**.

Primero porque la opción por los pobres nada tiene de común, como insistimos desde el comienzo, con la llamada solidaridad mecánica: es, en todo caso,

24 Trigu, *Cómo relacionarnos humanizadamente*. Gamilla 2012, 29-58.

25 Combán, oc. 50-519; Trigu, en *Combán* 315-317; Guadalupe, *El potencial evangelizador de los pobres*. En *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1989, 283-302.

una opción, no un rasgo idiosincrático; y, por tanto, no se la puede suponer en nadie y tampoco nadie está dispensado de hacerla.

Pensar que como son pobres no pueden hacerla, porque bastante tienen con cargar con su vida, es negarles la condición de sujetos, que es hacerles una ofensa, la mayor ofensa posible, porque, no podemos olvidarlo, ellos no son únicamente pobres, son antes sujetos humanos que destinatarios de la acción promocional o concientizadora. No hacerlo es, como decimos, ningunearlos. **La dignidad del pobre es dar.**

Segundo, porque a ellos, ante todo, debe ser propuesto el evangelio porque **es para ellos**, no como mero colectivo apersonal (un grupo de carenciados, mera magnitud negativa) sino como un grupo humano en alguna medida siempre personalizado (porque viven no teniendo elementos para vivir y a contracorriente pobres con espíritu) y en proceso de personalizarse. Precisamente la opción por sus hermanos pobres es la **palanca más poderosa para personalizarse**.

Tercero, porque **tienen que superar la tentación del orden establecido** que les propone dar la espalda a su mundo y **subir individualmente**, estimulando sus capacidades y dando la espalda a los suyos, dejando la solidaridad para después, si es caso.

Cuarto, porque **"la mediación de los otros es necesaria, pero jamás podrá sustituir la acción de los mismos pobres"**²⁶. Nada se podrá avanzar en la humanidad, en tanto a humanidad cualitativa, si los pobres no optan por ellos.

Como un hecho habría que reconocer que los pobres son los que más hacen esta opción, a veces, de modo heroico, aunque, obviamente, son bastantes los que no la hacen.

7. Hoy es especialmente pertinente tematizar el **componente étnico y cultural de la opción por los pobres**, al que nos referimos al tratar de la noción de pobreza, en el apartado de la noción analógica. La trascendencia de tematizarlo se debe a que hoy estamos asistiendo al nacimiento de la **tercera época** de la región, después de la **amerindia** y de la **occidental**, **caracterizada por el reconocimiento de su carácter multiétnico y pluricultural en un estado de justicia e interacción simbiótica**²⁷.

26 Combán, *op. cit.* 508, para el contexto, 507-511.

27 Para esta sección ver Trigo, *Construir una América Latina pluricultural para enfrentar positivamente a una mundialización idiosincrática*. En *Contra el racismo...*, 195-224.

El punto de partida es que Nuestra América es, hasta hoy, en las estructuras y símbolos que la expresan como tal, latina, y los símbolos y organizaciones propios de otras culturas tienen un carácter particular y en no pocos Estados residual. Por eso, el carácter conflictivo, patético, meloso agónico, de esta coyuntura: ello es así porque muchos occidentales prefieren morir antes que darles paso a los de otras etnias y culturas, es decir, antes que sus símbolos y organizaciones caractericen a la región, tanto como los occidentales, o sea, antes de que Nuestra América deje de ser exclusivamente Latina en sus símbolos y organizaciones globales.

En esta coyuntura, este aspecto no sólo no es ajeno a un tratamiento evangélico de la pobreza sino que viene exigido por él. De tal manera que podemos afirmar taxativamente que **quien no camina en dirección de esta nueva época, resiste al mismo Dios**, cuyo Espíritu la impulsa en esta dirección.

Esto para los cristianos viejos es un escándalo porque desde el comienzo estuvieron ligados para ellos América Latina y cristianismo, en el sentido de que los símbolos cristianos y la institución eclesíastica formaron parte de la identidad de la región y aún forman. Eso es indiscutible. Pero eso no equivale a afirmar la calidad evangélica de esta cristiandad. Los que Puebla llama fundadores de la Iglesia latinoamericana percibieron muy agudamente la contradicción constituyente entre evangelización y colonización, que se expresaba como contradicción entre la hermandad en Cristo de todos los bautizados, de cualquier etnia que fueran, y la oposición señor-siervo entre occidentales y los demás, fueran occidentales peninsulares o americanos. Por eso, esta contradicción no fue resuelta en la independencia, que no pasó de ser la emancipación de los occidentales americanos respecto de los nacidos en Europa. De ahí, que las repúblicas fueran, sin excepción, señoriales.

Gracias a los fundadores y a una minoría que siguió sus caminos, fue posible la conversión de los indígenas y negros, más allá de la adopción de la religión de los vencedores. Pero como la institución eclesíastica se constituyó como occidental, la religión católica del pueblo se constituyó como algo propio, aunque en comunión con toda la Iglesia. Sólo cuando esa existencia sea reconocida, cosa que en principio aconteció en Puebla, pero que está muy lejos de ser recibida, es decir, sólo cuando se reconozca y propicie la inculturación del evangelio a las culturas populares y se las dote de ministros de esas culturas, será la Iglesia latinoamericana plenamente católica.

8. La opción evangélica por los pobres pasa por su evangelización en el sentido estricto de **entregarles los evangelios**, preferentemente en la lectura orante

comunitaria, y desde ellos el resto de la Biblia. Es lo que más los hace crecer, lo que más los transforma en sujetos en todos los aspectos de su existencia, lo que más los cualifica, lo que los lleva a nacer a la fraternidad expresamente evangélica, que es motivo de crecimiento, enriquecimiento, paz y alegría.

Esta entrega sólo puede darse desde la condición de condiscípulo del agente pastoral, que también escucha la Palabra, aunque ayude a mediar la distancia. Si se limita a dar lo que sabe en una labor de extensionista, no se da propiamente entrega, es decir, Tradición como acto.

9. La opción por los pobres implica para la institución eclesiástica latinoamericana estimular la **inculturación del evangelio a cada cultura popular** (indígenas, afrolatinoamericana, campesina y suburbana), que sólo podrá llevar a cabo gente eximamente cristiana de cada una de esas culturas, y propiciar el establecimiento de **presbíteros y obispos de cada una de ellas**. El apoyo a la inculturación del evangelio se dará ayudando a que gente popular se vaya configurando como eximamente cristiana. El establecimiento de líderes religiosos reconocidos en cada cultura debe darse sin salir de su medio; por tanto, están excluidos los seminaristas.

Nada de esto será posible sin la **relativización por parte de la institución eclesiástica de su propio cristianismo**, reconocido por fin, no como cristianismo sin más, sino como la versión cristiana de los occidentales americanos, una de las inculturaciones, que, para no desnaturalizarse, demanda la inculturación a las demás culturas.

11. En este proceso indetenible hacia la mecanización, automatización y robotización, **no va a ser posible dar trabajo a todos los pobres**. Sin embargo, los pobres tienen un terreno amplísimo en el que ejercer la productividad, y esa es y será siempre una fuente indispensable de su subjetualización. **Este ejercicio de productividad**, en el sentido técnico de producir eficientemente bienes y servicios útiles para la sociedad y **de producirse a sí mismos** en una medida apreciable en el proceso objetivo de producción, **tiene que ser retribuido** por la sociedad, **normalmente a través del Estado**, y convertirse así para ellos en fuente de recursos indispensables para cubrir sus necesidades mínimas y aun básicas²⁸. Esta ampliación del concepto de productividad, disociado del trabajo asalariado o no unido necesariamente a él, requiere una nueva conciencia en la sociedad y en el desempeño político. Ésta será una expresión primordial de la opción por los pobres, que, insistimos, no es un regalo sino el reconocimiento de las funciones

28. Bionnati, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona 2000, 29-152.

que ellos desempeñan, y por eso tiene sentido que se objetiven esas funciones y que se vele por que su desempeño sea, en verdad, eficiente, cosa que conviene tanto a los propios pobres como a la sociedad.

Aunque nosotros proponemos que hay que ir más allá del horizonte retributivo, que recompensa las funciones desempeñadas por los pobres, que deben ser, por eso, estimuladas y, para que sea posible, deben ser estimuladas, antes que eso, sus capacidades. El cambio radical de horizonte en el que se inscribe esta ampliación del concepto de trabajo, es el de la responsabilidad radical por la vida humana y en particular la de los pobres. Esa es la expresión más primordial de la condición de hijos del Padre común en el Hijo único y Hermano universal.

12. Que el Dios de Jesús opta por los pobres forma parte del núcleo duro de la fe. Esto no es sólo un hecho sino un acontecimiento histórico, fuente en sí mismo de revelación y buena o mala noticia. La intención de Dios es únicamente salvadora, pero como esa salvación acontece como superación de una situación de pecado, quienes la causan y no aceptan la conversión, la perciben como mala noticia, lo mismo que los que creen tener acceso a ella sin ponerse personalmente a su servicio. En ese sentido decía el Bautista que el mero hecho de ser hijos de Abraham no entraña salvación ni, por consiguiente, tampoco ser especialista en la ley, sin captar su dinamismo profético que apunta al acontecimiento de Jesús.

Por eso dice Jesús de Nazaret que el Padre ha ocultado los misterios del Reino a los entendidos y los ha revelado a la gente sencilla. Lo dice en el mismo momento en que los entendidos juzgaban que los sencillos aceptaban a Jesús por su incapacidad de discernimiento por no conocer la ley, se entiende que toda la Tora, la escrita y la no escrita, y no sólo el núcleo duro del decálogo. Fue cierto que los tenidos como la plebe vieron en las obras de Jesús y en su presencia el paso salvador de Dios y por eso glorificaban al Padre por sus obras y palabras y en definitiva por su persona.²⁹

Si tomáramos en serio esta oración de Jesús, no habría teólogos cristianos a dedicación exclusiva, ya que tendrían que dedicar un tiempo sustantivo a recibir la revelación de aquellos a los que se revela. La fuente de la revelación es ciertamente la Biblia y, sobre todo, los evangelios, que son su corazón, leída desde la Tradición; pero la Biblia sólo se abre a la comunidad de discípulos estructuralmente abierta a los pobres y que tiene como su núcleo duro a pobres con espíritu, tanto cuando se reúne para leer discipularmente los evangelios como cuando como miembro de ella lo hace "en lo escondido" (Mt 6,6).

²⁹ Castilla, *El reino de Dios*, DDB, Bilbao, 1990, 35-36, 191-242.

Hay que decir que esto no ha sido tomado en serio en la Iglesia, aunque sí ha acontecido en figuras señeras. Este es un punto imprescindible de conversión para toda teología que pretenda ser jesuánica. Esa conversión no puede consistir en ayudar esforzadamente a los pobres. Esto está bien; pero, sin más, esto no contiene la recepción por parte de los teólogos de la revelación a los pobres y ni siquiera incluye el convencimiento de que ellos son los portadores de esa revelación.

Si se toma en serio esta realidad, es preciso **ponerse en el discipulado de los pobres con espíritu**, que son los pobres que se han abierto a esta revelación y viven desde ella⁴⁰. Si esto no se reduce a una frase hecha, entraña unas relaciones constantes y, por tanto, un modo de vida que no se compadece con el habitual de la academia.

Y sin embargo, tiene que entrañar un verdadero rigor epistemológico, tanto en la recepción como en su procesamiento. Esto no es fácil ya que tiene que ser no sólo un momento en el proceso sino un eje transversal que lo atraviese, dándole su cariz. La dificultad se acrecienta porque la razón predominante en el medio popular no es la discursiva sino la narrativa y la simbólica⁴¹.

Hay teólogos intuitivos que pueden ir realizando este modo de producción teológica como por instinto espiritual. Pero es preciso objetivarlo, discutirlo e ir precisando por ensayo y error, haciéndose cargo de que, en el fondo, es un arte, que incluye la sabiduría y que, caben muchas variantes legítimas.

Nosotros, que participamos de estas comunidades populares y en ellas leemos como condiscípulos los santos evangelios, tenemos que ser capaces de dar cuenta de lo que vamos haciendo, de proponerle para que sea discernido y de hacer partícipes a otros de su fecundidad.

40 Para ver la expresión y su sentido, Dissel, *Apéndice para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, 181-197. Sobre la repercusión de lo popular en la teología ver Larrázabal en *Cambio*, 181-197; sobre la teología desde los pobres, Gutiérrez, *Dececho a vivir y derecho a pelear*. En *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1980, 56-181; Castillo, *¿Qué queda de la Teología de la Liberación?* DDB, Bilbao 1991; Trigo, *Que revele el Reino a los pobres*, RIT 33 (2011) 145-183; González Faus, *Veintidós años de la teología de la liberación: Teología ¿quién por los pobres?* RIT 41 (1997) 223-242; Lucchetti, *La Teología de la Liberación ¿una opción por los pobres?* RIT 26 (1992) 189-199; *¿García Roca? La Teología de la Liberación: orígenes y perspectivas*, En *Teologías del Tercer Mundo*, PPC, Fundación SM, Madrid 2008, 3-21; Ramos, *Las comunidades eclesiales de base como sujeto de la teología de la liberación*. En *Jesús y el despertar de los opresores*, Sígueme, Salamanca, 1984, 144-149; Richard, *Como nace, crece y madura la teología de la liberación*. En *La fuerza espiritual de la teología de los pobres*, DEL, San José, 1987, 133-141; Codina, *Una Iglesia encarnada*, ST, Sanzeder 2010, 281-290.

41 Sobre la razón simbólica ver, Codina, en *Cambio*, 284-291.



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 Teología para Religiosos, 3ª Avenida
con 5ª Transversal (R. Bením Pina) Altamira, Apartado de Correo 6885 Caracas 1012.
A. y B. a las teléfonos (0212) 2618504 Fax (0212) 2650505 E-mail: confer@iter-ugr.org

TEMAS VARIOS

MARIA Y EL AÑO DE LA FE

Cardenal Jorge Urosa Sabino*

HOMILÍA EN LA INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO 2012-2013 DEL ITER, 24 DE SEPTIEMBRE DE 2012

Muy queridos hermanos sacerdotes, miembros de institutos de vida consagrada, y estudiantes:

Una vez más nos congregamos en este templo de San Juan Bosco para implorar del Padre celestial la fuerza y las luces del Espíritu Santo al inicio del nuevo año académico del Instituto de Teología de los Religiosos. En esta ocasión lo hacemos bajo la protección amorosa de María Santísima, Nuestra Señora de la Merced, a quien el pueblo caraqueño y venezolano en general mira con ojos de confianza implorando su intercesión ante Dios Nuestro Señor.

Comenzamos este nuevo año académico en coincidencia con el próximo inicio del Año de la Fe. Este ha sido convocado por el Papa Benedicto XVI para que cada uno de nosotros, los fieles bautizados, los consagrados al Señor en el sacerdocio o la vida religiosa, los Obispos y presbíteros, en fin todo el pueblo de Dios, meditemos, valoremos y anunciemos cada vez más la fe que hemos recibido y que ilumina nuestras vidas.

* Sr. Cardenal Jorge L. Urosa Sabino, Canciller de la Universidad Católica Andrés Bello, fue nombrado Arzobispo de Valencia, Venezuela, en mayo de 1990. Torna posesión del cargo de Arzobispado de Caracas el 5 de noviembre de 2005 y es creado Cardenal en el consistorio del 24 de marzo de 2006. En el mes de mayo de ese mismo año es nombrado por Benedicto XVI miembro de la Pontificia Comisión para América Latina y del Pontificio Consejo Justicia y Paz.

Las lecturas que hemos escuchado nos hablan de Cristo y de María en la historia de la salvación, y nos llevan a una reflexión sobre el maravilloso don de la fe. Y esta reflexión es importante, puesto que, como sacerdotes o consagrados, como profesores o estudiantes de teología, estamos llamados a valorar, conocer a fondo, vivir con gozo y anunciar con entusiasmo nuestra fe.

LA FE DE MARÍA

En el texto de San Lucas que acabamos de escuchar, Santa Isabel prorrumpió en alabanzas a María y le dice, entre otras cosas: "Dichosa tú que has creído, porque lo que te ha dicho el Señor se cumplirá" (Cf. Lc 1, 39-47). Se trata de una alabanza a María por haber acogido con fe, el mensaje que Dios Padre le envía por boca del Ángel, de que ella sería la madre del Mesías, del Señor, del Salvador. Por esa misma fe, acogida gozosa y fiel de la palabra de Dios, ello vivió siempre en la escucha y cumplimiento de esa Palabra. Por ello, muchos años después, es el mismo Jesucristo quien la alaba diciendo: "Felices los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen" (Lc 11,28).

Sobre la fe de nuestra Señora nos dice el Papa Benedicto XVI en su Carta Apostólica *Porta Fidei*: "Por la fe, María acogió la palabra del Ángel y creyó en el anuncio de que sería la Madre de Dios en la obediencia de su entrega (cf. Lc 1, 38). En la visita a Isabel entonó su canto de alabanza al Omnipotente por las maravillas que hace en quienes se encomiendan a Él (cf. Lc 1, 46-55). Con gozo y temblor dio a luz a su único Hijo, manteniendo intacta su virginidad (cf. Lc 2, 6-7). Confiada en su esposo José, llevó a Jesús a Egipto para salvarlo de la persecución de Herodes (cf. Mt 2, 13-15). Con la misma fe siguió al Señor en su predicación y permaneció con él hasta el Calvario (cf. Jn 19, 25-27). Con fe, María saboreó los frutos de la resurrección de Jesús y, guardando todos los recuerdos en su corazón (cf. Lc 2, 19.51), los transmitió a los Doce, reunidos con ella en el Cenáculo para recibir el Espíritu Santo (cf. Hch 1, 14; 2, 1-4).

Pues bien, mis queridos hermanos: También nosotros hemos recibido el don de la fe. Y también nosotros estamos llamados como María a creer en la Palabra de Dios. Por vocación especial, que hemos de agradecer todos los días a Dios Nuestro Señor, hemos sido llamados a unirse más estrechamente al Jesús y a colaborar en su obra de salvación con nuestra vocación al sacerdocio y a la vida

1 — Benedicto XVI, Carta Apostólica *Porta Fidei*, 14.

consagrada. Es un privilegio maravilloso, y manifestación de un amor especial del Señor por cada uno de nosotros.

Por eso, en nuestro estudio de la Palabra de Dios y de la Teología, estamos llamados a ser discípulos abiertos a su Palabra, a acogerla con cariño, a meditarla, a vivirla. No estudiamos Teología simplemente como quien estudia textos antiguos, historia de las ideas o de la cultura, sino como discípulos atentos y fieles que, sentados a los pies del Señor, queremos conocerlo cada vez más, profundizar en los hechos maravillosos de la historia de la salvación, para amarlo cada día más, e identificarnos con él de todo corazón. Esa es la actitud correcta del estudiante de teología llamado al sacerdocio o a la vida consagrada.

EL AÑO DE LA FE

Decía al inicio de esta homilía que este año académico coincidirá con el Año de la Fe, que comenzará el 11 de octubre de 2012, en el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013. Su objetivo es fortalecer la fe de la Iglesia toda, y animarnos a anunciarla con mayor ardor, mediante la Nueva Evangelización.

Nos decía el Papa: "El Año de la fe es una invitación a una auténtica y renovada conversión al Señor, único Salvador del mundo. Dios, en el misterio de su muerte y resurrección, ha revelado en plenitud el Amor que salva y llama a los hombres a la conversión de vida mediante la remisión de los pecados (cf. Heb. 5, 31)". Nos decía también el Santo Padre: "Deseamos que este Año suscite en todo creyente la aspiración a confesar la fe con plenitud y renovada convicción, con confianza y esperanza. Será también una ocasión propicia para intensificar la celebración de la fe en la liturgia, y de modo particular en la Eucaristía".²

De manera que lo primero que hemos de perseguir, en este Año de la Fe, cada uno de nosotros, asumiendo personalmente la invitación del Papa, es renovar nuestra propia fe, nuestra adhesión personal, vital, existencial, al Señor Jesús, y querer seguirlo e imitarlo cada día más transitoriamente por la sendas de la santidad y la perfección cristiana. Por supuesto, esta es la meta y el sentido de la vida consagrada.

² Ibid., 6

³ Ibid., 9

Los invito, pues a mirar a la Santísima Virgen María, madre de Dios y madre nuestra, como al modelo acabado de la vida de fe, y como ejemplo de la actitud con que hemos de recibir y profundizar el conocimiento de nuestra fe, en los estudios teológicos.

Pero además, los invito a sentir el deseo, el anhelo, de anunciar con gozo a Jesús, nuestro Divino Salvador, a quien proclamamos nuestro Dios y Señor, Rey de Reyes y Señor de los Señores. Y todos, obispos, sacerdotes, religiosas, profesores y estudiantes, en nuestra vida diaria, en nuestro trabajo pastoral, en nuestras actividades apostólicas, estamos llamados a anunciar con entusiasmo la luz maravillosa de la fe a nuestros hermanos.

Esto es particularmente importante en Caracas, donde vivimos y Ustedes enseñan y estudian. Nuestra Arquidiócesis necesita un anuncio cada vez más intenso de la palabra de Dios, del mensaje de salvación, y una actividad pastoral más efectiva. Para ello, como muchos de Ustedes ya saben, estamos preparando un Plan de Pastoral Arquidiocesana, al cual les ruego acoger, y asumir para dar, con nuestra unión de acción pastoral, el testimonio de que Jesús es el enviado por el Padre para la salvación de nuestros hermanos. El Papa nos invita a anunciar con gozo a Jesús cuando nos dice: "Por eso, también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe. El compromiso misionero de los creyentes saca fuerza y vigor del descubrimiento cotidiano de su amor, que nunca puede faltar!"

CONCLUSION

Mis queridos hermanos:

En esta sagrada Eucaristía imploramos del Señor nos envíe abundantemente su Espíritu, el Espíritu de la Verdad, del Amor, el que nos abre el corazón para que acogamos el don de la fe, e ilumina nuestro entendimiento para que busquemos progresivamente la "intelligentia fidei", la comprensión de la fe, que es uno de los objetivos del estudio de la Teología.

Los invito a orar al Espíritu Santo no sólo hoy sino siempre, al iniciar las clases, al comenzar el estudio personal, al reflexionar sobre los sagrados e inson-

dables misterios de la fe. Los invito a celebrar con intensidad este Año de la Fe. Ojalá que el Instituto, acogiendo la convocatoria del Papa, y las sugerencias de la Congregación para la Doctrina de la fe, organice actividades que ayuden a todos a profundizar en la Fe, en la persona de Jesús, único mediador entre Dios y los hombres, y sobre el Concilio vaticano II., así como sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, que es el compendio y explicación autorizada de nuestra hermosa fe.

Al proseguir nuestra sagrada Eucaristía agradezcamos a Dios Nuestro Señor el don de la fe, nuestra santa vocación sacerdotal y a la vida consagrada. Pidamos especialmente por el ITER, por sus autoridades y profesores, por sus alumnos y trabajadores, para que, con profundo espíritu religioso y eclesial, realice su misión de preparar teológicamente apóstoles abnegados que, llenos de fe, lleven a cabo la Nueva Evangelización que tanto necesitan nuestra Ciudad de Caracas y nuestra Patria. Imploramos para ello la maternal intercesión de María Santísima, Nuestra Señora de La Merced y de Coromoto. Amén.

Cediter

UCAB-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 liturgia, 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 (CPV, El Llamado católico, llamado del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) 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 lleva a potenciar una acción pastoral cualificada en sus iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA. Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tareas mensuales, día sábado de 8:30 am a 1:00 pm según calendario

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: Teléfono 0212- 808 7525 (lunes a viernes de 9 am a 5 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

CARLOS BAZARRA: HERMANO MENOR QUE PASÓ HACIENDO EL BIEN

Lic. Jesús Antonio de la Torre Arranz*

1. DATOS BIOGRAFICOS¹

Carlos Bazarra, nació en La Coruña el 10 de agosto de 1930, siendo sus padres Santiago e Isolina. Fue bautizado en la parroquia San Pedro Mezzenzo (La Coruña) diecinueve días después de su nacimiento. Es confirmado el 18 de mayo de 1936. Estudió en el Seminario Menor de los frailes Franciscano-Capuchinos, situado en El Pardo, entre 1944 y 1948. El 14 de agosto de ese último año entra al noviciado en Bilbao, y un año después, el 15 de agosto, realiza su profesión temporal. En ese mismo día de agosto de 1952, en la ciudad de León, donde estudiaba teología profesa perpetuamente dentro de los Capuchinos. Recibe el diaconado en esta ciudad castellano-leonesa el 2 de octubre de 1955. Y al año siguiente, el 18 de marzo, es ordenado de presbítero en su ciudad natal.

Jesús Antonio de la Torre Arranz, nacido en España en 1959, obtuvo el Bachillerato en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Realizó la Licenciatura en Teología en la Facultad de Teología de los Jesuitas de Brasil, en la ciudad de Belo Horizonte, con su tesis "Evangeliización inculturada y liberadora" en 1987. Actualmente es misionero entre los indígenas penónes en el sureste de Venezuela desde hace nueve años. Nacido en España en 1959, estudió en la Universidad de Salamanca y realizó su licenciatura en la facultad de teología de los jesuitas en Belo Horizonte (Brasil). Existencialmente seguidor de Jesucristo al estilo de san Francisco de Asís y de caridad cercano a los pobres, cazado y con tres hijos. Decente en el ITER durante siete años y autor de múltiples artículos y de varios libros de teología e historia. En la Uras Sabana se dedica a la formación humana y cristiana de los líderes indígenas, maestros y agentes de pastoral. Conocer en profundidad de la cultura penón y de la problemática indígena.

- 5 Datos extraídos en su mayoría de notas propias autobiográficas que dejó Bazarra, y que gentilmente me proporcionó el P. Arsenio Gutiérrez.

Sus estudios primarios, entre 1937 y 1941, los efectúa en dos pueblitos de la provincia de La Coruña: Abelleira (Muros) y Coristanco (Carballo). Los tres primeros años de bachillerato los pasó en el Colegio Cristo Rey de La Coruña, regentados por los maristas. Ahí estuvo entre 1941 y 1944, año éste en que va al Seminario de El Pardo y concluye sus estudios de bachillerato. En 1949 va a Montañana (Santander) a iniciar sus estudios de Filosofía, y tras pasar allí dos años, en 1951 va a León a culminar la filosofía que abarcaba tres cursos. En esta misma ciudad de origen romano continúa realizando sus estudios de teología que transcurren entre los años 1952 y 1956. Durante el tiempo de vacaciones académicas de 1956, entre los meses de julio y agosto, aprovecha tres semanas para compartir el trabajo con obreros de Bilbao. Reconocidas sus excepcionales capacidades intelectuales, las autoridades Capuchinas lo envían a Roma a realizar el doctorado en Teología Dogmática. Estudió en la universidad Gregoriana desde 1956 a 1959, y obtuvo su título de licenciado en 1958, y el de doctor el 27 de febrero de 1962, versando su tesis sobre la eucaristía.

Concluidos estudios presenciales en Roma, en junio de 1959, aprovecha los tres meses siguientes para aprender alemán en la ciudad de Krefeld (Alemania). Para el inicio del año académico de 1959, en el mes octubre, se halla como profesor de Teología en el Seminario Mayor de los Capuchinos en la ciudad de León. Aquí permanecerá hasta 1966, ejerciendo la tarea docente en todo este tiempo, y en los tres últimos años también de Director.

Para setiembre de 1966 ya se halla en el Seminario Menor de El Pardo como Director. Función que ejerce hasta que sale de aquí en 1972. Durante su estadia en este convento a las afueras de Madrid, también ejerce el cargo de Superior en los cuatro últimos años.

Para el inicio del curso académico 1972-73 se halla en Salamanca, como profesor de teología en el Instituto Intercongregacional "Claudium et spes". En esta misma ciudad da clases en el Teologado Salesiano y en el "Perfectae caritatis" (vida religiosa). Aquí se mantiene durante ese año académico y el siguiente. De aquí pasa a León en 1974, como Director de la Residencia Estudiantil San Francisco, que había anexo al convento de los Capuchinos. Ahí se mantiene hasta 1978, en que es enviado a Venezuela.

Llega a Caracas para encargarse de los formandos capuchinos, pues estaban comenzando a surgir vocaciones nativas. Como Director del filosofado y teologado capuchino, primeramente va a Colombia a conocer a los formandos capuchinos venezolanos que están realizando allí los estudios eclesiásticos. De modo que el nuevo curso 1978-79 ya lo inicia todo el grupo de formandos, con Carlos Bazarrá

a la cabeza, en la residencia de los capuchinos en Macaracuay (Caracas). Después para estar más cerca de la gente sencilla trasladan el centro formativo a la residencia de La Merced, situada en una barriada antigua de Caracas. Por ese tiempo, últimos meses de 1979, se inicia en los sótanos de la residencia de los capuchinos en La Florida- Chiquinquirá (Caracas) el Instituto de Teología para Religiosos (ITER), y Carlos ya entrará como profesor en ese primer año. En los primeros meses de 1982 los capuchinos abren la casa de Formación en La Pastora, y allí se traslada Bazarra como responsable principal de los formandos, en compañía de P. Jesús Alfonso Guerrero y después del P. Adrián Setién. En 1983, tras la ida de Alfonso Guerrero a Roma a realizar estudios, se incorpora a la residencia de La Pastora como formador quien escribe estas líneas. Carlos permanecerá en esta casa de formación hasta agosto de 1988, en que es trasladado a la Chiquinquirá.

Carlos se mantiene como profesor en el ITER desde sus inicios, en 1979, hasta 1989, y los tres últimos años fungió como Vicedirector de esta prestigiosa institución eclesial. Esta fue su primera etapa. Por estos años asume la dirección de la revista capuchina "Nuevo Mundo" en 1980 y continúa al frente de la misma hasta 1989. En octubre de ese año 1989 inicia un año sabático en la Gran Sabana. Es destinado a la misión de Kamaruta, pero tras ser entregada a los dominicos en febrero de 1990 se traslada a la misión de Urimá, donde permanece hasta el 24 de mayo de ese año, fecha en que sale del Vicariato.

Desde finales de 1990 la Orden Capuchina le encarga abrir, organizar y dirigir el Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Bogotá. Será su primer Rector. Asimismo se desempeñó como director de la revista de esta institución desde 1993 hasta 1996, en que sale de Colombia. En esta ciudad neogranadina durante su estadia también ejerció la docencia en la Universidad San Buenaventura, en la Universidad de La Salle, en el NEPAL (Celam), y en el ITEM (Instituto de Teología Misionera).

Vuelve a Venezuela en 1996 y se incorpora al ITER como profesor. En 1997 vuelve a dirigir la revista "Nuevo Mundo". Es elegido Viceprovincial de los Capuchinos en abril de 1999 y se mantiene en el cargo hasta 2005, siendo su residencia la casa de la Chiquinquirá (Caracas). En este tiempo fue presidente de la CONVER durante cuatro años. Durante su cargo de Viceprovincial también se mantuvo como profesor del ITER, aunque en menor intensidad. Tras dejar el cargo de Viceprovincial en 2005, se queda en Caracas, pero en la casa de La Merced para ayudar en la formación y mantenerse como profesor en el ITER. En agosto de 2008 se residencia en Santa Elena de Uairén (Edo. Bolívar), estando al frente del

noviciado capuchino durante dos años. En septiembre de 2010 regresa a Caracas, y a mediados de 2011 va a España, donde decide quedarse, tras darse cuenta de que sus capacidades físicas y mentales iban mermando. En el primer trimestre del 2012 es llevado a la enfermería de Cuatro Caminos en Madrid, donde un cáncer acabó con su vida el 25 de agosto de este mismo año.

2. MI EXPERIENCIA Y TRATO CON BAZARRA

Si hay que pecar de algo, quiero hacerlo de personalismo, más que de muchas razones y argumentos, aunque pueda parecer -a más de uno- un tanto subjetivista. Pero para quienes conocimos a Carlos Bazarra, como yo, seguramente coincidirán conmigo en la mayoría de mis apreciaciones.

Mi primer encuentro fue en septiembre de 1970, cuando llegué al Seminario de El Pardo, donde él era el Director, y fue también tutor de mi curso. Aún recuerdo la cordialidad con que nos escuchaba, el amor con que nos trataba y los cuentos sobre Cuchilítin que nos leía al final de la tarde con gran entusiasmo. Fueron dos años, donde su cercanía fue enriquecedora y reconfortante para un niño de 11 años que estaba pasando por la adolescencia. Mi último contacto con él fue por correo electrónico, en la navidad de 2011, cuando yo le escribí: "Mejor que felicitar la navidad, hagamos la navidad". Y él me respondió: "Me parece muy bien, hagámosla". Después ya no respondió a ningún otro correo, pues la enfermedad del alzheimer le comenzó a hacer mella y más tarde el cáncer.

Tras su salida de El Pardo, en 1972, nos carteamos, y desde que inicié el noviciado, en 1977, se vino a convertir en mi director espiritual, pese a la distancia. Las cartas fueron nuestras meditaciones durante su estancia en España, lo cual se vio muy merchado tras la venida de Carlos a Venezuela en 1978.

Concluidos mis estudios eclesiásticos en la universidad de Salamanca (España) se me hace la invitación de venir a trabajar en Venezuela en la formación capuchina, y formar equipo con Carlos Bazarra y Adrián Setién (también recién fallecido el 7 de septiembre pasado). Decido venir a trabajar aquí, entre otras razones, por mi amistad con Carlos y porque resultará enriquecedor trabajar a su lado. Así yo arribo a Caracas en octubre de 1983. Nos mantuvimos como equipo durante cinco años en la casa de La Pastora, donde se pusieron las bases de la formación capuchina y se impulsó la revista "Nuevo Mundo". Siempre hemos continuado Carlos y un servidor en contacto y aprecio mutuo.

Después la vida colocó tierra por medio entre nosotros, por varios años, hasta que en agosto de 2008 fue enviado Carlos a Santa Elena de Uairén (Edo. Bolívar) como maestro de novicios, donde yo me encontraba como misionero seglar desde hacía cinco años. De nuevo nuestros caminos se cruzaron por dos años, pero ahora como misioneros. Alguien cercano me decía, no hace mucho, que Bazarra veía a mis hijas como sus nietas. En esos años en Santa Elena, como era normal en él, se acercaba a los niños, pero tenía un trato especial con mis tres hijas, y éstas se sentían contentas de poderlo abrazar, recibir sus caramelos o escuchar sus cuentos. Aún lo añoran.

He tenido la suerte de que Dios me pusiera a Carlos en mi camino, o mejor, que nuestros caminos se cruzaran. Comenzar hablando de sus rasgos humanos es obligado, que para nada se oponen a sus virtudes espirituales, pues ambos proceden de la mano del Hacedor. En teología se suele decir que “la gracia no niega la naturaleza, sino que por el contrario la supone”.

3. RASGOS HUMANOS

PERSONA INTELIGENTE Y CON ESPECIAL CAPACIDAD PARA LA ENSEÑANZA, LA SÍNTESIS Y LA PREDICACIÓN: Carlos tenía una inteligencia excepcional, y vino a ser una de las principales lumbreras en la Orden Capuchina. Tras concluir sus estudios eclesiásticos en León fue enviado a la Universidad Gregoriana de Roma a realizar sus estudios en teología dogmática, donde en 1962 sacó el doctorado con su tesis sobre la “Eucaristía”. En el ITER impartió materias de dogmática (como escatología, gracia, antropología teológica I, sacramentos) siempre de una manera didáctica y asquible al oyente. Era reconocido por los estudiantes como “la claridad” en el aula. Pues lo que otros complicaban, él lo clarificaba. Y los textos largos e ideas entrecruzadas de los autores, tenía la facilidad de captar su esencia y presentarlo de manera sintética, y a veces hasta esquemática.

Esta inteligencia, regalo del Creador, era alimentada por el esfuerzo personal. Era un lector y estudioso asiduo. Los tiempos que pasaba delante del televisor eran mínimos, salvo el domingo en la tarde que alargaba más su recreación con alguna buena película en el televisor o en el cine, y excepcionalmente algún otro evento cultural. El resto del tiempo lo pasaba en su habitación estudiando, y subrayando con su lápiz de doble color (azul y rojo) aquellas ideas principales del libro que tenía entre manos. Aún en la biblioteca de los Capuchinos se pueden encontrar libros que fueron de su uso personal con su firma particular y sus breves subrayados.

Fue una persona con gran facilidad de palabra. Esto le ayudó a ser un gran predicador. Muchos religiosos y religiosas lo procuraban para que les impartiera charlas y retiros. Su agenda siempre estaba marcada de color rojo por múltiples fechas ocupadas. La vida religiosa venezolana tuvo en él a un gran apoyo y animador. Los fines de semana prácticamente los pasaba fuera de casa, pues el resto de los días tenía su compromiso con los formandos capuchinos, el ITER y la escritura de artículos o libros. Era conocido por introducir en sus homilias algún cuento, historia o parábola para ilustrar el mensaje que deseaba transmitir. Cautivaba por su modo de hablar, y sobre todo por la convicción con que transmitía sus mensajes.

ESCRITOR PROLIFICO Y SENCILLO: La lista de libros publicados por Bazarra es larga. No los he contabilizado, pero debe estar por más de 60 libros los escritos de su puño y letra. La lista de artículos debe sobrepasar los 400, siendo las revistas "Nuevo Mundo" e "ITER" los habituales caminos de la exposición de sus ideas más frescas y recientes. La editorial San Pablo y la de las Paulinas solitaban frecuentemente sus servicios por su pluma inteligente y al mismo tiempo sencilla. Gustaba presentar lo más sublime de modo sencillo, casi hasta natural, podría decirse. Un poco al estilo del pesebre, donde lo sublime de la divinidad se hace presente en lo sencillo de la humanidad. También durante un tiempo realizó los comentarios de la "Hoja Domingo", con su marca particular e inconfundible.

He aquí algunos de los títulos de sus libros: "La moral católica", "Liberación de la vida religiosa", "Dios, el Padre en quien creo", "¿Qué es la teología de la liberación?", "El riesgo del Espíritu", "En la noche Dios", "Sí al hombre", "Hermana muerte", "Vivir la misericordia", "Con ojos de niño", "Espiritualidad para el hombre de hoy", "Los niños hablan con Dios", "La esperanza no defrauda", "La Santísima Trinidad. Oscuridad amable", "Vivir la misericordia", "Creo en la resurrección de los muertos", "María, hija predilecta del Padre".

Además de los libros también escribió en las revistas que dirigió "Nuevo Mundo" e "IFEAL", y hubo otras en las que también colaboró: "Estudios Franciscanos", "Naturaleza y Gracia", "Confer", "Vida Religiosa", "Todos Uno" e "ITER".

HIJOMBRE RESPONSABLE Y TRABAJADOR INCANSABLE Está casi por demás decir que era un religioso sumamente responsable en sus tareas. Le gustaba hacer las cosas bien y a tiempo. Le incomodaba llegar tarde. Estaba listo en antelación, y cuando tenía que depender de otros, y los minutos pasaban, solía tener su muletilla: "Ale, vamos". Trabajaba desde temprano, hasta la noche. Hombre metódico, disciplinado y organizado. Siempre tuvo buena salud y dormía de modo reconfortante. Esto le ayudaba a mantenerse hiperactivo, e incansable, incluso en su avanzada edad.

PERSONA AFECTIVA Y CORDIAL: Si mucho de lo hasta aquí dicho recoge su lado racional, es sin duda, a nivel humano, su lado afectivo y amoroso lo que más pesaba en él. La formación eclesial que había recibido antes del Concilio Vaticano II le inhibía un tanto a la hora de expresar su afecto, al menos con las personas adultas, sin querer con ello decir que fuera frío, ni mucho menos. El abrazo fraterno y el beso eran normales, pero se le veía recatado. Sin duda, donde "se le salía la clase", es decir, el Carlos que llevaba por dentro se mostraba diáfano cuando tenía delante a los niños. Se encandilaba, no lo podía evitar. Con ellos no medía abrazos ni caricias. Este rasgo afectivo fue realimentado después, desde la fe, con la propuesta del evangelio y con el carisma franciscano. Pero a nivel humano —considero— contribuyó mucho su experiencia personal. Desde pequeño, cuando comenzó a ir a la escuela, a los 7 años, quedó bajo la tutela de su hermana mayor que era docente y vivía en La Coruña. Transcurrió el año de 1937, estando ya en desarrollo la guerra civil española. Años de crisis familiares y sociales. A Carlos también le tocó pasar su crisis personal, al verse alejado del afecto de sus padres, aunque tuviera el de su hermana con la que convivía, en otra vivienda distinta. Hay un refrán que dice: "Nadie valora las cosas hasta que las pierde". Y Carlos comenzó a valorar ese cariño ausente. Después, a los 14 años se fue al Seminario de El Pardo para concluir los estudios de lo que hoy diríamos educación básica y aspirar a ser capuchino. Estoy seguro que algún sollozo tuvo en esas noches frías de Madrid acordándose de sus padres y más de una lágrima derramó por ellos. El hecho de no recibir cercanamente el amor paterno-materno hizo que siempre fuera el amor humano un deseo insatisfecho, algo deseable. De ahí que se viera reflejado en los niños y sufriera en carne propia la situación de niños abandonados e infantes carentes de afecto.

PERSONA AFABLE, CORDIAL Y ESCUCHADOR/OFENDE: Su carácter afable y oyente para con los demás, hacía que mucha gente se acercara a él para manifestarle sus inquietudes, echarle sus cuentos, confesarse o ser su director espiritual, como también fue mi caso durante varios años. Muchas religiosas eran las que pasaban por la casa de La Pastora y se acercaban a él en los múltiples retiros, para pedir un consejo de alguien que realmente tenía una gran experiencia y sobre todo era un hombre del Espíritu. Uno salía reconfortado al sentir que realmente había puesto atención a lo que le decías, y recibir por su parte una palabra oportuna y esperanzada.

4. RASGOS ESPIRITUALES Y RELIGIOSOS:

Muchos de estos rasgos humanos de Carlos Bazarra se ven reforzados y afianzados por su condición de cristiano y por encontrar en San Francisco de Asís -un modo particular para él- de hacer vida el evangelio. Así podemos subrayar ahora los valores espirituales y religiosos de este hermano menor.

RELIGIOSO CONVERSO E INQUIETO: Carlos fue una persona inquieta espiritualmente, no se sentía satisfecho con lo alcanzado. Había que buscar nuevos horizontes. Su formación espiritual se fragua en el pre Vaticano II, pero pronto comienza a darse cuenta de que esa estructura tiene muchos lados débiles, y al colocarle un remiendo nuevo en ese traje viejo hace un roto mayor. Había que volver al evangelio, y dejar atrás tantos lastres que se habían pegado. Así, tras el Concilio es uno de los pioneros entre los Capuchinos de la Provincia de Castilla (España) en abrir horizontes en los nuevos modos de presencia de los frailes: casas en barrios marginales, pequeñas fraternidades, estructuras formativas más libres y responsables... Sin duda que la estancia en la universidad Gregoriana de Roma, le brindó la oportunidad de escuchar y codearse con renombrados profesores que dieron aires nuevos a la iglesia y fueron precursores del Vaticano II. Entre los Capuchinos de Castilla (centro de España), es famoso el encuentro tenido en las afueras de Madrid, donde había dos grandes tendencias: la de los viejos, que a toda costa querían mantener el pasado, y los jóvenes que hacían nuevas propuestas y miraban al futuro, tratando de interpretar los nuevos signos de los tiempos. Bazarra -entre los capuchinos conocido también como "Santiago de La Coruña"- estaba en este segundo grupo, y a la postre se convirtió en una de sus figuras más visibles, por el modo de razonar las propuestas, por su convicción a la hora de hacerlo y por apoyar las iniciativas de apertura con su propio testimonio. El mismo cambio de nombre era un símbolo de lo que estaba aconteciendo.

En un tiempo, aunque breve, fue lo que se llamaba "cura obrero", es decir, sacerdote que iba entre los obreros (de la fábrica o construcción) a realizar un trabajo manual para insertarse en el mundo laboral y compartir las penurias de estos hermanos trabajadores, y desde ahí tratar de llevar una buena noticia de liberación a ese mundo explotado. Asimismo en León se acercó al mundo universitario laico, estando al frente de la residencia estudiantil, donde impartía a los universitarios formación humana y cristiana.

Así fue convirtiéndose, poco a poco, al evangelio, al mismo ritmo que iba desvelando la persona fascinante de Jesús de Nazaret. Pues Dios va labrando cada

corazón en particular. Bien podemos traer a colación los versos de León Felipe, que Carlos gustaba tener escritos en su habitación: *“Nadie va hoy, ni fue ayer, ni irá mañana hacia Dios, por este mismo camino que ya voy. Para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol y un camino vígen Dios.”*

Como todo cristiano, su conversión no terminó, pero estaba en el camino como peregrino abierto a la acción del Espíritu, e inquieto, sin prisa pero sin pausa.

PERSONA LIBRE Y LIBERADORA: Fue un abanderado de la libertad, pero no de un hacer lo que uno quiera, sino de una libertad responsable. Apostó en muchas ocasiones por los jóvenes en épocas en que la vida religiosa estaba muy marcada por la disciplina y la obediencia sino ciega, sí tuerca. Los conventos parecían más cuarteles que otra cosa. A riesgo y sabiendas que más de uno podía abusar de esa confianza otorgada, él abogaba por la libertad, pues era la única manera de ser persona y de humanizarse. Por ello también recibió muchas críticas e incomprensiones.

Esta defensa de la libertad en la etapa peninsular, se transformó al llegar a América Latina y ver la realidad de pobreza, en una defensa por la “liberación” de las esclavitudes sociales y también por el pecado que lleva a eso. Este proceso espiritual después, lo plasmó por escrito y se plasmó como “teología espiritual de la liberación”. Mucho le debe la vida religiosa en Venezuela a Carlos, por su apoyo, impulso y orientación. Recuerdo que esta materia la impartía él en el CHER (Centro de Estudios para Religiosas) cuando yo llegué en 1983. Aunque sin el nombre de “liberación”, porque más de una maestra de novicias se asustaba ante esta palabra y los plameamientos que había detrás. A los pocos meses me dijo que diera yo esa materia, y así lo hice, iniciándome de este modo en el ejercicio docente, lo cual le agradezco.

GENEROSO, DISPONIBLE Y SOLIDARIO: Con esto quiero resaltar otro rasgo muy significativo en él y es su generosidad. Igualmente era generoso para ceder una materia a un colega, que compartir una materia con otro profesor, cuando ocurría en materias dogmáticas. De esto son testigos Pedro Trigo, Ayestarán o Luis de Diego. A través de él, en su tiempo de Viceprovincial, mucha de la biblioteca de los capuchinos generosamente se entregó al ITER.

Frecuentemente llegaban personas pobres a pedir una limosna a la casa de La Pastora, o a pedir comida, siempre que los atendía Carlos se iban con algo en las manos. No tenía corazón para decir que no, aunque en ocasiones intuyera que lo estaban engañando o aprovechándose de él.

El adverbio negativo parece que no lo utilizaba nunca o casi nunca. Ante cualquier pedido de un retiro u una charla, no sabía decir que "no". A lo más que llegaba era a modificar la fecha. Su disponibilidad era casi absoluta, para lo que fuera. Ni que decir si venía alguien para pedir una ayuda para un enfermo o moribundo. Pues para que te quiero. Lo mismo ocurría para cualquier ayuda en la casa. Estaba siempre a la orden.

Era solidario ante cualquier persona necesitada, más cuando era trato de la injusticia. Así, en algún tiempo tuvimos que esconder en nuestra casa a un joven del barrio perseguido injustamente por la policía. Carlos y el resto de los hermanos de la casa dimos la aprobación para protegerlo.

CAPUCHINO SENCILLO, HUMILDE, Y POBRE: En su vida personal, Carlos vivía de una manera sencilla y austera. Tenía lo mínimo. No era amigo del consumo y no lo superfluo. Las Constituciones de los Capuchinos en uno de sus articulados reza así: "Vivir, no con lo máximo permitido, sino con lo mínimo necesario". Bazarra lo hacía vida, antes que proclamarlo. Tenía en su habitación, además de su ropa y sus cosas personales, varios estantes de libros, pero tampoco excesivos, pues muchos tras leerlos los pasaba a la biblioteca común. En esto también se mantenía dentro del espíritu franciscano, pues su fundador lo único que permitía en posesión eran "las herramientas para trabajar". Y para Carlos los libros y la computadora, y antes la máquina de escribir, eran sus herramientas.

La pobreza exterior y la pobreza como austeridad de vida, nos remiten a otra pobreza más profunda, que es la espiritual. Inspirado en las bienaventuranzas y la práctica de San Francisco, Carlos se sentía contingente y de ahí que viviera puesto en las manos del Dios amoroso, como un niño en los brazos de su mamá. El Padre bueno siempre estaba en su discurso, con rostro de misericordia. Por su parte no podía vivir sin sentir que Dios era su Absoluto y que había que dejar a Dios ser Dios. El gran pecado era querer suplantarle por algún ídolo o no reconocer nuestra condición de creaturas. San Francisco decía acertadamente: "Mi Dios y mi todo".

El darse cuenta de que peso a todo su esfuerzo, en definitiva todo era gracia de Dios, le hacía ser humilde. Porque como decía San Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido?". Entonces ¿de qué gloriarse? De nada, pues todo viene de Dios. San Francisco decía que si a otro Dios le hubiera concedido tantos dones como a él, seguro que aquella persona hubiera respondido mejor. Con esto reconocía su pequeñez, su nada, y le hacía ser y vivir humildemente.

ORANTE Y ESPIRITUAL: Continuamente en su reflexión de la eucaristía, al final de la tarde de cada día, en La Pastora, Carlos nos hacía ver nuestra

condición de hijos de Dios y de hermanos entre nosotros. Esto nos debe llevar a reconocer que debemos vivir esa relación con Dios. La oración es un lugar propio. Así él lo hacía cotidianamente tanto en la mañana, como en la tarde, donde asiduamente se le encontraba en la capilla acogedora de la casa. Era sin duda un hombre espiritual, un ser en que el Espíritu se posó y encontró cobijo.

Su espiritualidad no era algo abstracto, teórico, sino vivido. Era una persona coherente entre lo que decía y hacía, entre la existencia cotidiana y lo que afirmaba, entre su espiritualidad y lo que ponía por escrito.

MISIONERO AL EGRE Y AGRADECIDO: Rara vez se le vio enfadado, o malencarado. Vivía alegre y en paz con los demás, lo cual era fruto de su alegría y paz interiores. Una anécdota de los últimos días de su vida para ilustrar esto. Las dos últimas semanas de su existencia las pasó en un hospital de Madrid. Con el cáncer, metástasis que padecía, tenía unos dolores infernales. De sus labios sólo salían las palabras: "Gracias doctor, muchas gracias", que iban acompañadas de su rostro sonriente. Todo el cuerpo médico y enfermeras sabían de los sufrimientos que estaba pasando. Esto dejó admirados a todos ellos. Cual buen y fiel hijo de San Francisco, recibió la muerte como "hermana", y con alegría.

En la mayoría de sus reflexiones y publicaciones, Carlos hacía ver la condición peregrinante del creyente, y junto a esto la obligación de ser "misionero". Él siempre vivió el desapego y donde requerían de sus servicios allí iba. En los primeros años que estuvo en Caracas, todas las semanas santas se desplazaba hasta el páramo merideño para evangelizar y ser evangelizado por la gente sencilla de esos lares fríos, pero muy acogedores, como él gustaba decir. Siempre que disponía de tiempo iba a Catuche, o a algún otro barrio, a celebrar la eucaristía con el pueblo pobre. En 1989 pasó unos meses como misionero entre los indígenas pemones de Kamarata y Urimán, en la Gran Sabana. En sus últimos años volvió a trabajar en la misión en la iglesia naciente del Vicariato del Caroní, entre los indígenas y criollos. Estuvo dos años. Se sentía como en casa en el trato con los nativos del lugar y gustaba pasear por la comunidad conversando con las personas.

FRANCISCANO AMOROSO Y FRATERNO: El sentido del amor ágápic, el amor desinteresado, el amor hacia el otro, encuentra en Dios trinidad su fundamento. Así lo vivía y lo transmitía Carlos, tras entender que esa es la médula del evangelio. Vio en San Francisco un paradigma de lo que es la fraternidad interpersonal, que hizo de la palabra "hermano" el núcleo de su vida. Él se presentaba como "hermano capuchino" y no de otra manera. Me contentaba que firmaba sus escritos con el término "hermano", pero que alguna editorial se lo cambiaba por

“Padre”. Al final tuvo que enlazar con esa editorial y en lo sucesivo respetaron su firma. Pero esa hermandad también se extendía a todo lo existente, la fraternidad universal, que hoy llamamos “ecología”.

5. RASGOS TEOLÓGICOS

Sus múltiples escritos teológicos ciertamente dan para hacer un estudio más detenido, que el que yo puedo hacer en estos breves minutos. Invito a que alguno de los estudiantes del ITER pueda llevar a cabo esta tarea. Aquí sólo quiero resaltar en su amplio quehacer teológico, tanto de profesor como de escritor, algunos aspectos más relevantes tanto en su metodología teológica como en los contenidos más subrayados por él.

TEOLOGÍA ORANTE, INTUITIVA Y PRÁCTICA: Su teología no se puede entender desligada de su espiritualidad, de su vivencia. Su reflexión es la maduración intelectual de su praxis y de su vida. Es por eso una teología que nace de la vida, especialmente de colocar un oído a Dios (la oración) y el otro oído para el pueblo pobre (la práctica). Su contacto con la gente pobre de los barrios de Caracas y con los agentes de pastoral que ahí estaban insertos le sirvió como materia prima para elaborar después su reflexión.

Poseía una gran intuición a la hora de proponer nuevas ideas teológicas y saber articularlas magistralmente, junto a su dedicación al estudio y la reflexión. Así por ejemplo escribía: *“El adviento no es sólo una época del año preparatoria de la Navidad. El adviento es una realidad permanente por parte de Dios, que llama de estar abiertos en disposición de recibimiento”*. Sabía descubrir aguas vivas en pozos ya abandonados y proponerlas para saciar nuestra sed. Disponía una habilidad para decir las cosas de siempre con verbo novedoso e ideas sugerentes.

En este sentido últimamente, dio paso a la teología narrativa, porque permite hablar de Dios no sólo al estilo de los evangelios, sino porque es el mundo que utiliza el pueblo sencillo. Así lo hizo en un libro para la misión continental al escribir sobre el “Dios de Jesús en teología narrativa”. En esas páginas afirmaba: *“Siempre se ha dicho que si definimos a Dios, ya no es Dios. Porque definir es poner límites. En cambio narrar puede ser una historia que no tiene fin, y está al alcance de todos”*. Esto no quita que también luciera con frecuencia teología discursiva.

-
1. C. BAZARRA, *Vivir el adviento. Notas de exortación teológica*, CELAM, Bogotá 2006, 12.
 2. VV.AA., *Jesús es tu buena noticia. Catecismo para la Misión*, Publicaciones Monfort, Caracas 2011, 30.

EVOLUCION TEOLÓGICA: *"La vida es movimiento. No sólo nos trasladamos geográficamente, sino también temporalmente. Incluso vivimos cambios de mentalidad, afectivos, orgánicos. Somos seres mutables."* Esta realidad cambiante se percibe no sólo en su vida, sino también en su teología. Formado en la teología clásica, antes del Concilio Vaticano II, se deja imbuir de los nuevos aires conciliares. Propulsor de una teología de la autonomía de las realidades terrenas y de la libertad humana, escribe durante dos décadas bajo este talante en varias revistas y libros. En uno de sus libros más emblemáticos afirmaba taxativamente: *"Tengo para mí que este es el único límite a la libertad humana impuesto por Cristo a los hombres: el prójimo"*³.

Tras la llegada a Venezuela entra a conocer la teología de la liberación. Carlos decía que un fraile capuchino le había introducido en esta teología latinoamericana. El hecho es que se convirtió en Venezuela en una de las cabezas visibles de esta teología que nace de la realidad, mayormente empobrecida y marginada, y que a la luz de la fe, hace unas propuestas transformadoras y liberadoras. El escribir y hablar bajo estos criterios le conllevó varias críticas y ser puesto en la mira eclesiástica.

AMOR SALVIFICO-LIBERADOR POR PARTE DE DIOS, ANTES QUE REDENTOR: Seguidor de la espiritualidad y teología franciscanas, especialmente de Duns Scoto, afirma que el plan salvífico de Dios nace de su amor y no de nuestro pecado. El primer acto salvador de Dios es el creador. La gracia va por delante a cualquier deficiencia humana. Así lo decía él:

Antes de cualquier consideración homariológica, hemos de descubrir su carácter cristológico. Antes de hablar de liberación del pecado, hemos de reconocer, agradecidamente, que hemos sido liberados de la nada, del no ser. He aquí como la creación es un acto de liberación, un acto de gracia.

Y completaba su pensamiento sobre la economía salvífica con estas palabras:

No todo taló como Dios había previsto en su misericordia. Hombres y mujeres creados por amor (liberados de la nada) y llamados a la felicidad plena (liberados de la caídasidad), rechazan esta doble gracia y optan por la muerte, aunque no sean conscientes de las consecuencias de su obrar. Aparece el pecado en la historia.

3 C. BAZARRA, *Vivir el advenimiento*, 9.

4 C. BAZARRA, *Liberación de la vida religiosa*, Paulinas, Bogotá 1978, 67.

5 C. BAZARRA, *Vivir el advenimiento*, 13.

Dios, que es amor original, que es misericordia eterna, no se da por vencido. Y planifica la eterna liberación en su constante disposición de advento, ahora sí, liberación del pecado... 'Donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia' (Rm 5,20)'.⁶

La economía histórica salvífica nos libera de tres negatividades: la nadeidad (por la existencia), de la caducidad (por la vocación a la eternidad) y de la injusticia (a través del perdón de los pecados). Y completa Carlos que esta economía salvífica es ante todo un diálogo, en el cual *"la iniciativa parte de Dios pero que espera correspondencia humana"*.

LA TRINIDAD, DIOS PERSONAL, FUENTE DE LA COMUNIDAD

El Dios cristiano no es soledad, como muchas veces pareciera, sino comunidad, o mejor, familia. Es la fuente de nuestra existencia, la cual es dada por un amor que sale de sí. Así lo recordaba Bazarrá: *"La Trinidad es nuestro origen, está en el comienzo de nuestro vivir, y será, por la misericordia divina, nuestra patria y plenitud eterna"*.⁷ Este Dios personal nos invita a vivir, no a sobrevivir y menos a mal-vivir. Y añade Carlos, en otro lugar que el misterio de la trinidad sustenta nuestra condición personal y la exigencia de la comunidad, citando a Leonardo Boff:

*En el pensamiento moderno, la persona es un ser-para, como un nudo de relaciones, una identidad que se hace y se perfecciona a partir de la relación con el otro. En primer lugar, la persona es un estar en sí consciente. Tiene una configuración ontológica; pero, en segundo lugar, se estructura de tal manera que siempre se orienta hacia el otro"*⁸

El Dios Trino no sólo está en el origen como "vida", también se halla en nuestro peregrinar compañero de "camino", mostrándonos cómo nuestras relaciones interpersonales y comunitarias deben ser a su imagen y semejanza, es decir, basadas en el respeto, la justicia y el amor que sale de sí y va hacia el otro. Dios es comunión, perijóresis. Y concluye en este sentido: *"Se nos revela la Trinidad para vivir el estilo de la Trinidad"*.⁹

6 Ib., 15

7 C. BAZARRÁ, *Liberación de la vida religiosa*, 171.

8 C. BAZARRÁ, *Vivir el advento*, 30

9 L. BOFF, *La Trinidad, la unidad y la liberación*, 112, citado en C. BAZARRÁ, *Vivir el advento*, 39

10 C. BAZARRÁ, *La Santísima Trinidad*, San Pablo, Caracas 2000, 99

LOS SERES HUMANOS, PEREGRINOS HUMILDES Y ALEGRES:

La condición de caminantes, de pasantes por esta tierra, lo remarcaba frecuente en sus escritos. Somos viajeros, seres en camino, peregrinos. La condición de peregrino por una parte te hace reconocer que estás en movimiento hacia algo, tras una meta, en procura de un Absoluto. Y al entrar en ti mismo te das cuenta de lo efímero de tu existencia. Surge así la actitud de la entrega en las manos de Dios, de la necesidad del Padre amoroso, en medio de este mundo contingente y pasajero. Es tener un espíritu de pobre. El afirmaba que *"la peregrinación es una disposición de conversión, de formación y maduración permanente, no sólo en un orden meramente antropológico, sino profundamente espiritual y cristiano. Estamos en camino hacia la patria definitiva"*¹¹. Este caminar hacia la patria definitiva no se puede reconocer de cualquier manera, sino que como buen franciscano, subraya dos aspectos importantes: la humildad y la alegría. Y

ESPERANZADOS Y RESUCITADOS CRISTIANAMENTE: El fue profesor de "Escatología" por varios años, donde resaltaba la resurrección de Jesús como punto nuclear de la fe cristiana. Sin ella nuestra esperanza carece de sentido. Como participante de la teología latinoamericana, mantenía el equilibrio entre la realidad de "Reino" como algo presente, y como realidad futura. El reino es algo incoado en el presente, pero que madurará en el más allá. Así la esperanza cristiana transita entre esas dos orillas, sin quedarse anclada en el más allá. Con palabras de Carlos sueña así:

*La esperanza cristiana en tierra no es únicamente en sí la esperanza en el más allá y la obligación de comenzar a construir aquí y ahora el futuro... Esperar en una realidad última exige esperar en la realidad penúltima. Tiene algo de inhumano esperar tan sólo en la realidad última sin desgastar los esperanzos de este mundo"*¹².

La esperanza cristiana no es quietud, ni mera espera, es la postura confiada en Dios, pero poniendo a valer de nuestra parte los dones que hemos recibido para transformar este mundo injusto en un mundo justo. Fruto de nuestra esperanza debe ser esperar la justicia y buscarla activamente. Decía Bazarra a este respecto. *"No podemos quedarnos tranquilos ante este mundo de injusticia y de pecado. Tenemos que hacer algo"*¹³. Nace de esta esperanza el compromiso del cristiano por el presente, por este mundo real, no el imaginario. Este compromiso que

11 C. BAZARRA, *Ver y advertir*,... 44.

12 C. BAZARRA, *Ver y advertir*,... 73.

13 C. BAZARRA, *Paraíso y el Juicio*, San Pablo, Caracas 1997, 74.

buscar construir el proyecto de Dios, pero desde los más débiles y marginados de la sociedad. Es aquí donde radica la opción por los pobres que el mismo Jesús también vivió, y que el Papa Benedicto XVI nos recordó en Aparecida. *"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)"*¹⁴. Opción que Bazarra, además de vivirla, plasmó magistralmente en muchos de sus escritos.

FRATERNIDAD Y FILIACION, COORDENADAS DE TODO CRISTIANO: Este último rasgo se hace presente en todos sus escritos, desde los iniciales hasta los más recientes. He aquí una muestra: *"Si Dios es Padre, y el único Padre de todos, la consuetudine se impone: todos somos hermanos"*¹⁵. Experimentar y descubrir que Dios es padre de todos y que por lo mismo todos somos hermanos, viene a ser la médula de su teología. No inventó nada nuevo. Ya lo decía Jesús: *"Todos ustedes son hermanos... Ustedes tienen un solo Padre, el del cielo"* (Mt 23,8-9). Pero sí supo mantener vivas estas palabras para nuestra memoria y nuestra existencia. Aún recuerda, allá en los años de noviciado, uno de los primeros escritos de Bazarra titulado *"Dios, el Padre en quien creo"*. Un libro muy breve, pero sumamente sustancioso, en cual expone sus principales temas sobre la espiritualidad cristiana. Y entre ellas está el comentario a esta frase de San Mateo, que ha ido re-diciendo a través de sus escritos posteriores. No puede entenderse la condición de hijos de Dios sin estar referida a la condición de hermandad, y ésta no encuentra su pleno sentido si no halla su origen, que es Dios, el cual es Padre de todos.

Epitafio: Quiero concluir estas líneas. Si Carlos hubiera pensado en su epitafio estoy casi seguro que hubiera elegido éste, que encaja perfectamente con su vivencia espiritual: *"Tenía un Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque... te has revelado a la gente sencilla"* (Mt 11, 25). Y por nuestra parte, si nos delega la tarea de grabarlo en piedra no dudáramos en seleccionar el mismo tipo de piedra que sobre Jesús de Nazaret hace el autor de los Hechos: *"Fue alguien que pasó haciendo el bien"* (Hch 10,38). No cabe mayor alabanza para un cristiano fiel de su Maestro.

14 *Documento de Aparecida*. Discursos de Benedicto XVI. Paulinas, Caracas 2007, pág. 12.

15 C. BAZARRA, *Liberación de la vida religiosa*, 54.

¡QUE NO SE CALLE NUESTRA VOZ!

Wilfredo García

Discurso pronunciado por el licenciado Wilfredo García en el acto de grado de Licenciados en Teología, el 22 noviembre de 2012

Vivimos en un mundo donde la gente se está cansando de escuchar que todo está mal. La realidad se nos está haciendo tan desbordante que ya se nos hace difícil, por no decir imposible, creer que las cosas pueden mejorar.

Ciertamente son muchas las voces que se levantan desde distintos sectores de la sociedad, desde diversos rincones, para compartir opiniones acerca de lo que sucede día a día, y estas voces son diversas, dependen, en cierta medida, de la experiencia de cada uno: muchas de ellas proclaman el subjetivismo y niegan toda verdad absoluta canonizando un relativismo mortal. Voces que crean confusión, inseguridad, desánimo.

En un mundo con tantas voces ¿Cuál es el mensaje de la Teología? o mejor dicho ¿Qué proclama el Teólogo?

Ser Licenciados en Teología, se traduce en un compromiso de vida por la humanidad. Y es urgente que el Teólogo también levante su voz, en un universo lleno de voces, para proclamar la Verdad que está sobre todas las verdades, aunque oculta y muchas veces callada, aunque desapercibida, efectivamente actuante en cada corazón, en cada hombre.

Al final de estos estudios, queridos compañeros, nuevos y futuros licenciados en teología, creo que el Teólogo se debe particularmente a tres tareas:

Entre tantas voces, **RECONOCER LA VOZ DE DIOS**, puesto que Dios nunca ha dejado de comunicarse con los hombres, y nunca lo hará. ¿Y dónde nos habla Dios? Ya sabemos que para Él no hay nada inalcanzable, ni rincón donde

no pueda llegar. Lo hemos conocido por su Palabra, y estamos claros que su voz, es la voz de los pequeños, de los pobres, de los débiles, de los que no saben, y de los que no entienden. Se encuentra allí, de manera especial entre los más pobres de los pobres, es decir, aquellos que nunca podrán dejar de ser pobres, porque el sistema de los señores del mundo los ha condenado a una pobreza insuperable. En ellos se hace tan viva y actual la palabra del Éxodo: "He visto la aflicción de mi pueblo, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos, he bajado para liberarlos y llevarlos a una tierra que mana leche y miel". ¿Queremos reconocer la voz de Dios? Escuchemos a los pobres, a los débiles, a los indefensos. ¿Queremos reconocerle? Vamos pues a verle en el rostro de cada miserable de este mundo, de cada rechazado, de cada ser disminuido en su humanidad. Si no escuchamos primero aquí, no podremos escucharle en ningún lado. Es más, es urgente que lo escuchemos aquí, sobre todo porque vivimos en un mundo que ya no quiere escuchar esta voz, en un mundo que se ha hecho indiferente a los gritos de sufrimiento de su hermanos, en un mundo que se hace de *oídos sordos* ante tanta pena, ante tanto dolor. Porque lamentándolo mucho, el dolor de la humanidad nos suena a noticia trillada, a más de lo mismo. La humillación de la humanidad ya no es escándalo, y esa es la gran tragedia de este siglo, se nos va el tiempo en miles de cosas, pero no en lo esencial. Si el hombre no vuelve la mirada sobre el mismo hombre, si no escucha a Dios en el hombre, y sobre todo en el hombre sufrido, entonces ya no lo escuchará.

Entre tantas voces: **1. LEVAR LA VOZ DE DIOS**, y esto es recuperar con mayor pasión y sin temor nuestro carácter profético. Si hay algo que debería ser el cristiano, y con mayor razón el teólogo, es ser **PROFETA**. Estamos llamados a vivir la radicalidad del evangelio; El amor por el Padre, y el reconocimiento de nuestros hermanos. Que nuestra alegría, sea la misma alegría de Dios: ¡La Felicidad del hombre! Que nuestro destino no sea distinto que el destino de nuestro maestro, de nuestro Señor, porque al que más se le dio más se le exigirá. Que no nos suceda la desgracia del obrero al que se le dio un talento y devolvió el mismo talento, que ni a él mismo le sirvió después.

Entre tantas voces: **SER LA VOZ DE DIOS**. Ha de ser el anhelo de nuestra vida, llegar al feliz momento donde no exista ya distancia entre sus deseos y los nuestros, entre su voluntad y la nuestra, entre su voz y la nuestra. Pues si el mismo mora y habita en nuestro corazón desde siempre, rotas todas las aladuras podremos gozar de la libertad verdadera. Dejándolo ser en nosotros, nosotros seremos en plenitud, y habremos alcanzado nuestro destino, nuestra plena realización, y entonces la frase de San Pablo, ya no nos parecerá Utopía, sino lo más real de la

realidad: "y no vivo yo, sino Cristo quien vive en mí"

Esta es la gran misión y el aporte de todo Teólogo que se tome su vida en serio: *Reconocer la Voz de Dios, llevar la voz de Dios, y ser la voz de Dios*. Aprender del pasado, de lo que nos enseñaron nuestros primeros padres en la fe: En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad pero un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas". No estamos en el final de la historia, al contrario nuestra mirada de fe debe estar cargada de esperanza y de vida. Es el tiempo de la Nueva creación, estamos en el tiempo de hacer nuevas todas las cosas, aunque el caos, la confusión y la oscuridad parezcan dominar todo el panorama. Ya despunta en la mañana la voz de Dios: "Que haya Luz". - esa luz debemos ser cada uno de nosotros, los creyentes, los que hemos conocido y amado a Dios, o mejor dicho, los que hemos sido conocidos y amados por Él.

Hemos compartido una maravillosa parte del camino, alimentados de la misma fuente, de la misma leche y de la misma miel, ahora la vida continúa, la misión sigue, la vida y la misión en la que ya estamos, la vida y la misión que nos espera. La tierra del Reino, esa es nuestra frontera y nuestro descanso, por ahora trabajemos que para eso hemos estudiado y para eso nos estamos graduando.

Felicidades queridos compañeros, nuestro eterno agradecimiento a nuestro querido ITER, a cada profesor que sin duda han sido una bendición de Dios y que nos han ayudado a llegar a lo más profundo de nuestro pensamiento, a cada momento compartido, a esta gran familia que somos, y que siempre seremos al identificarnos con orgullo como exalumnos de esta honorable y bendita casa de estudios, para mayor gloria de Dios, por una Iglesia más auténtica y radical, por un mundo nuevo. A nuestras familias, amigos y a todos los que nos brindaron su apoyo: Mil Gracias. Felicitaciones.

¡QUE NO SE CALLE NUESTRA VOZ!

Wilfredo García

Discurso pronunciado por el licenciado Wilfredo García en el acto de grado de Licenciados en Teología, el 22 noviembre de 2012

Vivimos en un mundo donde la gente se está cansando de escuchar que todo está mal. La realidad se nos está haciendo tan desbordante que ya se nos hace difícil, por no decir imposible, creer que las cosas pueden mejorar.

Ciertamente son muchas las voces que se levantan desde distintos sectores de la sociedad, desde diversos rincones, para compartir opiniones acerca de lo que sucede día a día, y estas voces son diversas, dependen, en cierta medida, de la experiencia de cada uno; muchas de ellas proclaman el subjetivismo y niegan toda verdad absoluta canonizando un relativismo mortal. Voces que crean confusión, inseguridad, desánimo.

En un mundo con tantas voces ¿Cuál es el mensaje de la Teología? o mejor dicho ¿Qué proclama el Teólogo?

Ser Licenciados en Teología, se traduce en un compromiso de vida por la humanidad. Y es urgente que el Teólogo también levante su voz, en un universo lleno de voces, para proclamar la Verdad que está sobre todas las verdades, aunque oculta y muchas veces callada, aunque desapercibida, efectivamente actuante en cada corazón, en cada hombre.

Al final de estos estudios, queridos compañeros, nuevos y futuros licenciados en teología, creo que el Teólogo se debe particularmente a tres tareas:

Entre tantas voces, **RECONOCER LA VOZ DE DIOS**, puesto que Dios nunca ha dejado de comunicarse con los hombres, y nunca lo hará. ¿Y dónde nos habla Dios? Ya sabemos que para Él no hay nada inalcanzable, ni rincón donde

no pueda llegar. Lo hemos conocido por su Palabra, y estamos claros que su voz, es la voz de los pequeños, de los pobres, de los débiles, de los que no saben, y de los que no entienden. Se encuentra allí, de manera especial entre los más pobres de los pobres, es decir, aquellos que nunca podrán dejar de ser pobres, porque el sistema de los señores del mundo los ha condenado a una pobreza insuperable. En ellos se hace tan viva y actual la palabra del Éxodo: "He visto la aflicción de mi pueblo, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos, he bajado para liberarlos y llevarlos a una tierra que mana leche y miel". ¿Queremos reconocer la voz de Dios? Escuchemos a los pobres, a los débiles, a los indefensos. ¿Queremos reconocerle? Vamos pues a verle en el rostro de cada miserable de este mundo, de cada rechazado, de cada ser disminuido en su humanidad. Si no escuchamos primero aquí, no podremos escucharle en ningún lado. Es más, es urgente que lo escuchemos aquí, sobre todo porque vivimos en un mundo que ya no quiere escuchar esta voz, en un mundo que se ha hecho indiferente a los gritos de sufrimiento de su hermanos, en un mundo que se hace de *oídos sordos* ante tanta pena, ante tanto dolor. Porque lamentándolo mucho, el dolor de la humanidad nos suena a noticia trillada, a más de lo mismo, la humillación de la humanidad ya no es escándalo, y esa es la gran tragedia de este siglo, se nos va el tiempo en miles de cosas, pero no en lo esencial. Si el hombre no vuelve la mirada sobre el mismo hombre, si no escucha a Dios en el hombre, y sobre todo en el hombre sufriente, entonces ya no lo escuchará.

Entre tantas voces: **LLEVAR LA VOZ DE DIOS**, y esto es recuperar con mayor pasión y sin temor nuestro carácter profético. Si hay algo que debería ser el cristiano, y con mayor razón el Teólogo, es ser PROFETA. Estamos llamados a vivir la radicalidad del evangelio: El amor por el Padre, y el reconocimiento de nuestros hermanos. Que nuestra alegría, sea la misma alegría de Dios: ¡La Felicidad del hombre! Que nuestro destino no sea distinto que el destino de nuestro maestro, de nuestro Señor, porque al que más se le dio más se le exigirá. Que no nos suceda la desgracia del obrero al que se le dio un talento y devolvió el mismo talento, que ni a él mismo le sirvió después.

Entre tantas voces: **SER LA VOZ DE DIOS**. Ha de ser el anhelo de nuestra vida, llegar al feliz momento donde no exista ya distancia entre sus deseos y los nuestros, entre su voluntad y la nuestra, entre su voz y la nuestra. Pues si el mismo mora y habita en nuestro corazón desde siempre, rotas todas las ataduras podremos gozar de la libertad verdadera. Dejándolo ser en nosotros, nosotros seremos en plenitud, y habremos alcanzado nuestro destino, nuestra plena realización, y entonces la frase de San Pablo, ya no nos parecerá Utopía, sino lo más real de la

realidad: "y no vivo yo, sino Cristo quien vive en mí"

Esta es la gran misión y el aporte de todo Teólogo que se tome su vida en serio: *Reconocer la Voz de Dios, llevar la voz de Dios, y ser la voz de Dios*. Aprender del pasado, de lo que nos enseñaron nuestros primeros padres en la fe: En el principio creo Dios el cielo y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad pero un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas".- No estamos en el final de la historia, al contrario nuestra mirada de fe debe estar cargada de esperanza y de vida. Es el tiempo de la Nueva creación, estamos en el tiempo de hacer nuevas todas las cosas, aunque el caos, la confusión y la oscuridad parezcan dominar todo el panorama. Ya despunta en la mañana la voz de Dios: "Que haya Luz".- esa luz debemos ser cada uno de nosotros, los creyentes, los que hemos conocido y amado a Dios, o mejor dicho, los que hemos sido conocidos y amados por Él.

Hemos compartido una maravillosa parte del camino, alimentados de la misma fuente, de la misma leche y de la misma miel, ahora la vida continúa, la misión sigue, la vida y la misión en la que ya estamos, la vida y la misión que nos espera. La tierra del Reino, esa es nuestra frontera y nuestro descanso, por ahora trabajemos que para eso hemos estudiado y para eso nos estamos graduando.

Felicidades queridos compañeros, nuestro eterno agradecimiento a nuestro querido ITER, a cada profesor que sin duda han sido una bendición de Dios y que nos han ayudado a llegar a lo más profundo de nuestro pensamiento, a cada momento compartido, a esta gran familia que somos, y que siempre seremos al identificarnos con orgullo como exalumnos de esta honorable y bendita casa de estudios, para mayor Gloria de Dios, por una Iglesia más auténtica y radical, por un mundo nuevo. A nuestras familias, amigos y a todos los que nos brindaron su apoyo: Mil Gracias. Felicitaciones.