

Ἦν ἀρχὴ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

UNIVERSIDAD
BÍBLICA
LATINOAMERICANA



APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

* * *

Elian Cuvillier. *Exégeta y teólogo francés, pastor de la Iglesia Protestante Unida de Francia. Obtiene su Habilitación universitaria en la Facultad de Teología Protestante de Estrasburgo y es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier.*

Dany Nocquet. *Exégeta y teólogo francés, doctor en Teología por la Universidad de Lausanne, Suiza. Ha realizado estudios en la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, es pastor de la Iglesia Reformada y profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier.*

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ

El lenguaje mítico en las tradiciones bíblicas

Elían Cuwillier
Dany Nocquet



Traducción
Daniel André Gloor

Revisión técnica y edición
José E. Ramírez Kidd

ELIAN CUVILLIER es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier, Francia.

DANY NOCQUET es profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier, Francia.



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

Copyright © 2014

Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos No. 19

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Setiembre, 2014

Contenido

JOSÉ E. RAMÍREZ: Introducción	5
DANY NOCQUET: El lenguaje mítico del Antiguo Testamento. Un lenguaje teológico inevitable	9
Introducción	9
1. Un lenguaje mítico prestado para narrar el nacimiento del mundo	11
1.1. La creación del mundo	11
1.2. La creación del ser humano, hombre y mujer	18
2. La fabricación de un lenguaje mítico para hablar de la fundación de Israel y de la Torah	26
2.1. La salida de Egipto, un mito fundador	27
2.2. Moisés, fundador mítico	35
Conclusión	43
ELIAN CUVILLIER: El lenguaje mítico del Nuevo Testamento. Acercamiento psico-antropológico a tres relatos bíblicos. (Mc 5:1-10; Mc 6:45-52 y paralelos; Hch 2:1-14)	47
1. Marcos 5:1-20: un relato de creación	49
2. La marcha de Jesús sobre las aguas: el mito a riesgo de sus relecturas	57
3. Hechos 2:1-13: el mito del nacimiento de la Iglesia	72
Bibliografía	76

Introducción

La comprensión del mito, su estructura y dinámica, es fundamental para comprender tanto la experiencia religiosa -de modo general, como importantes aspectos de la literatura bíblica -de modo particular. Las temáticas de la cosmogonía (Génesis) y de la escatología (Apocalipsis), pasando por la vida y obra de Jesús (Evangelios), no se pueden entender adecuadamente sino a partir de una comprensión profunda del lenguaje y el pensamiento míticos. Si bien en su acepción más antigua (Hesíodo por ejemplo), no se establece distinción entre *mythos* como aspecto fabuloso y *logos* como aspecto real, ésta se va introduciendo gradualmente en la literatura griega. Ya en el siglo V a.e.c. Tucídides dirá: “Quizá mi historia, despojada del elemento fantástico (“μυθῶδες”), halague menos al oído, pero bastará que la juzguen útil los que quieran saber lo que es cierto en el pasado” (*Guerras* I.22,4), y Platón se referirá a ellos como a “cuentos de viejas” (“μῦθός” Gorgias 527a). Este sentido devaluado del término se observa ya en Baruc 3,23

en donde el término “οἱ μυθολόγοι” es empleado para hablar de “narradores de fábulas”, y la expresión “γραῶδεις μύθους” es empleada en 1 Tim 4,7 para hablar de “cuentos de viejas”, interesantemente, la misma expresión empleada por Platón. Dejando de lado aquí la historia del término, podemos decir que esta distinción, una vez establecida, entra a formar parte del lenguaje cotidiano. Mito se convierte así en sinónimo de fantasía e invención, haciendo que en círculos religiosos no académicos se rechace el uso del término, o cualquier vinculación suya con la literatura bíblica.

Es necesario superar esta oposición paralizante entre *logos* y *mythos*, entre cuento fabuloso y verdad histórica, producto de un malentendido que hunde sus raíces en la literatura apologética cristiana antigua (p.e. Minucio Félix, *Octavio* 22). Es importante comprender las razones por las cuales la tradición bíblica no solo adopta motivos mitológicos comunes de la cultura de su entorno, sino que los adapta, creando un lenguaje mítico propio para formular sus verdades fundamentales más distintivas. En temáticas centrales del relato bíblico, como la narración fundacional del éxodo, el lenguaje mítico y el lenguaje histórico se mezclan e interactúan, creando –tanto para la persona como para la comunidad, nuevas posibilidades de relacionamiento con la realidad, nuevos horizontes de sentido inalcanzables para un lenguaje meramente histórico. El recurso

a motivos del lenguaje mítico posibilita a la tradición bíblica develar no solo estructuras ocultas de las prácticas sociales, sino arquetipos fundamentales de la experiencia humana que van más allá de las contingencias históricas particulares, y que permiten resignificar la herencia religiosa de las culturas ancestrales, usualmente demonizadas. Tarea fundamental de tod@ biblista en América Latina.

Los estudios antropológicos y literarios llevados a cabo durante el siglo pasado y éste, clarifican y posibilitan nuevas formas de comprensión de esta relación entre el estudio del lenguaje mítico y la literatura bíblica.¹ La reciente publicación “*Mitos griegos, mitos bíblicos. Lo humano de cara a los dioses*” (Cerf 2008), obra colectiva de importantes especialistas franceses, es un excelente ejemplo de este tipo de estudios. Ofrecemos en este número de *Aportes Bíblicos* los capítulos de Dany Nocquet y Elian Cuvillier, profesores de Antiguo y Nuevo Testamento, respectivamente, en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier, Francia.

José E. Ramírez Kidd

1 Cf. por ejemplo Severino Croatto. *El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco*. *Ribla* 23 (1996/1), págs. 17-22.

El lenguaje mítico del Antiguo Testamento

Un lenguaje teológico inevitable¹

Dany Nocquet²

Introducción

A menudo sucede que uno opone mito e historia en el Antiguo Testamento (= AT). El término “mítico” es apropiado únicamente para los relatos de Génesis 1-11, opuestos a los relatos históricos de las vidas de los patriarcas y de Moisés, y de la historia de Israel en Canaán. Esta distinción es arbitraria y revela un doble desdén. En primer lugar, el hecho de pensar que el lenguaje mítico se reserva para textos que no tienen fundamento histórico. Sin embargo, veremos que el lenguaje mítico atraviesa los “relatos históricos” del AT en su intento

1 «Le langage mythique de l'Ancien Testament. Un langage théologique incontournable», en: Elian Cuvillier / Jean-Daniel Causse. *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux*. Paris. Éditions du Cerf. 2008, págs. 83-113.

2 Dany Nocquet es profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier, Francia.

de colocar los fundamentos de Israel y de sus instituciones políticas y religiosas. En segundo lugar, el hecho de considerar que solamente los textos históricos dan acceso a la verdad de los hechos y a la realidad de los eventos. Ahora bien, el lenguaje mítico y el lenguaje histórico se cruzan y se compenetran en el AT. Estos lenguajes son dos maneras de organizar la relación entre verdad y realidad. Ambos lenguajes emplean las técnicas narrativas que permiten crear distancia y colocar al lector en la situación de observador frente a la omnisciencia del narrador. El acto de lectura consiste en tomar una posición y entrar en la interpretación. Para distinguir estos dos lenguajes en el AT, diría que el lenguaje mítico, bajo la apariencia de un discurso objetivo, crea un vínculo con la verdad que pertenece a la categoría de la subjetividad. En efecto, el narrador ofrece su punto de vista (subjetivo), lo que es verdadero para él, frente a una realidad inaccesible, fuera de una cronología, siempre exterior, como la del nacimiento del mundo. El lenguaje histórico trata de poner una supuesta distancia entre el sujeto y el mundo, de objetivar una realidad más medible, dándole una forma aparente de autonomía, como por ejemplo la llegada de la realeza de David. Sin embargo la realidad de un hecho no es comprensible fuera del lenguaje del narrador que lo interpreta y lo transmite. En la transmisión de los relatos llamados históricos interviene el lenguaje mítico, que comunica la verdad existencial profunda del evento para el narrador que lo cuenta. Ese es el caso de los orígenes de Israel o de los orígenes de la realeza. Hay una necesidad teológica de utilizar el lenguaje mítico del AT porque se trata de hablar de Dios, dando el fundamento mítico del universo, y describiendo el origen histórico de Israel, de la Torah, de la realeza...³

3 Para una profundización del vínculo entre mito e historia, mito y razón, ver la contribución de Jean-Daniel Causse “Qué función atribuir a los mitos” (Elian Cuvillier / Jean-Daniel Causse. *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face*

La primera parte de este texto está dedicada al cómo y porqué del uso del lenguaje mítico en el AT y al contexto en el cual nació, apropiándose un material representativo del cosmos que no es el suyo.

En la segunda parte, se trata de dar cuenta de las razones por cuales el AT crea su propio lenguaje mítico para narrar los orígenes de Israel y de la Torah.

1. Un lenguaje mítico prestado para narrar el nacimiento del mundo

En este primer capítulo se tratarán dos aspectos: la creación del mundo y la creación del ser humano. Siguiendo los relatos de Génesis 1-2, es fácil ilustrar con algunos ejemplos lo que Génesis utiliza de las representaciones de la creación provenientes del antiguo Cercano Oriente y de Egipto, para adaptarlas a un nuevo ámbito teológico.

1.1. La creación del mundo

El cielo y la tierra

Génesis 1:1-2 con su título “al principio, Dios creó el cielo y la tierra”⁴ y la presentación de un mundo indiferenciado en el origen, recuerda los relatos de cosmogonías mesopotámicas cuyas introducciones evocan la confusión de cielo y tierra. En Génesis, la situación inicial es descrita con el término *tôbou*

à ses dieux. Paris. Éditions du Cerf. 2008, págs. 13-26). Igualmente Bernard Deforge. *Le commencement est un dieu. Le Proche Orient, Hésiode et les mythes*. Paris. Gallimard. 1963; Pierre Gibert. *Bible, mythes et récits de commencement*. Paris. Éd. Du Seuil. 1986.

4 Las traducciones de los textos bíblicos son las propias del autor en su versión francesa; en caso contrario se utiliza la Biblia de Jerusalén, tercera edición (1998), seguida de la indicación: (BJ3) [Nota del editor].

wávôboi: “tohu bohu, tierra desierta y vacía”, un término que habla de un mundo deshabitado e inhabitable, Is 34:11; Jr 4:23. La palabra se usa en relación con “tinieblas”, *bôshèkè*, y la expresión *tebôm* que significa las “aguas mixtas e indiferenciadas”. Esta representación de la indiferenciación inicial se encuentra en el poema de Enuma Elish⁵, 1.5:

Gn 1:1-2	Tableta I Enuma Elish
<p>1 Cuando Dios empezó la creación del cielo y de la tierra, 2 la tierra estaba desierta y vacía (<i>tôboù wávôboù</i>), y la tiniebla sobre la superficie del abismo (<i>tebôm</i>); el aliento de Dios planeaba sobre la superficie de las aguas...</p>	<p>Cuando en lo alto el cielo no tenía nombre aún, y abajo la tierra firme no había recibido nombre, fue Apsu el inicial (las aguas dulces), que las engendró, la causal Tiamat (las aguas saladas), la que dio luz a todas.</p> <p>Como sus aguas se mezclaban, ninguna morada divina había sido construida, ningún cañaveral estaba identificado. Cuando ningún dios había sido creado; ni había recibido nombre, ni había sido dotado de un destino, los dioses fueron creados en su pecho...</p>

Luz

La primera obra de Dios es la luz: ‘*ôr*. La luz como elemento en el origen de la vida es celebrada en los Salmos 36:10 y 139:11-12. Una representación que está arraigada en un símbolo egipcio, donde la luz (el sol) es un elemento divino por

⁵ El mito de Enuma Elish es un poema mesopotámico de la creación, proveniente del siglo XIV a.C. y del cual existen varias versiones.

excelencia. Como fuente de vida adquiere un lugar central bajo el reino de Akenatón, como lo evoca el himno a Atón⁶:

Gn 1:3-5	Himno a Atón
<p>3 Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. 4 Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; 5 y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero. (BJ3)</p>	<p>¡Te levantas bello en el horizonte del cielo, Tú, Atón viviente, Principio de la vida! Cuando te levantas en el horizonte, al este, llenas todos los países con tu magnificencia. (...) Cuando te ocultas en el poniente, en el horizonte, el país se oscurece, asemejándose a un muerto. (...) Todos los leones salen de sus guaridas. (...) Pero al despuntar el alba, cuando te levantas en el horizonte, los hombres se yerguen sobre sus pies a causa de ti tú haces desaparecer las tinieblas y tú dispensas tus rayos.</p>

⁶ El faraón Akenatón o Amenofis IV (1353-1335 a.C.) es conocido por haber impuesto durante un cierto tiempo el culto único de Atón, el disco solar. Le debemos un himno célebre que tiene numerosas similitudes con el Salmo 104; Cf. E. Hornung. *Los dioses de Egipto. El uno y lo múltiple*, del mismo autor “La nouvelle religion d’Akhénaton”, en *Akhénaton et Néfertiti, aux origines du monothéisme*. Le Monde de la Bible 124, 2000, p. 21-27; J. Ries-Ch.-M. Ternes. *Symboliques et expérience de la lumière dans les grandes religions. Homo religiosus II/I*. Turnhout. Brepols, 2002.

Por un gesto comparable a la acción de las deidades de las cosmogonías egipcias (Rê, Atón), Dios limita y controla las tinieblas, sin abolirlas. Su poder se encuentra en el acto mismo de nombrar a las tinieblas, noche.

La separación de las aguas y la aparición de la tierra

En el segundo y tercer día de Gn 1, se separan las aguas inferiores de las superiores para formar el cielo y la tierra seca *yabâshâh*; se pone de relieve el dominio de Dios sobre las aguas. Este acto creador de Dios es un acto de separación que Paul Beauchamp ha descrito magníficamente en su obra *Creación y separación*⁷. El verbo “separar”, *bâdal*, caracteriza la capacidad creadora del dios Marduk en la cosmogonía babilónica: Marduk parte a Tiamat.

Gn 1:6-10	Tableta IV
<p>6 Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras.» 7 E hizo Dios el firmamento; y apartó las aguas de por debajo del firmamento de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue. 8 Y llamó Dios al firmamento «cielo». Y atardeció y amaneció: día segundo. 9 Dijo Dios: «Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco»; y así fue. 10 Y llamó Dios a lo seco «tierra», y al conjunto de las aguas lo llamó «mar»; y vio Dios que estaba bien. (BJ3)</p>	<p>135 Habiéndose calmado, el Señor examina el cadáver (de Tiamat); quiere dividir el monstruo, formar algo ingenioso. La <i>dividió</i> como se hace con un pescado para secarlo; puso una mitad como cielo en forma de techo; tensó la piel, puso guardias, 140 dándoles como misión no dejar salir sus aguas.*</p> <p>* Fragmento tomado de la Tableta IV, J.-M. Seux. <i>La création et le déluge</i>, p. 13.</p>

⁷ Paul Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris: Cerf, 1969. P. 85, note 2.

El poema de Enuma Elish describe la creación como el desenlace de una lucha entre dioses. De la misma manera, en la mitología ugarítica, Baal lucha contra el dios Yam (= mar) para afirmar su realeza divina⁸. El Salmo 74:12-14 comparte esta representación del nacimiento del universo como un combate⁹: “Tú has dominado el mar por tu fuerza, rompiendo la cabeza de los dragones sobre las aguas; tú has aplastado las cabezas de Leviatán, dándolas a una pandilla de chacales para ser devoradas.”

El AT hace eco de las varias representaciones del origen del universo en el antiguo Cercano Oriente, especialmente la que procede de un combate primordial, y propone en Gn 1 una imagen diferente con un origen del universo procedente de la palabra de Dios. Gn 1 utiliza el motivo de la separación de las aguas para ponerlo en un nuevo contexto teológico: el monoteísmo. En efecto, no hay un combate cosmogónico en Gn 1, sino la afirmación de la autoridad única y total de Dios sobre los elementos del cosmos. Las aguas no son divinizadas, sino que están bajo el dominio benevolente de Dios, quien no se confunde con el caos inicial¹⁰. La frase “el espíritu de Dios

8 Ugarit es una ciudad-estado de la costa siria del II milenio a.C., A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, Tome I, *Mythes et Légendes. Introduction, traduction, commentaire*, Paris: Cerf, 1974.

9 Thomas Römer, “La redécouverte d’un mythe dans l’Ancien Testament: la création comme combat », *ETR* 64, 1989, p. 561-577.

10 El tema del dominio de las aguas se encuentra a menudo en el AT. Hay ahí una imagen de poder y de majestad de la cual el profeta Isaías hace eco: Is 40:12; 42:5, y que se encuentra también en los Salmos 77:17, 104:3-9.25-26, Job 38:8-11. El verbo “separar” no connota necesariamente de manera negativa o positiva las cosas separadas, sino indica una acción preferente. Resulta que la creación de la separación es declarada buena, Paul Beauchamp, *Création et séparation*, p.235-238. Según otra visión de la creación, Dios es quien “engendra”, Cf. Salmo 90:2, Job 38:28. Esta idea ya está presente en Ugarit, donde el dios El es “padre de la humanidad y creador de la tierra”.

se movía sobre las aguas”, revela la exterioridad de Dios en relación con el *tebôm* inicial, lo que no es el caso en el Enuma Elish. En Gn 1 una sola deidad interviene, mientras que el mundo divino mesopotámico es plural. El Dios único es celebrado como el creador del cielo y de la tierra, en el centro de las aguas que él no ha creado. El primer acto de Dios es hablar: “Y Dios dijo” (Gn 1:3). La Palabra es su manera de estar en el mundo. Gn 1 presenta a Dios implicándose en su creación, habitando el mundo a través de su Palabra para darle vida. En las cosmogonías del antiguo Cercano Oriente, los dioses guardan distancia respecto de su creación¹¹.

Los astros y el séptimo día

En la continuación del poema, Gn 1:14-19 describe la creación de los astros sin utilizar los términos “sol” y “luna”, que eran divinidades centrales de los panteones ugarítico y babilónico. Gn 1 utiliza la palabra “lumberas” para hablar del sol y la luna, que es el mismo término empleado para las lámparas de la Tienda del encuentro (del templo), Éx 35:8.14...; Lv 24:2; Nm 4:9.16. Esta connotación indica que el universo creado es la casa de Dios, recordando así las cosmogonías donde el combate entre dioses (Yam contra Baal), terminó con la construcción de una morada para los dioses, símbolo de la estabilidad del mundo creado. La ausencia de una morada es un signo del caos primordial¹².

La designación de los astros en Gn 1:14-19 es interpretada a menudo como una “desmitificación” que reduce los dioses del antiguo Cercano Oriente a simples objetos fabricados.

11 Dios ha hablado primero. Toda palabra humana es segunda, y permanece en beneficio de esta palabra primera. La palabra es primero un atributo divino, y Dios conoce todas las palabras de los seres ser humanos, Salmo 139:4, Paul Beauchamp, *Création et séparation*, p. 119-121.

12 Cf. *Supra*, el poema de Enuma Elish.

Detrás de esta interpretación está la idea de que Gn 1 hace salir al lector de un pensamiento arcaico y politeísta. Pero, según el texto, la posición de los astros no se ve de ningún modo como una degradación. Los astros reciben una nueva función mítico-teológica: son testigos de los tres primeros días de la creación, repiten infinitamente el acto creador único y original de Dios, el acto fundador de Su palabra. A través de un lenguaje no menos mítico que el de Enuma Elish, Gn 1 habla de otra manera de la importancia del sol y de la luna en el acto creador, pero en un contexto monoteísta, como testigos del primer día del universo.

El lenguaje mítico es evidente también en la valoración del séptimo día. Como ya fue mencionado, las cosmogonías antiguas terminan con la construcción de un templo, hecho que es visto como un acto fundador, una fuente de estabilidad para el universo. A través de la sustitución de un espacio sagrado por un tiempo consagrado, Gn 1 se convierte en un relato mítico-etiológico que legitima el ritmo sabático. La valoración dada al sábado muestra la especificidad y la importancia dada en Israel al orden cósmico. El sábado tiene una importancia considerable no solo para la identidad de la comunidad posexílica (después del exilio de los judíos, 587-538 a.C.) en Judea y en la diáspora, sino que subraya también la responsabilidad universal de Israel, recordando el acto creador del Dios único del universo¹³.

13 Cf. también Éx 20:8-10. La institución del sábado aparece en la época babilónica; Michaela Bauks, "Le Shabbat: un temple dans le temps", *ETR* 77, p. 473-490.

1.2. La creación del ser humano, hombre y mujer

El ser humano, imagen de Dios

Describir al ser humano en Gn 1 como “imagen de Dios”, surge también del lenguaje mítico para explicar la especificidad humana frente a los animales en su relación con Dios. La expresión se encuentra en las cartas neo-asirias donde el rey es la imagen de Shamash¹⁴. En las representaciones egipcias, el faraón es la imagen del dios Horus (dios de la realeza) para sus subordinados, al lado del cual reside en una simetría total. “En la concepción egipcia más generalizada, los faraones eran considerados como ‘hijos de Re’, porque la función real era considerada divina por naturaleza, en la medida en que ésta consistía en preservar en la sociedad el Ma’at, del que vivían los dioses para mantener el cosmos. El oficio del faraón mismo contribuía a la conservación del universo. El faraón era una especie de icono de Ma’at en la sociedad, del mismo modo en que el sol era el icono de Ma’at en el cielo... El faraón no era dios por nacimiento, tampoco por esencia, el faraón se volvía dios en el momento de su llegada al trono, durante la iniciación al oficio divino de la realeza¹⁵.”

En la Enseñanza de Merikare (texto de sabiduría), se dice que el hombre “es el retrato de Dios”:

14 K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 841; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments* 2, Göttingen, 1998, p. 310.

15 Ch. Cannuyer, “Questions sur la religion d’Akhénaton et son prétendu ‘monothéisme’ », *D’Égypte et de Bible, MSR* 59/2, 2002, p.50 s.

<p style="text-align: center;">Gn 1:26-28</p> <p>26 Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra.</p> <p>27 Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó.</p> <p>28 Y los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que repta sobre la tierra.» (BJ3)</p>	<p style="text-align: center;">Enseñanza de Merikare (Egipto, alrededor de 2100 a.C.)</p> <p>Son bien dotados los hombres, rebaño de Dios. Es para su corazón que él ha hecho el cielo y la tierra, después de haber repelido la codicia del agua.</p> <p>Es para que vivan sus orificios nasales que hizo el soplo, (porque) son imágenes suyas, que han salido de su carne; y es para sus corazones que él se eleva al cielo, y es para ellos que él hizo las plantas, el ganado, las aves y los peces, para alimentarlos*</p> <p>* Ch. Cannuyer, "L'homme, image de Dieu dans l'Égypte ancienne", en Otto Hermann Pesch y Jean-Marie Van Gangh, <i>L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques</i>, Bruxelles, Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, 2006, p. 79-107, cf. p. 89-90.</p>
--	--

Gn 1 retoma este motivo aplicándolo a cada ser humano, concediéndole así una cualidad real, señalada por los verbos “dominar” y “sujetar” que caracterizan el poder real, 1 R 5:1; Sal 8:7-9. El texto de Gn 1 “democratiza” un motivo reservado principalmente para los reyes. La prerrogativa del ser humano sobre los animales es atenuada en Gn 1, ya que el ser humano no es presentado como cazador, sino que su alimentación es vegetariana (Gn 1:29). Gn 1 es el texto de la utopía vegetariana y sacerdotal (el texto es escrito por

sacerdotes después del exilio en el siglo VI-V a.C.). La imagen de Dios en Gn 1 transmite el mito de una cercanía original posible entre Dios y el ser humano¹⁶. Se trata de presentar en nuevos términos la relación del ser humano y la divinidad, en un universo que no es ya el lugar de un ajuste de cuentas del mundo de los dioses, sino que es afectado por un Solo Dios quien escoge entrar en relación con el ser humano.

El tono general de Gn 1, cercano a los textos egipcios, es diferente al de las cosmogonías mesopotámicas, donde el ser humano no es creado para la felicidad, sino para convertirse en un servil y para “llevar el cesto” (= realizar la tarea) de los dioses. En un ambiente donde los dioses son forjados a la imagen del ser humano, Gn 1 efectúa un cambio simbólico profundo, presentando la humanidad a imagen de Dios y confiándole la misión de continuar el acto creador de Dios.

La creación del ser humano y el mito del jardín

Gn 3 especifica la función del ser humano sobre esta tierra y la naturaleza de las relaciones varón/mujer. He aquí algunos rasgos que muestran la cercanía de este texto con los textos de la creación del antiguo Cercano Oriente. La creación del ser humano es objeto de la obra divina en Gn 2, y no ya el resul-

¹⁶ Los dos términos de la dominación humana (*kabash* y *rādab*) tienen una connotación de violencia, Jr 34:11-16 y Ez 34:4. El verbo “someter” se refiere más a la dominación sobre los seres humanos, Lv 25:43, y es asociado al poder real que domina con justicia. En el Sal 72:2, el verbo *rādab* se refiere a la imagen del pastor guiando su rebaño, o al rey teniendo autoridad sobre su pueblo, C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, 1985, p. 118-119; Paul Beauchamp, “Création et fondation de la loi en Gn 1:1-2:4. Le don de la nourriture végétale en Gn 1:29 s.”, en F. Blanquart (ed.), *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 139-182, cf. p. 152-153: Gn 1 hace un uso paradójico de *kabash* y *rādab*. André Wénin, *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, p. 99-102. Una utopía (vegetariana) hacia la cual se dirige el mundo con la esperanza poder regresar a este orden antiguo. Algunos textos bíblicos comparten esta utopía: la paz con los seres humanos es también la paz con los animales (cf. Os 2:20-25, Job 40:28, Is 11).

tado de una palabra como en Gn 1. Este tipo de obra recuerda varias tradiciones del antiguo Cercano Oriente ¹⁷:

<p style="text-align: center;">Gn 2:7</p> <p>7 Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. (BJ3)</p>	<p><i>a – El ser humano es formado como una planta, saliendo de la tierra.</i></p> <p><i>b – Es modelado con barro solamente.</i></p> <p>Enki y Ninah II.84-7: Aruru se lavó las manos, tomó un puñado de barro y lo echó en la estepa... Formó a Enkidu el guerrero progenitor del silencio nocturno, agente de Ninurta*.</p> <p><i>c – El ser humano es modelado a partir del barro, de la carne y la sangre de un dios muerto.</i></p> <p>Poema de Atra-Hasis, II.221-229: El primer día del mes, el séptimo y el quince organizó una purificación, un baño. Mataron en su asamblea a Wé, un dios que posee razón, Nintu mezcló su carne y su sangre con barro. De la carne del dios hubo un espíritu.**</p> <p><i>d – El ser humano es modelado a partir de la sangre sola de los dioses.</i></p> <p>* J.-M- Seux. <i>Ibid.</i>, p. 26. ** <i>Ibid.</i>, p. 30-31.</p>
---	--

¹⁷ J.-M- Seux, *La Création et le Déluge*, p. 20-21.

Gn 2, por lo tanto, tiene un acercamiento específico porque es a partir del polvo del suelo y del soplo de Dios que el ser humano es creado¹⁸. El ser humano, acto seguido, es colocado en el jardín¹⁹. El Edén es una evocación de los jardines reales de Babilonia, pero tal vez más de los “paraísos” persas. En cada satrapía del imperio persa, el sátrapa se sentía honrado de mantener un jardín ornamental y un huerto que el Gran Rey visitaba y donde se instalaba. Jenofonte evoca estos jardines llamados “paraíso”:

<p>Gn 2:8</p> <p>8 Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. (BJ3)</p>	<p style="text-align: center;">Extracto de Jenofonte (<i>Económico</i>, IV, 13-14)</p> <p>“Lo que es más – dice Sócrates – por todas partes donde le llevan sus viajes, encuentra estos jardines (<i>kérpoi</i>) llamados paraísos, llenos de todo lo que de costumbre la tierra produce de bello y de bueno, y él mismo pasa la mayoría de su tiempo allí, cuando la temporada no le ahuyenta. Por Zeus Sócrates – dice Cretóbulos, que como pasan su tiempo allí, es necesario que los paraísos sean provistos en la medida de lo posible, de las más bellas plantaciones de árboles y de todos los más bellos productos de la tierra*.”</p> <p>* La traducción del término “jardín”, en griego <i>paradeisos</i>, es derivada del persa.</p>
--	--

18 Dios crea el ser humano insuflándole un aliento viviente, *nishemat hayyim*, expresión de la literatura sapiencial, Pr 20:27; Job 26:4; 27:3; 32:8; 34:14.

19 La traducción del término “jardín”, en griego *paradeisos*, es derivada del persa.

Dado este trasfondo, el ser humano de Gn 2 está dotado de cualidades reales, como las de dar nombre a los animales. Nombrar es un atributo real. Los señores feudales daban nuevos nombres a sus vasallos, 2 Re 23:34. Esta prerrogativa, que denota una función de poder sobre los otros seres vivos, era otra manera mítica de señalar la proximidad de Dios y del ser humano.

La originalidad de Gn 2:19-25 consiste en presentar al ser humano en una relación de pareja que lo distingue de los animales. Esta presentación se acerca al mito de Gilgamesh, donde se narra la formación de una criatura primitiva, mitad humana, mitad animal: Enkidu. Este hombre primitivo vivía con los rebaños de gacelas. Se transforma en ser humano gracias al encuentro con una prostituta que le libra de su animalidad primitiva.

Gn 2:18-23

18 Dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada.» 19 Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. 20 El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. 21 Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. 22 De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. 23 Entonces éste exclamó: «Ésta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada.» (BJ3)

Gilgamesh

La prostituta vio al joven devastador de la estepa... Ella le hizo al joven la obra de la mujer, su ardor sexual se vertió sobre ella.
...
Cuando estuvo satisfecho de sus seducciones, se dirigió hacia su ganado; cuando las gacelas vieron a Enkidu, huyeron rápidamente
...
debilitado, Enkidu, no podía correr como antes, pero él se había desarrollado y se había vuelto muy inteligente*

* J.-M. Seux, *La Création et le Déluge*, p. 42-43.

En el texto de Gn 2, la expresión “una ayuda frente a él” coloca a la mujer en una posición de vis-à-vis, de “correspondiente” (expresión de Lytta Basset). Esta calificación pone al ser humano en una dependencia saludable. Es llevado a confiar en este otro quien es tan cercano, que el hombre mismo no sabe de dónde viene la mujer. El texto insiste en la dimensión desconocida, de incognoscible que existe en la relación entre el varón y la mujer, porque el hombre -al estar durmiendo en un estado de estupor, no tuvo conocimiento de la creación de la mujer. El mito de Gn 2 presenta una imagen positiva de la mujer que desarrolla Gn 1:26: “según la imagen de dios, macho y hembra, los creó”. La relación hombre/mujer se vuelve lenguaje simbólico para hablar de Dios, de su alteridad, y de su ser relacional frente al ser humano. Gn 2 termina con un grito de júbilo, y repite positivamente la complementariedad y la aceptación de su propia fragilidad y de la fragilidad del otro, que es representado por la desnudez. El hombre y la mujer asumen el hecho de estar desnudos uno frente al otro sin mostrar vergüenza, como señal también del no-saber, aceptan el hecho de no dominarlo todo²⁰.

Los lazos comprobados entre el antiguo Cercano Oriente y Génesis muestran en qué medida el lenguaje mítico acerca de los orígenes es compartido²¹. Pierre Gibert hablando del Génesis dice: “El relato bíblico es más un relato de ‘desmitificación’, un relato que tiene un lenguaje histórico y que está ligado a toda la historia que sigue.” Es mejor no ver un lenguaje historisante, sino aceptar el lenguaje mítico de Génesis preguntándose las razones de tal uso.

20 Lytta Basset, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 221.

21 Un uso comparable del material mítico podría ser desarrollado en la continuación de los relatos de Génesis.

En el momento cuando, a finales del Exilio (siglo VI-V a.C.), se afirma de manera definitiva la unicidad del Dios de Israel, según la manera como el Segundo Isaías habla de la universalidad y la unicidad de YHWH, las otras divinidades son dioses de papel, fabricaciones humanas²². Conviene darse cuenta de la conmoción y de la osadía que representa esta afirmación, frente a las pretensiones universalistas de los babilónicos y de los persas y sus dioses. Gn 1 se permite decir que el Dios creador es el Dios del sábado, que el único Dios es el Dios de Israel. Es por esta razón que el relato de la creación termina con la institución del sábado, la señal de identidad de Israel.

En este contexto, es necesario para los autores de Gn 1-2 presentar de una manera diferente y según esta nueva teología, el origen del mundo y del ser humano. ¿Y cómo decirlo, si no es empleando el lenguaje mítico disponible de los relatos cosmogónicos de los otros pueblos de los alrededores?

2. La fabricación de un lenguaje mítico para hablar de la fundación de Israel y de la Torah

Este segundo punto muestra cómo el AT genera su propio lenguaje mítico. La construcción mítica no se refiere solamente a los orígenes inaccesibles del mundo y del ser humano, sino que alude también a los orígenes de Israel y de la Torah.

²² El pensamiento monoteísta nace en el contexto del Exilio. El Segundo Isaías lo muestra de la manera más clara y más polémica. Esta convicción condiciona toda la escritura del Pentateuco que transmite en su conjunto una teología del Dios único identificado con el Dios de Israel, YHWH.

2.1. La salida de Egipto, un mito fundador

Los estudios históricos admiten que el acontecimiento del Éxodo continúa siendo difícil de precisar debido a la ausencia de fuentes extra-bíblicas. El intento de ubicar la salida de Egipto en la época de Ramsés II es controversial. Las identificaciones de Moisés con diferentes funcionarios semíticos del poder faraónico del II milenario antes de a.C. permanecen como conjeturas imposibles de comprobar²³. Cualquiera que sea la realidad histórica, la tradición de una salida de Egipto es antigua si uno toma en cuenta las referencias de la salida de Egipto en Os 12:14 y en los libros históricos. Esta tradición es objeto de reelaboraciones literarias posteriores, que la presentan como el evento fundador de Israel para la memoria colectiva de las comunidades de Judá y de la diáspora en la época posexílica. La investigación literaria muestra de hecho que en Éx 14, la salida de Egipto es presentada de dos maneras distintas en dos momentos de escritura. Estas dos presentaciones del Éxodo fueron unidas durante la última redacción del Pentateuco²⁴.

23 J. Assmann, G. Vanhommisen, Th. Römer, F. Jeanlin, D. Bourel, F. Boespflug, « Moïse, l'histoire et la légende », *Le Monde de la Bible* 156, 2004, p. 12-51; Thomas Römer, « Ramsès II dans l'Exode ? Construction d'un mythe », *Le Monde de la Bible*. HS 2006, p. 42-45.

24 Jean-Louis Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction du style et de la symbolique d'Éx 14,1-31*, Rome, 1997 ; Olivier Artus, *La naissance du Judaïsme*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1999, p. 73-94.

Una primera versión

14: 5 Cuando anunciaron al rey de Egipto que el pueblo había huido, el faraón y sus servidores cambiaron de parecer sobre el pueblo y dijeron: «¿Qué es lo que hemos hecho? Hemos dejado marchar a Israel de nuestra servidumbre.» 6 El faraón hizo enganchar su carro y tomó consigo sus tropas. 7 Tomó seiscientos carros escogidos y todos los carros de Egipto, montados por sus combatientes.

10 Al acercarse el faraón, los israelitas alzaron sus ojos, y viendo que los egipcios marchaban tras ellos, temieron mucho los israelitas y clamaron a Yahvé. 11 Y dijeron a Moisés: «¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? 12 ¿No te dijimos en Egipto: Déjanos en paz, serviremos a los egipcios, pues más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto?» 13 Moisés respondió al pueblo:

Un segundo relato de la separación de las aguas

14: 1 Yahvé dijo a Moisés: 2 «Di a los israelitas que se vuelvan y acampen frente a Pi Hajoit, entre Migdol y el mar, enfrente de Baal Safón. Frente a ese lugar acamparéis, junto al mar. 3 El faraón pensará que los israelitas andan errantes por el país y que el desierto les cierra el paso. 4 Yo haré que el faraón se obstine y os persiga; entonces manifestaré mi gloria sobre el faraón y sobre todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé.» Ellos lo hicieron así.

8 Yahvé hizo que se obstinara el faraón, rey de Egipto, y persiguiera a los israelitas, pero los israelitas salieron con gesto victorioso. 9 Los egipcios los persiguieron con los caballos, los carros del faraón, sus jinetes y su ejército; y los alcanzaron cuando acampaban junto al mar, cerca de Pi Hajoit, frente a Baal Safón.

15 Yahvé dijo a Moisés: «¿Por qué llamas a mí? Di a los israelitas que se pongan en marcha. 16 Y tú, alza tu cayado, extiende tu mano



«No temáis; estad firmes, y veréis la salvación que Yahvé os otorgará en este día, pues los egipcios que ahora veis, no los volveréis a ver nunca jamás. 14 Yahvé peleará por vosotros; vosotros no os preocupéis.»

19 El ángel de Dios, que iba delante del ejército de Israel, se desplazó y pasó a su retaguardia. La columna de nube, que iba delante de ellos, se desplazó y se colocó detrás, 20 metiéndose entre el campamento de los egipcios y el campamento de los israelitas. La nube era tenebrosa y transcurrió la noche sin que pudieran acercarse unos a otros en toda la noche. 21 Yahvé hizo retroceder el mar mediante un fuerte viento del este que sopló toda la noche; el mar se secó.

24 A la vigilia matutina, Yahvé miró desde la columna de fuego y humo hacia el ejército de los egipcios, y sembró la confusión en el ejército egipcio. 25 Enredó las ruedas de sus carros, que a duras penas podían avanzar. Entonces los egipcios dijeron: «Huyamos ante Israel, porque

sobre el mar y divídelo, para que los israelitas pasen por medio del mar, en seco. 17 Yo haré que los egipcios se obstinen y entren detrás de vosotros y mostraré mi gloria sobre el faraón y todo su ejército, sus carros y sus jinetes.

18 Y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando muestre mi gloria sobre el faraón, sus carros y sus jinetes.»

21 Moisés extendió su mano sobre el mar, y las aguas se dividieron.

22 Los israelitas entraron en medio del mar, en seco, y las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. 23 Los egipcios los persiguieron y entraron tras ellos, en medio del mar, con todos los caballos del faraón, sus carros y sus jinetes.

26 Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano sobre el mar, y las aguas retornarán sobre los egipcios, sus carros y sus jinetes.»

27 Moisés extendió su mano sobre el mar... 28 Las aguas retornaron y cubrieron los carros, los jinetes y todo el ejército del faraón, que había entrado en el mar para perseguirlos; no escapó ni uno



<p>Yahvé pelea por ellos contra Egipto.»</p> <p>27 ... y, al rayar el alba, el mar volvió a su lugar habitual, de modo que los egipcios, en su huida, toparon con él. Así precipitó Yahvé a los egipcios en medio del mar.</p> <p>30 Aquel día salvó Yahvé a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar. 31 Vio, pues, Israel la mano potente que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y creyó en Yahvé y en Moisés, su siervo. (BJ3)</p>	<p>siquiera. 29 Mas los israelitas pasaron en seco, por medio del mar, mientras las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. (BJ3)</p>
--	---

El primer relato es atribuido a una escuela de tradición literaria conocida como deuteronomista. Esta corriente de pensamiento y de escritura en Judá (siglos VII y VI antes de a.C.), está ligada al rey Josías y a la reforma religiosa que éste lleva a cabo a finales del siglo VII antes de a.C. (2 Re 22-23). Esta corriente, inspirada por la teología del Deuteronomio, defiende el culto único de YHWH en Judá, llamado exclusivismo yavista, apoyándose en la obediencia de la ley deuteronomica y en la centralización del culto en Jerusalén (Dt 12)²⁵.

25 Albert de Pury, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996 ; Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A*

En la historia que escriben los deuteronomistas, la salida de Egipto es la obra del “combate de YHWH” a favor de Israel. El motivo del “dios que lucha a favor de su pueblo”, es un motivo frecuente en los libros producidos por estos mismos escribas: Dt 1:10; 3:22; Jos 10:14.25; Jos 23:3.10. Este motivo es prestado, se encuentra frecuentemente en las fuentes escritas e iconográficas asirias: el dios Asur con su arco tensado va al combate, delante de los ejércitos asirios.

En Ex 14:19-21, el relato deuteronomista de la victoria sobre Egipto no incluía al principio la travesía del mar como tal. Está conformado por la intervención de la nube en Éx 14:19-20, que simboliza la función de YHWH como guía y pastor de su pueblo (a la cabeza del pueblo vv. 13 y 22). Tiene una función de protección, 14:20, y juega un papel importante en las tradiciones del desierto. Tiene que ser entendido como una teofanía que acompaña los ejércitos o los pueblos en su desplazamiento. La imagen de la nube o del fuego como vanguardia, como esplendor terrorífico que causa el pánico entre los enemigos, también es un motivo de los relatos militares del antiguo Cercano Oriente²⁶.

Éx 14:24-25 presenta la victoria sobre los egipcios como el atascamiento de su ejército en el mar, comparable a la victoria de YHWH, de Débora y de Barak sobre Sísara en Jue 4 y 5. Jue 4:14: “YHWH sembró el pánico en Sísara”. La misma raíz *hâmam* es usada en Éx 14:24: “él sembró la confusión en el ejército egipcio”. Este verbo poco común marca la

sociological, Historical and Literary Introduction, London-New York, T. & T. Clark, 2005.

26 J. van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, Kok Pharos, 1994, p. 137-138.

participación de YHWH en las victorias memorables sobre los enemigos de Israel²⁷.

Jue 4-5 y Éx 13-15 tienen la misma estructura: combates liberadores seguidos por un canto en honor de YHWH: canto de Débora en Jue 5 y el canto de Miriam en Éx 15. YHWH es el dios victorioso que guía al pueblo y lucha por él. La confesión de fe en Éx 13:14 resume bien el hecho que la liberación es un combate de Dios sin mención de travesía. YHWH muestra su soberanía apropiándose de Israel.

El segundo relato es atribuido a un corriente de pensamiento y de escritura que se organiza a finales de los siglos VI y V antes de a.C. alrededor de la reconstrucción del templo de Jerusalén. Denominado P (*Priesterschrift*: escrito sacerdotal), este escrito hace hincapié en la importancia de las instituciones religiosas y culturales para el encuentro con Dios, y valoriza el papel mediador del sacerdote en la relación con Dios²⁸. Este mismo escrito ofrece una representación universal de Dios señalando la intervención gratuita de Dios al lado del universo por la creación, y al lado de los pueblos por intermedio de Israel. Desarrolla una mirada pacífica e inclusiva en cuanto a las relaciones de Israel con los extranjeros (Gn 17:23; Lv 19). El relato P de la travesía puede relacionarse con Jos 3:13-17 y Jos 4:20-24: la travesía del Jordán sirve como modelo para la travesía del mar:

27 La expresión “enloquecer o desamparar” de la cual YHWH es el sujeto, también se encuentra en Éx 23:27; Jos 10:10; 1 Sam 7:10 y 22:15.

28 Albert de Pury, Thomas Römer (Edit), *Le Pentateuque en question. Les origines de la compositions des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 2002³; Jean-Louis Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles, Lessius, 2000.

Jos 3:13-17

13 En cuanto las plantas de los pies de los sacerdotes que llevan el arca de Yahvé, Señor de toda la tierra, pisen las aguas del Jordán, las aguas del Jordán que vienen de arriba, quedarán cortadas y se pararán formando un solo bloque.» 14 Cuando el pueblo partió de sus tiendas para pasar el Jordán, los sacerdotes llevaban el arca de la alianza a la cabeza del pueblo. 15 Y en cuanto los que llevaban el arca llegaron al Jordán, y los pies de los sacerdotes que llevaban el arca tocaron la orilla de las aguas (y el Jordán baja crecido hasta los bordes todo el tiempo de la siega), 16 las aguas que bajaban de arriba se detuvieron y formaron un solo bloque a gran distancia, en Adán, la ciudad que está al lado de Sartán, mientras que las que bajaban hacia el mar de la Arabá, o mar de la Sal, quedaron cortadas por completo, y el pueblo pasó frente a Jericó. 17 Los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza de Yahvé se estuvieron a pie firme, en seco, en medio del Jordán, mientras que todo Israel pasaba en seco, hasta que toda la gente acabó de pasar el Jordán. (BJ3)

Jos 4:21-24

21 Y dijo a los israelitas: “Cuando el día de mañana vuestros hijos pregunten a sus padres: ‘¿Qué significan estas piedras?’, 22 se lo explicaréis a vuestros hijos diciendo: ‘A pie enjuto pasó Israel ese Jordán, 23 porque Yahvé vuestro Dios secó delante de vosotros las aguas del Jordán hasta que pasarais, lo mismo que había hecho Yahvé vuestro Dios con el mar de Suf, que secó delante de nosotros hasta que pasamos, 24 para que todos los pueblos de la tierra reconozcan lo fuerte que es la mano de Yahvé, y para que teman siempre a Yahvé vuestro Dios.’” (BJ3)

P se sirve de un antiguo relato de la travesía para introducir una referencia a Génesis y al Dios creador²⁹. Al final del v. 21, la expresión “las aguas se separaron”, recuerda el acto creador de Dios que separa las aguas (Sal 78:13; Gn 8:1; Éx 10:13) así como la creación del firmamento (Gn 1:6-7). En ambos casos, el mismo verbo “separar”, *bâdal*, es utilizado. El término “tierra seca”, *yâbâshâh*, es el mismo que se encuentra en Gn 1:9. El vocabulario de la creación sirve para describir el paso del mar por el pueblo. El motivo del dominio sobre el agua continúa en el v. 22 con el término *hômâh* (“un muro de fortificación”), y la imagen del mar construyendo una especie de fortificación a cada lado del pueblo³⁰. La dimensión creacional del acontecimiento se encuentra también en la procesión donde tiene lugar el drama de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz. Éx 14:19-20 evoca la noche y las tinieblas asociadas a la proximidad de los egipcios³¹. Para P, el acontecimiento tiene una dimensión cósmica única³². Dios lleva a cabo un acto creador poniendo orden en lo que es caótico, el mar. Él define el espacio seco: el lugar de la vida, y hace surgir un camino para Israel. Estas imágenes son cercanas a las del Segundo Isaías³³: “¿No eres tú el que secó la

29 Los relatos de Jos 1-11 son inspirados por los informes de campañas asirias que relatan narraciones sobre el cruce del río Tigris. Un cruce del río sin pérdidas era una señal de favor y de protección de parte de la divinidad tutelar, J. van Seters, *The Life*, p. 143-144 y p. 149.

30 El dominio del agua es un motivo sacerdotal muy presente en Gn 1, cf. Jean-Louis Ska, *Le passage de la mer*, p.128s.

31 Jean-Louis Ska, *Le passage de la mer*, p.111-112.

32 En Éx 14:17, encontramos el motivo del endurecimiento del corazón del faraón. Este tema está ligado al de la glorificación (cf. Ez 36:23). Éx 14 es un acontecimiento que sigue a las diez plagas. Egipto experimenta el poder cósmico de YHWH. Es YHWH quien tiene la iniciativa de la historia a pesar del absolutismo del faraón. El apego de YHWH a su pueblo es más fuerte que la tiranía egipcia.

33 Las columnas guían al pueblo, que camina hacia el este, de donde soplan los

Mar, las aguas del gran Océano, el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?” (Is 51:10).

Este relato se vuelve un mito fundador de los orígenes de Israel. El término “mito” es apropiado en la medida en que la liberación de Israel no es solo la consecuencia de un combate divino, sino también una escenificación sobrenatural de los elementos del cosmos como el mar y la tierra. Israel es el pueblo que ha cruzado el mar. Israel es liberado, y también creado: como Dios crea la tierra seca separando las aguas, crea a Israel separando el mar y destruyendo a Egipto. La liberación-creación de Israel es un evento cósmico y universal en el cual Dios combate al mar y al Egipto todopoderoso. Este mito de los orígenes de Israel funda la unicidad de Israel en su relación con YHWH, Dios único. La relación Dios/Israel está fundada, se profundiza con las tradiciones de Moisés.

2.2. Moisés, fundador mítico

Junto a este acontecimiento mítico que habla del lazo único entre Israel y YHWH, los autores bíblicos ponen en escena de manera grandiosa otro evento que habla de la singularidad de Israel, el don de la Torah. Esta puesta en escena toma su forma final en la escritura de una “vida de Moisés”, del Éxodo al Deuteronomio. Leyendo el conjunto Éxodo-Deuteronomio en su forma final, el lector es testigo de la construcción de un personaje mítico como se ve en algunas etapas de su vida³⁴.

Israel es el pueblo que ha cruzado el mar. Israel es liberado, y también creado: como Dios crea la tierra seca separando las aguas, crea a Israel separando el mar y destruyendo a Egipto. La liberación-creación de Israel es un evento cósmico y universal en el cual Dios combate al mar y al Egipto todopoderoso.

vientos que secan el mar, y va hacia el oeste, el lugar del mar, de Egipto y de la muerte. Para un simbolismo comparable, André Wénin, “Naitre à la liberté et à la vie. Le passage de la mer (Éx 14) », en *L'homme biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p.91.

34 Sobre Moisés: Robert Martin-Achard, *La figure de Moïse, écritures et relectures*, Genève, Labor et Fides, 1978 ; Thomas Römer, *Moïse, « lui que Yhwh a connu face à face »*, Paris, Gallimard, 2002 ; G. Vanhommisen, *En commençant par Moïse. De*

En efecto, el personaje de Moisés se vuelve un personaje sobrehumano desde su nacimiento hasta su muerte. Del Éxodo al Deuteronomio hay un desarrollo deseado que hace de él un personaje ineludible y casi divino. Su vida singular sobrepasa el marco de la vida de Israel, tiene un alcance universal³⁵.

Nacimiento

Las circunstancias de su nacimiento (Éx 1-2) hacen de Moisés un personaje excepcional, son las circunstancias de un rey legendario. El relato bíblico se inspira en el antiguo relato del nacimiento extraordinario del rey asirio Sargón II, a quien la diosa Ishtar ha elegido y amado. El narrador bíblico subraya que el personaje de Moisés es tan importante como un rey, y que su vida, desde el principio, está acompañada por Dios, lo cual anuncia un destino excepcional.

l'Égypte à la Terre promise, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002.

35 Junto a Moisés, el AT da a los personajes históricos de Abraham y de Jacob, una dimensión mítica y legendaria en la medida en que se vuelven fundadores de un linaje. Es lo mismo que sucede con el personaje histórico de David, donde los textos crean en torno a él una realeza mítica para valorar al fundador de la dinastía de Judá, que durará más de cuatro siglos. Seamos claros, no se trata negar la historicidad de estos personajes. No son personajes inventados, actores de ficción. Medir la distancia entre la historia narrada y la historia reconstituida, permite entender mejor los propósitos teológicos de esta manera de escribir.

La leyenda del nacimiento de Sargón de Akkad

(rey de finales del tercer milenio a.C.)
Tableta del siglo VIII a.C.

“Mi madre, la sacerdotisa, me ha concebido en secreto, me dio a luz. Me puso en un cesto de caña cubierto con asfalto, cerró su tapa. Me echó al río que no me engulló. El río me llevó hacia Akki [...]. Me puso como su jardinero. Durante este período como jardinero, Ishtar me amó”.

(La leyenda del rescate milagroso de Sargón legitima la realeza de este niño ilegítimo amado por una diosa*).

* L. Lewis, *The Sargon Legend*, Cambridge, University Press, 1978.

Éx 2:1-10

1 Un hombre de la casa de Leví tomó por mujer a una hija de Leví. 2 La mujer concibió y dio a luz un hijo; y, viendo que era hermoso, lo tuvo escondido durante tres meses. 3 No pudiendo esconderlo por más tiempo, tomó una cestilla de papiro, la calafateó con betún y pez, metió en ella al niño, y la puso entre los juncos, a la orilla del Río. 4 La hermana del niño se apostó a lo lejos para ver lo que le pasaba. 5 Entonces, la hija del faraón bajó a bañarse en el Río, mientras sus doncellas se paseaban por la orilla del Río. Ella divisó la cestilla entre los juncos, y envió una criada para que la recogiera. 6 Al abrirla, vio que era un niño que lloraba. Se compadeció de él y exclamó: «Es un niño de los hebreos.» 7 Entonces, la hermana del niño dijo a la hija del faraón: «¿Quieres que vaya y llame una nodriza hebrea para que te críe al niño?» 8 «Vete», le contestó la hija del Faraón. Fue, pues, la joven y llamó a la madre del niño. 9 Y la hija del Faraón le dijo: «Toma este niño y críamelo, que yo te pagaré.» Tomó la mujer al niño y lo crió. 10 Cuando creció el muchacho, se lo llevó a la hija del faraón, que lo adoptó y le llamó Moisés, diciendo: «Del agua lo he sacado.» (BJ3)

Vocación

El encuentro de Dios en el Horeb, Éx 3-4, hace de Moisés un personaje único e irremplazable. Anticipa aquí lo que va a suceder al pueblo de Israel: sale de Egipto bajo amenaza, es el sujeto de una teofanía y encuentra a Dios sobre una montaña. La vida de Moisés prefigura la de Israel³⁶.

Rápidamente, el papel de Moisés como intermediario entre Dios e Israel es valorado. Éx 3:14 y 6:2-7 subraya el privilegio único del cual él es sujeto. Es el único que conoce el nombre de YHWH, a diferencia de los patriarcas. El milagro del mar en Éx 14 hace de él un autor de prodigios, un verdadero demiurgo que participa del acto creador de Dios, separando las aguas del mar, dejando aparecer la tierra seca para la salvación de Israel.

En el relato de la vocación, Éx 3-4, y a pesar de sus ambivalencias para aceptar la misión de Dios, Moisés es calificado de “dios” (Éx 4:16 y 7:1):

Éx 4:16:	Éx 7:1:
Él hablará por ti al pueblo, él será tu boca y tú serás su dios	Yahvé dijo a Moisés: «Mira yo te hago un dios para el faraón y tu hermano Aarón será tu profeta

A este rol sorprendente de Moisés frente a Aarón y al faraón, se añade la dimensión fiduciaria del personaje, porque se lleva a Israel a creer en YHWH y en Moisés (Éx 14:31). El

³⁶ Jean-Daniel Macchi, “Exode et vocation (Ex 3:1-12)”, *ETR* 71, 1996, p. 67-74.

motivo de la fe en Moisés que aparece en Éx 4:31, continúa en Éx 19:9. Moisés no es solamente un portavoz y hacedor de alianza, él mismo es el sujeto de la fe de Israel como Dios. En Éx 4:1ss la fe en Moisés se basa en los signos que YHWH obra por Moisés. La fe en Moisés nace después del acontecimiento cósmico que YHWH obra con Moisés en Éx 14. En Éx 19:9 la fe en Moisés se apoya en el hecho de que Dios se comunica con él de manera sobrenatural en una “nube oscura”. Moisés es el lugar único y el receptáculo incomparable desde donde Israel puede escuchar a YHWH hablándole. Desde Éx 19:9, Moisés se convierte en mediador incontestable de YHWH, es él quien da la Torah a Israel (Éx 20s)³⁷. Esta es su misión principal, que el resto del Pentateuco se ocupa de valorar mostrando el aspecto incomparable y único de la mediación de Moisés, su intimidad con Dios, su cuasi-identificación con Dios (Nu 12, Dt 34).

Éx 14:31	Éx 19:9
<p>Vio, pues, Israel la mano potente que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y creyó en Yahvé y en Moisés, su siervo.</p>	<p>Yahvé dijo a Moisés: «Yo me acercaré a ti en una densa nube para que el pueblo me oiga hablar contigo, y así te crea para siempre.» Y Moisés refirió a Yahvé las palabras del pueblo.</p>

Intercesor y mediador único

Su encuentro con Dios sobre el monte Horeb (Éx 19s) habla de la unicidad del mediador de la ley. Entre Éx 19 y Nm 10, que forman el corazón de la revelación de Dios a Israel,

³⁷ El nombre de la ley lleva el nombre significativo de “libro de la Torah de Moisés”, Jos 1:7; Esd 7:6; Neh 8:1.

Moisés es el primer destinatario de la revelación de Dios. Está solo sobre la montaña, recibe todas las instrucciones para la construcción de la Tienda del encuentro (Éx 25-31). Dialoga con Dios hasta el punto de que es el único que logra cambiar la opinión de Dios mismo (Éx 32 o Nm 14). Permite la renovación de la alianza y construye la morada de Dios (Éx 34-40)³⁸. Él es el único interlocutor verdadero de Dios. Es cierto que Dios dirige una vez la palabra a Aarón (Lv 10:8) y una vez a Eleazar (Nm 27:21), pero Moisés permanece como el interlocutor privilegiado en Deuteronomio³⁹.

La presentación de Moisés en Nm 12 hace de él un personaje por encima de Aarón y de Miriam. Nm 12 es una parábola que pone en juego tres instituciones, la Torah, el sacerdocio y la profecía. De manera clara y directa, en uno de los discursos más elogiosos, Dios pone a Moisés o la Torah por encima de Aarón y de Miriam. Se afirma que Moisés es más grande que todos los profetas y que la revelación en donde él es el sujeto es directa, “de boca a boca⁴⁰”.

38 La construcción de la morada de Dios remite de múltiples maneras al relato de la creación de Gén 1-2, sugiriendo que el templo es de una cierta manera el nuevo Edén; cf. J. A. Davies, *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, London-New York, T. & T. Clark, 2004, p. 144-149.

39 En Nm 18, Dios se dirige de nuevo solo a Aarón.

40 R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, p. 267-301.

Nm 12:6-8

6 Dijo Yahvé: «Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños.
7 No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; 8 boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé. ¿Por qué, pues, habéis osado hablar contra mi siervo Moisés?» (BJ3)

Lo que dice Moisés es palabra de Dios. Dice todo de la palabra de Dios. El sacerdocio y la profecía están subordinados a él. Además, ocupa la posición de intercesor que permite la sanación de Miriam⁴¹. Esta posición de personaje fuera de serie a quien todos se refieren, la conserva Moisés hasta su muerte, aunque es presentado en flagrante delito de duda en Nm 20⁴².

Muerte

En Dt 34, Moisés es enterrado por Dios mismo. Su sepultura es inaccesible para los israelitas, como indicando que tanto en su muerte como en su vida, Moisés pertenecía a Dios. En Dt 34:10 se dice que él es el profeta por excelencia, “a quien Dios conocía cara a cara”. El rostro de Dios y el rostro de Moisés están en un vis-à-vis simétrico y único, para señalar que la comunicación de Dios es revelada totalmente a Moisés. De manera comparable a Nm 12, Dt 34 hace de Moisés un personaje cuasi divino que cumple los actos mismos de Dios.

41 Durante su sucesión en Nm 27, Moisés es reemplazado por Eleazar y por Josué, quien aparece en una posición secundaria porque él tiene solamente una parte de su gloria, Nm 27:21.

42 Es a partir de este fallo del personaje que el narrador bíblico considera una sucesión posible a Moisés; es lo que el Deuteronomio desarrolla en Dt 3:31 y 34. Pero los sucesores de Moisés y de Aarón quedan subordinados a su autoridad: en Nm 27 por Eleazar y en Dt 34 por Josué.

Dt 34:10-12

10 No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara; 11 nadie como él en todas las señales y prodigios que Yahvé le envió a realizar en el país de Egipto, contra el faraón, y contra todos sus siervos y contra todo su país, 12 y en la mano tan fuerte y el gran terror que Moisés puso por obra a los ojos de todo Israel. (BJ3)

Después de la muerte de Moisés, la revelación directa se interrumpe para siempre. Si bien Dios continúa hablando a sus profetas, no hay nuevas revelaciones, ya que todo fue transmitido por Moisés⁴³.

¿Por qué esta presentación?

Con André Wénin, se puede decir que Moisés forma parte de estos personajes descritos de un modo sobrehumano⁴⁴. Detrás del personaje de Moisés, es la autoridad de lo que él representa lo que está en juego, la Torah. La presentación mítica de Moisés, inaccesible históricamente, “divinizado” literariamente, tiene como propósito legitimar el origen divino de la Torah, y su autoridad indiscutible para la comunidad posexílica. Dando cuenta de esta manera de los orígenes más lejanos de la Torah por mediación de Moisés, en proximidad e intimidad con Dios, los editores del Pentateuco querían

43 Dany Nocquet, “La mort des patriarches, d’Aaron et de Moïse. L’apport de l’écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l’époque perse », *Trans* 29, 2005, p. 133-154.

44 André Wénin, “Moïse entre fiction et histoire”, *Lumière et Vie* 248, 2002, p. 19-27.

favorecer la aceptación de la Torah como lugar de identidad, regla de vida y nuevo fundamento para el judaísmo naciente⁴⁵.

Conclusión

El proyecto de los autores bíblicos no es hacer historia. ¿Es por esto el mito, menos verdadero que la historia? ¿Cuándo es verdadera una historia? ¿Es verdadera cuando los hechos transmitidos corresponden exactamente a la realidad de lo que tiene lugar? o ¿lo es “cuando a través de los hechos o de los personajes evocados algo de la verdad profunda del ser humano es comunicado, cuando los hechos singulares alcanzan de pronto un alcance universal?”⁴⁶

La función del lenguaje mítico es la de comunicar por medio de la narración, cómo se ha realizado en los avatares de la historia del universo y de Israel, lo que los editores entendían era el plan de Dios desde los comienzos del mundo y de Israel. El lenguaje mítico del AT no tiene una función negativa, que

45 Otro ejemplo: la realeza unida de David y Salomón. En *Les rois sacrés de la Bible : à la recherche de David et Salomon*, Paris, Bayard, 2006, I. Finkelstein y N. A. Silberman muestran cómo el relato bíblico ha construido un mito de David y de Salomón y de la realeza unida. De múltiples maneras, el período durante el cual se habría desarrollado la realeza unida en el siglo X a.C., tiene poco apoyo histórico y arqueológico. Hubo una reapropiación por Judá de lo que era el Israel del norte en los siglos IX y VIII, durante los cuales Judá era vasallo episódicamente de Israel. Israel era entonces un gran reino de Dan a Beersheva. Además, en el plano literario, varios indicadores muestran que el relato de Samuel fue elaborado durante el siglo VII a.C. A través del contexto presentado, 1 y 2 Samuel tienen contactos sorprendentes con la *Iliada*, particularmente la confrontación con Goliat. La armadura del Goliat bíblico corresponde al equipo de los mercenarios griegos, los hoplitas al servicio de Egipto en el siglo VII a.C.

46 André Wénin, “Moïse entre fiction et histoire”, *Lumière et Vie* 248, 2002, p. 27.

sería la de disimular una realidad poco gloriosa históricamente. El mito tiene más una función teológica. Se trata de contar una historia acompañada por Dios desde el inicio del mundo y desde los orígenes de Israel.

Releyendo su historia trágica o feliz, los editores bíblicos descubren en ella los signos de una alteridad, de la presencia de Dios. Tomaban consciencia de una verdad que les era propia, y que los otros pueblos todavía no compartían como lo sugiere de manera sorprendente Dt 4:19. Lo que era verdadero para ellos, el monoteísmo, todavía no lo era para los otros pueblos: “Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a dejarte seducir y te postres ante ellos para darles culto. Eso se lo ha repartido Yahvé tu Dios a todos los pueblos que hay debajo del cielo.” (Dt 4:19, BJ3).

Para dar cuenta de esta alteridad, imposible de objetivar, el lenguaje de la narración y del mito se impuso para hacerse teología, para compartir una verdad más verdadera que la realidad: “El mundo es tal que nos aparece como conformado por realidades que no se nos muestran del todo⁴⁷.”

Como lo sugiere Françoise Smyth, el mito es indispensable para invitar a pensar, a discernir, para asombrar. Los mitos del AT tienen una cierta eficacia porque son capaces de suscitar el asombro, la reflexión, el discernimiento⁴⁸. Se puede

47 Cita de San Agustín en Bernard Deforge, *Le commencement est un dieu. Le Proche-Orient, Hésiode et les mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2004², p. 62 ; Deforge dice además: «no veo una diferencia decididamente fundamental entre las cosmogonías antiguas y el big bang de los astrofísicos de hoy» (p. 87).

48 Françoise Smyth-Florentin, *Les mythes illégitimes. Essai sur la « terre promise »*, Genève, Labor et Fides, 1994.

añadir que los mitos son indispensables para promover la esperanza. El mito bíblico, como mirada sobre los principios inaccesibles, adquiere sentido cuando abre una perspectiva y un futuro, cuando permite existir y nos llama a salirnos de nosotros mismos.

¿No es por la escritura en este lenguaje mítico-narrativo que Israel llegó a ser y que su historia ha adquirido sentido, para los israelitas primero y para toda una parte de la humanidad después? ¿No es a este lenguaje mítico de los orígenes de la Biblia (sin olvidar el de Grecia), al que debemos una gran parte de lo que somos?

El lenguaje mítico del Nuevo Testamento Acercamiento psico-antropológico a tres relatos bíblicos

(Mc 5:1-10; Mc 6:45-52 y paralelos; Hch 2:1-14)¹

Elian Cuvillier²

“**N**o renunciamos a leer obras de ficción, porque en el mejor de los casos, es en ellas donde nos afanamos por encontrar una fórmula susceptible de dar sentido a nuestra vida. En el fondo, toda nuestra existencia, es una búsqueda de una historia que explique nuestros orígenes, que nos diga por qué nacemos y por qué vivimos. Nosotros buscamos, o bien una historia cósmica -la historia del universo, o bien nuestra propia historia (aquella que contamos a un confesor, a un psicoanalista o a un diario íntimo). Y en algunas ocasiones, osamos esperar que nuestra historia personal coincida con aquella del universo”

Umberto Eco,

Seis paseos por los bosques de la novela y otros lugares,

Paris. Grasset: 1996, p. 183-184.

1 «Le langage mythique dans le Nouveau Testament. Approche psycho-anthropologique de trois récits bibliques (Mc 5,1-20 ; Mc 6,45-52 et parallèles ; Ac 2,1-14)», en: Elian Cuvillier / Jean-Daniel Causse. *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux.* Paris. Éditions du Cerf. 2008, págs. 145-170.

2 Elian Cuvillier es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología Protestante de Montpellier, Francia.

El mito trata, fundamentalmente, de narrar el origen. Trata de traducir, a través de la forma de una narración (recordamos que en griego *mythos* significa “relato”), las preguntas esenciales de la existencia: el nacimiento, la muerte, la vida, el amor, la alteridad. Dado que trata de decir algo sobre los límites en donde el ser humano encuentra su origen y su fin (de dónde vengo, a dónde voy), el mito se ubica en ese espacio entre el mundo de la objetividad y de la racionalidad, empleando para ello términos cotidianos sobre el mundo de la subjetividad y de lo indecible. De esta manera señala el límite del lenguaje humano, cuando éste trata de responder a los grandes enigmas de la existencia humana. Balbucea algo imposible de representar (el origen y fin de todas las cosas que, para cada persona, coincide con su existencia singular).

Como en todos los mitos antiguos y modernos, el mito bíblico trata de decir algo que está ligado con el origen mismo de lo que nos constituye. Pero, debido al hecho de que el mito es también mito de salvación, se presenta asimismo como posibilidad de pensar un nuevo origen en el corazón de la historia. El mito presenta un “relato de salvación”, es decir, la intervención de una alteridad benéfica en el corazón mismo de un mundo cerrado en sí mismo. En este sentido, el mito bíblico narra la experiencia humana bajo su aspecto de vida en la fe.

Sugiero leer tres episodios bíblicos del Nuevo Testamento para tratar de comprender cómo funciona el mito bíblico, a saber:

- Cómo expresa lo que está relacionado con la experiencia creyente en el mundo.

- Cómo propone definir los límites, acercarse al origen y describir los efectos de vida en la existencia humana.
- Cómo, finalmente, define ciertos límites más allá de los cuales el creyente pondría en peligro su humanidad misma.

Por eso escucharemos los detalles de los textos lo más cerca posible de sus significantes, a través de lo que yo llamo una lectura psico-antropológica del relato bíblico. Es decir, escuchando el texto en lo que dice sobre el ser humano y sobre aquello que le estructura en profundidad³. Se trata de una lectura parcial (decimos “subjetiva”), de la cual esperamos solamente que dé cuenta de una escucha posible de aquellos relatos cuya potencialidad de sentido, no es evidentemente reducible a la presente interpretación.

1. Marcos 5:1-20: un relato de creación

“1 Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. 2 Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro, de entre los sepulcros, un hombre con espíritu inmundo 3 que moraba en los sepulcros y a quien nadie podía ya tenerle atado ni siquiera con cadenas, 4 pues muchas veces le habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie podía dominarle. 5 Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. 6 Al ver de lejos a Jesús, corrió y se

³ Hemos ensayado ya este tipo de lectura que reconoce su deuda hacia el psicoanálisis lacano-freudiano; cf. Elian Cuvillier, “Nourriture et repas dans le premier Évangile. Approche narrative et psycho-anthropologique”, *ETR* 82 (2007), p. 193-206. Para los fundamentos epistemológicos del enfoque, cf. Elian Cuvillier, “Bible et psychoanalyse. Quelques éléments de réflexion”, *ETR* 82 (2007), p. 159-177.

postró ante él 7 y gritó con fuerte voz: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes.» 8 Es que él le había dicho: «Espíritu inmundo, sal de este hombre.» 9 Y le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?» Le contesta: «Mi nombre es Legión, porque somos muchos.» 10 Y le suplicaba con insistencia que no los echara fuera de la región. 11 Había allí una gran piara de puercos que pacían al pie del monte; 12 y le suplicaron: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos.» 13 Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos salieron y entraron en los puercos, y la piara -unos dos mil- se arrojó al mar de lo alto del precipicio y se fueron ahogando en el mar. 14 Los porqueros huyeron y lo contaron por la ciudad y por las aldeas; y salió la gente a ver qué era lo que había ocurrido. 15 Llegan junto a Jesús y ven al endemoniado, al que había tenido la Legión, sentado, vestido y en su sano juicio, y se llenaron de temor. 16 Los que lo habían visto les contaron lo ocurrido al endemoniado y lo de los puercos. 17 Entonces comenzaron a rogarle que se alejara de su término. 18 Y al subir a la barca, el que había estado endemoniado le pedía estar con él. 19 Pero no se lo concedió, sino que le dijo: «Vete a tu casa, con los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti.» 20 Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados.” (BJ3).⁴

Este relato de exorcismo está entre los más originales de toda la tradición evangélica. Se trata de un episodio muy desarrollado, lleno de detalles que le distinguen de otros relatos de exorcismo más sobrios. Se caracteriza por varios motivos pintorescos que desorientan y desconciertan: la presencia en una tierra extranjera difícil de definir, la descripción detallada

4 Las traducciones de los textos bíblicos son las propias del autor en su versión francesa; en caso contrario se utiliza la Biblia de Jerusalén, tercera edición (1998), seguida de la indicación: (BJ3) [Nota del editor].

del poseído, el nombre y la demanda del-los espíritu-s impuro-s, el incidente de la manada de cerdos, la reacción de la gente del lugar y, finalmente, la reacción de Jesús frente a la petición del hombre sanado. Nuestra hipótesis es que una lectura cercana a la historia, y en particular al conjunto de los detalles -a primera vista desconcertantes, permite entender este episodio como un mito de creación; de una creación muy particular, ya que se trata de asistir en este relato al nacimiento del sujeto.

Procedemos a la lectura del relato en esta perspectiva⁵:

v.1-2: La región donde llega Jesús es, acabamos a decirlo, difícil de definir si uno acepta la tradición de los manuscritos: ¿se trata de Gadara (9 km al sur-este del lago de Tiberias), de Gerasa (54 km al sur-este de ese mismo lago), o de Gergesa (según Orígenes, nombre derivado de un antiguo pueblo cananeo originario de la costa este del lago)? Sin duda se debe tomar la lección más difícil, la que menciona a Gerasa; los copistas o los Padres habrían corregido el nombre identificando una ciudad más cercana al lago⁶. De vez en cuando, se explica el nombre de Gerasa de una manera simbólica a partir de la raíz hebrea *grs* que significa “echar” (los espíritus)⁷. Jesús no está solo en un territorio pagano sino además, en un territorio indefinido,

5 Retomamos en este capítulo lo esencial de lo que ya hemos dicho en Elian Cuvillier, *L'Évangile de Marc*, Paris-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2002, p. 99-105; cf. igualmente Jean Ansaldi, “Diableries et naissance d'un sujet devant Dieu”, *Hokhma* 51 (1992), p. 53-59; Corina Combet-Galland, “Quand la naissance du récit se raconte. Évangile de Marc (5,1-20)”, en Emmanuelle Steffek et Yvan Bourquin, eds., *Raconter, interpréter, annoncer*. Mélanges offerts à Daniel Marguerat, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 105-114; Camille Focant, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 195-204.

6 En cuanto a esta pregunta de la crítica textual, cf. Focant, *op. cit.* p. 195 y 201-202.

7 Hipótesis mencionada por Focant, *op. cit.* p. 201-202 quien la considera como poco evidente.

marcado aún por la confusión, un poco como en el relato bíblico de la creación, antes de nombrar los seres vivos y los lugares.

v.3: El poseído llega de las tumbas para encontrar a Jesús. Está apartado del mundo de los vivos. Territorio de una identidad indefinida, hombre poseído, viviendo en los lugares impuros que constituyen el cementerio: Jesús entra al mundo de lo impuro, de la muerte y, vamos a verlo, de la animalidad, de la confusión y del caos.

v.4-5: Marcos menciona el intento infructuoso que se hace para atar al poseído, subrayando de esta manera que la actitud de la gente, supuestamente normal, no es el intento de integrarlo o de ayudarlo a liberarse de la posesión. Solo pueden confirmarlo en su encarcelamiento, tratando de “atarlo”, de encadenarlo en la “de-creación”. Al insistir en la descripción de este personaje, se subraya el grado de inhumanidad que ha alcanzado: su residencia es la de los muertos; su fuerza es sobrehumana, literalmente diabólica; ya no distingue el día de la noche, no respeta más su cuerpo y, tal como una bestia, tiene como única expresión, el grito.

v.6-10: Enfocamos ahora el diálogo entre Jesús y el poseído. Jesús le pide primero el nombre. El nombre es la identidad, la esencia misma de la persona que lo tiene. Obligarle a decir su nombre es invitarle a expresar lo que él es o, más exactamente, aquello que actúa en él, sin saberlo. Ese nombre es aquí “legión”. No es un espíritu, es un “batallón de diablos” (Calvino). Un oyente de la segunda mitad del primer siglo en la cuenca mediterránea, podría comprender detrás de esta denominación una alusión al poder romano cuyas “legiones” eran el brazo armado. No se excluye pues que se refiera de

paso, y de un modo irónico, al poder romano. Lo que es cierto es que la dominación “legión” se refiere a una fragmentación de la que no se puede hablar en nombre propio, no se puede decir “yo”. No se sabe si este hombre es aún una persona, tampoco se sabe quién habla en él: ¡“él” suplica con la idea de que Jesús no “les” envíe fuera de la región! La duda que existe en el texto mismo de Marcos, entre el singular y el plural para indicar la palabra del poseído, es un índice formal.

v.11-13: El narrador se vuelve irónico: el-los espíritu-s suplica-n para ir a habitar animales impuros. Buscan un lugar de habitación que corresponde a lo que son. Luego la ironía pierde su seriedad: el permiso de Jesús es la trampa que se cierra tras ellos: los dos mil de cerdos se precipitan al mar, haciendo de esta manera que “legión” *se* vaya a su lugar de origen: el abismo. El número de dos mil confirma el estado de deshumanización avanzado que había alcanzado el hombre poseído.

v.14-17: Sorprendente es la reacción de los habitantes frente al “poseído”, en adelante sentado y en sus cabales. El temor se apodera de ellos. ¿Temor frente a la manifestación de lo divino o frente al nuevo estado del endemoniado? Al que, en adelante continúan considerando como “poseído” (v.15a y 16: participio presente), mientras que el punto de vista del narrador está claro: “él que había estado poseído” (v.18: participio aoristo, cf. también v.15b: “él que había tenido “Legión”), es decir, el que se había vuelto otro. La persona con quien será necesario vivir de un modo diferente. Así, Jesús tiene que salir del territorio. Su presencia desestabiliza el frágil equilibrio sobre el cual cada uno ha construido su existencia: el endemoniado en su tumba, los cerdos sobre las colinas y los seres humanos en la ciudad. Jesús tiene que irse,

de lo contrario este frágil equilibrio se rompería. La prueba: en adelante, el endemoniado se encuentra fuera de las tumbas, en sus cabales, los cerdos están en el fondo del mar, y los habitantes fuera de la ciudad. Jesús tiene que salir de este territorio para que el orden se reestablezca.

v.18-20: Existe sin embargo uno que no va a seguir la línea (v. 18-20). Todavía no tiene un nombre verdadero, es el “ex-poseído”, él también empieza a suplicar como el-los espíritu-s impuro-s (v.10), y como los habitantes de la ciudad (v. 17). Cada uno tiene por su parte su propia súplica: el-los espíritu-s impuro-s quiere-n “entrar” en los cerdos; los habitantes quieren que Jesús “salga” del territorio; y el ex-poseído quiere “estar” con Jesús, es decir, salir del territorio. Pero Jesús rechaza la idea de que el hombre sanado le siga y lo reenvía a su casa, a sus padres. Ahora tiene que reintegrarse a la comunidad de los vivos, y atestiguar sobre lo que sucedió entre los suyos. La persona sanada lo hace porque “predica” en Decápolis acerca de todo cuanto le ha sucedido. Ahora está sujeto a su propia palabra; sin embargo, no habla de sí mismo, sino de “todo lo que el Señor hizo por él”.

Reunimos ahora los resultados de nuestro recorrido, interpretándolos según la hipótesis de que se trata de un relato de creación⁸.

El episodio sigue el relato de la tempestad calmada (4:35-41) y su mención de la llegada de la noche (4:35). Jesús, después haber afrontado la tempestad, se va a un lugar pagano en la orilla e identificada de manera confusa. Esta travesía resuena

8 Utilizamos aquí las bellas reflexiones de nuestra colega Corina Combet-Galland, “Mythes et vérité métaphorique” (Cahier biblique 44), *Foi et Vie* 104 (2005), p. 56-70.

casi como una regresión a un mundo anterior donde “Jesús afronta lo que había de más salvaje, de más angustioso: la creación desatada, lo demoníaco [...] la muerte⁹”. Se encuentran aquí los elementos de un relato de creación, los significantes de un mito de origen: después que Jesús ha controlado el caos en el mar (cf. 4:35-41: tempestad calmada), se muestra posible el nacimiento del ser humano, su aparición en la otra orilla, cuando un ser vivo sale de las tumbas y accede a la palabra (5:1-20).

Los temas de la *identidad* y de la *alteridad* se presentan aquí unidos:

- Bajo su aspecto divino, la *alteridad* es representada en el relato de la tempestad calmada; los discípulos se preguntan entonces: ¿quién es él? “Se quedan como estupefactos frente al desconocido, la alteridad irreductible de Dios¹⁰.” Bajo su aspecto humano, “la alteridad toma el rostro espantoso de la alteración cuando un demonio se multiplica y coloniza un ser, como un grupo de cerdos en una montaña, como una tropa romana en una región. La desintegración de la persona se expresa por la confusión del singular y del plural en la posesión, del día y de la noche, que los gritos no distinguen; de la vida y de la muerte, cuya separación fundadora es transgredida por el domicilio en las tumbas y la auto-mutilación¹¹”.
- La *identidad* es señalada por el exorcismo de Jesús: hace que el hombre poseído se vuelva sujeto de su propia palabra y testigo de cómo una alteridad benéfica le devolvió al

Se encuentran aquí los elementos de un relato de creación, los significantes de un mito de origen: después que Jesús ha controlado el caos en el mar: tempestad calmada), se muestra posible el nacimiento del ser humano, su aparición en la otra orilla, cuando un ser vivo sale de las tumbas y accede a la palabra.

⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*

mundo de los vivos. El mito bíblico señala a qué precio puede ser preservada durablemente esta identidad del sujeto, revelada a partir del encuentro con el que ha permitido lo que sucedió: ¡la prohibición de seguir a Jesús dirigida al hombre restablecido en su identidad de sujeto, resuena entonces como advertencia para este hombre, no debe arriesgar de nuevo la pérdida de su identidad a través de la nueva esclavitud que consiste en sojuzgarse a su liberador! El ex-poseído es testigo de una liberación, no de una nueva situación bajo tutela.

Concluimos señalando la dimensión de interpelación de esta creación/sanación del sujeto: se refiere sin duda alguna -en primer lugar, al individuo, pero tiene consecuencias para el entorno que también es dislocado por lo que le ha sucedido al hombre: la reacción negativa de los habitantes de Gerasa es aquí el signo de que la palabra creadora encuentra un mundo marcado por la muerte y la incredulidad; el nacimiento del sujeto que esa palabra permite, se construye sobre un conflicto estructural entre el “mundo” y la “revelación”. Dicho en términos joánicos: “La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre; los cuales no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre sino que nacieron de Dios.” (Jn 1:9-13 BJ3).

2. La marcha de Jesús sobre las aguas: el mito a riesgo de sus relecturas

Mateo 14:22-33	Marcos 6:45-52	Juan 6:16-21
<p>22 Inmediatamente obligó a los discípulos a subir a la barca y a ir por delante de él a la otra orilla, mientras él despedía a la gente. 23 Después de despedir a la gente, subió al monte a solas para orar; al atardecer estaba solo allí. 24 La barca se hallaba ya distante de la tierra muchos estadios, zarandeada por las olas, pues el viento era contrario. 25 Y a la cuarta vigilia de la noche vino él hacia ellos, caminando sobre el mar. 26 Los discípulos, viéndole caminar sobre el mar, se turbaron y decían: «Es un fantasma», y de miedo se pusieron a gritar. 27 Pero al instante les habló Jesús diciendo: «¡Ánimo!, soy yo; no temáis.» 28 Pedro le respon-</p> <p style="text-align: center;">☞</p>	<p>45 Inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca y a ir por delante hacia Betsaida, mientras él despedía a la gente. 46 Después de despedirse de ellos, se fue al monte a orar. 47 Al atardecer, estaba la barca en medio del mar y él, solo, en tierra. 48 Viendo que ellos se fatigaban remando, pues el viento les era contrario, a eso de la cuarta vigilia de la noche viene hacia ellos caminando sobre el mar y quería pasarles de largo. 49 Pero ellos, viéndole caminar sobre el mar, la creyeron que era un fantasma y se pusieron a gritar, 50 pues todos le habían visto y estaban turbados. Pero él, al instante, les habló, diciéndoles:</p> <p style="text-align: center;">☞</p>	<p>16 Al atardecer, bajaron sus discípulos a la orilla del mar, 17 y subiendo a una barca, se dirigían al otro lado del mar, a Cafarnaún. Había ya oscurecido, y Jesús todavía no había venido a ellos; 18 soplabla un fuerte viento y el mar comenzó a encrespase. 19 Cuando habían remado unos veinticinco o treinta estadios, ven a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba a la barca, y tuvieron miedo. 20 Pero él les dijo: «Soy yo. No temáis.» 21 Quisieron recogerle en la barca, pero en seguida la barca tocó tierra en el lugar a donde se dirigían. (BJ3)</p>

<p>dió: «Señor, si eres tú, mándame ir hacia ti sobre las aguas.» 29 «¡Ven!», le dijo. Bajó Pedro de la barca y se puso a caminar sobre las aguas, yendo hacia Jesús. 30 Pero, viendo la violencia del viento, le entró miedo y, como comenzara a hundirse, gritó: «¡Señor, sálvame!» 31 Al punto Jesús, tendiendo la mano, le agarró y le dice: «Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?» 32 Subieron a la barca y amainó el viento. 33 Y los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: «Verdaderamente eres Hijo de Dios.» (BJ3)</p>	<p>«¡Ánimo!, que soy yo, no temáis.» 51 Subió entonces junto a ellos a la barca, y amainó el viento, y quedaron en su interior completamente estupefactos, 52 pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada. (BJ3)</p>	
--	--	--

Desde el punto de vista de la forma literaria, este relato pertenece a los “milagros de la naturaleza”¹² o a los “milagros de rescate”¹³. Tres temas esenciales parecen reunirse en este episodio:

- a. Jesús como un hombre/divino soberano sobre los elementos de la naturaleza (cf. Job 9:8: “Él [Dios] despliega los cielos sin ayuda, él aplasta la espalda del Mar”; cf. también Eclesiástico 24:5). El tema del poder de Dios sobre el mar está muy extendido en la tradición del antiguo testamento (cf. el cántico en Éx 15, v. 4.8.12 y 16 en particular).
- b. asistencia de Jesús para sus discípulos en dificultad.
- c. epifanía de Jesús; el tema desarrollado es el de la epifanía (“aparición”), que subraya la divinidad de Jesús (cf. el *egó eimi*), y que acerca este relato a un relato de resurrección¹⁴.

Los tres temas subrayados aquí se combinan desde el principio y encuentran su enraizamiento comunitario en la celebración cultural y litúrgica de la comunidad primitiva. En este relato de la marcha sobre las aguas, la comunidad primitiva releía -sin duda de manera metafórica, la experiencia pascual: los discípulos separados de su maestro (v.45); el maestro rezando

12 Rudolf Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, Éditeur du Seuil, 1973, p. 267.

13 Xavier Léon-Dufour, “Structure et fonction du récit de miracle », en Xavier Léon-Dufour, editor, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, Éditeur du Seuil, 1997, p. 289-353, cf. p. 310.

14 Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1974¹, coloca el relato de la marcha sobre las aguas en la categoría de las epifanías, cf. p. 102-107.

solo (como en Getsemaní); llegada la noche, los discípulos sobre el mar y Jesús solo en tierra (v.46); los discípulos en la prueba de la noche y de la muerte, y Jesús que llega al amanecer (v.47); aparición y temor de los discípulos (v.49); palabra de Jesús que apacigua el temor y calma la tempestad (v.50) y tal vez, al principio, una aclamación final al estilo de Mateo (14:33). ¿No hay allí una presentación simbólica de la experiencia pascual (o bien una relectura litúrgica del relato de la Pasión), donde los tres temas constitutivos del episodio (poder de Jesús, socorro de los discípulos y aparición) están al servicio de la parénesis comunitaria?

Tenemos que examinar ahora cómo cada uno de los tres evangelistas que mencionan este relato, interpretan los elementos míticos de este relato.

El texto de Marcos (Mc 6:45-52)¹⁵

Jesús, soberano, despide a los discípulos y a la muchedumbre para acercarse de Dios: Se va solo aparte para rezar (v.45; cf. 1:35). Solo en la montaña, en comunión con su Dios, Jesús no está menos atento a sus discípulos (v.46): es él quien les ve “atormentados” por los elementos de la naturaleza (v.47). Durante la cuarta vigilia de la noche (entre las tres y las seis, cuando el día empieza a amanecer), Jesús llega a ellos manifestando su soberanía sobre los elementos desatados (v. 48; cf. Salmo 46:6: Dios socorre desde el nacimiento del día, la morada santa amenazada por las aguas de los mares). La teofanía está completa aquí: revelación del poder soberano de Dios manifestado en Jesús para la salvación del grupo de los discípulos.

15 Sobre la versión marcana del episodio, cf. Camille Focant, *op. cit.*, p. 254-262; igualmente, Elian Cuvillier, *l'Évangile de Marc*, *op. cit.*, p. 133-137.

“Quería adelantarles” o “pasar al lado de ellos” (v.48b): esta observación, difícil de entender, ha dado lugar a mucha literatura¹⁶. Originalmente, es un motivo tradicional de las epifanías: Dios se “adelanta” a los seres humanos, se manifiesta, pero permanece inaccesible. En el marco del evangelio de Marcos, dos elementos me parecen importantes:

- a. conforme a los datos tradicionales, y retomando la indicación de la intención de Jesús al lugar de los discípulos (“queriendo adelantarles”), Marcos subraya que Jesús escapa de esta manera a la captura posible de la teofanía por los discípulos.
- b. por otra parte, en la continuación de la narración Marcos juega con el verbo “adelantar” que aparece al principio de la perícopa (v.45). Más adelante, en efecto, “adelantar a Jesús” será entendido siempre negativamente: significará tomar posesión de él (cf. 8:33: Pedro es puesto en su lugar adecuado, “detrás de” Jesús; Mc 11:9: la muchedumbre que se le “adelanta”, le aclama antes de rechazarle). Jesús, que pidió a sus discípulos irse antes de él, restablece aquí la configuración correcta (cf. 10:32; 14:28 y 16:7).

La llegada de Jesús sobre las aguas –revelación teofánica – (v.49-51) es asimilada a la visión de un fantasma, y producto de los gritos detrás de los cuales se habla del temor de los discípulos, temor normal en el marco religioso de esa época, pero sobre el cual Marcos insiste (v.49b y 50a). Solo la palabra del que se revela (*egô eimi*) es capaz de apaciguar el temor y calmar los elementos. La sorpresa se encuentra en el programa

16 Referencias en Camille Focant, *op. cit.*, p. 254-255.

tradicional de la revelación teofánica que no acaba. De hecho, el autor refuerza el tema de la sorpresa de los discípulos (con una fórmula que no puede ser más redundante, cf. v.51b). Confrontados con la teofanía, invitados a la confianza por la palabra misma de Jesús, salvados del peligro, los discípulos son siempre prisioneros de su incompreensión.

El v. 52 proporciona la explicación: la incompreensión del milagro de los panes, tanto como el endurecimiento del corazón (comparable al de los adversarios de Jesús quienes buscan su muerte, cf. 3.5, subrayado de nuevo en 8:17), no permite superar el efecto de sorpresa. De allí que no es interpretada por el milagro de los panes, la teofanía permanece dentro del terreno de lo incompreensible, aún más incompreensible es el hecho de que no pueda ser manejada (aprehendida) por los discípulos (cf. 48b).

Pero ¿qué tenemos que entender en el milagro de los panes que no fue entendido por los discípulos? En primer lugar, subrayar que esta indicación del v. 52 invita al lector a entender que este relato no es suficiente en sí mismo: solo puede ser interpretado refiriéndose a otros relatos. Dicho en otras palabras: el Jesús que aparece aquí solo es comprensible mirando al Jesús de la multiplicación de los panes. Desde el punto de vista de la cristología, la figura de Cristo propuesta en el relato de la marcha sobre las aguas, es enmarcado por la figura del Cristo propuesto en la multiplicación de los panes. El Jesús soberano de los elementos de la naturaleza, que asusta a los discípulos/marineros, este Jesús se descubre en el rostro del hombre de Nazaret, “movido a compasión” frente a una muchedumbre “sin pastor” (6:34). El Dios todopoderoso que se manifiesta en El que camina sobre el mar, solo puede ser aprehendido a través del Dios compasivo que cuida su pueblo.

El conjunto del Evangelio de Marcos está atravesado de lado a lado por la cuestión de la identidad de Jesús, cuestión a la cual el lector está invitado a dar una respuesta. La figura de los discípulos sirve para tematizar el cuestionamiento del lector del Evangelio: su incompreensión sirve para sacudir o enmarcar certidumbres admitidas demasiado rápidamente, tanto sobre Jesús como sobre el estatus del discípulo. La incompreensión de los discípulos frente a la epifanía del Hijo de Dios ha empezado en Mc 4:35-41: ¿Quién es ése a quien incluso el mar y las aguas obedecen? En nuestro pasaje, un vínculo de sentido se establece entre el que alimenta a la muchedumbre con pan, prefiguración de la cruz, y la gloria del que camina sobre las aguas (6:45-52). Más precisamente, la epifanía gloriosa del relato primitivo es enmarcada por la figura del Jesús terrestre (“estaba sobre la tierra”, v.47), caminando hacia Jerusalén. La epifanía gloriosa ya no puede proporcionar la fe auténtica. Dicho de otra manera, y tomando la palabra del joven que se dirige a las mujeres asustadas (Mc 16:1-8): es el “crucificado” quien es “resucitado”. Se vuelve significativo el hecho de que la multiplicación precede la marcha sobre las aguas: Aquel que, como el resucitado, aparece a sus discípulos caminando sobre las aguas, no es comprensible más que a través de Aquel que comparte el pan de su cuerpo.

El texto de Mateo (Mt 14:22-33)¹⁷

Aparte de las modificaciones menores del texto de Mc, son tres las modificaciones mateanas significativas desde el punto de vista teológico:

17 Sobre la versión mateana del episodio, cf. Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, Philadelphia, Fortress Press, 2001, p. 317-322; igualmente Andreas Dettwiler, “La conception matthéenne de la foi (Mt 14/22-33)”, *ETR* 73 (1998), p. 333-347.

1. Primero, en el v.24 (Mc 6:48), no son los discípulos sino la barca la que es “atormentada”, un verbo que señala un estado psicológico. Mateo interpreta aquí la barca como una figura de la Iglesia en la tormenta (cf. 8:24: recrudescimiento de la tempestad, alusión explícita a Jonás y supresión de los detalles marcanos para reforzar la concentración sobre la barca). Se trata aquí de la condición de la Iglesia en la prueba
2. Después, por supuesto, la adición de los v.28-31: se pone en escena la figura de Pedro como portavoz de los discípulos, y se tematiza de esta manera, la condición del creyente dividido entre la duda y la fe (como en 8:26, se encuentra en 14:31 el apóstrofe “pequeño creyente”; cf. también 6:30; 16:8; 17:20). La adición de este episodio traslada el centro del relato: no es el milagro de la naturaleza lo que viene primero, sino la reflexión sobre la condición del creyente.
3. Finalmente, la sustitución de los v.51b-52 de Mc por el v.33. Si bien Mateo interpreta la actitud de los discípulos en el orden de la duda y de la “pequeña fe”, no termina con la incompreensión sino con una confesión de fe.

Nos detenemos evidentemente sobre la petición de Pedro en el v. 28 (“Si eres tú, ordena...”). Esta petición es ambigua: se la puede considerar tanto como subrayando la fe (él está listo a involucrarse en una acción peligrosa sobre la confianza exclusiva que pone en la palabra de Jesús), como también una forma de “tentación” (la estructura de la frase recuerda el episodio de la tentación: “si eres el hijo de Dios, di que...”, cf. Mt 4:3). Pedro se refiere aquí a una figura todopoderosa (en el Antiguo Testamento, Dios domina sobre los mares y los océanos), dudando de la identidad de Jesús: pone a

prueba la identidad de Jesús. Después, confrontado por la “omnipotencia” que le “ofrece” Jesús, no la asume: está asustado y se hunde en las aguas. Él está como sumergido por el goce de esta omnipotencia. La respuesta de Jesús: “pequeño creyente, ¿por qué has dudado?”, resuena entonces de dos maneras diferentes, según la comprensión que se tenga del episodio.

Primero, una interpretación tradicional: ¿por qué has dudado que podía darte el poder de caminar sobre las aguas (dicho de manera diferente: “has mirado los elementos desatados y has dudado, por consecuencia te has hundido”). *Sugiero otra lectura*, más arriesgada pero más rica según creo: “¿por qué has dudado de mi palabra (es decir: la pronunciada en el v.27: “confianza, soy yo, no tengáis miedo”), y has querido tener acceso a mí por un camino que no es el que las personas tienen que tomar: el camino de la omnipotencia¹⁸?” El “pequeño creyente” es entonces el que duda de la palabra por la cual Jesús afirma quién es él (“Soy yo”), y que quiere usar otra vía. El relato duda entonces, y el lector también, entre dos lecturas. Y es sobre esta cresta que se encuentran Pedro y el lector: ¿es la fe participación del poder de Jesús (sinónimo de la negación de los límites constitutivos de la condición humana¹⁹), o es

18 En relación con la participación de Pedro en el poder de Jesús, mencionamos esta interpretación de san Agustín: “No hay nada de sorprendente en que las olas se hayan sometido a Cristo porque dependen completamente de su poder y de su buena voluntad. Solo él tiene el derecho de caminar sobre las aguas sin mojarse sus pies, y la debilidad de la razón humana requería que el viento y la lluvia echaran a Pedro en el desasosiego. Si se hundió en el agua fue entonces para que no desapareciese la diferencia entre Dios y el ser humano [...] ¡Qué espacio libre se daría al orgullo del ser humano, si poseyese un poder igual al de Dios!” San Agustín, “Dixième Sermon pour l’octave des saints apôtres Pierre et Paul”, en *Œuvres complètes*, tome XI, Bar-Le-Luc, Louis Guérin, 1872, p. 541.

19 Sorprendentemente, la interpretación que ofrece Calvino de este episodio, además de que subraya la duda de Pedro frente a la palabra de Jesús, insiste

la escucha de una palabra que invita a la confianza en medio de la tempestad y que, finalmente, apacigua el temor y la tempestad?

Dos puntos me parecen destacarse de la relectura mateana del texto.

sobre la cuestión de los límites (habíamos indicado en *italica* las expresiones que señalan esta perspectiva): “La condición que [Pedro] toma, muestra que su fe todavía no era madura. Si eres tú, dice él, ordena que vaya a ti sobre las aguas. Pero ya había escuchado a Cristo que les había hablado; ¿por qué entonces muestra él tanta duda? Sin embargo, de esta fe pequeña y débil, sale la llama de *un deseo imprudente*, pues Pedro debía más bien *medir sus límites*, y pedir a Cristo el crecimiento de su fe, a fin de que conducido, guiado y gobernado por ésta, pudiese cruzar mares y montañas. Pero no teniendo las alas de la fe, quería volar hacia su propio capricho; y como la voz de Cristo no tenía todavía una firmeza adecuada en su corazón, quería no obstante que las aguas permaneciesen firmes bajo sus pies. Sin embargo, este sentimiento salía al principio –sin duda alguna, de una buena fuente, pero por caer en *un exceso vicioso*, no podía ser aprobado. Por lo tanto, ocurre que Pedro experimenta en seguida la pena de *su temeridad*. Conviene que los fieles, teniendo este ejemplo frente a sus ojos, aprendan a *guardarse de una precipitación demasiado grande*. En cualquier lugar que nos llame el Señor, es nuestra tarea correr allí de una manera valiente; pero cualquier persona que *pasa de largo*, sentirá finalmente lo que significa *transgredir los límites*. Sin embargo se puede preguntar por qué Cristo satisface el deseo de Pedro, ya que haciéndolo parece que lo aprueba. Pero la solución es cómoda, porque Dios a menudo nos favorece rechazando lo que deseamos, pero no obstante nos lo concede de vez en cuando, para que por experiencia estemos más convencidos por nosotros mismos de *nuestra locura*. Siguiendo esto, Dios proporciona diariamente a sus fieles *más de lo que es provechoso para ellos*, les forma y les educa para *vivir el futuro en sobriedad y modestia*. Mas esto sirvió a Pedro y a los otros, y nos sirve todavía hoy día. El poder de Cristo ha relucido más claramente en la persona de Pedro, cuando le llevó con él, que si hubiese caminado él solo sobre las aguas. Sin embargo, Pedro no se asienta en una fe firme, y no se apoya en la palabra del Señor. También reconoce (y los otros también se dan cuenta) que el poder invisible de Dios, que antes afirmaba las aguas, se va y desaparece. Sin embargo, Cristo le trata suavemente, no permitiendo que se hunda totalmente en las aguas.” Jean Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament. Premier tome. L'harmonie évangélique. Troisième volume*, Aix-en-Provence-Marne-La-Vallée, Kérygma-Farel, 1993, p. 24.

1. Al caminar sobre las aguas para juntarse con sus discípulos, Jesús se revela como Señor escatológico, socorriendo a su comunidad en la angustia: posee los atributos del Dios del Antiguo Testamento, y como tal es llamado “Hijo de Dios”. Este poder de Jesús tiene una dimensión soteriológica (reunirse con sus discípulos y socorrer a Pedro). Al revelarse a ellos, les libera del temor.
2. Este acto soteriológico de Jesús a favor de su Iglesia es vivido por sus discípulos en la miseria, la grandeza y la tentación. Miseria de los discípulos en dificultad (el seguimiento es un camino con Jesús en un mundo de oposición), quienes sucumben al temor y permiten ser dominados por los elementos del mundo antes de tener confianza en la palabra de Jesús (cf. Pedro). Grandeza de la presencia ayudadora y fiel de Jesús. Tentación de Pedro que busca participar del poder divino²⁰.

El texto de Juan (Jn 6:16-21)²¹

En la versión joánica del episodio, los discípulos son verdaderamente abandonados por Jesús (cf. v.15), “la noche ha llegado” (16a; cf. Jn 20:19: la “noche” es símbolo de la muerte y el abandono). Quedándose solos, los discípulos son obligados a tomar una iniciativa (diferente de los sinópticos en donde Jesús obliga a los discípulos a subir a la barca). “Bajan hacia el mar” (16b; cf. por oposición, en el v.15: Jesús está en

20 En una bella meditación sobre este relato de Mt 14:22-33, el psicoanalista Jacques Arènes subraya que, queriendo caminar sobre las aguas, Pedro “quiere reunirse con su Señor en esta disposición de ser que únicamente él puede controlar” (cf. Jacques Arènes-Pierre Gibert, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Paris, Bayard, 2007, p. 65).

21 Sobre la versión joánica del episodio, cf. Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome II, Paris, Éd. Du Seuil, 1990, p. 117-124; igualmente Elian Cuvillier, « Jean 6 :16-21 », *Lire et dire* 24 (1995), p. 27-36.

la montaña). Ausencia del maestro, la noche ya ha llegado, descenso al mar: los tres eventos que abren el relato tienen una connotación negativa, el punto de vista del simbolismo joánico. La iniciativa de los discípulos se inscribe dentro de este marco.

Los discípulos desean llegar a “Cafernaúm” (17a). La ciudad es mencionada durante los dos primeros “signos” de Jesús (2:12 y 4:46). Es el lugar de la presencia de Jesús, lugar donde los discípulos están con él y su familia (2:12a), lugar de comunión, aunque temporal (2:12b). Regresan al lugar de la memoria. Los discípulos hacen un giro de regreso (¿una “regresión”?). Llegaron efectivamente a Cafernaúm (6:24). Pero este será el lugar de una controversia y de una decisión entre los discípulos de Jesús (6:59.60ss). Abandonados por Jesús, entregados a sí mismos en la noche, los discípulos buscan al maestro y por eso regresan a Cafernaúm. Por ello tienen que cruzar el mar: lugar simbólico con una connotación negativa. El lector atento no puede evitar darse cuenta que la soledad de los discípulos les coloca en una situación precaria (la noche), y que provoca una acción que va a acentuar el peligro (cruzar el mar).

La continuación del relato confirma las impresiones percibidas durante la lectura de 16-17a: cuando están en la barca, no es solamente la noche la que está presente, sino las *tinieblas* (17b). Es solo ahora que el narrador explicita lo que el lector ha deducido lógicamente desde el v.15: la ausencia de Jesús (“Jesús todavía no había llegado a ellos”), v.17c). La expresión “Las *tinieblas* estaban ya ahí y Jesús todavía no había *llegado* a ellos”, tiene una resonancia teológica propiamente joánica (la variante señalada más arriba confirma que el episodio fue leído muy temprano en el marco de la teología joánica). Señalamos, entre otras, algunas referencias significativas: 1:5: “La luz brilla

en las tinieblas y las tinieblas no han podido encerrarla” (en el sentido de “encerrar” o de “apoderarse de ella”); 1:9: “La luz verdadera que llega al mundo, ilumina a todo ser humano”; 12:35: “quien camina en las tinieblas no sabe a dónde va”; 8:12: “quien me sigue no caminará en tinieblas”...

Los discípulos “ven” a Jesús (v.19b; cf. Jn 20:14: María “ve” a Jesús en la mañana de la Pascua). La marcha de Jesús sobre las aguas pertenece aquí al orden de la visión. El texto no dice que Jesús llega hacia ellos caminando. Como es el caso desde el inicio del relato, son los discípulos el sujeto de la acción: “ellos vienen a Jesús...” (cf. 2:23; 6:2; 7:3) y están asustados. Contemplan la omnipotencia y se dan cuenta del carácter aterrador. Ninguna palabra, todo pertenece al orden de la visión y del sentimiento (el temor). Esto confirma nuestras observaciones anteriores: la visión de Jesús es suficiente en sí misma; no tiene como primer propósito calmar la tempestad. La presencia de Jesús, cuya condición sobrehumana es transparente en el relato (cf. Job 9:8; Sal 77:20), forma el corazón del relato. El temor no es el temor de morir ahogado, tampoco es el temor del fantasma como en los paralelos sinópticos. Es el temor frente a una teofanía similar a las del Antiguo Testamento.

Pero esta manifestación de Jesús se da a conocer por la palabra (v.20). Establece la comunión entre quien se revela y la persona, alejando de esta manera el temor (Jn 20:19 propone una secuencia similar: temor de los discípulos, teofanía, palabra de Jesús que apacigua). La epifanía es la de una palabra que remite, por encima del mismo signo milagroso, al signo del pan donado (cf. el *egô eimi* que se retoma en la explicación joánica de la multiplicación de los panes –cf. 6:35.48 y 51– y que refiere sin duda a Éx 3:14). El personaje sobrehumano

que se manifiesta es el pan viviente, alimento ofrecido (6:51) a los que creen. Esto no lo saben los discípulos todavía.

Los discípulos desean apropiarse de la visión, capturarla, objetivarla (v. 21). Los discípulos sin hablar nunca (en el relato joánico no hablan, actúan, ven o sienten), tratan de tomar (“capturar”) con ellos y de guardar la visión. Esto significa:

- sea el carácter extraordinario de la epifanía (no hay “rescate en el mar” sino la salvación de los discípulos). Es la opinión más frecuente entre los exegetas, sin duda desde Juan Crisóstomo, para quien Jesús “ha hecho el milagro todavía más grande”. La llegada milagrosa es entonces sinónimo de salvación.
- sea el fracaso de la epifanía, es decir, la imposibilidad de objetivar el encuentro con el Cristo. Cristo, ausente al principio de la escena, se manifiesta en una epifanía que no es objetivable sino únicamente “audible”. Escapa entonces a todo intento de captura en la barca (¿la Iglesia?). Este intento lleva a los discípulos a tierra: el narrador subrayaría aquí que la tierra es el lugar de donde llegan los discípulos y a donde regresan (cf. Jn 3:31, la oposición construida entre lo que es “de arriba” y lo que es “de la tierra”).

Sin duda el relato contiene potencialmente las dos dimensiones que se deben guardar en tensión fecunda, una en relación con la otra.

Al final, en la versión joánica, el relato trata teológicamente la cuestión de la presencia o ausencia del maestro: su ausencia es extravío de los discípulos y presencia tenebrosa del mundo. Este relato también es una reflexión sobre la manera cómo

los discípulos van tratar de resolver la cuestión de su ausencia; las iniciativas sucesivas de los discípulos (bajar hacia el mar, embarcarse, remar, ver, tomar...), destacan narrativamente este aspecto importante del episodio. En cambio, la manifestación de Jesús es primero “visión” milagrosa que causa angustia, después, acto de palabra que apacigua. Lo que Juan parece sugerir por el final abrupto de su relato, es que la presencia de Jesús junto a sus discípulos, no puede quedarse a nivel de la visión que se intenta capturar y objetivar en la “barca”. Su presencia es del orden del lenguaje. Ahora bien, en este relato los discípulos nunca hablan (tampoco gritan), actúan, ven o sienten. Sólo Jesús habla. Para Juan ¿es necesario ver aquí una epifanía incompleta? ¿Un primer nivel de fe que tendrá que ser precisado, profundizado, en particular por el discurso sobre el pan de vida?

Síntesis: un mito de resurrección y sus relecturas

El mito de la marcha de Jesús sobre las aguas se presenta como una afirmación del carácter fundador de la fe pascual, al mismo tiempo que precisa esta fe pascual, no como una participación humana en el poder divino, sino como confianza en la presencia benéfica del Dios de Jesucristo en el corazón mismo del mundo. Creer en el Resucitado no es huir del mundo y de su realidad, ni dominar las realidades mundanas, sino escuchar la palabra del maestro que permite afrontar las pruebas en confianza. El mito de la marcha de Jesús sobre las aguas en estas tres recepciones, destaca acentos y al mismo tiempo muestra límites. Subraya el carácter “divino”, es decir, fundamentalmente exterior a este mundo, de la identidad de Jesús. Muestra límites, para

los discípulos, a la comprensión, la captura y la participación: entender no depende del saber objetivo, sino de la experiencia subjetiva que es la verdad. Capturar esta experiencia subjetiva se revela imposible; participar en el poder mismo de Jesús no es solamente prohibido, sino peligroso para la integridad física y espiritual del sujeto creyente.

3. Hechos 2:1-13: el mito del nacimiento de la Iglesia²²

“1 Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos con un mismo objetivo. 2 De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. 3 Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; 4 se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse. 5 Residían en Jerusalén hombres piadosos, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo. 6 Al producirse aquel ruido la gente se congregó y se llenó de estupor, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. 7 Estupefactos y admirados decían: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? 8 Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa: 9 Partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, 10 Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza

22 Sobre este pasaje, cf. Jacques Dupont, “La première Pentecôte chrétienne (Actes 2,1-11) », en *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 481-502 ; « La nouvelle Pentecôte (Ac 2,1-11) », en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 193-198 ; Christian Grappe, « À la jonction entre Inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte » (Cahier Biblique 23), *Foi et Vie*, 1990, p. 19-27 ; Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 67-81.

con Cirene; los romanos residentes aquí, 11 tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, les oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios? 12 Todos estaban estupefactos y perplejos y se decían unos a otros: «¿Qué significa esto?» 13 Otros, en cambio, decían riéndose: «¡Están llenos de mosto!»». (BJ3)

Detengámonos aquí sobre algunas expresiones de este pasaje que permiten leerlo, al igual que el relato de Gerasa, como un mito de creación. Creación, no aquí del sujeto, sino de la comunidad creyente.

- “El día de Pentecostés” (se podría traducir más literalmente: “cuando se cumplió el día de Pentecostés”; se encuentra, en Lc 9:51, una misma expresión para señalar el principio de la subida de Jesús a Jerusalén). Además de la precisión cronológica, el autor de Hechos señala aquí un momento decisivo de su narración. En el Judaísmo, al principio de la era cristiana, la fiesta agrícola de Pentecostés era conectada gradualmente con el ciclo pascual del que ésta primera constituía el cierre. Termina entonces por conmemorar el don de la Tora en el Sinaí. De esta manera, haciendo de esta fiesta el momento del don del Espíritu, Lucas reviste la dimensión fundadora de Pentecostés desde un punto de vista cristiano: la llegada del Espíritu significa la nueva alianza de Dios con la comunidad escatológica que constituye la Iglesia.

En el v.2, es un estruendo, un aliento violento el que llena toda la casa: especie de big-bang inicial donde las cosas son todavía confusas: “Estaban *todos juntos* en el mismo lugar.” Este aliento todavía no es el Espíritu Santo (v.4), sino un “viento impetuoso” (v.2: *pnoês biaias*) que llega y lo llena todo. Es solamente en el v.3 que, como en un relato

de creación, “les aparecieron” lenguas (*glóssai*: registro de la palabra) que se posan, literalmente “se dividen” (*diamerizomenai*; distinción y ya no confusión), sobre cada uno de ellos (ellos no existen ya como grupo sino como individuos). El v.4 confirma este juego sutil entre totalidad e individuación: todos son afectados (cf. v.4), pero las lenguas se han instalado “sobre cada uno de ellos” (v.3). La mención del Espíritu Santo aparece entonces y el efecto es la toma de la palabra.

- El efecto de este fenómeno de la glosolalia sobre los testigos de Jerusalén es confusión (v.6a), estupefacción (7a) y sorpresa (7a). La confusión es temporal (aoristo), las expresiones estupefacción (lit. “estaban fuera de sí mismos”) y asombro están en imperfecto, un tiempo que expresa la duración. Pasado el momento de la confusión, es la salida de sí lo que se apodera de la persona, el descentramiento de cierta manera. ¿Y cuál es la causa? El hecho de escuchar hablar a estos hombres “en nuestra propia lengua materna al uno y al otro”.
- “Estaban todos estupefactos y no sabían que pensar.” En la conclusión del episodio (v.12), Lucas retoma el tema del desasosiego a través de dos verbos, uno que señala la desestabilización (*eksistamai*, el mismo verbo empleado en 7a); y el otro que señala la ausencia de respuesta (*diaporeuó*). Los testigos de esta escena se encuentran literalmente en una aporía: no tienen una respuesta en cuanto al origen. La única solución es, para algunos, la burla. El discurso de Pedro constituye otra solución posible en relación con la incredulidad. Esta solución es el escuchar la predicación (“la fe viene de lo que se escucha por la palabra del Cristo”, Rm 10:17).

Apertura

El relato de Pentecostés es a menudo interpretado en relación con el mito de Babel (Gn 11:1-9). Se observa sin embargo que Lucas no habla en este episodio del restablecimiento de un lenguaje común para todos los seres humanos. Sugiere más bien discernir una Palabra única en la diversidad inevitable de los idiomas²³. Lucas no sostiene aquí un regreso al origen mítico de un idioma único sino que, al contrario, defiende la convicción de que el Evangelio supera las culturas, utilizando el vehículo propio a cada una de ellas, el idioma particular de cada pueblo. Pentecostés entonces no restablece lo que Babel ha prohibido (la voluntad de poder de los seres humanos), sino que constituye un contra-modelo: no es en la negación de las diferencias en donde se vive la comunión, sino en la comunicación de la Palabra de la salvación, en cada idioma particular. Así, la Iglesia nace bajo el signo de la universalidad. Esta universalidad sin embargo no es fusión y confusión, sino distinción y singularidad. Del aliento al espíritu, del caos a la palabra, del grupo al individuo y de ahí, a la comunidad: como en el mito de Génesis, es en un proceso de creación por separación y distinción en el que se toma parte.

23 En el mismo sentido, Daniel Marguerat, *op. cit.*, p. 81: “Pentecostés no restablece un lenguaje único, sino que considera como milagroso el hecho de que el Espíritu, en el centro de la humanidad, habla todos los idiomas. Pentecostés llama a discernir la unidad de una misma Palabra en la irreductible pluralidad de los idiomas.”

Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden, Harrossowitz Verlag, 2003.
- Ansaldi, Jean. “Diableries et naissance d’un sujet devant Dieu”, *Hokhma* 51 (1992), p. 53-59.
- Arènes, Jacques - Pierre Gibert, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Paris, Bayard, 2007.
- Artus, Olivier. *La naissance du Judaïsme*, Paris, Éditions de l’Atelier, 1999.
- Assmann, Jan. - G. Vanhoyssen - Th. Römer - F. Jeanlin - D. Bourel - F. Boespflug, « Moïse, l’histoire et la légende », *Le Monde de la Bible* 156, 2004, p. 12-51.
- Augustin, Saint. “Dixième Sermon pour l’octave des saints apôtres Pierre et Paul”, en *Œuvres complètes*, tome XI, Bar-Le-Luc, Louis Guérin, 1872.
- Basset, Lytta. *Le pardon originel. De l’abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Bauks, Michaela. “Le Shabbat: un temple dans le temps”, *Études Théologiques et Religieuses* (= ETR) 77, p. 473-490.
- Beauchamp, Paul. “Création et fondation de la loi en Gn 1:1-2:4. Le don de la nourriture végétale en Gn 1:29 s.”, en F. Blanquart (ed.), *La Création dans l’Orient ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 139-182.
- Beauchamp, Paul. *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris: Cerf, 1969.
- Briant, Pierre. *Histoire de l’empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.
- Bultmann, Rudolf. *L’histoire de la tradition synoptique*, Paris, Éditeur du Seuil, 1973.
- Calvin, Jean. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament. Premier tome. L’harmonie évangélique. Troisième volume*, Aix-en-Provence-Marne-La-Vallée, Kérygma-Farel, 1993.

- Cannuyer, Christian. «L'homme, image de Dieu dans l'Égypte ancienne », en Otto Hermann Pesch y Jean-Marie Van Gangh, *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, 2006, p. 79-107.
- Cannuyer, Christian. «Questions sur la religion d'Akhénaton et son prétendu 'monothéisme'», *D'Égypte et de Bible, MSR* 59/2, 2002, p. 23-82.
- Caquot, André - M. Szynger - A. Herdner. *Textes Ougaritiques*, Tome I, *Mythes et Légendes. Introduction, traduction, commentaire*, Paris: Cerf, 1974.
- Combet-Galland, Corina. «Mythes et vérité métaphorique» (Cahier biblique 44), *Foi et Vie* 104 (2005), p. 56-70.
- Combet-Galland, Corina. «Quand la naissance du récit se raconte. Évangile de Marc (5,1-20)», en Emmanuelle Steffek et Yvan Bourquin, editores, *Raconter, interpréter, annoncer. Mélanges offerts à Daniel Marguerat*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 105-114.
- Cuvillier, Elian / Jean-Daniel Causse. *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux*. Paris. Éditions du Cerf. 2008.
- Cuvillier, Elian. «Bible et psychoanalyse. Quelques éléments de réflexion», *ETR* 82 (2007), p. 159-177.
- Cuvillier, Elian. «Nourriture et repas dans le premier Évangile. Approche narrative et psycho-anthropologique», *ETR* 82 (2007), p. 193-206.
- Cuvillier, Elian. « Jean 6 :16-21 », *Lire et dire* 24 (1995), p. 27-36.
- Cuvillier, Elian. *L'Évangile de Marc*, Paris-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2002.
- Davies, John Arthur. *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, London-New York, T. & T. Clark, 2004, p. 144-149.
- Deforge, Bernard. *Le commencement est un dieu. Le Proche-Orient, Hésiode et les mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2004².
- Dettwiler, Andreas. «La conception matthéenne de la foi (Mt 14/22-33)», *ETR* 73 (1998), p. 333-347.
- Dupont, Jacques. «La première Pentecôte chrétienne (Actes 2,1-11) », en *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 481-502.
- Dupont, Jacques. « La nouvelle Pentecôte (Ac 2,1-11) », en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 193-198.

- Finkelstein, Israel & Neil A. Silberman. *Les rois sacrés de la Bible : à la recherche de David et Salomon*, Paris, Bayard, 2006.
- Focant, Camille. *L'Évangile selon Marc*, Paris, Éditeurs du Cerf, 2004, p. 195-204.
- Grappe, Christian. « À la jonction entre Inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte » (Cahier Biblique 23), *Foi et Vie*, 1990, p. 19-27.
- Kaiser, Otto. *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Léon-Dufour, Xavier. "Structure et fonction du récit de miracle", en Xavier Léon-Dufour, editor, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, Éditeur du Seuil, 1997.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lecture de l'Évangile selon Jean*, tome II, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 117-124.
- Lewis, Brian. *The Sargon Legend*, Cambridge, University Press, 1978.
- Luz, Ulrich. *Matthew 8-20*, Philadelphia, Fortress Press, 2001.
- Macchi, Jean-Daniel. "Exode et vocation (Ex 3:1-12)", *ETR* 71, 1996, p. 67-74.
- Marguerat, Daniel. *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- Martin-Achard, Robert. *La figure de Moïse, écritures et relectures*, Genève, Labor et Fides, 1978.
- Nocquet, Dany. "La mort des patriarches, d'Aaron et de Moïse. L'apport de l'écriture sacerdotale à la constitution du Pentateuque à l'époque perse », *Trans* 29, 2005, p. 133-154.
- Pury, Albert de - Thomas Römer (Edit.), *Le Pentateuque en question. Les origines de la compositions des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 2002³.
- Pury, Albert de - Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (editores), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Römer, Thomas. "La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: la création comme combat », *ETR* 64, 1989, p. 561-577.

- Römer, Thomas. « Ramsès II dans l'Exode ? Construction d'un mythe », *le Monde de la Bible* HS 2006, p. 42-45.
- Römer, Thomas. *Moïse, « lui que Yhwh a connu face à face »*, Paris, Gallimard, 2002 ; G. Vanhommisen, *En commençant par Moïse. De l'Égypte à la Terre promise*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002.
- Römer, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History. A sociological, Historical and Literary Introduction*, London-New York, T. & T. Clark, 2005.
- Seux, Marie-Joseph. *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien*. Paris: Ed. du Cerf, 1988.
- Ska, Jean-Louis. *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Bruxelles, Lessius, 2000.
- Ska, Jean-Louis. *Le passage de la mer. Étude de la construction du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Rome, Analecta Biblica Dissertationes, 1997.
- Smyth-Florentin, Françoise. *Les mythes illégitimes. Essai sur la « terre promise »*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Theissen, Gerd. *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1974¹.
- Van der Toorn, Karel - B. Becking, P. W. van der Horst. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, New York, Köln, 1995.
- Van Seters, John. *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, Kok Pharos, 1994.
- Wénin, André. « Moïse entre fiction et histoire », *Lumière et Vie* 248, 2002, p. 19-27.
- Wénin, André. « Naître à la liberté et à la vie. Le passage de la mer (Éx 14) », en *L'homme biblique*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.
- Wénin, André. *Actualité des mythes. Relire les récits mythiques de Genèse 1-11*, Namur, Centre de formation Cardijn, 1997.
- Westermann, Claus. *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985.