

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Exégesis y compromiso

Homenaje a Irene Foulkes

	5	ROY MAY: Presentación
	9	JAIME PRIETO: Vocación y misión de Irene Foulkes en América Latina
31		FRANCISCO MENA: De las cadenas del mercado al regazo de Dios La liberación según Ga 4.1-10
63		DANIEL BONILLA: El mensaje a las siete Iglesias. Ap. 1.9 - 3.23
73		RICARDO FOULKES: Natanael, un nuevo Jacob. Juan 1.43-51
89		ELSA TAMEZ: Injusticia, pecado y justificación en Ro 1-3
	109	JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ: Toda mujer es Dalila Acerca de la misoginia en el Antiguo Testamento
	135	VICTORIO ARAYA: De las tinieblas brotó la luz Apuntes para una teología bíblica de la luz
161		GUIDOBERTO MAHECHA: El Jesús histórico y la América Latina pobre
	173	PABLO RICHARD: La palabra de Dios en las pequeñas comunidades de base

Volumen 21 Número 1 ♦ Primer Semestre 2001 ♦ San José, Costa Rica

◆

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

◆

Comité Editorial

ROY MAY,
Director

IRENE FOULKES
VICTORIO ARAYA
ELISABETH COOK

◆

Diagramación

DAMARIS ALVAREZ

Copyright c 2000 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000

San José, Costa Rica

Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498

Fax.: (+506) 283-6826

E-mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad
a las labores educativas
iniciadas por el Seminario Bíblico

Exégesis y compromiso

Homenaje a
Irene Foulkes

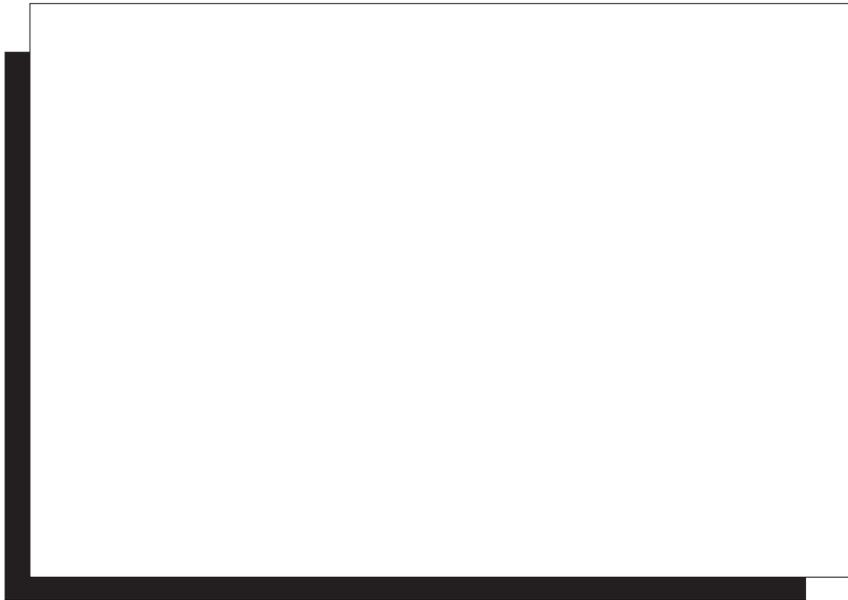
Vida y Pensamiento 21,1

Presentación

Durante los últimos treinta años, la Biblia ha cobrado vida en América Latina. Este interés surge por muchas razones, pero sin duda una de las principales obedece al trabajo y la persona de Irene Foulkes. Sus esfuerzos como biblista han unido la rigurosidad exegética con el compromiso pastoral, especialmente en pro de las mujeres. Irene es la pionera de estudios bíblicos en clave de género en América Latina. Por medio de sus clases, que encierran cuatro décadas en esta institución, además de incontables talleres y cursillos con iglesias y grupos de base -aún como directora de esta revista- ella ha tenido una influencia enorme, que amerita gran respeto y agradecimiento. Es precisamente en este sentido que, en reconocimiento de su jubilación y nombramiento como profesora

emérita de la Universidad Bíblica Latinamericana, le dedicamos este número de la revista. Como es evidente en los artículos, Irene nos inspira y nos deja grandes tareas para hacer. Le agradecemos por ambas.

*Roy H. May
Director*



Dra. Irene Foulkes

Vocación y misión de Irene Foulkes en América Latina (1932-2001)

JAIME ADRIÁN PRIETO VALLADARES*

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de visto histórico el testimonio de Irene Foulkes es, sin lugar a dudas, de una riqueza profunda. Su gran contribución teológica, pastoral y bíblica nos ayuda a interpretar la historia de las misiones y la educación teológica en América Latina, desde mediados de los cincuenta hasta nuestra actualidad, desde una perspectiva de género¹. En esta breve reseña histórica no podemos entrar en detalles sobre la vida de Irene Foulkes. Pero confiamos que su testimonio sustentado en cartas, informes, escritos y actas de los archivos de la institución, así como en las entrevistas grabadas por el autor, sea un modelo de imitación en el gran desafío de seguir a Jesucristo en un continente sufrido como lo es América Latina.

* El doctor Jaime Prieto es profesor en la UBL. Actualmente es Rector de la Institución.

Este artículo pretende reseñar brevemente la vida de la Dra. Irene Foulkes en cuatro etapas históricas. La primera etapa histórica recoge parte de su itinerario desde su niñez, la germinación de su vocación misionera, hasta su formación universitaria en Wheaton College. La segunda etapa brega con sus primeras experiencias pastorales y docentes en la Iglesia Bíblica de Desamparados y el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), bajo la cobertura de la Misión Latinoamericana. La tercera etapa enfoca el aporte de Irene Foulkes en el proceso de latinización que vivió el SBL en la década de los setenta, así como su actitud pastoral y su reflexión teológica ante la realidad revolucionaria que vivía Centroamérica en los años ochenta. La cuarta etapa se ubica en la última década del siglo pasado, para señalar muy brevemente la enorme contribución de Irene Foulkes en el surgimiento de una hermenéutica bíblica y una práctica pastoral hecha a partir de la mujer latinoamericana.

1. NIÑEZ, JUVENTUD Y VOCACIÓN DE IRENE FOULKES (1932-1955)

Irene Georgianne Westling Erlandson nació en la ciudad de Chicago, Estados Unidos, en plena depresión económica en el año 1932. Los padres de Irene fueron Karl Westling y May Erlandson. Tanto sus abuelitos maternos como paternos eran descendientes suecos que emigraron a los EE.UU. en el siglo XIX. Los abuelitos de Irene habían sido miembros de la Iglesia Sueca del Pacto. May Erlandson trabajó como secretaria en una oficina y Karl Westling, habiéndose formado autodidácticamente, se desempeñó en el área de la ingeniería. Del matrimonio Westling-Erlandson -además de Irene- nacieron Mariana la hermana mayor y Juan el hijo menor.²

En 1940 la familia Westling-Erlandson se trasladó de Chicago a New Jersey en búsqueda de nuevas fuentes de trabajo y centros educativos que ofrecieran mejores alternativas para los niños. Du-

rante la niñez de Irene fue muy importante la escuela dominical, pero también las agrupaciones y los movimientos evangélicos que se organizaban en el colegio para estudiar la Biblia. Eran actividades atractivas que permitían a los y las jóvenes encontrarse, pues en ese tiempo no se ofrecía tantas actividades como hoy día.

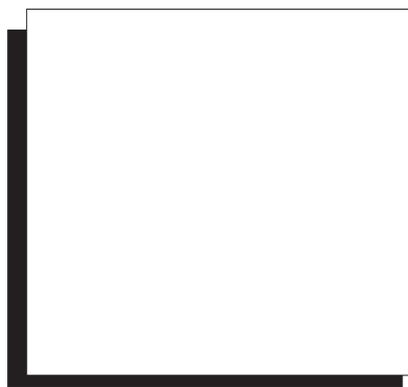
Como otros jóvenes de la clase media de su tiempo, Mariana e Irene podían escoger el centro universitario en que deseaban estudiar y optaron por Wheaton College, una universidad evangélica situada en la ciudad de Illinois. Desde el año 1950 Irene se inclinó por los estudios de sociología. Durante este tiempo su trabajo entre los ghettos de familias afrodescendientes en Chicago, fue una experiencia muy importante en sus reflexiones sobre los problemas sociales que producen la pobreza.

Dos amigas muy importantes durante la estadía de Irene en Wheaton College fueron Catalina Facer y Doris Anne Emanuelson. Juntas compartieron mucho de su formación teológica y sus ideales de servir en algún país de América Latina. Dada la imposibilidad de que la vocación y el trabajo pastoral de las mujeres fuese oficialmente reconocido y se pudiera desarrollar en las estructuras tradicionales de su propia iglesia en los EE.UU., estudiantes como ellas encontraron en el servicio misionero en ultramar una posibilidad de poner al servicio de la iglesia y la sociedad sus dones y capacidades. En el caso de Irene, su interés por las misiones en América Latina fue germinando de sus primeros contactos con la literatura y los estudiantes de ese continente. Ya en su tesis de maestría se nota el interés por examinar la exégesis católica sobre María, una temática religiosa muy latinoamericana.³

Los primeros contactos con la Misión Latinoamericana se ligan a los intereses y la apertura de esa empresa misionera en buscar candidatos con una buena formación universitaria en Wheaton College. Estando en esa universidad fue que Irene escuchó de dicho trabajo misionero. En 1953 su hermana Mariana partió, junto con

su esposo Aziel Jones, para servir en Costa Rica con la Misión Centroamericana entre los indígenas de Chirripó. En el intervalo de su graduación en Wheaton College⁴ y su visita a Costa Rica, Irene conoció a Ricardo Foulkes en las bodas de su amiga Doris con Juan Stam realizada el 27 de junio de 1954⁵. Juan Stam había sido compañero de estudios de Ricardo Foulkes en el Seminario de Fuller. Así que cuando Ricardo e Irene se conocieron por primera vez, ambos pensaban viajar a Costa Rica: él para quedarse trabajando como profesor en el Seminario Bíblico Latinoamericano en el área de Biblia, ella para visitar a su hermana Mariana en Turrialba por espacio de dos meses. En el año 1955, habiendo Irene concluido sus estudios de maestría en literatura bíblica⁶, Ricardo Foulkes viajó a los EE.UU., donde contrajeron matrimonio.

La primera ocasión en que aparece el rostro de Irene Westling en las revistas de la Misión Latinoamericana es en la edición de julio y agosto de 1955⁷, donde es presentada como la nueva misionera asignada para Costa Rica. En la foto aparece Irene con su jovial y alegre mirada, su sonrisa tenue, su cabello rubio y encrespado cubriendo parte de su frente y a los lados cayendo hasta los hombros. En abril de 1956 Irene fue recibida formalmente como nueva miembro de la facultad del Seminario Bíblico Latinoamericano.⁸



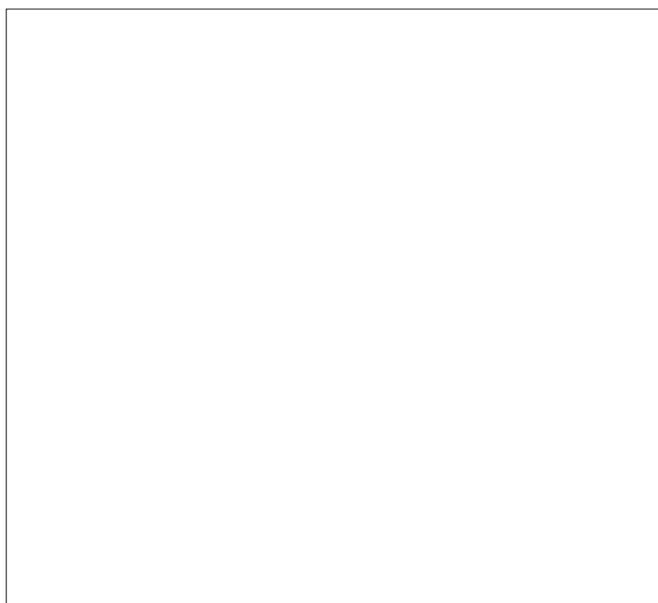
Irene Foulkes al inicio de su trabajo en el SBL
(*Latin American Evangelist*, año 1955, No. 30, p.157)

2. EL TRABAJO PASTORAL Y EDUCATIVO DE IRENE FOULKES EN AMÉRICA LATINA (1956-1973)

El primer trabajo pastoral de Irene y Ricardo Foulkes se desarrolló en la Iglesia Bíblica de Desamparados⁹. Eran tiempos en que - según el testimonio de Irene- pareciera que Costa Rica, rodeado por sus montañas, estuviese viviendo completamente en la periferia, alejado de los asuntos internacionales en debate. Los evangélicos eran una minoría, alrededor del 1%, y el catolicismo era preconiliar. Eran pocas las personas que tenían una Biblia a su disposición y existían muchos mitos como el de creer que: «Si uno lee mucho la Biblia se vuelve loco». Muchas personas consideraban que solo los sacerdotes podían entender la Biblia. Para entonces «convertirse en evangélico» representaba un costo social muy grande, ya que en la mayoría de los casos significaba el rechazo de los familiares y el odio de los vecinos. Irene cuenta, por ejemplo, el caso de una ancianita de su iglesia que vendía verduras de puerta en puerta para ganarse el sustento de la vida. Una vez que ella empezó a frecuentar la iglesia, la gente la reprochaba diciendo que a ella le pagaban por asistir a la iglesia evangélica. La viejita les contestaba diciendo que por el contrario: «yo más bien pago el diezmo a la iglesia de lo que gano»¹⁰. Fue en este contexto en que los Foulkes desarrollaron su trabajo pastoral con el firme propósito de evangelizar compartiendo con vecinos y amigos el «mensaje de la transformadora gracia de Cristo».¹¹

El trabajo pastoral fue asumido por Irene al mismo tiempo que sus responsabilidades como profesora en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Poco después de su llegada a Costa Rica en 1956 impartió diversos cursos como Historia de la Iglesia, Griego y Antropología. Pero sería el curso de griego que asumiría con gran pasión desde 1956¹². Para entonces no existía un manual de estudio en español, pues los textos para aprender el griego koiné estaban

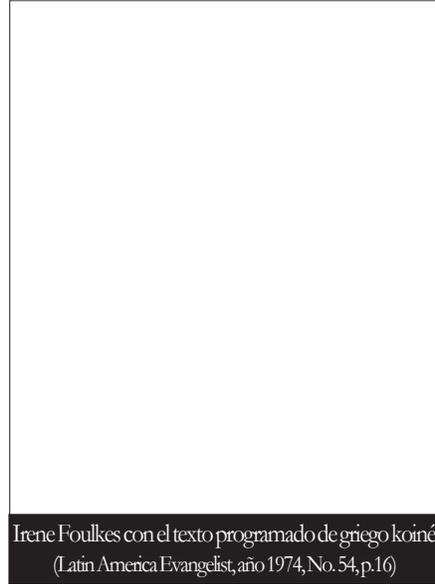
escritos en inglés. La condición que puso Irene para enseñar el griego, fue que se le permitiera ir confeccionando los materiales en español. En 1957 fue el primer año en que se dio la enseñanza del griego koiné en español, pues Irene Foulkes misma tradujo el sílabo de las lecciones de griego de Clarence Halle al español, del cual se sacaron 50 copias en mimeógrafo para utilidad de los y las estudiantes.¹³



Facultad del SBL (1968)
(foto de archivo)

Irene Foulkes desarrolló su ministerio como pastora y educadora, al mismo tiempo que siguió con sus labores como esposa y madre de tres hijos. En 1958 nació su primer hijo Jonathan, el año siguiente nació Catalina y el último de sus hijos fue James, que nació en 1963. Durante la pasantía de la familia Foulkes en la Universidad de Estrasburgo, Francia, de 1966 a 1968 -período en que Ricardo obtuvo su doctorado en Teología-, Irene se encargó principalmente de atender a los niños, pero participó también activamente en la vida de la iglesia y tomó algunos cursos como alumna libre.

No fue sino hasta 1973, después de 15 años de experiencia en la enseñanza de este idioma en las aulas del Seminario Bíblico Latinoamericano, que la Editorial Caribe publicó los tres tomos escritos por la Dra. Foulkes: *El griego del Nuevo Testamento: Texto programado*¹⁴. Sentada frente a un escritorio, con una blusa de diversas flores y colores, aparece Irene mostrando la portada del texto programado para aprender el griego koiné. Ahora su corto cabello rubio



Irene Foulkes con el texto programado de griego koiné
(Latin America Evangelist, año 1974, No. 54, p.16)

se encuentra peinado del centro de la cabeza hacia los lados, quedando su frente más descubierta. Porta unos lentes de marcos oscuros, pero con gran alegría en los ojos y su sonrisa es cálida.¹⁵ El texto programado para aprender griego se difundiría rápidamente por toda América Latina, ofreciendo así una oportunidad a muchos pastores, teólogos y líderes eclesiales de aprender ese idioma de la Biblia.

3. APORTE TELÓGICO DE IRENE FOULKES DESDE LA LATINIZACIÓN DEL SBL Y LA REVOLUCIÓN EN CENTRO AMÉRICA (1974-1989)

El aporte de Irene y Ricardo Foulkes debe mirarse no solamente desde lo propiamente académico, sino también dentro de sus esfuerzos por incorporarse junto con otros colegas latinoamericanos en la búsqueda de latinizar la teología, la administración, la pastoral y el

rumbo que asumiría el Seminario Bíblico Latinoamericano¹⁶. Los años setenta se caracterizarán por el proceso de latinización del SBL y el surgimiento de una teología propia que pretendía responder a la realidad social, política y económica que vivía América Latina. Ya desde 1973 notamos la oposición creciente que vivirá dicho proceso tanto desde afuera¹⁷ como desde adentro¹⁸ de la institución. Documentos de orden teológico, social y pastoral como cartas¹⁹, declaraciones de fe²⁰ de los profesores de la institución dirigidos tanto al mundo evangélico de habla hispana como de habla inglesa, dan testimonio del importante rol jugado por los Foulkes durante este período tan importante para la conformación de la identidad de lo que hoy en día es la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

El esfuerzo del SBL por ofrecer una educación contextualizada al alcance de los pastores y líderes de iglesias en América Latina, no se quedó meramente en declaraciones o papeles. Una vez que el teólogo cubano Rubén Lores concluyó su período rectoral en 1973, se dedicó a realizar un serio estudio a nivel internacional de universidades y centros de formación superior dedicados a la enseñanza abierta a distancia, dando lugar de esa manera al Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS). El texto programada de Griego, elaborado por la Dra. Foulkes, se convirtió así en un importante instrumento para ser utilizado en este nuevo programa descentralizado. La Prof. Irene Foulkes rápidamente pudo captar la importancia de la innovación educativa del Prof. Rubén Lores y apoyó ese programa desde sus inicios, en noviembre de 1976. Ya para setiembre de 1978, PRODIADIS contaba con 120 estudiantes matriculados de 17 diferentes países incluyendo Estados Unidos y América Latina.²¹ La Profesora Foulkes, además de los cursos que siguió ofreciendo en el Departamento de Biblia y Pensamiento Cristiano del programa residencial, trabajó como vice-decana de PRODIADIS en 1978 y se reintegró en 1979 después de terminar sus estudios doctorales en lingüística en la Universidad Georgetown (EE.UU).

En 1978 Irene Foulkes dio a conocer el programa de distancia a nivel mundial, a través de su artículo «PRODIADIS: A New Way of Doing Theological Education in Latin America» que fue publicado en Suiza en el boletín *Ministerial Formation*.²² Irene destaca en este artículo la importancia de una nueva manera de hacer teología, alternativa al modelo de residencia producto de las misiones extranjeras, que pudiese estar al alcance de las personas de bajos recursos y que deseen ligar al mismo tiempo su experiencia pastoral con la formación teológica. El calificativo de distancia se refiere que el o la estudiante no se siente obligado o obligada a dejar su lugar de residencia usual para iniciar la formación teológica. Lo diversificado significaba que PRODIADIS ofrecía un currículo con una gama amplia de opciones para incorporar en su formación teológica experiencias pasadas tanto de carácter académico como no-formales, de carácter práctico, que le serían acreditadas en su currículo individualizado. El currículo de estudios abierto procuraba atender a múltiples necesidades y fue dividido en cuatro grandes áreas: instrumental (herramientas que se necesitan para hacer teología), formativa (desarrollo personal y ministerial), informativa y vocacional (desarrollo de proyectos en teología, Biblia y diversos aspectos del ministerio).²³



Desde el punto de vista de su producción académica, podemos decir que los años ochenta fueron muy productivos. La revista del SBL, *Vida y Pensamiento*, cuyo primer número surgió en 1973²⁴, se convirtió en un espacio de reflexión teológica latinoamericana muy importante²⁵. Después de que el profesor argentino Gerardo Viviers reviviera la revista en 1981²⁶, sería Irene Foulkes, en el contexto del sesenta aniversario

sario del SBL, quien asumiría la dirección de la revista desde 1983²⁷ hasta 1990²⁸.

Además se interesó mucho en esta década por producir módulos que pudieran estar accesibles a los estudiantes de PRODIADIS y los diversos programas de teología. Entre ellos destaca el módulo sobre pastoral de la mujer, que fue el producto de una serie de cursos que ofreció junto con la Prof. Elsa Tamez desde 1980 bajo el título «La mujer en el pensamiento bíblico»²⁹, y que se convirtió en uno de los primeros módulos de estudio en América Latina en asumir sistemáticamente esta pastoral específica³⁰.

Durante el período de estudios pos-doctorales realizado junto con su esposo en el Instituto Pontificio Bíblico de Roma, de julio de 1983 a julio 1984, se dio a la tarea de continuar investigando una temática que ya había iniciado bajo el título «El Reino de Dios y Pablo»³¹, donde trata la temática paulina de principados y potestades. En sus propias palabras ella lo describió de la siguiente manera: «...tratar de analizar cómo Pablo relee estos conceptos para incorporarlos en su teología de la redención y de la misión de los creyentes en medio de un mundo hostil a los planes de Dios, donde las estructuras, las instituciones y las personas se convierten en instrumentos del mal y de la muerte». ³² La motivación de su investigación era ofrecer una respuesta teológica y pastoral frente a la realidad de opresión y de intervención armada que estaba viviendo América Central. El resultado de ese estudio fue un módulo que se ofreció a estudiantes tanto de residencia como de PRODIADIS a nivel de licenciatura.

Otro de los importantes aportes de Irene Foulkes después de su regreso de Roma fue la publicación del módulo *Traducción Bíblica y comunicación popular*, entre cuyos objetivos resalta el interés de asumir una traducción bíblica popular de la Biblia, de tal manera que la comunicación del pastor y el líder cristiano hacia el pueblo y la congregación se realice con una actitud no de dominación, sino de solidaridad y de servicio.³³

A nivel pastoral y teológico, su clara posición frente a la situación en Centroamérica en los años ochenta le llevó a la ruptura tanto con la Misión Latinoamericana,³⁴ como con el liderazgo local de la Iglesia Bíblica de Nazareth³⁵. Formando parte del equipo pastoral de esa iglesia, del cual era la única mujer, sufrió la marginación de continuar en ese ministerio por adoptar una posición clara en contra de las intenciones de los EE.UU. de presionar desde Costa Rica una guerra contra Nicaragua, tal y como lo estaba haciendo desde Honduras. Uno de los argumentos que se usaba entonces contra ella era que un domingo de ramos predicó de la entrada de Jesús a Jerusalén en un burrito como Rey de la paz, con fuerte implicaciones a la guerra de los «contras» en Honduras. Irene Foulkes supo recoger el clamor de paz desde la mujer centroamericana en un contexto de «guerra de baja intensidad»³⁶.

Junto con Luceta Christian, Marlyn Duarte, Doris Stam, Vera Ramírez, Ineke Bakker, Débora García y otras mujeres del área, expresó con vehemencia el clamor bíblico por la paz, tanto desde la perspectiva de los pueblos arrasados por la guerra civil y la intervención norteamericana, como desde Ana la campesina estéril (1 Samuel 1) y la mujer hemorroida sanada por Jesús (Mr 5. 25-34).³⁷

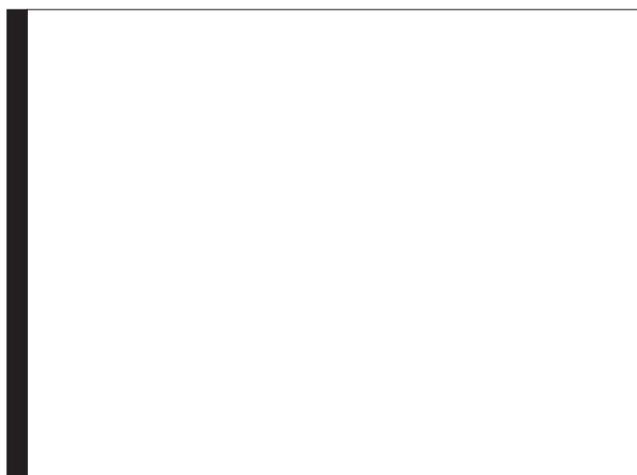
4. RELECTURA BÍBLICA DE IRENE FOULKES DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y SU APORTE EN LA CREACIÓN DE LA UBL (1990-2001)

La década de los noventa constituye también un espacio de nuevas y creativas contribuciones de Irene Foulkes para la educación teológica de América Latina. Junto a los profesores Ross Kinsler, José Duque, su entrañable amiga Elsa Tamez y demás compañeros de docencia del SBL, contribuyó con su larga experiencia pedagógica a la

redefinición del modelo educativo, unificando los programas de residencia y de PRODIADIS con el propósito firme de fortalecer los aspectos positivos, y reducir a la vez las limitaciones detectadas a través de los años en ambos programas. Esa redefinición del modelo educativo se dio en un espacio histórico importante, ya que a la vez fue el fundamento para presentar los programas educativos ante las autoridades universitarias de Costa Rica, a fin de que la institución fuese reconocida como universidad a partir de 1997. Apoyó la gestión rectoral de Elsa Tamez bajo el lema «Un millón de Mujeres», tanto desde el punto de vista de los contenidos de sus cursos desde la óptica de género, en el diseño arquitectónico de los edificios que hoy forman parte del nuevo campus, así como en la dirección de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la UBL.

Quizás una de las fotos más bellas que reflejan el importante impulso que las mujeres dieron a la teología latinoamericana a través de esta institución en los años noventa, es la foto de 1992, donde aparece Irene Foulkes acompañada de las profesoras Janet May, Ineke Baker, y Elsa Tamez. En esta foto Irene Foulkes aparece con una blusa color blanca con bordados finos en la parte superior y en las mangas. Su pelo es corto y rubio y algunos de los risos caen sobre su frente. Porta unos lentes grandes con marco blanco. Su sonrisa es apasible.³⁸

Irene Foulkes
junto a
Janet May,
Ineke Bakker
y Elsa Tamez
(1992)



En este período histórico Irene Foulkes acompañó tanto el trabajo pastoral de la congregación Divino Salvador en Calles Blancos, como de la Comisión de Vida y Ministerio de la Federación de Iglesias Evangélicas Costarricenses. A nivel continental Irene Foulkes se convirtió en miembro fundadora e integró el comité coordinador de la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe, desde su fundación en 1990. De su amplia actividad ecuménica debe destacarse su participación en la Junta Directiva de ALIET durante el período 1988 a 1992; su colaboración con el Congreso Mundial de Iglesias en su VII Asamblea celebrada en Canberra, Australia en 1991; su representación como delegada de Costa Rica en CLADE III en Quito en el año 1992; su participación en el «Segundo Encuentro de Profesoras de Teología de América Latina y el Caribe» realizado en Nicaragua en enero del 2000, así como su destacada presencia en el encuentro de pastoras y líderes sobre misión y género en la IV Asamblea General del CLAI, celebrada en Barranquilla, Colombia, en 2001.

Siguiendo su trayectoria de los años ochenta, sus cursos en aula en San José, como también en los diversos países de América Latina, abordará principalmente la exégesis bíblica, las cartas pastorales de Pablo a los Corintios y Colosenses, así como los temas de género desde la óptica bíblica³⁹. Su comentario de la primera carta de Pablo dirigida a los Corintios es una obra que culmina su trabajo pastoral, exegético, ecuménico y teológico de muchos años. El primer capítulo es un estudio profundo del contexto de Corinto y a lo largo de todo el comentario se abren continuamente recuadros para explicar el texto bíblico en su contexto histórico, económico y cultural. La alta crítica y el análisis estructural propio del método hermenéutico que Irene Foulkes desarrolló en sus investigaciones y en las clases de aula, está presente en todo el libro.

A través de la obra encontramos cánticos y poemas latinoamericanos que ilustran su pensamiento. Al final de cada una de las secciones que conforman el bosquejo de la carta, encontramos

consejos pastorales prácticos para las iglesias de América Latina de hoy día. La relectura bíblica está presente en todo el comentario tanto desde la perspectiva de clase, raza/etnia como de género. Los dos primeros capítulos tratan sobre el mensaje de la cruz, de un Dios que se ha identificado a través de Jesucristo con la debilidad de los seres humanos en su propia historia. Aquí Irene comenta la profundidad y el sentido de la poderosa locura de Dios, quien destruye la sabiduría de los sabios y se identifica con los débiles, con la “gente despreciada y sin importancia.” Textos claves hasta el día de hoy al hablar de la posición, las actitudes y la organización de hombres y mujeres dentro la Iglesia, como lo es el capítulo 11 de Corintios, es abordado por Irene Foulkes desde las tres dimensiones antes señaladas. En el comentario de ese texto no se trata de justificar, como tradicionalmente se hace desde la perspectiva androcéntrica, que el velo representa la sujeción de la mujer frente al varón, sino de entender el tema de los arreglos personales tanto de líderes mujeres como varones en el culto dentro del contexto socio-cultural de Corintios, a fin de poder entender su significado para la situación actual de nuestras iglesias. Es precisamente esa óptica de lectura lo que le permitirá a Irene llegar a la siguiente conclusión en ese texto: “Mujeres y hombres se sabrán creados por Dios para un compañerismo de mutualidad e interdependencia que les permitirá realizar en conjunto no sólo el culto sino todas las tareas de la vida.”⁴⁰

CONCLUSIÓN

La vida de Irene Foulkes es un testimonio que podemos imitar. Los cuatro períodos históricos en que hemos procurado reseñar la vida y vocación de Irene Foulkes en América Latina, nos señalan claramente la fidelidad y pasión con que ella asumió su tarea misionera y educativa a través del SBL y la UBL. El aporte más grande de Irene Foulkes a la pastoral y la teología en América Latina es el de haber proveído a muchas mujeres y varones, líderes de iglesias e

instituciones educativas, las herramientas bíblico-exegéticas y pastorales para hacer una relectura bíblica pertinente a sus contextos y realidades. Sin duda alguna su relectura de los textos paulinos y su pasión por servir a la comunidad cristiana, continuará ejerciendo enorme influencia en las iglesias a través de muchos de sus discípulos y discípulas diseminadas en todo el continente. Y es que verdaderamente desde la óptica de Dios debemos afirmar, con el apóstol Pablo, que “Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, ni hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús .” (Gálatas 3:28)

LISTA PARCIAL DE

**P
U
B
L
I
C
A
C
I
O
N
E
S**

Traducción de *Let's Study Greek*, de Clarence B. Hale, publicado en español como: (Coautora con Plutarco Bonilla) *Estudiemos griego*. San José: Editorial Caribe, 1960.

El griego del Nuevo Testamento: Texto programado, Miami: Editorial Caribe, 1973, 617 pp. (3 volúmenes).

40 artículos en: W. M. Nelson (Ed.), *Diccionario Ilustrado de la Biblia*, Miami: Editorial Caribe, 1974, 735 pp.

«La mujer y la Biblia», *Eco Católico*, San José, Costa Rica, mayo 18, 1975.

Coautora con Elsa Tamez, *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, London: United Bible Societies, y Miami: Editorial Caribe, 1975, 199pp.

«Two semantic Problems in the Translation of Acts 4:5-22», en: *Bible Translator*, Vol. 26, No. 1, Jan. 1978, pp. 121-125.

«Versiones populares de la Biblia», artículo publicado en periódico *La Nación*, San José, Costa Rica, 1 de setiembre de 1981.

«El reino de Dios y Pablo», en: *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Volumen 1, No. 2 (julio-diciembre), 1981, p. 9-25.

Traducción Bíblica y comunicación popular, (Módulo de PRODIADIS), San José: SBL, 1984.

Coautora con Elsa Tamez, *Pastoral de la Mujer*, (módulo de PRODIADIS), San José: SBL, 1984.

«Justificación y justicia en parábola: un sermón sobre Mt. 18.23-34», en: *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 6, No. 1, 1986, p.39-42.

«Mujer de Magdala, mujer de comunidad cristiana», en: *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 6, No. 2, 1986, p. 58-63.

«Desde la mujer en Centroamérica, hacia una teología de la paz», en: *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 8, No. 1, 1988, p. 31-37.

Irene Foulkes (editora), *Teología desde la mujer en Centroamérica*, San José: SEBILA, 1989.

«Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva» en: *RIBLA*, San José: DEI, No. 15, 1993, p.107-122.

«La ley sólo cuela los bichos pequeños. Pablo y los pobres contra las cortes de Corinto», en: *Vida y Pensamiento*: Vol. 15, No. 1, 1995, p. 107-115.

Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios, San José: DEI-SBL, 1996.

Irene Foulkes y Cora Ferro, *Iniciando Caminos. Primeros pasos en teoría sexo-género*, Quito: Ediciones CLAI, 1997.

P
U
B
L
I
C
A
C
I
O
N
E
S

«Primeros pasos en relectura bíblica desde la perspectiva de género», en: Nidia Fonseca y Cora Ferro (comp.), *Mujer, sexualidad y religión. (¿Hasta cuándo..., Señor?)*. *Ver la sexualidad y la religión con ojos de mujer*, Ecuador: Ediciones CLAI, 1998, p. 55-77.

Una vida de correspondencias. Relectura de las cartas paulinas, con visión de género, Perú: Roceso Kairos, 1999.

«Pedagogía teológica y género», II Encuentro Taller de Profesoras de Teología de América Latina y el Caribe, en: *Vida y pensamiento*, San José: UBL, Vol.20, No.2, 2000.

Notas

1 Para Scott el núcleo de la definición de género está en “una conexión integral de dos preposiciones: un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos; y el género es una forma primaria de relaciones significativas de poder”. Véase: Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: Marysa Navarro, *Sexualidad, género y roles sexuales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 37-75.

2 Datos tomados de la entrevista grabada del autor con Irene Foulkes, realizada en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Cedros de Montes de Oca, San José, jueves 22 de julio de 1999.

3 Ibid.

4 El 14 de junio de 1954, Irene Foulkes se graduó en Wheaton College, Illinois, como Bachiller en Artes con los más altos honores.

5 Sobre la aceptación de Doris y Juan Stam como misioneros de la Misión Latinoamericana, sus bodas, y fotos de su incorporación, véase: Latin America Evan-

gelist, San José, Costa Rica, August-October 1954, p. 76 y p. 80.

6 Irene Foulkes se graduó en Wheaton College, Illinois, como Master de Artes en Literatura Bíblica el 12 de agosto de 1955.

7 Latin America Evangelist, San José, Costa Rica, July-August 1955, p. 157.

8 Véase Vivian B. Gay (Secretaria), Acta No. 27, Seminary Faculty Meeting, April 26, 1956. Archivos del SBL-UBL.

9 Véase entrevista grabada de Jaime Prieto con Ricardo Foulkes, realizada en los edificios del SBL en San José, 17 de mayo de 1995.

10 Véase entrevista grabada del autor con Irene Foulkes, realizada en la UBL, Cedros de Montes de Oca, el 6 de diciembre de 2000.

11 Véase entrevista con los nuevos misioneros Foulkes, en: Latin America Evangelist, San José, Costa Rica, January-February 1956, p. 12.

12 Véase la entrevista de Harriet Marsh (miembro de la Junta Directiva de Intervarsity) a Irene Foulkes, en: Latin America Evangelist, March-April, 1957, p.26-27.

13 Plutarco Bonilla, un brillante estudiante de teología y filosofía, quien para entonces se perfilaba como futuro profesor de la Institución, fue quien se encargó de revisar y dar sugerencias para mejorar el texto traducido por Irene. Véase: Vivian B. Gay (Secretaria), Acta No. 78, Seminary Faculty Meeting, June 27, 1957. En 1960 y contando con el visto bueno de Clarence B. Hale, la editorial Caribe reprodujo la traducción hecha por ambos profesores. Véase: Clarence B. Hale, *Estudiamos griego*. (Traducido por Irene W. de Foulkes y Plutarco Bonilla), San José, SBL, Editorial Caribe, 1960.

14 Véase: Irene Foulkes, *El griego del Nuevo Testamento: texto programado*. (3 Tomos), Miami-San José: Editorial Caribe, 1973.

15 Véase en: *Latin America Evangelist*, Bogotá, New Jersey, May-June, 1974, p. 16.

16 Frente a la pregunta del rector electo Rubén Lores a los profesores, sobre la posible autonomía del SBL con respecto a la misión Latinoamericana, la voz de los Foulkes se unió con un rotundo sí, junto con la de John Stam, George Gay, Jorge Taylor, Victorio Araya, José M. Abreu y Orlando Costas. Véase documentación en: Cuerpo Docente. Documentos varios, San José: SBL, 1970-1982.

17 Ya en 1973 el Dr. C. F. Henry, editor de *Christianity Today*, difundía en la Agencia de Noticias Religiosas que <...algunos profesores del SBL de Costa Rica, uno de los más antiguos seminarios evangélicos cuyo liderazgo en años recientes ha pasado a los latinoamericanos, sostienen al presente una forma adulterada de la teología de liberación. (...) y critican fuertemente la influencia de las Juntas misioneras norteamericanas...> Véase: EP, News Service (Foreign), August 25, 1973, pág. 11. *Ibid.*

18 Véase documento del ex-alumno y ex-profesor del SBL, Reinaldo Murazzi, <Es esta atmósfera que caracteriza al SBL?>, 5 de setiembre de 1974. *Ibid.*

19 Véase por ejemplo: a) la carta firmada por los profesores del SBL, (incluye a los Foulkes) el día 26 de setiembre de 1973 y que pretende dar respuesta tanto a las acusaciones del Dr. C.F. Henry y del Prof. Reinaldo Murazzi. *Ibid.*

20 Véase la declaración: <A las iglesias cristianas de América Latina. Declaración del Cuerpo Docente del SBL>, aprobado por el Cuerpo Docente el 30 de julio de 1979. *Ibid.*

21 Véase: Hoja de noticias Pro-Diálogo, AÑO 1, NO. 1, PRODIADIS, SAN JOSE, C.R. Sept. 1978.

22 PRODIADIS, Pro-diálogo. Año 2, No. 2, Abril de 1979. (Archivo de la UBL)

23 Véase: Irene Foulkes, PRODIADIS: Una nueva forma de hacer educación teológica en América Latina, en: Teología. Seminario de Extensión, Guatemala, Boletín informativo, Número 3, 1979, p. 1-5.

24 En octubre de 1970 la Facultad del SBL vio la necesidad de publicar semestralmente una revista de Teología a partir de 1971. Véase: Victorio Araya, Acta de la Facultad del SBL, 16 de octubre de 1970. (Archivos del SBL). Sin embargo no sería hasta 1973 bajo la dirección de Orlando Costas que se publicó el primer número. Véase: Orlando Costas (Director), *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. I, No. 1, Marzo de 1973.

25 Es precisamente en el artículo de Rubén Lores <La liberación de la teología> donde encontramos una de las primeras reflexiones por una teología latinoamericana. *Op. Cit.* pág. 25-33.

26 Después del citado número de *Vida y Pensamiento*, la revista no volvió a aparecer hasta la llegada del Prof. Gerardo Viviers, procedente de ISEDET. Véase: Gerardo C. Viviers (Director), *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Volumen 1, No. 1, Enero-Junio de 1981.

27 Irene Foulkes (Directora), Revista *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 3, Nos 1 y 2, 1983.

28 Irene Foulkes (Directora), Revista *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 2, N. 2, 1990.

29 Entre los objetivos del curso se señala el siguiente: <Lograr una comprensión de los datos bíblicos relacionados con la mujer en las variadas etapas de la historia bíblica y en los diferentes géneros literarios. Se enfocará no solamente el rol asignado a la mujer en la sociedad y en la religión sino también la interpretación que se da a su existencia y al hecho fundamental de que en la humanidad existe dos sexos.> Véase sílabo: Irene Foulkes y Elsa Tamez, *La mujer en el pensamiento bíblico*. Primer semestre, San José: SBL, 1980. Tomado de: Archivos de SBL, Sílabos. Area de Biblia. 1976-1986, San José, Costa Rica.

30 Irene W. Foulkes y Elsa Tamez, *Pastoral de la Mujer*, San José: PRODIADIS, 1984.

31 Gerardo C. Viviers (Director) Revista *Vida y Pensamiento*, Volumen 1, No. 2 (julio-diciembre), San José: SBL, 1981, pág. 9-24.

32 Ricardo e Irene Foulkes, Memorandum, Asunto: Planes, año sabático, dirigido al Decano Saúl Trinidad, 20 de junio de 1983. En el Archivo empastado Profesores C-G, SBL, San José, Costa Rica, 1968-1988.

33 Irene Foulkes, *Traducción Bíblica y comunicación popular*, PRODIADIS, San José:

SBL, 1984.

34 Carta de Ricardo e Irene Foulkes al Sr. C. L. Berg, presidente de la Misión Latinoamericana, en donde expresa su inconformidad con la actitud indiferente de la Misión Latinoamericana ante la intervención militar de EEUU en Centroamérica. Roma, Italia, 11 de abril de 1984. (Archivos del SBL y la UBL).

35 Véase entrevista grabada del autor a Irene Foulkes, Campus UBL, San José: Cedros de Montes de Oca, Martes 20 de marzo de 2001.

36 Irene W. Foulkes, <Desde la mujer en Centroamérica hacia una teología de la paz>, en: *Vida y Pensamiento*, San José: SBL, Vol. 8, No. 1, 1988, p. 31-37.

37 Irene W. Foulkes (Editora), *Teología desde la mujer en Centroamérica*, San José: SEBILA, 1989.

38 Foto de los archivos de la Institución. El programa de graduación de los estudiantes del SBL de 1992 fue dedicada a estas mujeres.

39 Véase por ejemplo: Irene Foulkes, <Primeros pasos en relectura bíblica desde la perspectiva de género>, en: Nidia Fonseca y Cora Ferro (Comp.), *Mujer, sexualidad y religión. (¿Hasta cuándo ..., Señor?)*. Ver la sexualidad y la religión con ojos de mujer, Ecuador: Ediciones CLAI, 1998, p. 55-77. Irene Foulkes y Cora Ferro, *Iniciando caminos. Primeros pasos en teoría sexo-género*, Quito: Ediciones CLAI, 1997. Irene Foulkes, *Una vida de correspondencias. Relectura a las cartas paulinas*

De las cadenas del mercado al regazo de Dios

La liberación según Gá 4.1-10

FRANCISCO MENA O.*

¿LIBERACIÓN COMO TESTIMONIO O COMO SEÑORÍO?

Gálatas 4.1-10 habla sobre la liberación de la esclavitud realizada por la acción de Dios y la consecuente nueva condición de ser hijos/as. La esclavitud parece haber quedado atrás por este acto de gratuidad de un Dios que se abre en amor hacia unos/unas desconocidas. Pero ¿cómo emerge la gracia de Dios en los discursos religiosos masivos hoy? ¿Qué significa esta liberación, cómo nos afecta, qué horizontes trae ante nuestra vista? Tarea dura pero necesaria será desentrañar algunos de los aspectos más relevantes

* El magister Francisco Mena es profesor en la UBL.

que conforman la calidad de esta liberación en el contexto del discurso de la prosperidad que, falto de autocrítica, asume los valores más pobres de una cultura global.

Pero en Centroamérica se nos ha concedido la oportunidad de ver y escuchar el testimonio de personas que entregaron (y entregan aún) su vida en amor gratuito y solidario por otras personas que, sin voz, sin fuerza, agobiadas por la opresión y la marginalización, estaban condenadas a la muerte. Estas personas mártires (testigos/as) nos han dado testimonio de la fuerza liberadora del amor de Dios. Ellas han dibujado un paisaje entretejiendo dolores y alegrías, sueños y pesadillas, logros y fracasos y nos han dicho, en sus prácticas de amor, que existe una fuerza mayor, incluso que la esperanza. Esta fuerza es la pulsión originaria de la vida que late en nuestro pecho y que, aún en momentos de la mayor oscuridad y miedo, no desaparece sino que se agiganta. Allí captamos la fuerza del Espíritu de Dios que es vida y que se resiste a la muerte.

Mientras tanto, han surgido nuevos apóstoles y profetas que hablan desde la inmaculada plataforma de la televisión y ofrecen paz y seguridad para quienes participen en un nuevo evangelio germinado a finales del milenio pasado. Los escenarios, el maquillaje, la limpieza y pulcritud de los nuevos ministros y ministras de Dios muestran la senda de la esperanza en un Dios que ofrece estabilidad económica y poder. ¿Cómo no hacer caso de todo este cúmulo de imágenes limpias y vigorosas? ¿Cómo no desear una vida mejor si la mayoría de nosotros apenas sobrevive agradeciendo el escaso pan nuestro de cada día? Este nuevo testimonio parece tan fuerte, tan real, como reales son las imágenes que hemos aprendido a valorar en televisión. ¿Cómo comparar la fuerza de las luces que ofrecen los escenarios televisivos con la anónima pequeñez de quienes transitan las selvas de Guatemala para llevar un trocito de pan a quienes solo tienen a Dios como regazo y cobija? Batalla perdida parece aquella de quienes predicán sobre un Mesías que fue crucificado para que no existieran más cruces.

Los testimonios de amor gratuito de quienes han muerto por la gente pequeña, sin poder, pobre, excluida, deben enfrentarse a las imágenes de fe de un mundo cuidadosamente construido y realizado para que deslumbren los finos trajes de Benny Hinn y su complejo aparato de verificación de milagros. Para poner en contexto estas palabras es importante decir que hoy es 24 de marzo del 2001 y recordamos los 21 años del asesinato de Oscar Arnulfo Romero y Galdámez. A él podemos preguntarle “Hermano Oscar ¿para qué fuimos liberados por Cristo? ¿Cuáles son las implicaciones de esta liberación hoy? ¿Qué debemos hacer para expresar la gratuidad del amor de Dios?” Creo que más allá del discurso teológico, contestaría con las palabras de una canción de Fito Páez:

*¿Quién dijo que todo está perdido? Yo vengo a ofrecer mi corazón.
Tanta sangre que se llevó el río, yo vengo a ofrecer mi corazón.
Luna de los pobres siempre abierta, yo vengo a ofrecer mi corazón,
como un documento inalterable yo vengo a ofrecer mi corazón....
Cuando no haya nadie cerca o lejos yo vengo a ofrecer mi corazón.
Cuando los satélites no alcancen yo vengo a ofrecer mi corazón.*

Trataremos en este artículo de analizar aspectos germinales de la liberación que nos ha sido donada de acuerdo con el texto de Gálatas 4.1-10, pero esto, pensado desde el contexto del problema que generan los discursos religiosos masivos hoy para la comprensión de la gracia, el amor y el testimonio.

1. HEMOS SIDO ARREBATADOS DEL MERCADO DE ESCLAVOS/AS

Iniciamos este proceso de análisis estudiando el diseño de Gálatas 4.1-10. Este diseño nos dirá cómo las formas lingüísticas se han relacionado para provocar un efecto en la lectura, lectura que a su vez recrea, en un nuevo contexto, una energía comunicada como

testimonio, como palabra que abre el corazón y desde allí invita a trascender sus propios límites.

1.1. El diseño del texto como identificación de relaciones

Hemos delimitado el texto del capítulo 4 desde el verso 1 hasta el 10. La razón es el cambio de tema entre 3.29 y 4.1, al inicio. Por el otro extremo, al final, debe considerarse un cambio significativo el rumbo que toma el texto a partir de 4.11. Allí la primera persona esta profundamente comprometida consigo misma con relación a lo que sucede en Galacia (“yo temo por vosotros que de alguna manera me haya esforzado en vano por vosotros”). Así hemos establecido una cuadrícula en donde se concentra una idea bien articulada. Nos toca ahora presentar la armazón de ese fragmento:

		4.1	Λέγω δέ, ἐφ’ ὅσον χρόνον ο κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὧν,
	a	4.2a	ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους
A	b	4.2b	ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.
		4.3	οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἡμεῖς νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖς δεδουλωμένοι·
	a’	4.4	ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,
	B	C	4.5 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υιοθεσίαν ἀπολάβωμεν.
		4.6	Ὅτι δὲ ἐστε υιοί, ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υιοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κραῖζον, Ἀββὰ ὁ πατήρ.
	B’	4.7	ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.
	a	4.8	Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς·
A’	b	4.9a	νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ,
		4.9b	πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;
	a’	4.10	ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτοῦ

Tomemos un primer acercamiento observando los elementos mayores que son significativos para definir esta armazón del tejido:

A y A': contienen las palabras esclavo y heredero como elementos centrales. Además, en ambas aparece la palabra griega traducida por "elementos del mundo".

B y B': aquí el verbo usado para expresar el envío del Hijo y del Espíritu es desconocido en otras cartas paulinas, por lo tanto supone una clave importante de identificación del diseño.

C: contiene dos cláusulas con la partícula griega "hina" que expresan el propósito del envío del hijo (4.4.), seguido en 4.6 por las consecuencias.

Luego de este acercamiento esquemático debemos avanzar en el ámbito de la historia de la interpretación del diseño. Resaltan, por sus implicaciones teológicas, los versos 4 y 5. Ya J. B. Lighfoot había propuesto un quiasmo para estos versos en los que se reflejarían elementos de una fórmula confesional de la iglesia primitiva:

A. Dios envió su Hijo,
 B. nacido bajo la ley
 B'para redimir a aquellos que
 estaban bajo la ley
A' para que podamos recibir nuestros
 completos derechos como hijos.
(Longenecker 1990, 166)

Esta formula primitiva fue asumida por el autor de Gálatas y reordenada con el propósito de ampliar su ámbito de significaciones poniendo en paralelo la frase "Dios envió a su Hijo" con

*Esta fuerza es la
pulsión originaria de
la vida que late en
nuestro pecho y que,
aún en momentos de
la mayor oscuridad y
miedo, no desaparece
sino que se agiganta.*

“Dios envió su Espíritu”. Pero este nuevo marco no explica la incorporación de la frase “nacido de mujer”, la cual según Longenecker no es relevante para el argumento de Gálatas pues no es discutida en ninguna otra parte de la carta, siendo un hapax legómenon (Longenecker 1990, 166). Sin embargo, analizaremos esta frase más adelante pues entendemos que su condición de hapax legomenon lo exige. John Bligh, autor que ha tratado de estructurar de forma quiástica toda la carta, incorpora de manera creativa esta frase a la estructura de la sección poniéndola en paralelo con “y para que recibiéramos la condición de hijos” (Bligh 1969, 342) :

- e. pero al llegar la plenitud de los tiempos,
envió Dios a su Hijo,
- f. nacido de mujer
- g. nacido bajo la ley,
- g' para rescatar a los que se hallaban bajo la ley,
- f' y para que recibiéramos la condición de hijos.
- e' Y, como sois hijos,
Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo...
(Traducción de la Biblia de Jerusalén)

Nuestra armazón del tejido es diferente de la propuesta por Bligh porque consideramos que los aspectos morfológico-sintácticos son más relevantes, en este caso que la simetría de ideas, y por lo tanto, preferimos, como centro del quiasmo, las dos frases construidas con la partícula griega hina + el subjuntivo. Sin embargo, para Bligh una posible explicación estructural a la presencia de la frase “nacido de una mujer” podría ser el balance entre nacimiento y adopción y “nacido bajo la ley”-”para rescatar a los que se hallaban bajo la ley”.

1.2 El diseño del texto como relectura de la tradición: “nacido de mujer” como recepción entrañable del profeta al llamado de Dios

Es importante, por su carácter único, aunque se abra un compás de espera en el desarrollo del artículo, revisar cómo afecta esta frase

“nacido de mujer” la fórmula original de envío. Longenecker señala que se refiere a “una expresión cualitativa...habla de la verdadera humanidad de Jesús y su cualidad representativa -i.e., que el fue verdaderamente uno de nosotros, quien vino como ‘el Hombre’ para ubicarse en nuestro lugar...” (Longenecker 1990, 171). Bligh indica que “un efecto de su inserción es enfatizar que Cristo compartió la condición de quienes él vino a redimir” (Bligh 1969, 343). Cousar dice que “el verso 4 afirma la encarnación de manera aguda y radical. Jesús fue totalmente humano con todas las consecuencias relativas a esto (Cousar 1982, 94).

Más interesante es el punto de vista de Betz: “Esta cristología enfatiza la existencia de Cristo como un ser humano, en particular su ser judío. Como un paralelo a ‘nacido de una mujer’, la frase ‘nacido bajo la ley’ debió haber tenido originalmente un significado positivo, en contraste con el contexto paulino. Donde esto es visto negativamente. Originalmente, la afirmación no es ni siquiera cristológica, sino antropológica: es la definición de la vida humana. Un ser humano es un ser nacido de una madre humana y sujeto a la ley humana - ‘ley’ designa a la Torah judía. A esta definición antropológica es dado un propósito cristológico, indicando que la apariencia de Cristo fue la de un ser humano en el pleno sentido del término” (Betz 1979, 208).

Longenecker piensa al respecto que “Jesús en su vida terrena fue el Hijo de Dios no a causa de su preexistencia sino en virtud de ser comisionado por Dios, que es lo que Pablo aprendió de la iglesia primitiva y formuló en lo que ahora tenemos como Gá 4.4-5” (Longenecker, 169). En consecuencia, en esta frase carga Pablo la fuerza de la vocación de Jesús — con razón Dibelius señala su carácter antropológico. Se trata de una relectura que ubica a Jesús en el marco de las vocaciones proféticas y que supone la base de la propia conciencia de Pablo sobre su misión (ver la relación entre Gá 1.15-17 y Jer 1.5; Is 49b; Is 49c; Is 6; Ez 1; Jer 1.6; Is 49,6) (Longenecker, 171 y en especial Malina y Neyrey 1996, 40).

La liberación no tiene como objetivo pasar de ser esclavo a ser amo sino de esclavo a hijo/a como se deduce de Gálatas 3.28

Es este sentido antropológico el que nos lleva a vincular nuestro texto con Gálatas 2.15-17 y la discusión subsidiaria sobre el sentido de “πίστις Ιησού Χριστού”: la fe de Jesús o la fe en Jesús. Discusión esta que nos ubica en el contexto de la fidelidad de Jesús a Dios, o sea, en el ámbito de su respuesta al Padre. El enfoque equilibrado de Longenecker nos ayuda a clarificar este punto :

Pablo usa πίστις Ιησού Χριστού en sus escritos para señalar la base del evangelio cristiano: cuya base objetiva es la perfecta respuesta de obediencia que Jesús rindió a Dios el Padre, en dos sentidos, activamente en su vida y pasivamente en su muerte. Entonces, en tres lugares por el uso de πίστις Ιησού Χριστού Pablo balancea agradablemente la base objetiva de la fe cristiana (“la fe/fidelidad de Jesús Cristo”) y la necesaria respuesta subjetiva de la humanidad (“por la fe”): Ro 3.22 “esta justicia de Dios es “διὰ πίστεώς Ιησού Χριστού (“a través de la fe/fidelidad de Jesús Cristo”) εἰς πάντας τοὺς πιστευόντας (“a todo el que cree”); Gál 3.22...; Fil 3.9... Estas no son solo redundancias en el vocabulario paulino como tan a menudo se asume, sino el intento de Pablo de situar tanto la base objetiva como la subjetiva de la vida cristiana.

(Longenecker1990, 88)

También Jon Sobrino había tomado esto muy en serio: “En Romanos 3.21, se dice, ‘pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios día πίστεος Ιησού Χριστού’, que puede traducirse o ‘por la fe en Jesucristo’ o ‘por la fe de Jesucristo’. W. Thüsing se inclina por la segunda traducción, que vendría a significar lo siguiente: ‘lo que está en Dios se revela a través de Jesús, y Jesús lleva a cabo esa revelación precisamente en que él ‘cree’, es decir, es radical y confiadamente obediente. En nuestro lenguaje, la realidad de Dios, nuestra justificación, se ha revelado en que Jesús responde y

corresponde a Dios. También J.O. Tuñi traduce Romanos 3.21, como ‘la fe de Jesús’ en el contexto en que analiza cómo lo humano de Cristo se ha introyectado en Pablo. Lo que Pablo trata de incorporar en sí mismo es ‘la vida de Jesús por dentro’: sus entrañas, su misericordia, su amor, su entrega, y lo más íntimo suyo: su fe.” (Sobrino 1994, 197; también ver Tamez 1991. 91-92).

En este punto quisiera agregar una luz que proviene de la interpretación de Pierre Bonnard sobre el relato mateano de las tentaciones en los versos 3-4 del capítulo cuatro: “...dos hechos capitales deben ser tenidos en cuenta en la respuesta de Jesús: no responde de una manera autónoma, sino que cita las Escrituras judías. Por otra parte, esta cita no invoca un texto mesiánico que describa el poder del Mesías esperado, sino un texto antropológico general; Jesús espera y quiere ser un hombre, un judío fiel. El texto de Dt 8.3 es reproducido por Mateo exactamente según la versión de los LXX... El Cristo de Mateo interpreta estas palabras exactamente en el sentido del contexto deuteronómico, que trata de la prueba del pueblo de Dios en el desierto. Lo mismo que este pueblo, Jesús tiene hambre, pero quiere ‘guardar los mandamientos’ de su Padre. La cita no hace alusión a dos aspectos de la vida: el pan para el cuerpo, la palabra de Dios para el alma o el corazón. Es la vida concreta y global del hombre la que no puede satisfacerse con pan sólo... En este capítulo 8 (Dt), esta educación no tiene por finalidad un perfeccionamiento del pueblo-hijo, sino que debe ‘enseñarle’ (v.3) que el hombre no vive sólo de pan; Dios enseña al pueblo a no recurrir más que a él.” (Bonnard 1983, 72). Estamos aquí ante la imagen de una persona judía que desea ser fiel a Dios y que en medio de la prueba recurre confiadamente a su Dios, aunque esto no signifique sin esfuerzo o sin dolor.

En conclusión, la fórmula de envío de Gálatas 4.4-5 ha sido recontextualizada dentro del ámbito de la fidelidad al llamado de Dios. De esta manera se calibran ambas frases, “nacido de mujer, nacido bajo la ley” como el espacio antropológico desde donde se

responde a Dios. Pablo agrega esta frase pensando en su propia experiencia de llamado y de envío como se expresa en Gálatas 1.15-17 e integra a esta experiencia la de Jesús: Jesús fue también fiel, respondió con fidelidad a su Dios. Todo esto se enmarca en el esquema del llamado profético lo que nos da una perspectiva muy diferente de la teología paulina. El está unido a Jesús por un llamado análogo al suyo, esto abre una senda a la comprensión del “Jesús histórico” paulino. Lo anterior es importante porque la imagen de Jesús como enviado por Dios, en el contexto de su respuesta en fidelidad, parece haberse decolorado por la influencia de un proceso de acentuación de su exaltación en la confesión cristológica como se puede observar en Fil 2.6-11.

1.3 El diseño del texto como exploración de relaciones: de la esclavitud a la adopción.

Después de ubicar el texto en el contexto de la respuesta al llamado profético como experiencia de fidelidad a Dios y establecer así una clave para su lectura, estamos en condiciones de profundizar el diseño del texto expuesto al inicio de esta sección.

Los versos 1-3 construyen una comparación donde se plantea un problema que genera una crisis en el modo de ser de las cosas: el heredero siendo señor de todo y todos, en tanto es menor de edad, está bajo la autoridad de administradores (Lc12.42; 16.1,3,8; Ro 16.23; 1Co 4.1,2; Tito 1.7; 1Pe 4.10) y tutores (Mt 20.8; Lc 8.3), es decir, es “como” un esclavo. No se trata de una reflexión legal sino nacida del conocimiento común. Así que es vano tratar de establecer a qué código de derecho se refiere la imagen en cuestión. Pablo acentúa el poder del Padre al tener la libertad para determinar la hora, de establecer el momento particular, en que el hijo toma su lugar como señor.

El verso 3 hace el vínculo con el verso 1 para la comparación con un “nosotros” al que se presenta y cualifica como “menor de edad”,

transformando a los administradores y tutores en los “elementos del mundo”, concepto este que estudiaremos más adelante. La construcción perifrástica de la forma verbal griega tiene el peso de la voz pasiva sumiendo al sujeto de la oración en un total marasmo de esclavitud: éramos/fuimos + participio perfecto pasivo: habiendo sido esclavizados. La traducción al español nos deja insatisfechos por su simplicidad y des-orientación contextual: “éramos esclavos”. Traducción, esta última, que probablemente no nos dice nada sobre el peso del sometimiento a esclavitud que expresa la perífrasis en griego.

El verso 2b supone el centro de un pequeño quiasmo: “Hasta el momento señalado por el Padre”. Insisto en que no se piensa aquí en términos legales propiamente dichos sino en la experiencia de la realidad aportada por el sentido común. Impresiona 2b por su potencial liberador: la esclavitud tiene fecha de caducidad. El compás de espera que produce la eliminación de la última línea del verso 1: “siendo señor de todos”, es relevante porque desaparece como punto de referencia en el verso 3. Es necesario resaltar lo obvio, Pablo no piensa que la liberación es una forma de adquirir el status de Señor de todo y todos. “Ser hijo del Rey”, frase que con tanta liviandad se ha usado hoy para expresar la cualidad principesca de los creyentes, no tiene base en el evangelio paulino. La liberación no tiene como objetivo pasar de ser esclavo a ser amo sino de esclavo a hijo/a como se deduce de Gálatas 3.28: “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”...en consecuencia adquirimos el status de hermanos y hermanas.

El verso 4a se vincula con 2b “pero cuando vino la plenitud del tiempo” y “hasta el momento señalado por el padre”. Ahora se comienza a indicar el punto en que el “menor de edad” recupera su libertad y autonomía. Exapéstelen es el verbo griego usado en la segunda oración del verso y que traduce la acción del envío del hijo por Dios. Este verbo sólo aparece aquí en toda la tradición paulina

y pospaulina: Gá 4.4,6. Es un verbo lucano: Lc 1.53; 20.10,11 (esta cita es de la parábola de *Los viñadores homicidas*, en ambos versos se indica que los viñadores “despacharon” a cada siervo con las manos vacías después de agredirlo; aquí también aparece la palabra “heredero”: 20.14); Hch 7.12; 9.30; 11.22; 12.11; 13.26; 17.14; 22.21; siendo estas, junto a las dos menciones de Gálatas las únicas veces que sucede en el N.T. Las dos frases siguientes de estructura participial le dan densidad antropológica al envío del hijo: “nacido de mujer’ (discutido arriba), “nacido bajo la ley”.

El centro de nuestra estructura es el verso 5, el cual estudiaremos en el siguiente apartado y que conlleva la nueva calidad de vida que se nos ha ofrecido. Así, habiendo salido del mercado de esclavos hemos recibido la adopción. La siguiente frase, construida igual que la primera (hina + subjuntivo), indica precisamente y por contraste con la anterior, que la adopción nos pone en un nivel distinto, nuevo: la liberación del mercado es una, la condición de hijos/as, otra diferente.

El verso 6 contesta al verso 4 cerrando una inclusión con base en el mismo verbo griego “enviar”: “Dios envió a su hijo” - “Dios envió al espíritu de su hijo a nuestros corazones”. La estructura sintáctica es idéntica. Por esta condición de ser hijos: “mas porque sois hijos...”, se participa en una nueva condición que permite el grito de Abba (Mc 14.36 y Ro 8.15; solo tres veces en el NT). Existe una estrecha relación entre el contexto de esta expresión en Gá y Ro: adopción/ser hijos/as y la recepción/envío del espíritu; de aquí, de esta nueva relación, surge el grito de Abba. En Marcos 14.36 esta palabra ha sido tomada de la tradición del cristianismo helenista y no como palabra propia de Jesús (así lo cree Brown 1994, 175), en contra de la perspectiva tradicional de entender Abba como *ippsisima verba Iesou* (Longenecker 174). En todo caso, tanto en Gálatas como en Romanos se trata de una expresión que construye su propio contexto en relación con la presencia del Espíritu y la nueva condición de hijos en contraposición a la condición de esclavos. No se necesita

recurrir aquí al significado de confianza, cercanía, intimidad que ha sido adscrito a Abba como expresión proveniente del uso arameo del término en el contexto familiar. El mismo contexto de ambos pasajes sugiere este sentido de intimidad.

El verbo griego “gritar” es un verbo especial en Pablo y es usado aquí en Gálatas y en Ro 8.15. Además únicamente en Ro 9.27, cuyo contexto es un conjunto de citas de los profetas Oseas e Isaías en donde resalta el tema de la relación filial entre Dios e Israel. La inclusión en Gá 4.6 de la palabra “corazones” como lugar de asentamiento del Espíritu refuerza la profundidad de la intimidad de la nueva condición filial.

Más aun, esta liberación no es individual, o colectiva, sino cósmica y por ende, ecológica en su sentido de estructura total del cosmos.

El verso 7 retoma, como resultado de lo dicho anteriormente, pero fijando la mirada en el verso 3 (“eramos esclavos”): “por tanto, ya no eres esclavo sino hijo” y continúa hasta alcanzar el verso 1 (“el heredero es menor de edad”): “más si hijo, también heredero por causa de Dios”. Se puede cerrar aquí la sección pero dejaría por fuera el fondo de la discusión abierta en el verso 3 sobre la esclavización bajo los “elementos del mundo”, así los versos 8-10 recontextualizan lo dicho en el verso 7 y que corresponde a la subsección 1-3. La tensión se plantea entre “entonces” (v. 8) y “ahora” (v. 9), todo esto rodeado de un ambiente dominado por el poder de los elementos del mundo y de los que no son dioses. El verso 9 pone el punto central de este pequeño quiasmo: “mas ahora conociendo a Dios, más aún siendo conocidos por Dios” y la conclusión y crítica “¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo?” (Bj).

Vale aquí la opinión de Schlier sobre la construcción de una relación analógica entre la ley y los elementos del mundo:

...Pablo entiende el servicio a los elementos por parte de los gálatas gentiles análogamente al servicio a la ley por parte de los judíos. Se puede decir aún con más precisión: Pablo interpreta el servicio gentil a los elementos, también como servicio a la ley y al revés. Sólo así puede aclarar a los gálatas que un ceder a las exigencias de sus adversarios sería una recaída en la esclavitud de los elementos 4.9s. De identificar la esclavitud bajo los elementos mundanos con la referente a la ley se deduce que, según Pablo, en las exigencias planteadas por las fuerzas elementales del mundo se concretan para los gentiles las que plantea la tora para los judíos y viceversa: los mandatos de la tora corresponden a los requerimientos de los elementos mundanos a los gentiles. Esto significa: 1) Pablo conoce aquí como en Ro 2.14s un nomos para los gentiles correspondiente a la tora de los judíos en lo referente al carácter de sus exigencias, aunque su contenido es naturalmente distinto. 2) La distinción se debe a que este nomos de los gentiles no es, al contrario de lo que se dice en Ro 2.14s, la voz del mundo creado sino la del mundo caído. Y ese nomos no consiste en las exigencias contenidas en las relaciones intrahumanas, sino en el requerimiento de las potencias cósmicas. Ese nomos es la ley que se presenta en el contexto del cosmos como su ley. Tras esta ley se oculta por supuesto la ley del creador y de su creación, tal y como se oculta el mundo creado en el mundo que de hecho vemos.

(Schlier 1975, 225-226)

Al concluir esta sección del artículo podemos apuntar que el ambiente general del texto está dado por el problema de la re-esclavización. Pablo habla con quienes han dejado de ser “menores de edad”, sin embargo, y pese a esta nueva calidad de vida, desean regresar. Regresar bajo el amparo de los elementos del mundo aunque sean estos expresados por la ley judía. Aquí juega un papel importante el peso de la vocación de Pablo y analógicamente la de Jesús (y viceversa) como un sí, en fidelidad, al llamado de Dios. El camino del sí es un camino sin retorno, está abierto al futuro y a lo nuevo. Para entender contextualmente la discusión de fondo de esta sección, es fundamental comprender el problema que se genera por la nueva condición de ser hijos/as en lugar de libertos/as. Esta condición

parece un atopos (sin lugar) en el esquema literario del texto. El nuevo status es inusitado.

Pero el status en el texto se manifiesta como situación temporal: antes, ahora, en el momento definido, en la plenitud del tiempo, cuando. Estas indicaciones literarias de tiempo denotan la tensión implícita en los diversos momentos: ser menores de edad, asumir la condición de hijos/as. El tiempo, en el texto, se traduce en crisis de status integrando en una simple y compleja relación literaria en donde se construye el proceso de tránsito de una condición a otra, este paso es la liberación: la salida del mercado (exagorase). Más aun, esta liberación no es individual, o colectiva, sino cósmica y por ende, ecológica en su sentido de estructura total del cosmos.

2. EL TIEMPO DE DIOS COMO LIBERACIÓN DE LOS PODERES ESCLAVIZANTES

El texto nos abre una puerta a la perspectiva paulina de la nueva vida en Dios, de sus sentidos y significados, pero sobre todo de las nuevas relaciones cósmicas que se dan en ella. El tiempo aquí es el espacio de fermento para una nueva creación (Gá 6.15). Por eso el tiempo en su gramaticalidad, en especial lo que toca a indicadores temporales no verbales, toma una fuerza que deja lo cronológico en segundo término para alumbrar lo latente que, en realidad, ya se ha realizado — la liberación donada en el Hijo y que debe orientarnos por nuevos caminos en la construcción de las relaciones humanas y cósmicas. Pero también el texto adoba esta enriquecida mezcla con estructuras preposicionales de dirección que lo retroalimentan dándole cada vez mayor densidad histórica y existencial.

Gálatas 4.1-10 contiene los siguientes indicadores temporales donde se contrasta el antes con el después como realidades cualitativamente distintas y opuestas:

Gá 4.1	ἐφ' ὅσον χρόνον -mientras
Gá 4.2	ἄχρι τῆς προθεσμίας -hasta el tiempo fijado
Gá 4.3	ὅτε -cuando
Gá 4.4	ὅτε -cuando
Gá 4.8	τότε -entonces (BJ: "en otro tiempo", Longenecker "anteriormente cuando")
Gá 4.9	νῦν -ahora

En cuanto a la función gramatical de dirección que ofrecen las preposiciones en su condición de prefijos verbales, contamos con tres casos importantes:

4.4b: ex-apésteilen: envió

4.5a: ex-agorasê: rescatar, liberar, redimir

4.6b: ex-apésteilen: envió

2.1. "Mientras el heredero es menor de edad": la eficacia de la perversidad del mundo

Iniciamos el análisis en 4.1 con la expresión 'mientras', la cual emerge como elemento instigador del argumento que se expondrá seguidamente y que hace referencia a una etapa dentro de la cual se dan una serie de relaciones en las que se invierten los papeles y los valores. El tiempo se transforma en cualidad:

mientras

el heredero es joven	//	en nada difiere de un esclavo
siendo señor de todo	//	sino que está bajo tutores y administradores

hasta el tiempo fijado por
el padre

Por un periodo, mientras una condición prevalece (juventud del heredero), lo que él *es* es negado en la práctica, pues *está* bajo la

dirección de quienes son sus siervos. En consecuencia, el señor de todos está bajo el señorío de los siervos. Sin embargo, tal etapa tiene fin, pues existe un punto en el tiempo en que las cosas volverán a su sitio (4.2). El padre del heredero ha dispuesto que esta situación invertida de las relaciones dure sólo un tiempo específico. Pero Pablo desea dejar claro que pese a todo, el señor de todo está bajo la tutoría y custodia administrativa de los esclavos.

El autor, lejos de avanzar en las implicaciones de la metáfora que ha escogido en el verso 1 y delimitado en el 2, regresa, en el verso 3 para describir el otro aspecto de la comparación:

v.3 De igual manera, también nosotros,
cuando éramos menores de edad
(v.1 “Mientras el heredero es menor de edad...”)

v.3 éramos esclavos de los elementos del mundo.
(v.1 “en nada se diferencia de un esclavo... sino que está
bajo tutores y administradores.”)

El ‘nosotros’ fue ese heredero que vivió bajo la dirección de tutores y administradores, etc. Pero ¿cuál es el problema aquí? Lo que el autor elimina del modelo del v.1 al describir el otro aspecto de la comparación en el verso 3 es “siendo señor de todos”, entonces ¿desde el punto de vista antropológico, cuál es el significado de la ausencia de esta frase? ¿El texto acentúa el aspecto de falta de libertad implícito en el concepto de estar esclavizados del verso 3, o el aspecto de no poder ejercer el poder que se implica en el concepto de señorío del verso 1? En todo caso ¿qué clase de poder sería este? Como vimos antes, es el poder de ser hijos/as y no Señores. El texto no apoya la reproducción de las condiciones sociales y culturales de valor vigentes.

Betz señala que “la similitud entre el menor y el esclavo es una de apariencia solamente. El punto que Pablo desea marcar es, sin embar-

go, claro: ambos, el menor y el esclavo, carecen de capacidad de autodeterminación” (Betz 1982, 203). Pero lo que parece resaltar del texto es que la apariencia (“en nada se diferencia de un esclavo”) se convierte en un hecho y por lo tanto es contraria al ser de las cosas (‘siendo señor de todo’); entonces, está vigente como una realidad. En otras palabras, lo que no es, está ejerciendo el poder sobre lo que es, lo que se constata en 4.8: “servíais a los que en realidad no son dioses”.

2.2. “Cuando vino la plenitud del tiempo”: la irrupción del mundo de Dios

En el verso 4 se retoma el verso 2, el “hasta el tiempo fijado” se realiza: “Pero, cuando vino la plenitud del tiempo...”. Schlier indica que “el contenido de ‘plenitud del tiempo’ está relacionado con el de la *suntéleia tou aiônos* (“final del eón”) -Mt 13.39, 40, 49; 24.3; 28.29; Heb 9.26- y pertenece a la escatología concreta del judaísmo apocalíptico.” (Schlier 1975, 226). El tiempo aoristo del verbo señala un acontecimiento, el autor posteriormente explica en qué consistió: “envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley”. El Jesús paulino irrumpe en la historia para, con su fidelidad al Padre, transformarla. No se trata de la tarea de un dios, sino la de una persona que actúa dentro de las mismas condiciones que el resto de la humanidad.

El problema, ante lo anterior, se ha dado al sobrevalorar la preexistencia por encima de la vocación del llamado de Jesús. Longnecker afirma que, aunque Pablo tiene presente la preexistencia, “eso no es enfatizado aquí...” la preexistencia siendo...”...considerada parte de una confesión pre-paulina, todo lo que necesita ser visto es una tensión funcional sobre el comisionamiento de Dios a Cristo para traer la redención a la humanidad.” (1990, 170). De aquí se sigue que el acento continúa siendo la vocación de Jesús. Pablo no puede entender el envío del hijo fuera del contexto profético de su propia vocación y respuesta a Dios, quien “me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo...” (Gá 1.15-17).

2.3. “Envió a su Hijo”: la fidelidad profética como desinstalación

El uso de la preposición griega ek en el verbo ex-apésteilen acentúa el origen del envío. Dios es quien envía, comisiona. Este verbo que aparece 7 veces en Hechos y que como vimos es básicamente lucano, tiene en Hch 22.21 un paralelo interesante con nuestro texto y con relación a la experiencia de envío de Pablo. En 22.17-18 Lucas pone en boca de Pablo lo siguiente: “Habiendo vuelto a Jerusalén y estando en oración en el Templo, caí en éxtasis y le vi a él que me decía: ‘Date prisa y marcha inmediatamente de Jerusalén pues no recibirán tu testimonio acerca de mí.’”. El verso 21 cierra el episodio “Y me dijo ‘Marcha, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles’”. Es impresionante cómo el sentido de vocación profética va tomando fuerza alrededor de este verbo. Con él, Dios comisiona a Jeremías, (Jer 1.7 LXX) citado a continuación en la traducción de la Biblia de Jerusalén: “Y me dijo Yahvé: ‘No digas: Soy un muchacho’ pues adondequiera que yo te envíe irás y todo lo que te mande dirás.” Esta es la respuesta de Dios al verso 6 que a su vez es la respuesta de Jeremías al llamado en Jer 1.5 “Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí.” Tanto Jeremías 1.5 como Hechos 22.21 usan la palabra griega éthnê: naciones/gentiles respectivamente (ver Gálatas 1.16).

El uso del verbo y su acento de dirección con relación al origen del envío tiene, en Gálatas, un sentido polémico. Para Pablo, Jerusalén ha dejado de ser el centro espiritual y en consecuencia quienes vienen de allí no tienen la legitimidad de Pablo mismo y menos de Jesús (Gá 2.11-14). Pablo había dicho ya en Gá 1.16ss que luego de su apocalipsis no pidió consejo a hombre alguno, ni subió a Jerusalén donde los apóstoles (apostólous) anteriores a él (ver también el encabezado de la carta Gá 1.1ss), sino que fue a Arabia y luego a Damasco. Es evidente que esta tensión está presente en la misma construcción del verbo ex-apo-stellô que está formado por una raíz y dos proposiciones prefijas: ek y apó, mientras el verbo apo-stellô

(enviar, mandar, usado con abrumadora frecuencia para identificar la comisión de Jesús a sus discípulos) y el sustantivo apóstolos (de donde viene el título apóstol), carecen de la primera preposición. La preposición griega ek concentra en el verbo la nueva dirección-origen que descalifica los símbolos espirituales dominantes, aquí, los judíos o judeo-cristianos. La construcción del verbo “enviar” usado por Pablo denota la nueva experiencia de la llegada de la plenitud del tiempo a la historia humana por medio de la fidelidad de una persona, Jesús, con quien Pablo también comparte su fidelidad a Dios y la respuesta a Su llamado.

Malina y Neyrey, al trabajar la retórica de la autopresentación de Pablo en Gálatas, dicen:

Esta referencia al status profético de Pablo parece tener su raíz en un conflicto sobre los roles, lo cual es íntimo a esta carta. Hay evidentemente apóstoles en la iglesia, al menos en la iglesia de Jerusalén (Gá. 1.17-19). Pero en la iglesia de los gálatas, arde una controversia sobre si Pablo cualifica como un apóstol (Gá. 1.1). Su reclamo por ser un profeta puede posicionar bien a Pablo en un rol más alto que aquel de apóstol. Los profetas tenían una experiencia inmediata de Dios, por cuanto los apóstoles fueron comisionado por el hombre Jesús. Más adelante, Pablo usa la inmediatez de la revelación más tarde para ubicar el pacto de Abraham sobre el de Moisés, el cual fue “ordenado por ángeles a través de un intermediario” (3.19). La revelación de Dios, además, debe contar como más honorable que la experiencia de meramente ver y oír a Jesús. En consecuencia en 1.15-16, Pablo muestra cómo el cambio en su “forma de vida” (anastrophê) no es una desviación sino algo bien esperado, dado su nacimiento (genesis). Su obediencia a la voluntad de Dios para él es eminentemente honorable porque es ordenada por Dios. Y así su rol como profeta divinamente adscrito igualmente debe ser respetado.

(Malina y Neyrey 1996, 41)

El uso en la fórmula de envío de un verbo que la vincula al llamado de Jeremías supone la construcción de un proceso de analogías entre

Pablo, Jesús y los/las creyentes. Así se supera el lugar simbólico de Jerusalén como centro de la espiritualidad y ubica a los Gálatas en el plano de una nueva hora en la que la institucionalidad se fractura y abre paso a la nueva creación. Así el movimiento generado por el verbo “enviar” origina una nueva condición histórica y antropológica.

2.4. “Rescatar a los que se hallaban bajo la ley”: la liberación de los esclavos del mercado

El verso 5 presenta dos cláusulas que expresan propósito por medio de la partícula “hina” y verbos en subjuntivo que explican el propósito del envío del hijo. Estas constituyen el centro de nuestro diseño del fragmento estudiado aquí y la clave de lectura del mismo. Exagorase es el verbo usado en la primera cláusula (4 veces en el NT: Gá 3.13; 4.5; Col 4.5 y Ef 5.16) y significa rescatar, liberar, redimir. El sentido propio del verbo es el de sacar algo del mercado tal y como lo indica su construcción con la preposición ek y la forma verbal “agoradsô” (comprar, rescatar) del sustantivo griego “agorá” (mercado, plaza, foro, calle). Esto, en este contexto particular, se refiere a la compra de los/las esclavas y sugiere la respuesta al acto de exaposteilen que indica el envío del hijo y del Espíritu en 4.4 y 6 respectivamente. La liberación de aquellas personas que están bajo esclavitud es el inicio de un proceso de transformación de la realidad que es acompañado por el otorgamiento de la adopción en la siguiente cláusula.

Aparece aquí, como en el verso anterior y luego en el posterior, un proceso de desplazamientos que se sustentan en el uso de la preposición ek, la cual, a su vez, tiene el sentido de salir de algo contenido. Por eso entendemos que el encontrar aquí tres verbos que están formados por esta preposición (4.4,5,6), y sólo aquí en las cartas paulinas (menos 1 vez en Col y 1 vez en Ef en versos paralelos), no es coincidencia sino un punto de referencia, un lugar, en el discurso que capta nuestra atención. Ek indica movimiento y de por sí, transito entre calidades de vida. Explicitemos lo anterior. Cuando llega la plenitud del tiempo (*clave cronológica*), Dios desplaza de sí mismo a su

hijo (envía: *clave de desplazamiento*) para que este saque (otra *clave de desplazamiento*) del mercado (*espacio de contenido*) a los esclavos (objeto de la acción de los poderes), y no sólo los libere (*sentido del desplazamiento*), sino también, para que reciban la adopción (*nuevo espacio de contenido*). Tiempo, desplazamientos y calidad de vida se integran como componentes de una nueva condición del orden del mundo. La liberación no es suficiente como acto en sí misma, después de ella queda el vacío relacional con la cultura y, por desgracia, el retorno a lo anterior es más que una tentación, una necesidad. Esto impone la creación de un nuevo espacio, un lugar en el mundo donde el don recibido pueda dar frutos. Frutos que se originan del acto fundante del nuevo momento

Para poder entender de qué se trata el fondo de esta reflexión, debemos pedir ayuda al artículo de J. Louis Martyn *Apocalyptic antinomies in Paul's letter to the Galatians*: “Pablo está diciendo a los galatas que el todo de su epístola no trata del mejor de dos maestros, o ni siquiera del mejor de dos caminos, y ciertamente, no sobre del fracaso del judaísmo. En cambio, él está diciendo que la carta es sobre la muerte de un mundo y el advenimiento de otro.” (Martyn 1985, 414)

Pero este advenimiento de otro mundo requiere de unas condiciones nuevas y por esto el verso 6 ofrece, si se me permite la metáfora, el contenido de este nuevo útero, el líquido amniótico y el sustento de la vida que empieza a gestarse allí: el envío (exapesteilen, como en el verso 4 con el que forma una inclusión) del Espíritu. Este verso, como ya dijimos antes con relación al sentido de la expresión “Abba, Padre”, contiene el rasgo de intimidad y confianza que permite vivir confiadamente en Dios, no sin riesgo, no sin dolor, no sin tensión, pero sí con fidelidad, en fin, con fe. Se vive con la fe de Jesús, con la fe de Pablo, ambos ligados analógicamente en sus respuestas al llamado de Dios. Senda, esta, realizada por seres humanos, senda histórica. Dios vuelve a desplazar algo de sí mismo, el Espíritu, para dar forma a esta nueva creación donde los pares de oposiciones dominantes han quedado superadas: “Pues todos sois hijos de Dios

por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa.” (Gá 3.26-28).

Cuando llega la plenitud del tiempo, Dios desplaza de sí mismo a su hijo para que este saque del mercado a los esclavos, y no sólo los libere, sino también para que reciban la adopción.

El verso 7 explicita la nueva condición adquirida: “ya no eres esclavo, sino hijo, si hijo heredero por voluntad de Dios”. El presente indicativo del verbo ser (“eres”) es necesario en el discurso porque este requiere claridad en cuanto a dos cosas: con el indicativo, la efectividad del hecho, en presente; con el verbo ser, la cualidad. El desplazamiento del hijo en el momento oportuno decidido por Dios, ha desplazado y reubicado a la persona creyente. Queda por delante transitar en el espacio inhabitado de la gratuidad de Dios. Lugar que parece más bien oscuro como se deduce de la tensión interna en que se debate toda la carta. El advenimiento de un nuevo mundo no es siempre fácil de aceptar en la práctica.

2.5. Volver, de nuevo, a la esclavitud anterior: cuando la esclavitud persiste en arraigarse aun dentro de lo nuevo

La sección final según el diseño propuesto al inicio de este artículo incluye los versos 7-11 que conforman una inclusión con 4.1-3. ¿Razones para integrar esta pequeña estructura final en lugar de dejar como conclusión el verso 7? Básicamente el desarrollo del argumento y con este el resumen del problema presentado a lo largo de la carta: la intención de los creyentes gálatas de regresar a la esclavitud. El sustantivo “esclavo” y el verbo “ser esclavo”/ “servir como esclavo” aparecen tres veces: vv 7, 8, 9. Los verbos expresan el sentido del

sustantivo del verso 7: si aún esclavos, como anteriormente servisteis, ahora deseáis servir otra vez, de nuevo. Existe redundancia adverbial. Esta muestra el asombro y el disgusto de Pablo ante lo que considera un regreso a la seguridad de la esclavitud bajo los poderes.

Se oponen dos componentes de la clave cronológica “tote” (entonces) y “nun” (ahora). El antes y el después entran en crisis. Lo que se había resuelto en el verso 7 emerge en los versos 8-10. La novedad no ha sido fácil y se abre un espacio para el retorno a lo antiguo: el mercado de esclavos del cual salieron ha dejado, adentro, sus semillas. Toda la fuerza liberadora del evangelio está en riesgo. El verbo *epistrepfô* (volver(se), convertirse, hacer volver) retoma la clave de desplazamiento en sentido inverso. Es un intento por volver a ser menores de edad. Este verbo aparece en 1Tes 1.9 señalando una situación inversa a la de Gálatas 4.9: “Ellos mismos cuentan de nosotros cuál fue nuestra entrada a vosotros y cómo os *convertisteis* a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero.” (ver también 2Co 3.16) Este verbo aparece únicamente estas tres veces en Pablo y el deuteropaulinismo, Longenecker dice que es un término técnico tanto para conversión religiosa como para apostasía religiosa y que su uso aquí en el tiempo presente indica que la acción apóstata de los gálatas estaba entonces en progreso (Longenecker, 180).

Aparece también el término “elementos” como articulador de los viejos fundamentos a los que se quiere retornar (4.9). Este término es explicitado en el verso 10: “Observáis los días, los meses, las estaciones, los años.” Como indica Schlier “Pablo interpreta el servicio gentil a los elementos, también como servicio a la ley y al revés” (Schlier, 225). Asimilación que es imposible de aceptar tanto para los judaizantes como para los Gálatas (Longenecker, 181).

La clave cronológica y la de desplazamiento vuelven a llevarnos al ámbito del contenido de la nueva creación que se abre con la liberación-adopción, solo que esta vez en sentido inverso, como un

regreso a lo antiguo y por ende, al ámbito del mundo perverso (Gá 1.4). Toda la propuesta que el texto abre con una comparación con base en la imagen de esclavitud implícita del “menor de edad” hasta el momento definido por el padre (4.1-3), es en estos versos puesto en entredicho, por ende, ¿para qué el envío del Hijo? ¿qué sentido tiene si se sigue viviendo bajo la autoridad de los poderes? La libertad es el tema de Gálatas (5.1) porque es ella la que está en peligro. No hay otro camino, aunque la novedad se interprete como vacío de sentido.

3. LOS ELEMENTOS DEL MUNDO COMO PODERES SUBYUGADORES DEL SER HUMANO

Otro aspecto importante para agregar a la reflexión y que va dando densidad y cualidad al texto es el concepto de ‘elementos del mundo’. Ya Schlier había dicho que “Pablo interpreta el servicio gentil a los elementos, también como servicio a la ley y al revés” (Schlier, 225). ¿Cómo se pueden articular estas dos realidades tan diferentes? Según Walter Wink el concepto “elementos del mundo” “en Gálatas parecería referirse a esas prácticas básicas, credos, rituales, y celebraciones que son fundamentales a la existencia religiosa de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles” (Wink 1984, 72). Pero dichas actividades son fundamentales no solo a la existencia religiosa de todos los pueblos, sino a la condición antropológica como tal. El conocimiento es un proceso de simbolización por medio de lenguajes específicos. Así pues, los rituales conforman un lenguaje fundamental en la constitución antropológica.

Ahora, el sentido del término “elementos del mundo” tiene dimensiones muy complejas en su ámbito de referencias. Esto lo hace un concepto muy amplio que no puede expresar una definición unívoca y abarcadora. Por eso la lista de significaciones que contiene este concepto y que expone Longenecker (1990, 165) con base en el TDNT, es básica:

- Grados en el reloj solar por los cuales el tiempo es calculado.
- Letras, sílabas, o palabras de una frase, o los sonidos que estas representan.
- Los elementos fundamentales por los que el cosmos es compuesto, especialmente los cuatro elementos: tierra, agua, aire, y fuego.
- Los principios fundamentales o las enseñanzas rudimentarias de materias tales como música, matemáticas y el cuidado de los niños.
- Las estrellas y otros cuerpos celestes, presumiblemente porque están compuestos del principal y más finos de los elementos, fuego.
- Espíritus estelares, dioses, demonios y ángeles.

Como se puede apreciar en esta lista se trata de cuestiones fundamentales, de ahí que el sustantivo español “elementos” no debe ser interpretado como aspectos sumativos sino como aquello que es elemental, la forma más básica de la constitución de las cosas: tiempo, comunicación, constitución de la creación, principios del conocimiento, etc. De ahí que la complejidad no es del término en concreto sino que expresa la forma en que se estructura el universo en esta época. La cosmología es un concepto clave que nos permite acceder a la construcción social de la realidad en el mundo antiguo y por eso la matriz de donde emergen todos los discursos. Así, según Oden “la cosmología es un mapa o plano, en su sentido más amplio, del universo como un lugar comprensible y lleno de sentido” (Oden 1992, 1162.I). Lo que queremos es ofrecer un escenario en donde el término “elementos del mundo” pueda articularse con su matriz socio-histórica de producción de sentido, en el contexto de la cita de Oden, como plano particular del universo de aquella época.

Como ejemplo tomamos la astrología-astronomía como lugar donde analizar esta matriz. Pero hagamos la salvedad de que no todo el mundo veía las cosas igual, habían también aquellos que, en ese contexto, eran escépticos. Al mismo tiempo debemos indicar

que con la palabra escéptico no queremos asimilarnos a concepciones modernas de la ciencia en oposición a la fe. Habiendo dicho esto veamos lo que nos indica Santiago Montero:

Muchas escuelas filosóficas de época helenística prestaron a la astrología un valioso punto de apoyo, especialmente el estoicismo, que defendía - aunque no unánimemente- la conexión recíproca o sympatheia entre todas las partes del cosmos y la analogía entre el microcosmos (el hombre) y el macrocosmos (el cielo). Zenón, Cleanto y Crisipo, pero sobre todo Posidonio, ferviente defensor de la simpatía universal, dieron un fundamento filosófico a la creencia en la astrología situándola además en el conjunto de las ciencias y technai. Tampoco faltó el apoyo de algunos filósofos pitagóricos, como el célebre Nigidio Figulo. (1997, 27)

La sympatheia es el concepto que expresa el paradigma que permite observar todos los elementos que conforman el mundo sensible y/o espiritual como entidades relacionadas unas con otras y que, por lo tanto, hacen de la tarea del ser humano la búsqueda de descubrir tales relaciones. La medicina, por ejemplo, se alimentaba del mismo principio, como lo expone Howard Clark Kee:

La medicina de esta época contaba sobre todo con la acumulación de datos a través de la casuística, los informes sobre epidemias o sobre nuevas especies de plantas o animales. El diagnóstico se formulaba teniendo en cuenta no sólo los síntomas específicos que mostraba el individuo, sino también los datos acerca de la raza y el sexo, lugar de habitación, clima, provisión de agua y hasta las condiciones sociales y políticas que le afectaban...Según se fue desarrollando ulteriormente la tradición hipocrática, los distintos centros médicos mostraron sus preferencias por ciertas bases analógicas en el diagnóstico. Por ejemplo, la escuela de Cos basaba sus explicaciones de la enfermedad en la biología, mientras que la escuela de Cnido formulaba sus deducciones por analogía con la física. Pero los médicos de la tradición hipocrática sufrían en sus formulaciones teóricas la desventaja no sólo de su falta de conocimientos acerca de las funciones de los órganos mayores -incluidos el cerebro y el

corazón-, sino también de la ausencia de un marco teórico adecuado para el desarrollo de sus análisis lógicos. Se limitaban a unas distinciones abstractas como cálido/frío, húmedo/seco, vacío/atracción. La base física sobre la que operaban era el principio globalmente inadecuado e inexacto de los cuatro elementos: fuego, aire, agua, y tierra. A la vez trataban de caracterizar los rasgos del cuerpo humano que corresponderían a aquellos elementos en los cuatro humores: sangre, flema, cólera (bilis amarilla) y melancolía (bilis negra). (1992, 52)

Estos cuatro elementos (aire, fuego, tierra, agua) que ya habíamos situado como contenidos en el concepto “elementos del mundo” se utilizan como instrumentos teóricos para comprender las relaciones entre la enfermedad y la cura, es decir, el equilibrio. W.A. Heidel citado por Kee dice “la enfermedad era una quiebra del equilibrio natural; la salud, su recuperación.” (1992, 53). El trabajo de Kee es muy iluminador en cuanto a observar la forma de comprender los fenómenos, aquí en el ámbito de la medicina. Entresacamos de este autor otro ejemplo :

En un breve tratado de Herófilo que ha sobrevivido, este médico aporta detalladas sugerencias en relación con el alimento y la bebida, mes a mes y a lo largo de todo el año... Herófilo...ve la condición humana no simplemente desde la perspectiva del entorno físico inmediato, del alimento y del régimen del cuerpo, sino que estima también esencial para el bienestar humano un modelo de vida que toma en consideración el movimiento de las estrellas. Curiosamente los nombres asignados a las constelaciones no son los comúnmente utilizados, pero no cabe duda alguna de que la astrología es un factor importante de la visión del mundo de este médico. Tomar en cuenta a los dioses, en cuanto que están representados por las constelaciones, es para Herófilo un ingrediente esencial del bienestar humano. Su fama como figura pionera de la ciencia anatómica es indudablemente justa, pero esta perspectiva racional de la medicina no parece haber sido incompatible con las convicciones tradicionales acerca de los dioses y su intervención de la existencia humana. Recuérdese que Hipócrates escribía “El conocimiento astronómico es de gran ayuda en la

práctica de la medicina”. Galeno por el contrario, se burlaba más tarde de quienes atribuyen algún influjo a los astros, introduciendo en sus prácticas lo que consideraba remedios supersticiosos y prescripciones pueriles... Pero... ni el mismo Galeno era del todo consecuente en este punto. (1992, 58).

El espacio para crear relaciones entre distintas cosas basadas en la *sympatheia* fue el equivalente a las teorías físicas, químicas y biológicas hoy. La cosmología estaba construida sobre esa base. Así, debemos recordar el principio “como es abajo así es arriba” (Eco 1992, 51-53). Wink explica de la siguiente forma la relación entre lo de arriba y lo de abajo: “me refiero al macrocosmos/microcosmos como perspectiva de la realidad -la noción de que cualquier cosa que pase en la tierra (el ‘microcosmos’ o pequeño mundo) es una imagen de espejo de las actividades de los Poderes en el cielo (el ‘macrocosmos’ o mundo amplio). (Wink 1984, 131). La producción de conocimiento por medio del paradigma de la “simpatía” permite comprender cómo se relacionan astronomía-astrología-medicina-cuatro elementos de una manera que es impensable para nosotros hoy, pero que fue real en la época de Pablo.

Entonces, los “elementos del mundo” es un término con el que se explican las cosas elementales que conforman el orden del cosmos y que generan sus relaciones. Por esto, el uso del término en este contexto de Gálatas es una alusión a lo que ya señalaba Louis Martyn: la destrucción de un cosmos y el advenimiento de un cosmos nuevo. En consecuencia Gálatas concluye con una frase clave: “Porque nada cuenta, ni circuncisión ni incircuncisión, sino la creación nueva.” (Gá 6.13). La nueva creación es un nuevo espacio donde se ejercitan nuevas relaciones, y sobre todo un nuevo sentido de las cosas y una nueva organización del cosmos. En esto Pablo es un apocalíptico. Los

La nueva creación es un nuevo espacio donde se ejercitan nuevas relaciones, y sobre todo un nuevo sentido de las cosas y una nueva organización del cosmos.

elementos ya no son el paradigma dominante, sino la a-topía de un mundo que crece desde adentro (5.13ss).

VIVIR EN EL REGAZO DE DIOS: EL CAMINO DEL TESTIMONIO

Al llegar a la conclusión de esta reflexión uno se pregunta si ese deseo de volver a ser “menores de edad” y afincarnos en la seguridad de los lenguajes bien conocidos y convencionales no es la tentación de todas las personas que nos sentimos comprometidos en fidelidad al llamado de Dios hoy. ¿Será que la radical condición de novedad de la vida en Dios nos ha logrado cambiar a tal punto que únicamente nos toca mirar hacia adelante sin volvernos críticamente sobre nuestras prácticas y lenguajes? ¿Surgen nuestros discursos de una condición de novedad de vida? Quizá debemos sospechar de nuestra “ciega” confianza en los símbolos que nos alimentan.

Los discursos religiosos, dirigidos a las masas por medio de la televisión, han logrado construir un nuevo mundo. En él, el control y el autoritarismo son medios válidos para imponer lo novedoso. La seguridad se transforma en bandera de lucha y en lugar de llegada: la nueva creación ya ha sido poseída. La fe es un camino desvelado, con reglas claras y sencillas, no es necesaria una nueva apocalipsis. Todo ha sido clausurado por la posesión de la verdad. Frente a una actitud así es difícil decir lo contrario, difícil mostrar el camino de nuestros mártires en Centroamérica. Su fidelidad y su sangre derramada se ha secado ante las poderosas luces de la televisión. Esta es otra realidad, incomprensible para los discursos religiosos dominantes hoy. El seguimiento, la fidelidad y la gracia tienen su propio lenguaje que no es equivalente al “gratis” enunciado por el mercado y asumido por quienes predicán la prosperidad en Dios. El testimonio es una afirmación de hermandad real y consecuente que niega el acceso al señorío como sentido de la liberación. Por eso, más que una conclusión formal me gustaría decir: yo vengo a ofrecer mi corazón...

Bibliografía

- Aland, Barbara, Aland, Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. 1994. *The Greek New Testament*. 4ta edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies.
- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bligh, John. 1969. *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle*. London: St. Paul Publications.
- Clark Kee, Howard. 1992. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. España: Almendro.
- Cousar, Charles B. 1982. *Galatians*. Atlanta: John Knox Press.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen. Traducido por Helena Lozano.
- Jalón, Mauricio. 1994. *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*. Madrid: Anthropos.
- Longenecker, Richard . 1990. *Galatians*. Dallas: Word Books.
- Malina, Bruce J., Jerome Meyrey. 1996. *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Martyn, J. Louis. 1985. "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians." *New Testament Studies*, Vol 31, pp. 410-424.
- Montero, Santiago. 1997. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la antigüedad*. España: Trotta.
- Oden, Robert A. 1992. "Cosmogony, Cosmology." En Noel Freedman, David, editor en jefe. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. U.S.A: Doubleday. Volumen I.
- Rahlf's, Alfred, editor. 1979. *Septuaginta*. 2da edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schlier, Heinrich. 1975. *La carta a los gálatas*. Salamanca : Sígueme.
- Sobrinho, Jon. 1994. *Jesucristo liberador*. México: CRT.
- Tamez, Elsa. 1991. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. Costa Rica: DEI-SEBILA.
- Ubieta, J.A., director del equipo de traducción. 1975. *Biblia de Jerusalén*. Segunda. edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer.
- Wink, Walter. 1984. *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.

El mensaje a las siete Iglesias

Exégesis de Ap. 1.9 - 3.23

DANIEL BONILLA RÍOS*

INTRODUCCIÓN

En este artículo nos referiremos brevemente a la visión de Juan cuando se encontraba en la isla de Patmos. La visión del Cristo resucitado es el punto de partida, es el lugar de encuentro entre el vidente y Dios, donde se da a conocer el mensaje del Espíritu de Dios para las siete iglesias de Asia. Los mensajes dirigidos a las iglesias señalan características muy especiales de cada una de ellas. Es en medio de la situación concreta de cada una de las iglesias, que el Hijo del hombre pronuncia su voz: “¡El que tiene oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias!”

* Daniel Bonilla Ríos es estudiante en la Escuela de Ciencias Bíblicas de la UBL.

1. LA VISIÓN: CRISTO RESUCITADO

En la visión preparatoria (Ap 1.9-20), el autor se presenta a sí mismo como hermano de los destinatarios. Esta hermandad se da en virtud de que todos están unidos a Jesús, y también porque, al igual que muchos creyentes de Asia, es perseguido o, cuando menos, es amenazado por la persecución.

Juan está en Patmos, y la tradición es bastante unánime en cuanto al exilio en este islote debido a su vida cristiana y a su predicación del Evangelio. Esta isla está formada por tres colinas, y tiene como 60 km de costa que dan hacia Asia. Si el autor se acomoda en una de esas colinas, mirando hacia el oriente, lo que verá serán las siete iglesias como un amplio anfiteatro. Al decir que el Espíritu lo arrebató, a lo que está aludiendo es al espíritu de profecía que cae de pronto sobre él. Esta irrupción tiene lugar en el día del Señor, *i.e.*, lo que para nosotros sería un domingo.

El vidente es interpelado por una voz que resuena a sus espaldas, como para sorprenderlo aún más. Y es que Dios interviene a menudo allí donde menos se le espera. De la voz se dice que es fuerte, como una trompeta. Esto es buena señal. En Apocalipsis, si se dice que una voz es fuerte es porque anuncia buenas noticias. La voz resuena como una orden a favor de las iglesias de Asia. El vidente debe escribir a cada una de ellas lo que ve, para que cada una tenga una garantía y una referencia en el caos en que viven

Juan reacciona ante esta voz de manera natural: se vuelve para ver. Solo que quiere ver la voz: esto resuena como referencia al pacto del Sinaí (Ex 20.18; el hebreo dice que el pueblo vio la voz). Pero la voz de Dios puede ser vista (la palabra escrita), en especial a partir de la encarnación (la Palabra que es Cristo).

Lo primero que ve Juan es siete candeleros, que representan a las iglesias. Hay que entender que estos candeleros están encendidos, y

su principal función es alumbrar. Estas lámparas son los ojos de Dios vigilante y se encuentran unidas en la diestra de Cristo.

*La visión... El
Hijo del hombre,
que comparte la
gloria de Dios.*

Por fin aparece el personaje que habla. No es un hijo de hombre, sino alguien que se le parece y es comparable a uno. O sea, se parece a un ser humano pero no lo es. Este ser ha sufrido y ahora comparte la gloria de Dios. En él están personalizadas las iglesias que conforman su pueblo.

La representación que se da de él parece difusa (pasa de un lado a otro del cuerpo, casi que sin orden), pero tiene una organización muy conocida en aquella época. Se conoce como disposición concéntrica o quiástica. Veamos:

- A La túnica: sacerdocio
- B El ceñidor: poder real
- C La cabeza: eternidad
- D Los ojos: conocimiento perfecto
- E Los pies: estabilidad
- D' La voz: mensaje divino
- C' La mano derecha: unidad de las iglesias
- B' La boca: palabra exigente y decisiva
- A' El sol: felicidad

En medio de las turbaciones de la persecución, Cristo se presenta a las iglesias como una referencia estable y firme (E). Las iglesias no tienen que preocuparse: el Resucitado está en medio de ellas, con soberana majestad y con autoridad que trae calma.

Por otro lado, él es intercesor por cuanto es sacerdote supremo (A), lo cual es una promesa de felicidad a su pueblo (A'). Si, además, él es rey (B), puede hablar con autoridad, exigiendo de su pueblo

ciertas condiciones y trayendo bienaventuranza (B'). La eternidad (C) garantiza la permanencia de la unidad de las iglesias, que la mano derecha (símbolo de poder) conserva (C'). Si Cristo puede hablar con amor y firmeza a las iglesias es porque las conoce perfectamente (D). La palabra que se pronuncie no será la de cualquiera, sino que tendrá la fuerza de Dios (D'). No será, pues un murmullo, sino un ruido oceánico que calle las voces anatemas que vienen de Roma.

Ante esta visión, Juan cae como muerto a los pies del Hijo del hombre. Esto puede significar dos cosas no excluyentes: (1) le adora; (2) es símbolo de la muerte y resurrección espirituales, necesarias para comprender y hacerle caso a la revelación que se va a dar.

“No temas” es la fórmula clásica para tranquilizar a los que reciben una manifestación de Dios. El interlocutor se presenta como el primero (de los resucitados) y el último (que murió solo con una esperanza; ahora gozamos, no de esperanza, sino de garantía). Por consiguiente, es el Viviente por excelencia. Esto implica que la muerte y el lugar donde esta reside (Hades) están vencidos, y Cristo posee las llaves (el dominio) sobre ellas. En este contexto debe escribir “lo que hay ahora y lo que vendrá después”. Lo que ahora hay es persecución, y lo que vendrá es una revelación sobre la historia.

Las estrellas son un tanto misteriosas en su simbolismo: son los ángeles de las iglesias. Los ángeles cumplen tres funciones: son mensajeros de Dios e interpretan su mensaje, son notables de la corte celeste y son guardianes tutelares de los seres humanos. Representan, aquí, la presencia de la iglesia en la eternidad de Dios. La iglesia vive una historia en la tierra, pero su culminación está en otra esfera, en el cielo. De allí que se tome un símbolo celeste para representarla. A esto se referirán las cartas; son interpelaciones en función del destino que les está prometido en el Cielo.

2. EL MENSAJE A LAS SIETE IGLESIAS

Las iglesias distan unas de otras como unos 75 km. Estaban unidas entre sí por calzadas o caminos romanos. No todas las iglesias eran prominentes o importantes en la provincia. Pero estas siete iglesias estaban bien comunicadas unas con otras por esos caminos ya mencionados. Además, el siete, número simbólico, permite que puedan verse representadas los diversos tipos de iglesias que existen. Ese mismo número apunta también a la totalidad de las iglesias.

Las cartas comparten un esquema común, tripartito. En forma gráfica:

- a. Envío y título del que dicta el mensaje (tomado de la visión preliminar)
- b. Cuerpo de la carta (pone de relieve virtudes y defectos; también hay exhortaciones)
- a', Conclusión doble: (1) al que oye; (2) promesa (también doble) al vencedor

Esta estructura nos revela varias cosas. Que sea tripartita nos invita a pensar que es palabra divina (el tres es número simbólico de la deidad). El que envía y posee el título es el mismo que promete, por lo que podemos concluir que esas promesas son fieles, verdaderas. El cuerpo de la carta tiene como función corregir, no destruir. Por la extensión de este ensayo, no podemos entrar en detalles de las enseñanzas que podemos extraer de cada una de las cartas. Permítasenos resumir las conclusiones a las que hemos llegado, respecto del tema que ahora nos ocupa.

La iglesia de Éfeso (Ap 2.1-7) parecía irreprochable a los ojos del mundo. Pero no para su Cabeza. Tenía todos los elementos exteriores que le permitía identificarse como una iglesia cristiana: buena enseñanza, hacía buenas obras, no estaba ensimismada, no escati-

maba esfuerzos en su proyección social y tenía una posición estratégica y privilegiada entre las iglesias de Asia Menor. Todo ello, motivo de orgullo para muchos, no hace de Éfeso una auténtica iglesia a los ojos del Señor de Iglesia. La hace parecer más un taller de caridad que una iglesia. No es que lo anterior fuese malo, sino que la rutina no puede prevalecer sobre el amor. Enviar un cheque para ayudar a los pobres, aunque sea mensual e inmenso, no puede nunca reemplazar una visita, llena de amor, a esos mismos hermanos. La iglesia de Éfeso tiene sus virtudes y sus lagunas; ¿no somos nosotros efesios?

Nótese que no se le pide a ningún miembro de la congregación que salga de ella. Más bien se les invita a que trabajen para llevarla a cumplir su destino, que culminará en el Cielo. El estado de esta iglesia no es mortal; existe aún la posibilidad de éxito. Es necesario que se viva en ella el mismo amor que le dio vida. La amenaza que se le hace no es de extinción, sino de remoción del primer lugar. Éfeso está minando su propio fundamento y debe actuar para remediar tal situación. Pero también debe escuchar lo que el Espíritu dice a las otras iglesias.

Antes que ser una iglesia pobre, Esmirna (Ap 2.8-11) fue iglesia de pobres. Estaba lejos de la clase dominante, más aún cuando muestra poco afecto a la diosa Roma. La persecución era inevitable, especialmente por el trabajo de los judíos, que gozaban de muchos favores de Roma. La sinagoga se convierte en una antiiglesia, en comunidad del Acusador, y pondrá en alerta y acción a todo el Estado

*Las iglesias
deben escuchar
lo que el
Espíritu les
está diciendo.*

en contra de la pequeña iglesia. “Conozco” significa que Jesús ya pasó por lo mismo que estará pasando la iglesia de Esmirna. Él sufrió la malicia de los seres humanos, así como la sufrirán los hermanos de Esmirna. Los “diez días” significan un tiempo indeterminado pero corto, y Dios proveerá las garantías para soportar. La iglesia de Esmirna no tiene más que mostrar su

fidelidad a Cristo, su Cabeza. La iglesia se prepara para probar la vida de Dios, a quien está asociada.

La carta a Pérgamo (Ap 2.12-17) no es dura, pero sí firme. La comunidad tiene una fe sólida y la manifiesta en un medio que le es hostil. Esta fe no es un mero acto intelectual: es entrega total y acción. Lo que falta es la verificación doctrinal de esa fe: no basta con detestar las obras de los nicolaítas; hay que denunciar la herejía y la falsa teología. Esta carta nos muestra que, en el Apocalipsis, la única relación que debe guiar los pasos de la iglesia es la relación que esta mantiene con lo celeste, nunca la que mantiene con lo secular.

La carta a Tiatira (Ap 2.18-29), central en su posición, nos presenta a Cristo como Hijo de Dios. Es el título supremo de Jesús en cristología. La iglesia presentaba un serio problema: la usurpación del Espíritu Santo. Este problema se presentaba en dos facetas:

- a. Se llama al Espíritu para defender y extender prácticas contrarias a las Escrituras;
- b. Se le llama para buscar conocimientos esotéricos que solo sirven para satisfacer la curiosidad y que, a la larga, desvían del verdadero conocimiento de Dios.

Una de las perversidades más grandes consiste en solicitar la ayuda de Dios para hacer cosas anticristianas.

Solo el Espíritu de Dios puede dirigir a las iglesias a su culminación celestial. Fuera de él no más que antiEspíritu. Algunas comunidades cristianas sienten la necesidad de coquetear con otros espíritus que no son el de Cristo.

Los cristianos deben someterse solo al Espíritu Santo, y discernir entre él y los usurpadores, los falsos espíritus. Estos pueden distinguirse porque, con el tiempo, padecen de esterilidad. El Espíritu de Dios es inspirador de buenas obras, de vida y de poder. Además,

los cristianos deben iluminar con la luz de Cristo para que se disipen las tinieblas de los antiespíritus. La iglesia debe ser fuente de estabilidad, poder y luz. Debe proveer espacio para el autoexamen, y debe ser un Cuerpo. Ella será juzgada por los actos que practique y fomente.

La carta a Sardis (Ap 3.1-6) nos parece la más dura. También es la que expresa con mayor profundidad el misterio de la Iglesia: “guardar” la fe auténtica que fue entregada por la predicación apostólica, y transmitirla sin mancha.

En la carta a Filadelfia (Ap 3.7-13) no se menciona lo que ha hecho esta iglesia, sino lo que Cristo ha realizado por ella. Esta congregación era pobre social, económica y numéricamente. Carecía de poder, y los cristianos de ella no lo piden: aceptan el hecho de no contar. Los pobres no disponen de dinero para preocuparse de cosas nuevas, y la iglesia de Filadelfia se contenta con guardar lo que siempre había tenido: la Palabra de Dios. A ella es fiel.

Esta simpleza le garantiza el amor de su Señor, y esto le da la fuerza para cumplir con su cometido, teniendo resultados espectaculares, a juzgar por los medios. Si la iglesia se mantiene firme, nadie podrá arrebatarle su corona. En la hora del mal, Cristo la guardará. Pobreza y fidelidad hacen una iglesia fructífera en las misiones. Esas características son base sólida e inquebrantable del templo de Dios. Allí serán recibidos los que hayan aceptado la inseguridad asociada a la conservación y predicación del Evangelio.

A Laodicea (Ap 3.14-23) se le dice que es orgullosa, que está satisfecha consigo misma y que esto la ha llevado al conformismo. Esa actitud constituye la pobreza real de esta iglesia: no hay espacio para la esperanza, no tiene hambre porque está satisfecha. Es tal su indiferencia, que Cristo va a rechazarla con repugnancia (vómito).

¿Cómo juzgarían a esta iglesia los hermanos de otras congregaciones? De manera condenatoria, casi sin lugar a dudas. Pero no es

lo que Cristo hace; él no apaga la llama de esta congregación, ni la retira de su lado. Por el contrario, al hablarle dice que su Espíritu sigue presidiendo la iglesia. No hay iglesia a la que Cristo no ame.

Hay un llamado a que la llama vuelva a arder. Debe recuperar su esperanza, su expectativa, su necesidad. Lo que hace no debe redundar en autosatisfacción, sino que debe servir para comprar de Cristo lo que le hace falta. Para mostrar el camino de esa conversión, el Señor se pone en posición de mendigo. Los cristianos de Laodicea deben recurrir a la eucaristía para recordar lo que ella significa para Dios y para las personas. Allí, los humanos nos vemos en nuestra verdadera condición, y recurrimos a Aquel que puede trastocarla. Mientras se da esta conversión, nadie debe atreverse a tocar esta iglesia, pues está destinada a sentarse en el trono con Cristo. ¿Dudará alguien de que, cuando sea el momento apropiado, los juicios de Laodicea estén llenos de misericordia?

CONCLUSIÓN

Una frase resuena en todas las promesas: “al que venciere”. Vencer aquí no debe tomarse en el sentido triunfalista que hoy prevalece. Vencer, en este septenario de cartas y en el Apocalipsis, tiene que ver más con la fidelidad a Cristo que con salir airoso en todas las empresas.

Así, vivir en iglesia no es salir huyendo de ella cuando se enfrenta adversidad, apostasía, polarización o la falta de amor de algunos de sus miembros. Es luchar para que la llama del Espíritu, la luz de la estrella que está en la mano del Resucitado, no se apague. Es dejar que el Señor de la Iglesia se mueva libremente entre nosotros, haciendo su voluntad. Es mantenerse fiel a Aquel que nos llama a caminar por la senda de la vida.

Natanael, un nuevo Jacob

Juan 1.43-51

RICARDO FOULKES B.*

A fines del siglo 1, la iglesia en Asia Menor, junto con otros centros de actividad evangelística, buscaba poner por escrito tradiciones acerca de Jesús. ¿Cómo explicar a judíos y gentiles esa radiante personalidad, ese “relámpago del cielo” que entró en la historia por breves años de ministerio antes de su muerte salvadora? Otras ramas del movimiento cristiano – que nombraban a Pedro como guía, o Pablo, o Santiago de Jerusalén – lo hacían enarbolando títulos mesiánicos como “Señor,” “Salvador,” y “Sanador”. Pero la escuela juánica usaba, junto con éstas, otra técnica eficaz, en particular entre oyentes y lectores que conocían su Biblia en hebreo (o los targumes en arameo). Decían, “El Hijo de Dios, cuando se encarnó en Jesús de Nazaret, recapituló las experiencias de grandes adalides del

* El doctor Ricardo Foulkes es profesor honorario de la UBL.

Antiguo Testamento; fue un nuevo Adán, un nuevo Abrahán, un nuevo Jacob.”¹ El siguiente ensayo procura redescubrir en el primer capítulo del Evangelio de Juan las tradiciones que conducían a la fe en Jesús. Antes del Sermón del Monte y los milagros ante las multitudes, antes de chocar con las autoridades del templo o con Roma, ¿qué impresión dejó Jesús con sus primeros discípulos, todos familiares con la figura de Jacob?²

Los evangelios sinópticos describen los primeros días del ministerio público de Jesús con unas pinceladas rápidas: en el apogeo de la popularidad de Juan Bautista aparece el nazareno para ser bautizado. Luego de pasar por una prueba de parte de Satanás, Jesús comienza a predicar en Galilea y llama a cuatro pescadores a seguirle en forma permanente.³

¡Cuán diferente es el acercamiento de la escuela juánica! Después del Prólogo, que nos avisa de la llegada del Verbo de Dios a este mundo, el capítulo 1 de Juan se ocupa de contactos entre Jesús y unos seguidores del Bautista - Andrés, Simón Pedro, Felipe y Natanael - que por medio de varios títulos evalúan al nuevo maestro (Jn 1.19-51). De una manera magistral el evangelista retrata una expectación

mesiánica entre estos galileos que se han desplazado para seguir al Bautista, pero optan más bien por seguir a Jesús. El clímax de este proceso es la vocación de Natanael, que en este contexto se reviste de cualidades de Jacob el patriarca.

Es cierto que Jacob, según el texto canónico, es capaz de un amor profundo por Raquel, o de refugiarse en Dios cuando se balle metido en líos, pero sigue siendo un mañoso que nos inspira pocas ganas de emulación.¹

¿Jacob? ¿Por qué el evangelista echa mano de un personaje tan poco atractivo como ese usurpador y mentiroso, que hasta engañó a su anciano padre Isaac?⁴ Es cierto que Jacob, según el texto canónico, es

capaz de un amor profundo por Raquel, o de refugiarse en Dios cuando se halle metido en líos, pero sigue siendo un mañoso que nos inspira pocas ganas de emulación.⁵

Los judíos de la época de Jesús (lo mismo que los judíos del fin del siglo 1, cuando se escribió el Cuarto Evangelio) no tenían a mano copias de sus libros sagrados. Se familiarizaron con su contenido por medio de maestros de la ley, en particular en el recinto de la sinagoga, donde, a juzgar por Lc 4.15-30, un varón diestro en las Escrituras solía exponer y aplicar a la vida contemporánea un pasaje. Podemos imaginarnos que no todos estos intérpretes se pusieran de acuerdo, y que el texto canónico habrá cambiado de énfasis en el paso entre la página de texto hebreo⁴ a los oídos de los oyentes arameoparlantes.

Según el Génesis hebreo, entonces, Jacob sale un anti-héroe. También prevalece en el resto de la Biblia hebrea esta concepción negativa de Jacob. Por ejemplo, Oseas 12, antes de dar un resumen de la biografía de Jacob (vv. 3, 4 y 12) advierte, “El Señor le ha puesto pleito a Jacob; va a castigarlo por su conducta” (v. 2). Por supuesto, “Jacob” es el apodo del pueblo escogido, pero el profeta juega con el paralelismo, como si dijera, “Tú, oh pueblo escogido, eres un pecador como lo fue tu fundador; con razón te llamamos ‘Jacob’.”

Pero para el siglo primero de nuestra era, todo ha cambiado.⁶ La tradición ha rehabilitado al patriarca, atribuyéndole muchas virtudes. Ahora sí es un portador digno del nombre “Israel.” Jacob es un intercesor,⁷ un justo⁸ y profeta a la vez,⁹ que en particular anhela inquirir en los tiempos mesiánicos. En fin, Jacob ha llegado a ser el mero prototipo de todos los israelitas que aguardan la venida del Redentor. Según las tradiciones posteriores, Jacob está seguro de que el Rey Mesías le será revelado¹⁰, porque ya por dos veces se le ha concedido teofanías.¹¹ Además, donde el texto hebreo de Gn 49.18 pone en la boca de Jacob moribundo simplemente, “Aguardo tu salvación, oh Señor,” el targum Neófiti hace la siguiente paráfrasis,

al ver que estas palabras siguen inmediatamente a la bendición que Jacob pronunció sobre Dan:

Nuestro padre Jacob dijo: “La redención que desea mi alma no es la de Gedeón bar Joás, que dura sólo una hora, ni la de Sansón bar Manoa, que es pasajera, sino la redención que dijiste que traerías a tu pueblo, los hijos de Israel. Hacia ti, hacia tu redención¹² mira mi alma.”¹³

Esta tendencia creció al punto de buscar nuevas etimologías para el nuevo nombre, Israel, dado a Jacob: por ejemplo, *ish roé el* (“el hombre que ve a Dios”), y Jacob, como sus antepasados Abrahán e Isaac, es transformado en un vidente profético. Por ejemplo, Filón dice de él, “(Dios) le obliga a luchar con él cuerpo a cuerpo para impartirle el don de una fuerza irresistible, habiendo cambiado sus oídos en ojos, y llama esta criatura recién dotada “Israel,” es decir, “el que ve” (*oronta*).¹⁴ A pesar de esta nueva capacidad, y su gran deseo personal de disfrutar de una visión, sin embargo, “el momento predeterminado de la Venida del Rey Mesías le quedó vedado.”¹⁵

Ahora bien, a la luz de las ideas corrientes en el siglo primero sobre Jacob, es evidente que el autor del Cuarto Evangelio tenía presente al patriarca en su párrafo sobre Natanael (1.45-51).¹⁶ Al combinar el apodo “un israelita de verdad” que Jesús puso a Natanael, su mención de la palabra “decepción,” y varios detalles en 1.51 tomados del sueño de Jacob en Betel, el evangelista pone alerta al lector para comprender esta clave importante. Y como se puede esperar, el verbo al clímax del dicho resulta ser “vas a **ver**” (v. 50) y “ustedes **verán**” (v. 51).

*Ahora bien, a la luz
de las ideas corrientes
en el siglo primero
sobre Jacob, es
evidente que el autor
del Cuarto Evangelio
tenía presente al
patriarca en su
párrafo sobre
Natanael (1.45-51).²*

La segunda teofanía a Jacob (Gn 32.24-30) ocurre en Penuel; de nuevo ve a ángeles (¡más beligerantes esta vez!) y tiene una experiencia directa de Dios. Se le cambia el nombre a “Israel”,¹⁷ que más tarde llega a describir genéricamente a todo el pueblo. Tal como Jacob-Israel actúa no simplemente como individuo sino como representante de toda una nación, Natanael es tratado también como “tipo” de los discípulos, no como un seguidor aislado.¹⁸

Si nuestro interés particular se centra en *la comunidad en torno a Jesús*, tenemos que fijarnos en cómo el evangelista construye ese grupo privilegiado. A juzgar por 1.29-37, los primeros seguidores salieron de entre los allegados a Juan Bautista, alentados por él mismo. Se comienzan a mencionar por nombre en el v. 40: Andrés y “otro discípulo” innominado, Simón Pedro (buscado por su hermano Andrés), Felipe, oriundo del mismo pueblo en Galilea que los hermanos Andrés y Pedro, y finalmente Felipe, buscado directamente por Jesús, y Natanael, el último de la cadena, buscado por Felipe.

Ahora bien ¿quién es el “otro discípulo” que estaba con Andrés? ¿Cuáles razones tendría el evangelista por mantenerlo en el anonimato? Tenemos un caso paralelo en la segunda mitad del Evangelio; alguien aparece repentinamente en 13.23 como uno de los comensales de la cena y es caracterizado como “el discípulo a quien Jesús amaba.” A muchos estudiosos nos parece que estos dos innominados son la misma persona, el testigo ocular que garantiza la confiabilidad de este Evangelio. El hecho de no aparecer recién en el Aposento Alto, tal vez como uno que vivía en Jerusalén (como sugieren algunos comentaristas), sino de estar con Jesús “desde el principio” (cp. 1 Jn 1.1-2) en Galilea le daría gran credibilidad a este fundador de la comunidad.¹⁹

Si nuestro interés particular se centra en la comunidad en torno a Jesús, tenemos que fijarnos en cómo el evangelista construye ese grupo privilegiado.

Quien hace presentación a Jesús de este nuevo discípulo es Felipe, convencido y bien intencionado. Según la estructura de 1.19-51 organizada en torno a “testimonios,” cada hombre añadido al grupo contribuye un nuevo título para Jesús o en alguna forma desarrolla la intuición creciente acerca de él. Así que Felipe, hallado él mismo por Jesús, “halla” a Natanael y procura ganarle para el grupo de discípulos describiendo el “hallazgo” de ellos: “Hemos encontrado a Jesús de Nazaret, el hijo de José, aquel de quien escribió Moisés en la ley, y de quien escribieron los profetas” (v. 45). Podemos concluir que una invitación tal²⁰ toma por sentado que Felipe sabe de la búsqueda de Natanael; los dos han anhelado la venida del Mesías prometido en la Escritura. De manera que se espera que el mensaje sea buenas nuevas que los oyentes recibirán con gozo. Pero, como todos los “testimonios” en este Evangelio con la excepción de los que da Jesús mismo, es imperfecto e incompleto: ²¹

PERSONAJES	TITULOS
(v. 35) Juan Bautista dos discípulos de Juan B.	(29, 36) Cordero de Dios (38) rabí
(40) Andrés (uno de los dos)	(41) Mesías = Cristo
(41) Simón Pedro/ Cefas	(cp. 6.68)
(43) Felipe	(45) (hijo de José) el descrito en las Escrituras
(45) Natanael	(49) rabí, Hijo de Dios, Rey de Israel
(48-51) Jesús	(51) Hijo del hombre

Quizá la designación “hijo de José” (v. 45) simplemente lo distingue de otros Jesús en Nazaret (como posiblemente sucede en 6.42 y Lc 4.22), pero el evangelista quiere que el lector perciba también que Felipe no está al tanto de los orígenes de Jesús, tema que será tratado en Jn 6.41ss. y 7.41 y 52. Es cierto que el evangelista no se preocupa

de las circunstancias físicas de la concepción de Jesús como lo hacen Mateo y Lucas; para él la filiación del Hijo de Dios no depende de tales detalles. Dejar la afirmación de Felipe sin contradicción es paralelo a 7.28, donde Jesús contesta con sarcasmo a los jerosolimitanos muy seguros de sí, “¡Con que ustedes me conocen y saben de dónde vengo!” Estos ejemplos de la ironía juánica implican que el lector debe tomar en cuenta todo el Evangelio al evaluar una afirmación en particular.

¿Han tenido contacto todos estos nuevos discípulos con Juan Bautista? Tal vez el evangelista prefiere dejar vagas estas cuestiones geográficas e históricas, pero al menos está claro que en este contexto literario la vocación de Natanael es un clímax a la serie que viene intensificándose. Parte de los preparativos para ver las señales de Jesús ha sido el testimonio del Bautista ante todo Israel.

La “buena noticia” de Felipe topa de buenas a primeras con una reacción decepcionante. Gracias a la rivalidad entre dos aldeas galileas, Caná (ver 21.2) y Nazaret, Natanael casi pasa por alto esta “oportunidad única en la vida.” Podemos observar en las intenciones del evangelista que muchos judíos de la época tenían conceptos erróneos en cuanto al Mesías. La promesa a los patriarcas de “tierra y descendientes” puede cegar a los contemporáneos de Jesús; en el clímax del libro esta confusión induce al Consejo (Sanedrín) a razonar así: “Si lo dejamos seguir así, todos van a creer en él, y vendrán los romanos y acabarán con nuestro lugar sagrado, e incluso con nuestra nación” (11.48).²² Pero en el caso de Natanael, el error es sólo embrionario, como veremos.

Felipe no arguye sobre los méritos de Nazaret; lo que convencerá a su amigo es la presencia de Jesús. “Ven a ver,” dice en las mismas palabras de Jesús (1.39) dirigidas a Andrés y al discípulo amado, con resultados muy positivos. Tanto el “ir a Jesús” como el “verlo” tienen sus sobretonos juánicos como siempre;²³ cuando el Señor ve a Natanael, actúa también como vidente y revela algo de la vida inte-

rior del nuevo discípulo.²⁴ Como hemos visto, el Jacob del Antiguo Testamento era un embustero, como Isaac tenía ocasión de comentar.²⁵ ¡Esaú y Labán hubieran podido añadir otros detalles al cuadro! Pero la contraparte en el Nuevo Testamento dibujada por el evangelista se describe como “un verdadero israelita, en quien no hay falsedad (*dolos*)” (1.47). En otras palabras, este individuo merece de veras el nombre Israel. “Israelita” significaría entonces “hombre sin mañas.” Es posible que dos pasajes más del Antiguo Testamento vengan al caso:

1) Sal 32.2 declara bendecido a “aquel a quien el Señor no toma en cuenta su maldad y en cuyo espíritu no hay engaño (Septuaginta: *dolos*). Sal 32.2 es citado también en la descripción de los redimidos en Ap 14.4s: “Estos se mantuvieron puros, sin contaminarse con ritos sexuales. Son los que siguen al Cordero por dondequiera que va... No se encontró mentira (*pseudos*) alguna en su boca, pues son intachables.” (NVI)

2) Isaías 53.9 afirma del siervo sufriente, “No hubo engaño en su boca.” En un cántico previo dirigido a Jacob/Israel, Yahvé promete (Is 44.3-5) derramar su Espíritu sobre los israelitas, de modo que puedan recibir nuevos nombres: “del Señor,” “Jacob” e “Israel.” Entonces en 44.4-6 Yahvé se llama “el Rey de Israel y su Redentor” y señala su propia unicidad como Dios. ¿Cuál otra deidad puede predecir el futuro como Yahvé lo hace, y “declararlo”? “Y ¡ustedes son mis testigos!”

dice. Son evidentes los paralelos con la perícopa sobre Natanael.

La promesa a los patriarcas de ‘tierra y descendientes’ puede cegar a los contemporáneos de Jesús...

No es improbable que la palabra *dolos* (“engaño”) lleve también algo del sentido frecuente en el A.T. de “infidelidad religiosa.”²⁶ Ya que la idolatría es una especie de adulterio espiritual, como aclara la profecía de

Oseas, se le compara a menudo con el engaño y la duplicidad. Por ejemplo, Dios dice, “Efraín (el reino del norte) aumenta sus mentiras y violencias. . . ¡Y todavía siguen pecando! Funden su plata y se hacen ídolos...” (Os 12.1, 13.2).

Sea cual fuera la matiz de *dolos* en Jn 1.47, Natanael ha evitado caer en sus garras²⁷ y se ha abierto los oídos para escuchar la voz de Jesús. Más tarde, frente a Pilato, Jesús describirá a este tipo de israelita: “Todo el que está de parte de la verdad escucha mi voz” (18.37). Como Jesús se autodenomina “la verdad” (14.6), Natanael el “sin engaño” está marcado para íntima asociación con él. Como un ejemplar de jóvenes prometedores en Israel, Natanael habrá tenido otros maestros de Sagrada Escritura menos dotados²⁸, pero ahora no necesita andar a tientas.

Aunque estas palabras proféticas de Jesús no se dirigieron a Natanael, éste se da cuenta del comentario y se asusta al ver el conocimiento de su persona que tiene este maestro desconocido. Más sorprendido todavía queda con la nueva revelación: “Antes que Felipe te llamara, cuando aún estabas bajo la higuera, ya te había visto” (v. 48). Aunque el dicho nos queda un enigma²⁹, para Natanael tiene un valor tan convincente que le arranca una rica confesión mesiánica, en tanto que hace unos momentos Jesús era para él un mero pretendiente, oriundo de una aldea despreciada.

Veamos los diferentes aspectos de esta confesión (v. 49): “Rabí, ¡tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el Rey de Israel!” Aunque la comunidad juánica cree que estos títulos describen correctamente a Jesús, el evangelista deja indicios de que Natanael, sobrecogido por el conocimiento íntimo que de él tiene el maestro, balbucea en su entusiasmo verdades que no comprende:

“rabí:” un prefacio extraño a títulos tan altisonantes como los que siguen:

- “el Hijo de Dios:” obviamente no el equivalente de “el Hijo único del Padre” (1.14); lógicamente debe haber aparecido en tercer lugar como clímax
- “el Rey de Israel:” en este marco judío, una confesión mesiánica. Recordemos Sal 2.6s.:”He establecido a mi rey sobre Sión . . . ‘Tú eres mi hijo,’ me ha dicho.”

En respuesta, Jesús no agradece ni rechaza las confesiones; añade más bien un poco más de precisión:

a) cambia los títulos anteriores por “el Hijo del hombre,” con sus connotaciones apocalípticas, que en general reciben poco énfasis en este Evangelio;³⁰

b) insiste en ser Mediador entre Dios y los seres humanos; el “tráfico” entre tierra y cielo ³¹ comienza desde abajo, y el instrumento de esta mediación es su cuerpo;

c) acepta la oferta de seguimiento que Natanael acaba de pronunciar. El que es apodado “verdadero israelita” (v. 47) por Jesús reconoce que éste es “el Rey de Israel,” de hombres y mujeres como él.

Queda muy claro al lector cristiano, sin embargo, que tales términos irían llenándose de profundidad ontológica por los acontecimientos subsecuentes. En efecto, el Prólogo (1.1-18) ha mostrado ya a qué niveles se podía afirmar del Logos encarnado que era “Hijo de Dios” o “Rey de Israel.” Pero se debe a la ironía juánica el que el Evangelio les atribuya a seguidores sin experiencia estas intuiciones. Los evangelios sinópticos - en particular Marcos, el primero - pintan a los discípulos un poco negativamente; el Evangelio de Juan también sabe de esas tradiciones, pero a estas alturas presenta a un núcleo de hombres judíos sinceros y prometedores.

Aunque el verbo *pisteuo* (creer), tan clave para la comunidad juánica, se usa dos veces en el Prólogo (vv.7 y 12), aparece en el relato histórico por primera vez en el v. 50; en algún sentido Natanael “cree” porque Jesús “lo vio cuando estaba debajo de la higuera.” Hay en el Evangelio de Juan muchas gradaciones de “creer” y no tenemos que identificar cuál es ésta en un primer contacto entre los dos hombres; luego la fe se desarrollará. Esta es la intención de la promesa del v. 51: “Tú no has visto nada todavía; lo que Uds. mis discípulos van a ver (*ópsesথে*) - mis señales, por ejemplo - revelarán que yo soy Mediador entre tierra y cielo (cp. 20.30s.)³².”

Como Jesús se autodenomina “la verdad” (14.6), Natanael el “sin engaño” está marcado para íntima asociación con él.

¿Por qué introduce el evangelista a estas alturas una alusión fuerte a la experiencia de Jacob? La historia bíblica del patriarca está marcada por el conflicto; él pasa por peligros de toda índole, muchos causados por su carácter de suplantador mañoso. A menudo el lector de Génesis se siente tan alienado de él que piensa que el tipo merece ser abandonado por Dios. Pero acá en Betel topa con la función central de los relatos: Dios interviene en la historia de sus escogidos, no porque ellos sean dignos, sino porque el plan bondadoso de Dios incluye la cooperación (muchas veces inconsciente) de ellos. En la red complicada de lucha y tragedia que teje Jacob antes de caer él mismo en ella, se discierne la mano, medio escondida, de Dios. Así que cuando Jacob alcanza la cima de blasfemia y declara a su padre ciego que él había encontrado tan pronto el animal cazado “porque el Señor tu Dios me dio éxito” (Gn 27.20), afirma también la explicación más certera de la historia de su vida. Este individuo indigno, que se enreda en situaciones imposibles, es aquel a quien Dios se revela en la gracia del pacto.

En los días del evangelista pueden haber surgido muchos hombres y mujeres como Natanael y sus amigos, que, preparados por sus

indagaciones en las Escrituras judías, buscaban al Mesías. Por causa de ellos, el escritor distingue con cuidado entre una sinceridad que esté dispuesta a “venir y ver”³³ y la búsqueda superficial de muchos otros judíos (cp. 5.39s.)

Es verdad que Natanael es una especie de Nuevo Israel, correspondiendo al tipo de auditorio que Juan Bautista consideraba su particular esfera de influencia: “para que (el que es superior a mí) se revelara al pueblo de Israel, vine bautizando en agua” (Jn 1.31). ¿Hay también un mensaje aquí para lectores gentiles?

Al menos ellos pueden felicitarse de que el nuevo Israel no se constituya por medio de la circuncisión o alguna otra forma de guardar la ley de la Biblia hebrea, sino en el hecho de “ver”, que al fin de cuentas no es un acto físico; mayor es la bendición de haber creído en Jesús sin haberlo visto (Jn 20.29).

Natanael mismo es en cierto sentido el cumplimiento de una promesa hecha a Jesús. El evangelista ve significado simbólico en el dato de llamarse “don de Dios” el que busca ser discípulo de Jesús. Ya que nadie puede venir a él “sin que lo atraiga el Padre” (Jn 6.44, 65) los discípulos son identificados como “los que Dios le ha dado” (6.37, 39; 10.29; 17.2, 6, 9, 24; 18.9).

*Al menos ellos
pueden felicitarse de
que el nuevo Israel
no se constituya por
medio de la
circuncisión o alguna
otra forma de
guardar la ley de la
Biblia hebrea, sino
en el hecho de “ver”...*

En su forma original, el Evangelio de Juan se publicó sin el cap. 21. Antes de agregar el cap. 21, entonces, Natanael brilló por su ausencia después de esta auspiciosa presentación en el cap. 1; tampoco en otras fuentes de la iglesia sabemos más de él. La breve mención en 21.2, pues, en el listado de pescadores galileos dispuestos a acompañar a Pedro hasta

el “lago de Tiberíades” es prueba afortunada de que la comunidad juánica no le olvidó. Esta vez lo identifica como oriundo de Caná de Galilea, donde Jesús hizo las dos primeras señales, y probablemente como pescador y allegado a Pedro, ya que él acepta el liderazgo petrino.

En torno a Juan Bautista, entonces, la comunidad juánica recuerda a un pequeño núcleo de hombres (¿y mujeres? La actitud de los discípulos hacia la samaritana, 4.27, indica que todavía no) que aguardan al Mesías, y pocas horas después de conocer a Jesús se despiden de Juan, aparentemente con la bendición de éste, porque Jesús es en esencia el de quien Dios habló en las Escrituras, a veces en forma velada.

Si la visión de Gn 28 enfatiza la gracia de Dios, así también este primer capítulo de Jn. En la secuela (Jn 2.11) de estas vocaciones, leemos de la eficacia de tal gracia: al ver la primera de las señales de Jesús, “sus discípulos creyeron en él.” De verdad, la comunidad mesiánica que tomaba forma en torno a él era el Nuevo Israel, que comenzó a ver en él al único Mediador con Dios.

Notas

1 La lista podría extenderse: “un nuevo David, Moisés, Salomón.”

2 El nombre de Jacob no aparece hasta 4.12, pero los lectores judíos reconocieron en el texto del capítulo 1 las alusiones al patriarca.

3 Mr 1.1-20, Mt 3.1- 4.22, y Lc 3.1- 4.15.

4 Gn 27.8-24.

5 G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, pp.135-140, 169-177.

4 Hay que tomar en cuenta que en el siglo 1 “la Escritura” que se leía religiosamente en hebreo en los cultos semanales no era comprendida por los judíos, quienes durante los siglos de la Diáspora comenzaron a hablar nada más el arameo. De manera que, para la comprensión de los asistentes a la sinagoga, alguien “dio el sentido” del texto en arameo. A la larga, estas paráfrasis se pusieron también por escrito y se les llamó targumes. El Targum Palestinense (Neófiti) puede remontar al siglo primero; otros son posteriores: Pseudo-Jonatán, el Targum Fragmentario, y Génesis Rabbah. Estas son las versiones de los relatos de los patriarcas que los asistentes a la sinagoga tenían presentes. Otras fuentes contemporáneas con el IV Evangelio exhiben las mismas tendencias: *Los Testamentos de los XII Patriarcas*, *Jubileos*, y en griego la *Septuaginta* y los comentarios de Filón.

6

7 No sólo en las traducciones o paráfrasis del texto canónico, sino en libros déuterocanónicos y tritocanónicos, los judíos dejaron ver su nuevo aprecio por el patriarca. Típico de esta restauración es el libro *Testamentos de los XII Patriarcas*; ver en particular Test. Benjamín 10.1.

8 *Jubileos* 5.12, por ej., describe la creación del “verdadero hombre Jacob;” Filón halla en la frase de Gn 42.11: “Todos somos hijos de un solo hombre” una referencia al incorruptible hombre del cielo. El targum Neófiti sobre Gn 28.11 reza, “He aquí los ángeles que lo habían acompañado desde la casa de su padre ascendieron para avisar a los ángeles de las alturas, diciendo, ‘Vengan, vean a Jacob el piadoso, cuya semejanza está en el trono de gloria y a quien ustedes deseaban ver.’ Y he aquí, los santos ángeles de la presencia del Señor ascendieron y descendieron y lo miraron.” ¡Cómo la tradición judía lo ha endiosado! Pero el evangelista Juan, huelga decir, no está de acuerdo con esta promoción de Jacob al estatuto de Hombre Primordial (ver 1.51; sólo el Hijo del hombre merece tal exaltación).

9 Sal 105.15; 1 Cr 16.22.

10 El targum Pseudo-Jonatán sobre Gn 35.21. Cp. “para que él se revelara al pueblo de Israel” (Jn 1.31) y “nadie que quiera revelarse al mundo actúa en secreto” (Jn 7.4, consejo de hermanos no-creyentes de Jesús).

11 La Septuaginta de Gn 35.7 reza “Betel, porque allí Dios se le reveló a (Jacob).”

12 En el Targum Fragmentario sobre Gn 49.18 hay una referencia todavía más explícita: “(busca mi alma) la redención del Mesías, el Hijo de David.”

13 Martin McNamara, "Targumic Studies," *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966), pp. 243s.

14 *Quaest. Gen.* 32.

15 Targum Pseudo-Jonatán sobre *Gen.* 49.1. Aunque el texto hebreo dice simplemente que Jacob reunió a sus hijos para predecirles algo del futuro, la paráfrasis aramea explicita:

"Y Jacob llamó a sus hijos y les dijo, "Purifíquense de toda impureza y yo les mostraré los misterios que están escondidos, los tiempos señalados que Dios tiene en secreto: la recompensa, un galardón para los justos, la retribución reservada para los malignos, y los deleites del Edén. Las doce tribus de Israel se reunieron en torno a la cama de oro en que él estaba acostado. Pero después de que se revelara la gloria de la Shequiná del Señor, el momento determinado para la venida del Rey Mesías le fue ocultado."

Esta frustración para Jacob se ve a menudo en la literatura del siglo primero o segundo. En cuanto al género literario de Gn 49, "discurso de despedida," vale recordar que Jn 13-17 asume la misma forma.

16 Brown, *El Evangelio de Juan I*, pp.89s. Desde la época de Agustín (el primer autor cristiano que relacionó Jn 1.51 con Gn 28.13) los exegetas en general han visto esta conexión.

17 Según la etimología popular, significa "lucha El (es decir, 'Dios')." Pero si la asociamos con otra raíz hebrea, quiere decir "confiable, exitoso, feliz."

18 El cambio del singular en el v. 50 ("¿Crees. . ? ¡Vas a ver cosas más grandes . !") al plural del v. 51 ("Ustedes verán . . ") es casi chocante; advierte un abrir repentino de horizonte. Según la narración, al menos Felipe estaría presente (vv. 43 y 45), pero la intención del evangelista es anunciar una nueva experiencia grupal y programática, quizá la de "ver" las señales (cp. Jn 20.31).

19 Muchos preguntan si el discípulo amado no es Juan hijo de Zebedeo, no mencionado por nombre en este evangelio (pero ver 21.2). Brown admite la atracción de esta identificación clásica (*En Jn I*, pp. 87-) pero expone bien sus razones por rechazarla en su libro más reciente sobre el tema, *La comunidad del discípulo amado*. Ahora aboga por la autoría de un allegado al "discípulo amado" (que por su parte no es Juan hijo de Zebedeo).

20 En esta etapa de la construcción de la comunidad, las palabras más persuasivas no son definiciones proposicionales de Jesús, sino invitaciones a evaluarlo por medio de "verlo" o "seguirle."

21 Aun Juan Bautista es presentado como un intérprete de Jesús a medias, si se toman sus palabras al pie de la letra. Desde luego, como él es profeta (cp. 11.51, ¡donde profetiza aún Caifás!), pronuncia palabras capaces de interpretarse a un nivel juánico más profundo. Sobre todo "Cordero de Dios," repetido dos veces (1.29 y 36), cobrará mucha importancia.

22 La ironía juánica cuenta aquí con nuestra sonrisa burlona. Los lectores (a partir de la publicación del libro) sabemos que "nuestro lugar" ha estado en ruinas desde hace décadas - debido literalmente a la venida de los romanos (70 E.C.)

- y la nación judía dispersada e irreconocible como pueblo. Esta tragedia es comprendida por todos los evangelistas como el desenlace inevitable del rechazo de Jesús por la nación judía. El debía de ser su *topos* y su *ethnos*; él cumple todas las promesas incluso las que tratan de tierra y descendientes.

23 Para “ir a Jesús” (es decir, con la intención de creer en él), cp. 3.21, 5.40, 6.35, 37 y 45, y otros pasajes.

24 Como lo hizo en efecto dando a Simón un nombre nuevo, 1.42.

25 Gn 27.35, donde la LXX usa la palabra *dolos*. Esta ocasión fue antes de las dos teofanías, pero ¿el lector de Génesis saca la conclusión de que estas experiencias teofánicas “convirtieron” a Jacob?

26 Por ej., Sof 3.13; Jer 9.3.

27 Con la frase “en quien no hay falsedad” hay que contrastar lo que se dice del diablo en 8.44: “porque no hay verdad en él.” Estas vastas generalizaciones son típicas de la dicción juánica.

28 Cp. la pregunta dirigida a Nicodemo “Tú eres maestro de Israel (el griego reza “el maestro”) ¿y no entiendes estas cosas?” (3.10).

29 Aparentemente la alusión “bajo la higuera” tiene que ver con el estudio de la ley. El rabí Aquiba (m. 135 C.E.) dijo que en el judaísmo la higuera se había convertido en el árbol del conocimiento de la dicha y de la desgracia. Cp. Gn 3.7, pero no 1 R 5.5, Mi 4.4, ni Zac 3.10. Léon-Dufour, *Lectura del EvJn I*, pp. 155s. “La frase de Jesús sería una insinuación de que, al estudiar la ley, Natanael se había preparado para encontrarse con el mismo Jesús.”

30 Tradicionalmente, el título se refiere al Juez que vendrá al final de los tiempos (cp. Mr 14.62 y Dn 7.13), y los sinópticos lo desarrollan cada uno a su manera. “Con Jn, el movimiento de anticipación coincide con la existencia de Jesús de Nazaret: desde su ministerio está ya unido el cielo a la tierra. . . Volvamos a la adhesión de los primeros discípulos: esos israelitas van a ese Jesús que les había designado el Bautista y, aunque no recogen sus anuncios sobre lo que habrá de hacer Jesús (obtener el perdón de Dios para el mundo, bautizar en el Espíritu Santo), sí que se apropian de lo que su Maestro les ha dicho de su persona misma y lo repiten en su propio lenguaje. . . En esta sucesión de títulos queda resumida la esperanza mesiánica de Israel y se subraya de nuevo el vínculo entre los dos Testamentos. En particular . . . es el Israel auténtico, sin falsía, el que está dispuesto a dar su fe a Jesús, a diferencia de los “mentirosos” a los que Jesús condenará más adelante (8.44, 55).” Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 159.

31 Nótese que el texto reza “verán . . . a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre.” El Cuarto Evangelio tiene fama de ser “espiritual,” pero su mensaje, a diferencia del mensaje gnóstico, comienza donde ya se encuentra la humanidad.

32 Cp. 1 Ti 2.5.

33 Jacob, al despertar, exclama, “En verdad el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía” (Gn 28.17).

Injusticia, pecado y justificación en Ro. 1-3

ELSA TAMEZ*

Irene Foulkes ha sido mi profesora desde mi juventud. De ella he aprendido a estudiar la biblia, y en griego. También he aprendido a buscar sabiduría en la toma de decisiones. Pero lo que más he apreciado de ella, es su enseñanza indirecta en infinidad de valores humanos que dignifican a la persona y le hacen sentir bien ante sí misma, la sociedad y ante Dios. A ella dedico este trabajo bíblico. Yo estudié la justificación en Pablo hace ya unos 10 años con la intención de redescubrir sentidos nuevos, justamente porque me parecía que la manera como se entendía era perjudicial.¹ Ahora, quisiera retomar algunos puntos, siempre en la misma línea de mi trabajo. Lo he querido hacer desde que salió a la luz la declaración conjunta sobre el tema, firmada por representantes del vaticano y de la federación luterana mundial en Augsburg, 1999. No niego que el documento es un paso muy importante en el ecumenismo,² y que las afirmaciones son verdaderas dentro del marco de la tradición y ortodoxia cristiana. Sin embargo, como biblista, la costumbre de enlistar citas bíblicas fuera de contexto para apoyar las afirmaciones, me incomoda. La riqueza bíblica se pierde y el mensaje profético se diluye. Agradezco a Irene sus enseñanzas y amistad.

* La doctora Elsa Tamez es profesora en la UBL.

INTRODUCCIÓN

Injusticia es un término conocido y concreto a nuestros oídos. En el lenguaje común todos entienden que se trata de una práctica malvada cometida contra alguien. En cambio, el término justificación por la fe es, a nuestro lenguaje cotidiano, un término no solo extraño, sino también abstracto, confinado a quienes saben de teología. Por eso la conexión entre ambos términos rara vez acontece. En consecuencia, cuando se discurre sobre uno u otro, los discursos toman distintos caminos: injusticia se reduce al lenguaje del mundo secular y la justificación por la fe se encierra en el ámbito de la dogmática cristiana, a lo sumo se menciona, como apéndice, las buenas obras del justificado por gracia. El énfasis generalmente se hace en que Dios perdona al pecador y a la pecadora. Por otro lado, a Pablo se le ha criticado de poseer una visión pesimista del ser humano.

En la propuesta paulina sobre la justificación no es así. Injusticia está en estrecha relación con justificación. De hecho proceden de la misma raíz. Quien comete injusticia no procede de acuerdo a la justicia (ética); es injusto o injusta y corre el riesgo de que la justicia (forense) le condene. El alejamiento entre injusticia y justificación se debe en parte al hecho de que no estamos acostumbrados a relacionar pecado con injusticia, ni justificación con prácticas de justicia. Cuando se habla de justificación, se menciona reiteradamente el pecado y la justicia de Dios, pero de manera ahistórica. No es que sea incorrecto el uso de esos lenguajes, pues en Pablo son fundamentales. La diferencia es que Pablo, antes de hablar de pecado, habla solo de prácticas de injusticia que invierten la sociedad a tal grado que el ser humano queda enredado en su propia práctica perversa. A esta lógica o poder creado por las prácticas de injusticia se le llama pecado. Y es aquí cuando entra la gracia liberadora de Dios, que Pablo llama justificación; justificación por la fe y no por la ley, pues la ley, según Pablo, ha sido absorbida por el pecado. La

finalidad o el objetivo fundamental de esta intervención de Dios no es perdonar por amor, sino que su amor se revela al transformar a los seres humanos en hacedores de su justicia. Por eso Dios manifiesta su gracia no tomando en cuenta los pecados.

En este artículo me propongo aclarar y ampliar estos aspectos de la doctrina de la justificación por la fe de acuerdo a Pablo. Para ello me concentraré solo en algunos textos de los primeros capítulos de

Romanos. El objetivo es intentar recuperar aquel sentido profético de la justificación que es tan necesario para nuestros días. De paso afirmamos también que el argumento conocido sobre el pesimismo antropológico en Pablo debería de atenuarse.

Estamos frente a un contexto de sociedad invertida. Aquella que los profetas denunciaban y que los libros sapienciales como Job y Qobélet describían en que a los buenos les va mal y a los malos les va bien (Ecc. 8.14; Job 21.7-13).

1. INJUSTICIA Y PECADO

El texto clave para entender la relación fundamental entre injusticia y pecado es Ro. 1.18: “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad (*asebeia*) e injusticia (*adikia*)³ de los seres humanos que aprisionan la verdad en la injusticia (*adikia*)”. Injusticia se repite dos veces. Se refiere a las prácticas injustas de los seres humanos que llevan a ocultar la verdad, o mejor dicho que la retienen (*katéjonton*). Esta realidad de *adikia* es contraria a la Justicia de Dios (*dikaïosune tou Deou*) de 1.17 y 3.21. Es contra aquella realidad que, a causa de la injusticia, la mentira es colocada como la verdad y viceversa. Por posición de equivalencia, mentira es aquí sinónimo de injusticia y verdad de justicia. Estamos pues frente un

contexto de sociedad invertida. Aquella que los profetas denunciaban y que los libros sapienciales como Job y Qohélet describían en que a los buenos les va mal y a los malos les va bien (Ecc. 8.14; Job 21.7-13). No es por azar que en esta sección del capítulo 1 de Romanos haya referencia a la sabiduría hebrea y a los profetas. La idolatría es tema claro aquí, así como el conocimiento de Dios: dos de los temas privilegiados de los profetas. Idolatría y conocimiento de Dios van unidos, pues prácticas injustas revelan un mal conocimiento de Dios, o desconocimiento, y al contrario: prácticas justas manifiestan un buen conocimiento de Dios. Lo mismo se puede afirmar de la relación entre “hacer la justicia” y “conocimiento de Dios”. Los profetas lo especifican con gran claridad, y parece ser que en la mente de los oyentes era obvio; la pregunta retórica así lo indica: “visitar a la viuda y al huérfano, ¿no es eso conocerme?” (Jer, Is. etc.)

Cuando continuamos la lectura del capítulo 1, nos sorprende que Pablo en lugar de mencionar los detalles de las injusticias, alude a las pasiones inmorales sexuales y a la homosexualidad. Sin embargo, esto no es extraño para un judío como Pablo. El adulterio y la homosexualidad son las figuras utilizadas para describir la idolatría, o el abandono a Dios. Los profetas utilizaban con frecuencia el adulterio o la prostitución como imagen para la idolatría (cp. Oseas).

...lo que Pablo considera inmoral no es lo que genera la ira de Dios, o la causa de la ira, sino el resultado, o la consecuencia de “las prácticas de impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”

La homosexualidad era mal vista por los judíos, cosa que no ocurría entre los griegos, considerados estos gentiles. A Pablo, por su cultura judía, le parece una perversión, en el sentido de una relación sexual que no está de acuerdo con la naturaleza humana. Posiblemente Pablo conocía la práctica de la pederastía, pues se sabe que en la cultura griega los maestros tenían

relaciones sexuales con sus alumnos (varones). Pero tomando la lógica del texto, aquí me parece que Pablo está utilizando la homosexualidad como figura para mostrar de manera gráfica la inversión de la sociedad y de las relaciones inter-humanas en general, abarcando todas las dimensiones. Sería ridículo afirmar que la homosexualidad es el pecado central y la cólera de Dios se desata contra ella. Desgraciadamente una lectura simplista ha llevado a sociedades homofóbicas a cometer graves injusticias contra los homosexuales, basados en este texto.

El pecado es percibido como un ídolo, cuya fuerza está en las estructuras de la sociedad invertida, con sus instituciones y leyes, que son las que lo hacen funcionar.

Es claro, pues, que el motivo de la inversión de la sociedad no es la homosexualidad, tampoco la inmoralidad practicada entre los gentiles y que Pablo llama deseos impuros (v.24) o pasiones vergonzosas (v.26). Los actos relacionados con la moralidad corporal aparecen como efecto de “las prácticas de injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”. Por eso aparecen después de la frase reiterativa: “Dios los entregó a”. Detengámonos en este punto.

En la redacción del capítulo 1 se observa un movimiento en tres momentos que va marcando la inversión de la sociedad. Los textos 23, 25 y 26 mencionan el cambio o la inversión. Es decir, en lugar de hacer una cosa, la cambiaron (*elaksan, metellaksan*) por otra. Intercaladamente (24, 26, 28) el autor introduce la frase “Dios los entregó” (*parédoken*), lo cual significa que Dios los dejó a merced de ellos mismos.⁴ En otras palabras, el resultado de sus actos es la consecuencia lógica de sus acciones injustas. Para Pablo la injusticia afecta no solo a las víctimas directas sino también al victimario. Veamos el esquema de estos textos:

23 **cambiaron** la gloria de Dios incorruptible por una representación corruptible (idolatría)

24 Por eso **Dios los entregó** a los deseos impuros de su corazón...(posiblemente adulterio)

25 **cambiaron** la verdad de Dios por la mentira, y adoraron a la criatura en lugar del creador. (idolatría)

26 Por eso **Dios los entregó** a pasiones vergonzosas...(posiblemente adulterio, incesto, etc.)

26 **cambiaron** las relaciones naturales por las que van contra la naturaleza (homosexualidad)

28 Y como no discernieron el reconocimiento de Dios (adulterio), **Dios los entregó** a su mente insensata para hacer lo que no conviene (práctica injustas 29-31)

El capítulo concluye con una serie larga de adjetivos negativos encabezados por el término injusticia (*adikia*). Esas prácticas generaron la inversión de la sociedad y todo tipo de inmoralidad de acuerdo a Pablo, incluyendo la sexual. Según el esquema de

Pecado, de acuerdo a Pablo, es un poder creado por las prácticas de injusticia de los seres humanos.

los versos vistos arriba, lo que Pablo considera inmoral no es lo que genera la ira de Dios, o la causa de la ira, sino el resultado, o la consecuencia de “las prácticas de impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”. Para Pablo, los cuerpos son afectados negativa e inevitablemente al obrar indignamente (cp. 1Co. 11.30) y por lo

tanto también han de ser redimidos o vivificados, como lo mencionará más adelante. (Ro. 8.11).

Con respecto a la complicidad de los judíos en la realidad invertida, Pablo alude también a las prácticas de estos pero introduce el elemento ley. En el fondo la crítica es similar, el comportamiento es el que está en juego. Se tiene el privilegio de la ley de Moisés, pero no se practica debidamente, solo se oye (2.12) se posee (2.23) o se hace lo contrario (2.17-23). Quien cumple la ley mosaica hace justicia, pues los mandamientos conducen a ello. De manera que Pablo, contrariamente a lo esperado, puede afirmar sin problemas que quien cumple esta ley -que promueve la justicia-, será justificado (2.13), pues al final Dios juzgará las acciones de todos los seres humanos, incluyendo las secretas (2.16). Dios no se basa en lo que se dice o se oye, sino en lo que se hace. Por eso es que Pablo coloca en un plano de iguales al pueblo judío, que tiene una ley dada por Dios, y a los gentiles, que también tienen la capacidad de discernir el buen conocimiento de Dios (1.19-20). Lo fundamental delante del juicio de Dios son, pues, las prácticas de justicia, independientemente de la ley (cp. 2.25-29).

Nótese que hasta aquí no se ha mencionado la palabra pecado (*amartía*). Y no es porque “no se haya pecado”, sino porque para Pablo el significado de pecado es más profundo. La palabra la utilizará cuando haya concluido con la descripción de la inversión de la sociedad, causada por todos los pueblos, no solo por los gentiles sino también por los judíos. Hasta ahora el autor se limita a exponer las prácticas de los seres humanos en relación al conocimiento que tienen de Dios, lo cual genera cólera e indignación de parte de Dios. La sección sobre la complicidad de los gentiles en la inversión de la sociedad cierra repitiendo los términos verdad, injusticia e ira (2.8), que aparecieron en 1.18.

En 3.10 aparece por primera vez la palabra pecado y en singular: “Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos

bajo el pecado, como dice la Escritura: no hay quien sea justo, ni siquiera uno solo”. A todos llama la atención que Pablo⁵ utilice la palabra pecado y no pecados. Esto es muy significativo porque el término adquiere una connotación que no está presente en el plural. Pecado, de acuerdo a Pablo, es un poder creado por las prácticas de injusticia de los seres humanos. Se trata de una fuerza que lleva a someter a sus creadores. Su dominio es esclavizante. Por eso el apóstol utiliza la figura de la esclavitud (Ro. 6.16). Quien está bajo su señorío es esclavo de él. De manera que esta fuerza no es otra cosa que la sociedad misma invertida por las prácticas de impiedad e injusticia de los seres humanos, que retienen la verdad en la injusticia.

Queda evidenciado el hecho de la complicidad de todos en la construcción del pecado estructural, y de la necesidad de todos y todas de ser transformados en nuevas criaturas, cuyas prácticas de justicia eviten aprisionar la verdad en la injusticia.

El pecado en Pablo no se refiere, pues, a pecadillos o transgresiones de ciertas normas. El pecado es percibido como un ídolo, cuya fuerza está en las estructuras de la sociedad invertida, con sus instituciones y leyes, que son las que lo hacen funcionar. Cuando Pablo retoma el salterio y afirma que “no hay quien sea justo, ni siquiera uno”, apunta al problema central de los humanos de vivir bajo la condición del pecado. Seguramente hay buenas personas, gente que busca el bien, sin embargo, la lógica de la sociedad invertida, o sea de lo que podríamos llamar pecado estructural, absorbe toda buena ley, como la torá, y toda buena intención. Es por esta razón que no se puede ser justificado por las obras de la ley, como lo había afirmado en 2.13. Frente al pecado la ley no tiene poder; al contrario, la ley judía y todo tipo de ley le sirve a la sociedad invertida para poseer la legitimidad necesaria y funcionar libremente sin ninguna

conciencia de culpa.⁶ El pecado, dice Pablo, se sirve de una cosa buena para procurar la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto (cp. 7.13).

De manera que todos y todas nos convertimos en cómplices del pecado. Pues el pecado no solo se constituye en la estructura económica y cultural, sino que, como un orden extenso, alcanza las relaciones interhumanas y al ser humano mismo y su corporalidad. No hay separación entre pecado estructural y pecado individual. Por eso Pablo también puede afirmar “el pecado está en mí”.(7.17), “descubro pues esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta” (7.21).⁷

Con estas radicales afirmaciones paulinas se corre el peligro de evadir la responsabilidad humana y personal de las desgracias causadas por el pecado, pues se diría que es el pecado y no el yo, el responsable. Sin embargo, eso no es posible de acuerdo al pensamiento de Pablo. Queda evidenciado el hecho de la complicidad de todos en la construcción del pecado estructural, y de la necesidad de todos y todas de ser transformados en nuevas criaturas, cuyas prácticas de justicia eviten aprisionar la verdad en la injusticia.

2. JUSTICIA DE DIOS Y JUSTIFICACIÓN

En la sección anterior vimos que para Pablo la injusticia de todos los seres humanos invirtió la sociedad de tal manera que todos y todas se volvieron cómplices y víctimas de esa estructura de la sociedad invertida, en la cual se aprisiona la verdad en la injusticia. Esa realidad provocó la ira o cólera (*orge*) de Dios. Según los parámetros legales, dicha justicia sería la justicia correcta. Pablo lo sabe, pues en 1.32 dice que “son dignos de muerte quienes practican tales cosas”. Sin embargo Dios actúa diferente a los tribunales que intentan aplicar la justicia. Por amor a sus criaturas, los y las acoge

*Dios otorga su
justicia a los
seres humanos
para que ellos
hagan justicia.*

como son y no los condena a muerte. Este punto es afirmado por todos los estudiosos y por la tradición. La diferencia, no tan sutil, es el por qué o para qué. ¿Es para perdonar y mostrar de esa manera su gracia? ¿O es para rehabilitar a los seres humanos en hacedores de justicia para que no aprisionen la verdad en la injusticia?

Y aquí llegamos a la eterna discusión teológica interconfesional oficial católico-protestante,⁸ la cual habría que matizar, pues con la declaración conjunta vaticano-luterana ambas iglesias afirman las dos cosas: Dios justifica en el sentido de declarar justos a quienes cometen injusticias y Dios los justifica para hacerlos justos. Aunque esta discusión es aburrida y a veces desesperante, sobre todo porque generalmente se plantea en términos abstractos, vale la pena tratar de introducirnos en el pensamiento del apóstol Pablo e intentar comprender la propuesta en su conjunto. En estas discusiones hay un problema hermenéutico, como hemos dicho, pues las aseveraciones se basan en textos aislados, sacados de su contexto. Sigamos con la lectura de Romanos.

Pablo, después de argumentar que todos los seres humanos están como prisioneros bajo el juicio de Dios y que nadie es justificado por las obras de la ley, escribe el famoso texto 3.21-26. En 1.18 revela su ira, ahora en 3.21 revela su justicia. El término justicia de Dios se repite dos veces. Es un término teológico que también ha provocado no pocas discusiones por su genitivo: ¿Cuál justicia se revela, la justicia que viene de Dios o la justicia que vale a los ojos de Dios (genitivo subjetivo u objetivo)? Los eruditos se dividen hoy día. Käseman resuelve el dilema afirmando que se trata de la misma justicia que Dios ofrece a los seres humanos y que vale delante de Dios, pues al justificarnos nos llena de su gracia poderosa a través del Espíritu Santo. Nosotros estamos de acuerdo, sin embargo, antes de eso observamos la mediación de Jesucristo en Pablo. Veamos.

Justicia de Dios aparece dos veces en 3.21 y 22. La primera simplemente anunciando su manifestación -esta justicia no es extraña pues se conoce en las Escrituras (ley y profetas)- y la segunda explicando el lugar donde se manifiesta. Se trata de la justicia de Dios manifestada a través de la fe de Jesucristo (*dia pisteos Ieson Xristou*), es decir, de su práctica histórica, su manera de ser, en fin, su vida de fe. La justicia de Dios es la práctica de la justicia que Jesús de Nazaret realizó en Palestina durante su vida. Una vida entregada a la causa del Reino de Dios que Jesús mismo predicó y practicó; una práctica de justicia en un contexto histórico peligroso y que le costó la vida. Esta es la justicia que viene de Dios y vale a sus ojos, pues Jesús es el rostro humano de Dios. La traducción “la fe de Jesucristo” no es común en las traducciones bíblicas, a excepción de alguna que otra.⁹ Nos parece la mejor no solo porque se enriquece la doctrina de la justificación por la fe, sino porque resuelve la redundancia del verso 22: “fe en Jesucristo” y “para todos los que creen”.

Esta justicia de Dios manifestada en Jesucristo es para todos aquellos que creen (3.22). Esto puede significar dos cosas: primero, creen que en Jesucristo se revela la justicia de Dios, y segundo, así como Jesús, ellos se conducen por la fe y no por la ley; pues como Pablo constató en el capítulo 2, la ley -justa y buena- en un sistema de pecado se vuelve impotente.¹⁰ El apóstol insiste que es para todos los que creen, incluyendo los judíos, porque, así como todos son cómplices del pecado, así también todos necesitan de la justicia de Dios. De manera que Jesucristo es para Pablo esa justicia dinámica de Dios, revelada para todos (judíos y gentiles) los que creen. Si antes no había justo ni aún uno, según 3.10, ahora sí, empezando con Jesucristo como el primero de muchos..

*Así, pues, el
interés primordial
de Dios es recrear
sus criaturas para
que no aprisionen
la verdad en la
injusticia, de esta
forma les libera del
pecado, de la ley y
de la muerte.*

Pues bien, esa justicia de Dios revelada en la vida de fe de Jesucristo para todos los que creen es la misma justicia de Dios que justifica. Pablo añade ahora en el v. 24 el verbo justificar (*dikaïoumenoi*, participio presente pasivo de *dikaïoo*). Con este verbo se actualiza la dádiva de la justicia de Dios. Es decir, Dios otorga su justicia a los seres humanos para que ellos hagan justicia.¹¹ Se insiste en que es por gracia (*xaris*), por don (*dorean*), y no por las obras de la ley. Así, pues, el interés primordial de Dios es recrear sus criaturas para que no aprisionen la verdad en la injusticia, de esta forma les libera del pecado, de la ley y de la muerte. Y como su interés fundamental es ese, no toma en cuenta las prácticas de injusticia que generaron el pecado. Dios, conocido como misericordioso, perdonó a los seres humanos, cómplices del pecado.

Con la introducción de la gracia poderosa de Dios que triunfa sobre el pecado de acuerdo a Pablo (cp. 5.20) la ira de 1.18 queda atrás. No desaparece. Está presente, paradójicamente, en los tiempo de gracia; pues de acuerdo a los cap. 5-8 se vive en una lucha entre la vida y la muerte, y con la esperanza escatológica de que la primera triunfa sobre la segunda. En los capítulos 5-8 abunda la exhortación a los justificados para que hagan de sus miembros armas al servicio de la justicia (o de Dios, que es lo mismo) y no sigan más bajo el dominio del pecado.

La justicia de Dios es aquella que no condena a muerte, ni se reduce a perdonar o justificar las prácticas de injusticia, sino aquella que libera de la lógica del pecado -estructural-, de todo lo que lo legitime y de las consecuencias mortales. En otras palabras, la justicia de Dios es aquella que resucita, da la vida o vivifica. Pablo en Ro. 8,1, afirma: “La ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús, te liberó de la ley del pecado y de la muerte”.(8.2)

En la segunda parte de 3.24 y en el próximo versículo, Pablo agrega un himno litúrgico, fijo, que hace alusión a la muerte redentora

y expiatoria de Jesucristo. Se trata de una lectura teológica de lo que significó la muerte de Jesús en la cruz, según las primeras comunidades judío-cristianas. En el himno se hace eco del Gran día del Perdón de la tradición judía. Pablo introduce su pensamiento en este himno (“mediante la fe”, “su justicia” (de Dios), y en el v.26 orienta la lectura del himno agregando “para mostrar su justicia en el tiempo presente”, para ser él justo y justificador del que vive de la fe en Jesús. Con esto el acto de justificar queda también ligado a la muerte expiatoria de Jesucristo. Usualmente las lecturas tradicionales ligan la justificación solo a este acto y a una fe pasiva e intimista. En Pablo el acto justificador de Dios se relaciona con toda la vida de Jesús, incluyendo su muerte y su resurrección. En 4.25 Pablo afirma que Jesús fue resucitado para nuestra justificación.

3. ¿PESIMISMO ANTROPOLÓGICO PAULINO? LA ESTRUCTURA DE 1.16-4.25

Las discusiones teológicas tradicionales a menudo se centran en subrayar el pesimismo antropológico de Pablo. Se basan en afirmaciones fuertes de Ro. 2.29-32; 3.10-18; 7.16-25. Sin embargo, una lectura cuidadosa de la carta y su contexto muestra que esa no es la intención del autor. La intención principal de Pablo, como es sabido, es afirmar que todos y todas, tanto judíos como gentiles, tienen derecho a ser parte del pueblo de Dios. Para argumentar este punto necesita probar que todos, tanto gentiles como judíos, son pecadores. De manera que lo fundamental es enfatizar que la gracia de Dios alcanza a todos, y no solo a los descendientes de Abraham según la carne.

*Las discusiones
teológicas
tradicionales a
menudo se centran
en subrayar el
pesimismo
antropológico de
Pablo.*

Pablo, como apóstol de los gentiles, está interesado en probar que estos también son hijos e hijas de Dios. Toda la argumentación del apóstol apunta hacia esa finalidad. Por tal motivo, cualquier relectura que se haga hoy día sería más acertada si se considera la exclusión como clave hermenéutica y no la argumentación que raya en un pesimismo antropológico, pues esta no es la intención central de Pablo.

La estructura de toda la carta permite hacer esta afirmación. Siguiendo la estructura propuesta por Phillip Roland, del capítulo 1 al 11 la epístola se divide en tres partes y cada una de ellas consta de un anuncio breve de la tesis de esa parte, el desarrollo de la antítesis que termina en un clímax negativo, y el desarrollo de la tesis que se inicia en su clímax positivo como respuesta a la situación de la antítesis. La estructura de cada parte es concéntrica, dividida en tres: A, B, C; C', B', A'.¹² Observemos la primera parte, que es la que nos interesa ahora. Si seguimos la estructura concéntrica propuesta por Roland descubrimos esa manera peculiar de Pablo de acentuar ascendentemente la negatividad para realzar la intervención liberadora de Dios.¹³ De manera que no se trata de pesimismo, sino de destacar el poder de la justicia de Dios, y para ello el autor recalca la perversidad de las prácticas humanas que le llevan a un callejón sin salida.

*cualquier relectura
que se haga hoy día
sería más acertada si
se considera la
exclusión como clave
hermenéutica y no la
argumentación que
raya en un pesimismo
antropológico*

En Ro. 1.16 y 17 Pablo anuncia la tesis de toda la carta, la cual es la revelación de la justicia de Dios para todos y todas. En esto hay consenso entre los eruditos. La tesis de Pablo no es pues ni el pecado ni una antropología en particular. Pero para anunciar la manifestación de la justicia, el autor debe dar razón del porqué de su aparición. La razón es el apriamiento de la verdad en la injusticia, lo cual más tarde llamará

pecado. Dios, pues, revela su ira contra todos aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia, y a la mentira llaman justicia, y a la injusticia, verdad. (Ro. 1.18). Esta situación provoca tanto la ira de Dios como la revelación de su justicia por gracia. Así, pues, en la estructura de los primeros cuatro capítulos observamos lo aquí dicho.

Anuncio de la Tesis: Revelación de la justicia de Dios 1.16-17

Antítesis:

- A Las prácticas de los gentiles (1.18-2.8)
- B Las prácticas de los judíos (2.9-29)
- C Complicidad de todos en el pecado (3.1-20)

Tesis:

- C' Justificación para todos por la fe y no por la ley (3.21-30)
- B' Justificación de Abraham (padre de los judíos) por la fe, independientemente de la ley (3.31-4.12)
- A' Participación de los gentiles de las promesas de Dios a Abraham (4.13-25).

Las prácticas de los gentiles, A, son descritas como injustas, y por lo tanto merecen la condena de Dios. Lo mismo prueba Pablo con respecto a las prácticas de los judíos, B, pues aunque tienen el privilegio de la ley de Moisés no la cumplen verdaderamente. (2.17-23). Finalmente, todos son cómplices del pecado, el cual es el resultado de las prácticas de injusticia de todos, C. Todos son cómplices independientemente de la ley, pues a los gentiles, aunque no cuentan con la ley de Moisés, Dios les dio también la capacidad de discernir lo bueno y lo malo (1.19-20).

En esta situación, para Pablo la única salida es la intervención de Dios, C', o en términos paulinos, la manifestación de la justicia de Dios, quien, con su acción justificadora hace posible que tanto los gentiles como los judíos no «aprisionen la verdad en la injusticia», o

en otras palabras manifiesten esa justicia de Dios en sus prácticas. Por el poder del pecado que lo domina todo, solo es posible acoger la justicia por medio de la fe (más adelante nos referiremos a ello).

B' se relaciona con B al aludir a la práctica de Abraham, el padre de los judíos. La argumentación se centra en la justificación por la fe y no por la ley. Abraham, sin contar con la ley de Moisés -pues esta vino posteriormente-, y sin ser circuncidado, caminó por sendas de justicia, gracias a su fe. Su fe le orientó el camino. Pablo concluye afirmando entonces que todos aquellos que siguen las huellas de la fe de Abraham son sus verdaderos hijos e hijas (cp. 4.12). Por lo tanto, los gentiles de A son también herederos de las promesas que Dios hizo a Abraham, A'.

En conclusión, aunque en varias partes de la carta pareciera que Pablo tiene un acercamiento antropológico lúgubre, habría que entender sus declaraciones dentro de sus intencionalidades primeras y su estilo epistolar.

4. ¿TIENE SENTIDO ESTA DISCUSIÓN PARA AMÉRICA LATINA?

La hermenéutica bíblica latinoamericana se distingue por su contextualidad. Es decir, se estudia la biblia con la intención de redescubrir sentidos liberadores para la realidad concreta en la cual se vive. La exégesis también es contextual; o sea se articula la realidad que genera el texto con el contenido del texto y con las distancias necesarias se procura obtener algunos criterios que ayuden a redescubrir los sentidos liberadores. En este artículo no ahondamos en esta relación, del contexto y el pensamiento de Pablo, ya lo hemos hecho en otras ocasiones.¹⁴ Hemos querido simplemente repasar algunos aspectos de su aporte teológico que está presente en las discusiones teóricas sobre la justificación por la fe. Presente está en

nuestra mente, por supuesto, detrás del lenguaje paulino, el contexto histórico económico, social y cultural del tiempo de Pablo, así como las discusiones candentes relacionadas con la inclusión de los gentiles incircuncisos y sin la ley de Moisés, al evangelio del judío Jesucristo. Brevemente podríamos acotar que la argumentación paulina vista hasta ahora surge de una situación particular y concreta. Aunque se trata de una

reflexión teológica profunda, creemos que tiene como trasfondo la experiencia de vida de un hombre judío -de la diáspora, artesano y testigo de la presencia romana en muchas de las provincias sometidas: su presencia militar, su exigencia de los impuestos, su menosprecio a las culturas no-grecorromanas.

*...cuando se discuten
arriba los temas
injusticia y pecado,
justicia y justificación,
tenemos en mente la
sociedad del Imperio
romano y la sociedad
actual del mercado
neoliberal globalizado.*

Los estudios hechos sobre la sociedad imperial romana, esclavista, militar, estratificada y corrupta del tiempo de Pablo, no pueden pasarse por alto cuando se lee la carta a los romanos. Así, pues, la teología paulina, si bien es motivada por las discusiones teológicas entre Pablo y quienes querían imponer la circuncisión y la ley a los gentiles cristianos, va más allá. Abarca su contexto social, legal, económico y cultural del primer siglo. Su teología, pues, no viene solo de su conocimiento de las Escrituras (los LXX propiamente dicho) sino de su historia de vida. Cuando Pablo declara que la ira de Dios se revela desde el cielo contra aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia, tiene en mente la sociedad invertida romana de su tiempo. Paz y seguridad o paz y concordia, era el lema ideológico imperial, y era la gran mentira. Baste con eso decir que cuando se discuten arriba los temas injusticia y pecado, justicia y justificación, tenemos en mente la sociedad del Imperio romano y la sociedad actual del mercado neoliberal globalizado.

La necesidad de enfatizar solo el perdón en el evento de la justificación, diluye la fuerza profética de la doctrina que invita a la práctica de la justicia y a vivir una vida comunitaria y personal, honesta y digna.

No obstante, además de lo dicho sobre el contexto, la pregunta ¿tiene sentido la discusión sobre la justificación por la fe hoy en América Latina? queda en pie. Algunos biblistas piensan que no. Sin embargo, podríamos opinar lo contrario por dos razones: una que a raíz de la declaración conjunta Vaticano-Luterana firmada en 1997, generó en algunos círculos nuevamente la discusión, una discusión que me parece un tanto estéril por su ahistoricidad, y este escrito podría ser una contribución. Y la otra razón, más importante aun, es la malcomprensión de algunos aspectos de la doctrina que generan actitudes y prácticas negativas para procesos de liberación social y realización personal. Pecado en singular, por ejemplo es una palabra abusada por el lenguaje común. Frecuentemente se nombra pecado a todo, menos a las injusticias sociales y mucho menos a las sociedades invertidas. La necesidad de enfatizar solo el perdón en el evento de la justificación, diluye la fuerza profética de la doctrina que invita a la práctica de la justicia y a vivir una vida comunitaria y personal, honesta y digna. Pues esta es la única marca visible del ser justificado por la fe. Conducirse por la fe y no por el cumplimiento ciego de la ley es una afirmación teológica de importancia cardinal si se considera que Pablo cuando critica radicalmente la ley, tiene en mente no la ley Mosaica, sino la lógica de toda ley, institución o sistema que se sigue sin discernimiento, sin considerar las repercusiones que puede causar contra la vida de los seres humanos.

Además, perdonar por gracia al cómplice del pecado estructural, sin rendir cuantas, puede verse como impunidad desde las víctimas si no se subraya la finalidad última de la rehabilitación de todos y

todas. Por otro lado, no ver la inmoralidad que dibuja Pablo como consecuencia lógica de una sociedad injusta e invertida, también puede llevar a achicar el mensaje de la justificación, y reducir la crítica del pecado a lo sexual. No ver la homosexualidad como una imagen de la sociedad invertida, que utiliza Pablo de su cultura homofóbica, puede conducir a actuar de una manera totalmente contraria al evangelio como se ha hecho en muchas ocasiones. Finalmente, afirmar un pesimismo antropológico también conlleva efectos negativos. Por un lado, obstaculiza los deseos de cambiar las realidades de injusticia y por otro inhibe el mensaje de la gracia que dignifica y hace de los seres humanos hijos e hijas de Dios. El énfasis en este aspecto de la justificación es vital para aquellas personas que se sienten apocadas o insignificantes en la sociedad actual estratificada, racista y excluyente.

Notas

1 Cp. *Contra toda condena. La justificación desde los excluidos*. San José: DEI, 1991.

2 Lamentablemente tengo que decir que el documento posterior del vaticano *Dominus Iesus*, es un paso atrás del avance ecuménico.

3 *asebeia* y *adikia* forman un endiádis. Injusticia se relaciona con impiedad, término más religioso, porque Pablo la contrapone con la justicia de Dios. Y como menciona Käsemann, *adikia* no permite que *asebeia* se interprete en un sentido meramente cúllico. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982, p. 38.

4 Cp. Horst Balz y Gerhard Schneider. *Diccionario Eexegético del Nuevo Testamento*. Vo. II, p.

5 El autor del evangelio de Juan también la utiliza y posiblemente en el mismo sentido.

6 Cp. 7 y Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José: DEI, 2000, pp.

7 Esta parte del cap. 7 aparentemente raya en un pesimismo antropológico insoluble, sin embargo, siguiendo la lógica del pensamiento desde el principio de la carta, vemos que desemboca en el problema profundo de lo que significa el pecado estructural, producto de la sociedad invertida. Aunque las tendencias al mal y al bien son humanas, el mal del cual habla Pablo está en las prácticas de injusticia que generan a la postre el pecado estructural, el cual a la vez invade las relaciones interhumanas y al ser. También aquí se observa la estructura peculiar de Pablo al ir ascendiendo hasta el clímax de a negatividad para iniciar con la respuesta positiva de Dios a esa realidad. Cp. 7.24 y 8. 1-4.

8 Hoy día no se puede afirmar que los teólogos y biblistas católicos piensen en bloque de una manera y los protestantes de otra. Los desacuerdos acontecen tantos en unos como en otros.

9 Cp. *Traduction oecuménique de la Bible*, TOB, Paris: Les éditions du Cerf; Pierrefitte: Société Biblique Française, 1988.

10 Cp también 8.3.

11 Según Käsemann el semitismo detrás del verbo *dikaioo*, *tsedek*, sería un *hifil* causativo.

12 Cp. Phillip Roland, *Epître aux Romains. Texte grec structuré*. Roma: IBP, 1980.

13 La división es de Roland, los títulos son míos

Toda mujer es Dalila

Acercas de la misoginia en el Antiguo Testamento¹

JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ*

1. DEL DESEO PROPIO A LA SEDUCCIÓN FEMENINA

Después de un prolongado esfuerzo por tratar de comprender la razón de sus adversidades, la conversación entre Job y sus amigos llega a un punto muerto. El continúa ignorando por que Dios ha actuado de manera tan arbitraria. Como su incertidumbre se prolonga, apela a un recurso desesperado: jura que no ha hecho nada incorrecto; si no es así, que Dios mismo intervenga y lo aniquile. De este modo

* El doctor José Enrique Ramírez es profesor en la UBL. Actualmente es Director de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Institución.

se enmarca el juramento de inocencia que encontramos en el capítulo 31 del libro de Job.² Esta confesión se inicia, interesantemente, con una alusión a la mujer: “Hice un pacto con mis ojos, ¿como podría entonces fijarme en alguna joven?” (Job 31,1). Lo primero que vino a la mente de este hombre “justo y honrado” para demostrar su inocencia, fue decir que había tomado la decisión de no fijarse en ninguna joven!³ Y es que el ver a una mujer podía ser algo riesgoso, ya que debido a la enorme potencialidad que se suponía en la mujer (para el mal, claro está), los ojos podían proveer al corazón el material necesario para fomentar los actos lujuriosos!⁴ Cualquier encuentro con una mujer podía convertirse, fácilmente, en una forma de desencuentro con Dios. Una referencia al caso de David y Betsabé en este punto, puede resultar ilustrativa para comprender mejor las palabras de Job. Nótese la secuencia de verbos en el siguiente texto:

“Un atardecer se levanto David de su lecho y se paseaba por el terrado de la casa del rey cuando vio desde lo alto del terrado a una mujer que se estaba bañando. Era una mujer muy hermosa ... David envió gente que la trajese; llegó donde David y el se acostó con ella ... pero aquella acción que David había hecho desagradó a Yahvé” (2 Sam 11,2-4.27).*⁵

Lo que sucede aquí con David es que, al ver a Betsabé, se despierta en él un fuerte impulso por poseerla. Este deseo hace que el rey pierda control de sí y se vea arrastrado al mal. Betsabé -desprovista

*Cualquier encuentro
con una mujer
podía convertirse,
fácilmente, en una
forma de
desencuentro con
Dios.*

en este texto de toda actividad psicológica, es vista, deseada, traída y devuelta. Todo ello sin que mediara una sola palabra de su parte. La mujer es percibida en este texto como existiendo, fundamentalmente, en el orden de lo natural: incita en el hombre la animalidad, le arrastra lejos de su raciocinio, le hace perder control de sí.⁶ Es claro que David pudo haber actuado de un modo distinto, la

conducta de José frente a la esposa de Potifar lo prueba, Gen 39,7ss.⁷ Esta alternativa hubiera requerido de David el control sobre sus propios impulsos, una virtud altamente valorada⁸, que demandaba sin embargo, un enorme esfuerzo personal de su parte.

En varios textos como este el hombre es presentado, ya no como cazador (al estilo de David), sino como presa.

Encontramos en el antiguo testamento, sin embargo, textos tardíos en los que los autores no hablan ya de los *deseos* del hombre, sino de la *seducción* de la mujer.⁹ El problema no es visto como un conflicto que se da *en el hombre*, sino como una amenaza que le llega desde *fuera*.¹⁰ El origen del problema, se presume, no radica en el hombre sino en el poder de seducción de la mujer. Los autores bíblicos, que parecen descartar rápidamente el peso de la responsabilidad masculina en el desarrollo de estos acontecimientos, desplazan su atención al papel jugado por la mujer: en ausencia suya no se habría presentado tal desenlace. El problema de la mujer radica en la facilidad con la que ésta es instrumentalizada para conducir al hombre lejos de Dios, y en perjuicio de sí mismo. El caso de Dalila lo ilustra claramente.¹¹ No es simplemente que de la mujer *salga* el mal sino que, ella misma, *encarna* el principio del mal.¹² La mujer ajena, de la que nos habla Proverbios: “seduce (a un joven inexperto) con palabras cariñosas, lo persuade con sus dulces labios. Y el infeliz se va detrás de ella, como buey al matadero, como ciervo que se enreda en el *lazo*, hasta que una *flecha* le atraviesa el hígado, como pájaro que se precipita en la *red*, sin saber que eso le costará la vida” (7, 21-23).¹³ En varios textos como este el hombre es presentado, ya no como cazador (al estilo de David), sino como presa.¹⁴ El peligro le sale al encuentro, se le abalanza y lo arrastra. Con esta imagen se da una inversión total de la situación descrita en 2 Sam 11.¹⁵ El problema no radica en el deseo propio, sino en la seducción femenina.

2. DE LA IDENTIFICACIÓN DE LA MUJER CON EL MAL

Los primeros 11 capítulos de 1 Reyes narran el reinado de Salomón.¹⁶ En esta reconstrucción, los problemas han sido colocados en el capítulo final (1 Re 11), que intenta explicar por que tras la muerte de Salomón, el reino de Israel se dividió (1 Re 12). Según la estructura de este capítulo, a las infidelidades de Salomón (11,1-13), siguen inevitablemente sus reveses, tanto en la política exterior (11,14-25), como en la política interior (11,26-40). Nos interesa aquí la sección 11,1-13 en donde se describe el pecado del rey, a saber: las mujeres y la idolatría.¹⁷ Antes de la redacción deuteronomista de este capítulo, la sección que aparece hoy en nuestras biblias como 11,1-13, era breve y se limitaba a describir aspectos que resaltaban el prestigio del reino:

“El rey Salomón amó a muchas mujeres. El tuvo setecientas princesas y trescientas concubinas. Por entonces Salomón edificó un altar a Kemosh, ídolo de Moab y otro a Molec, ídolo de Amón” (1 Re 11,1.3.7).*¹⁸

Estos dos aspectos (mujeres y altares), eran independientes uno de otro y ninguno tenía, originalmente, connotaciones negativas. Por el contrario, el número de mujeres no era mas que un signo de la riqueza y el prestigio de su reino¹⁹; y la erección de este tipo de altares no hacía sino realzar el prestigio de Jerusalén como una de las grandes urbes en el mundo de su época. Aunque las causas de la división del reino de Israel eran de naturaleza política, para el editor deuteronomista de este capítulo, eran las causas religiosas, y no las sociales, las que explicaban el rumbo de los acontecimientos. El origen de esta catástrofe se ve en función de la conducta de una persona, de modo específico, de su infidelidad ante Yahvé.²⁰ De esta manera, aunque la referencia original al tema de la mujer era positiva, en su redacción final la mujer es ligada al tema de la infidelidad religiosa; o dicho de un modo mas preciso, ella es vista como *la causante* de tal

infidelidad.²¹ La redacción deuteronomista de este texto presenta la caída de Salomón como resultado de la seducción de una mujer²²: «En la ancianidad de Salomón *sus mujeres inclinaron su corazón tras otros dioses*, y su corazón no fue por entero de Yahvé su Dios» (1 Re 11,4). Como puede verse, la mujer termina identificada con el mal, su compañía conduce *inevitablemente* a la ruina.

No es de extrañar que las prescripciones del código deuteronomico para la elección del rey coincidan con nuestro texto. El rey “no ha de tener muchas mujeres, *para que no se descarríe su corazón*” (Deut 17,17a).²³ Lo central en este verso no radica en la prescripción en cuanto tal, sino en la motivación religiosa: “para que no se descarríe su corazón”.²⁴ Nótese aquí la función *causal* que se le asigna a la mujer en relación con el pecado. Una revisión de diferentes versiones de este texto, da una mejor idea de este vínculo:

“Tampoco tendrá muchas mujeres, no sea que se desvíe su corazón”.²⁵

“Que no multiplique sus mujeres, para que no se descarríe su corazón”.²⁶

“Que tampoco tenga muchas mujeres, por el temor de que su corazón se pierda”.²⁷

Debe notarse que el verbo hebreo empleado en 1 Re 11,4 “wfh”²⁸ (“En la ancianidad de Salomón sus mujeres *inclinaron* su corazón tras otros dioses”), es el mismo verbo empleado en el texto citado de Prov 7,21 para hablar de la prostituta que *corrompe* al joven inexperto.²⁹ A pesar de su sabiduría y poder, el mismo Salomón fue extraviado como cualquier otro ingenuo! Un autor posterior, al tratar el tema de los matrimonios con mujeres extranjeras, emite un interesante juicio sobre el caso de Salomón: “Vi también en aquellos días que algunos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas, ... Yo les reprendí y les maldije: ¿No pecó en esto Salomón, rey de Israel? Entre tantas naciones no había un rey semejante a él, era amado de su Dios. Dios le había hecho rey de todo Israel. *Y también a él le hicieron*

pecar las mujeres extranjeras. Se tendrá que oír de vosotros que cometéis el mismo gran crimen de *rebelaros contra* (l[m]) nuestro Dios casándoos con mujeres extranjeras?” Neh 13,23-27*.³⁰ El autor emplea aquí el verbo l[m] (= traicionar, ser infiel/desleal, pecar), utilizado también en Esd 10,2 “*Hemos sido rebeldes a nuestro Dios casándonos con mujeres extranjeras*”. En todos estos textos se nota el vínculo hecho entre la mujer y la rebeldía contra Dios.³¹

La mujer que tenemos en las páginas de la escritura no es “la mujer” a secas, sino una mujer imaginada por pluma varonil.

Un caso extremo de esta aversión a la mujer, lo encontramos en una poesía sapiencial de Qumran titulada “La mujer demoniaca”³², y de la cual extractamos algunos versos:

- “8 (la mujer) es el comienzo de todos los caminos de impiedad, (...)
 9 ...sus caminos son caminos de muerte, (...)
 sus pistas descarrían hacia la iniquidad, (...)
 10 (...) sus puertas son las puertas de la muerte,
 y en la entrada de su casa se avanza el sheol.
 11 Todos los que van a ella no volverán,
 y todos los que la heredan descenderán a la fosa.
 Se esconde en emboscada en lugares secretos, (...)
 Sus ojos escudriñan aquí y allí, (...)
 14 para torcer el camino de los rectos, (...)
 15 para hacer a los sencillos rebelarse contra Dios,
 16 para torcer sus pasos fuera de los caminos de justicia, (...)
 17 para extraviar al hombre en los caminos de la fosa,
 y seducir con lisonjas a los hijos del hombre»
 (4Q 184, 8-17*)³³

En este texto no solo se nota una progresiva diabolización de la mujer, sino algo mas grave aún: el hecho de que tales formas de denigración se hayan convertido en signo y símbolo de la piedad religiosa!

3. DE LA CONVERSIÓN A DIOS COMO AVERSIÓN A LA MUJER

Es común en la literatura sapiencial la fórmula “temer al Señor y apartarse del mal”.³⁴ Job, por ejemplo, era un hombre “que temía a Dios y se apartaba del mal” (1,1.8; 2,3). El prólogo al libro de Proverbios recomienda “temer a Yahvé y apartarse del mal” (3,7).³⁵ En Ecles 7,26 vamos a encontrar una curiosa variante de esta idea, el Predicador nos dice: “Descubrí que la mujer es más amarga que la muerte porque es una trampa, su corazón es una red y cadenas sus brazos. *El que teme a Dios escapa de ella,*³⁶ pero el pecador queda atrapado en sus redes” (Ecles 7,26³⁷). Dado que *se-ducir* es *conducir* lejos de Dios³⁸, el autor saca una conclusión inevitable: “El que teme a Dios escapa de ella”.³⁹ El verbo flm nifal (= escapar-se, evadirse, librarse), se utiliza frecuentemente para expresar la idea de una huida que permite salvar la propia vida.⁴⁰ Como puede verse, el autor de Eclesiastés ha sustituido la idea de “mal” por la de “mujer”. Y así, la idea de “temer a Yahvé y apartarse del mal” se ha transformado en “agradar a Dios y escapar de la mujer”(!). En el período intertestamentario esta idea se convirtió en algo común, note por ejemplo el paralelismo que se da en el siguiente verso entre los términos mujer y pecado:

*“Manténme, oh Dios, lejos del pecado inmoral
y de toda mala mujer que hace caer
Que la belleza de la mujer pecadora no me seduzca”
SSal XVI,7-8.⁴¹*

4. CONDENAR ... CONDENA

Según se ha dicho, la mitad de la belleza está en el paisaje, la otra mitad en la persona que lo ve (proverbio inglés). Por ello, al considerar algunas imágenes de la mujer en el antiguo testamento nos interesa, no tanto el objeto sino, el sujeto. Nos preguntamos, no por las mujeres -que como elementos narrativos conocemos únicamente a través de los ojos y la pluma de varones-, sino que nos preguntamos por los autores que han *creado* a la mujer de *sus* textos: ¿qué círculos representaban? ¿qué experiencia real tenían con el mundo femenino de su época? ¿en qué medida compartían los prejuicios que existían en sus culturas contra las mujeres? Es necesario recordar que tras estos textos no hay “autores” que hablan sobre el “ser humano” sino varones que hablan sobre mujeres. La mujer que tenemos en las páginas de la escritura no es “la mujer” a secas, sino una mujer *imaginada* por pluma varonil. Es la mujer vista, valorada y juzgada por personas cuya educación y práctica social se movía en un mundo que era ferozmente hostil a las mujeres. ¿No se refleja algo de esto en sus escritos? Cuando Prov 21,9 dice que “es mejor vivir en un rincón del tejado que con mujer pendenciera en casa espaciosa”, es evidente que esta afirmación era algo que podía decirse igualmente de cualquier hombre, pero ... por qué no se dijo?

*Es la mujer vista,
valorada y juzgada
por personas cuya
educación y
práctica social se
movía en un
mundo que era
ferozmente hostil a
las mujeres.*

Al revisar las referencias a la mujer en el antiguo testamento podría afirmarse que, de cierto modo, esta imagen sufre un deterioro progresivo.⁴² Es decir que, entre mas recientes son los escritos, mas duras y frecuentes suelen ser las críticas contra ella. Así, mientras en los estratos mas antiguos de Proverbios encontramos afirmaciones sobre *conductas particulares* de la mujer⁴³, en obras mas recientes como Eclesiástico, encontramos afirmaciones

sobre la *naturaleza* de la mujer: “No hay maldad como maldad de mujer”(25,13)⁴⁴, y juicios severos sobre la función que ésta ha desempeñado en la historia de la salvación: “por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos” (25,24). Otras referencias a la mujer en obras judías tardías, reflejan una aversión todavía mayor. Baste un ejemplo tomado del Testamento de los Doce Patriarcas:⁴⁵

Muchos de estos autores provenían de medios en los que se tenía poco o ningún contacto real con mujeres.

«Las mujeres son malvadas, mis hijos, y dado que ellas no tienen autoridad o poder sobre el hombre utilizan todo tipo de trucos con el fin de cautivarles. Sobre aquel que ellas no pueden hechizar con sus actitudes, triunfan por medio de la astucia. El ángel de Dios me ha hablado de ellas y me ha enseñado que las mujeres son más sumisas al espíritu de lujuria que al hombre, en su corazón planean todo tipo de maquinaciones contra los hombres; por medio de su apariencia ellas desvían a los hombres de sus pensamientos; con una mirada son capaces de propagar su veneno y de hacerlos finalmente caer cautivos. La mujer no puede vencer al hombre a cara descubierta, pero, por medio de su comportamiento prostituido, ellas son capaces de engañar» (TestRub V, 1-5).

Si, como se ha dicho, *hablar del otro* es evidentemente una forma de *hablar de nosotros*⁴⁶, bien podría decirse entonces que estas afirmaciones sobre “la mujer” dicen tanto de ella, como de quienes las escribieron. En relación con la cita anterior (ver oración en itálica) es muy probable que si la mujer hubiera sido *mas sumisa* al hombre, “el Angel de Dios” no hubiese comunicado al autor de este texto juicios tan severos contra ella (!). Muchos de estos autores provenían de medios en los que se tenía poco o ningún contacto real con mujeres. No es de extrañar que algunos de los textos mas duros contra las mujeres (1Q184 por ejemplo), provengan de los esenios, que como sabemos, eran célibes.⁴⁷ Lo que sucede es que los

atractivos naturales de la mujer rompían el frágil y precario equilibrio que muchos de estos hombres célibes, en su aislamiento, habían logrado «sobre los males del mundo».⁴⁸ Llamados a sacrificios enormes para alcanzar una santidad en solitario, la condena que habían hecho de la mujer, terminaba condenándolos. Tras condenar a la mujer, se descubrían sometidos a un fuerte impulso que los arrastraba hacia ella; o mas precisamente, porque sentían hacia ella un impulso no permitido, *la* condenaban, confundiendo el *objeto* del deseo con su *f fuente*. En 1911, Freud publicó para una revista de investigación sicoanalítica, un artículo en el que describía el caso de un paciente que, no siendo consciente de poseer fuertes impulsos sexuales y agresivos *se sentía perseguido por un dios lujurioso y cruel!* Las ideas que este hombre encontraba personalmente inaceptables, fueron proyectadas al mundo externo, y él percibía como ajenos, sentimientos y deseos que eran propios.⁴⁹ No es de extrañar, entonces, que “los demonios” que atacaban a muchos de ellos “se encarnaran” en forma de mujer. Pero tales “demonios” no eran mas que la personificación de sus propios tormentos y conflictos interiores.

Si bien es cierto que las variaciones de contenido que se dan en los textos sobre la mujer reflejan la postura personal de sus autores frente a ellas⁵⁰, también es cierto que en la redacción de un texto intervienen factores que trascienden las individualidades personales de sus autores. Evidentemente

No es de extrañar que algunos de los textos mas duros contra las mujeres (12184 por ejemplo), provengan de los esenios, que como sabemos, eran célibes.

“la mujer” no ha sufrido a lo largo del tiempo ningún proceso interno de deterioro moral; el deterioro se ha dado en la percepción que de ella se tenía. Intentando hablar (en el plano de la consciencia individual) *sobre* la mujer, algunos autores (reproduciendo consciente o inconscientemente los valores de su medio), terminaron hablando *contra* la mujer.

Evidentemente el desarrollo de estas formas de misoginia de motivación religiosa no es mono-causal. Existen varios factores que intervienen en su formación. Baste señalar un ejemplo. A partir del exilio, Israel se convirtió en una comunidad religiosa con varios centros de gravedad: Alejandría, Babilonia, Antioquía, Jerusalén. Un análisis de las referencias a la mujer virtuosa y a la mujer mala en textos judíos de este período, sugiere que la preocupación de sus autores por familias estables y por la pureza étnica (véase Prov 5; Eclo 25,13-26,18 y Esd 9-10, respectivamente), no expresaba sino su deseo de garantizar la identidad social y el status que ellos, como minoría religiosa, buscaban afianzar en medios social y económicamente competitivos. Tanto la bondad, como la maldad de la mujer en estos textos, están definidas en función del nivel de *prestigio social* y la *estabilidad económica* que ellas fueran capaces de promover para sus respectivas familias.⁵¹ Nótese que tanto la bondad como la capacidad de una mujer son evaluadas, no en función de sí misma sino, en función de su capacidad para promover los intereses masculinos: las mujeres fuertes “traen gloria al hombre” (1 Esd 4,17). La mujer, como dice S. de Beauvoir, estaba “condenada a ser útil”. Como bien lo muestra 1 Esdras 4,13-32, el poder de la mujer se da en función de hombres individuales. Ellas carecen de poder social o político por derecho propio. Resulta claro, entonces, que la culpabilización de la mujer en el plano religioso, no es sino una forma de control social contra quienes podrían amenazar el prestigio de hombres influyentes en la comunidad. El problema no es pues que, *además* de ser diabolizada en el plano religioso, la mujer *también* es discriminada en el ámbito social, sino que la culpabilización arbitraria de la que ella ha sido víctima, se convierte en *condición previa* para controlar –sobre esta base, precisamente!- su grado de participación en el mundo social y económico.

Evidentemente “la mujer” no ha sufrido a lo largo del tiempo ningún proceso interno de deterioro moral; el deterioro se ha dado en la percepción que de ella se tenía.

5. LOS TEXTOS, HIJOS DE SU TIEMPO

Lo que la simple lectura de muchos de estos textos misóginos del antiguo testamento no dice *–directamente–* es que la sociedad en la que surgieron, vio drásticamente trastornadas las bases que hasta entonces habían generado seguridad y confianza en la comunidad.

- ▶ Después del exilio, los judíos que vivían en Palestina experimentaron permanentes conflictos y hostilidades con los estados vecinos, cuya influencia política y económica se vieron obligados a aceptar, debido a su incapacidad para defenderse apropiadamente.⁵² Numerosos textos expresan este sentimiento de angustia que surgía al sentirse amenazados por todos lados: “Los Gentiles que nos rodean se han unido para exterminarnos” (1 Mac 5,10); “... impulsados por el odio, se han unido todos los Gentiles para aniquilarnos” (1 Mac 13,6); “Todas las naciones vecinas se propusieron exterminarlos diciendo: luchemos contra ellos y borremos su memoria de entre los hombres” (1 Mac 12,53). Afirmaciones de esta naturaleza se repiten constantemente en los escritos del período griego.⁵³

- ▶ La experiencia de los judíos deportados que regresaron “a casa” durante el siglo V a.C., tampoco resultaba satisfactoria. Siendo Palestina una provincia bajo administración persa, trasladarse de Susa a Jerusalén no era mas que pasar de una ciudad a otra dentro del mismo reino. Al “regresar” del exilio, se regresaba a otro exilio en casa. La frustración generada por la sensación de vivir como extranjeros en tierra propia, la expresa bien una oración penitencial de Nehemías:

“Míranos hoy a nosotros esclavos, y en el país que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes, mira que aquí en servidumbre nos sumimos. Sus muchos frutos son para los reyes que por nuestros pecados tu nos impusiste, y que a capricho dominan nuestras personas, cuerpos y ganados. ¡En gran angustia nos ballamos!” (Neh 9,36-37)

El análisis histórico de conceptos bíblicos nos muestra que cambios en el medio social se relacionan estrechamente con cambios paralelos en las concepciones teológicas.⁵⁴ O para decirlo mas precisamente: los cambios que se produjeron en las concepciones teológicas durante el período post-exílico, se dieron como formas de adaptación de la comunidad judía al nuevo medio en el que se hallaban.⁵⁵ De este modo, por ejemplo, el término “extranjero”, utilizado hasta ese momento como una categoría *social*⁵⁶ solamente, adquiere un nuevo significado de carácter *religioso*. Así, en la oración de dedicación del templo asignada a David, se hace decir a este:

Intentando hablar (en el plano de la consciencia individual) sobre la mujer, algunos autores (reproduciendo consciente o inconscientemente los valores de su medio), terminaron hablando contra la mujer.

“Pues, ¿quién soy yo, y quién es mi pueblo para que podamos ofrecerte estos donativos? Porque todo viene de ti, y de tu mano te lo damos. Porque extranjeros y peregrinos somos delante de ti, como todos nuestros padres; como sombras son nuestros días sobre la tierra y no hay esperanza” (1 Cron 29,14-15).

Israel no se presenta mas como protector del indefenso que llega a su tierra.⁵⁷ La comunidad misma se presenta ahora como un indefenso en busca de Protector. Tanto así han cambiado las cosas! Este es el mismo sentimiento que expresa el salmista al decir: “Escucha mi suplica, Yahvé, presta oído a mi grito, no te hagas sordo a mis lágrimas. Pues soy un forastero frente a ti, un extranjero como todos mis padres” (Sal 39,13).⁵⁸ El sentido de inseguridad en el que vivían, hizo que su confianza –anteriormente ligada a la tierra-, se trasladara a Yahvé. Fue el traslado de esta dependencia a Dios mismo, lo que les permitió superar la angustia de vivir en una tierra que ya no era suya y en la que vivían como extraños.

Los cambios que se daban en el medio no afectaron solamente la percepción *de si mismos*, también la percepción *del otro* cambio drásticamente como resultado de las vicisitudes históricas. Un análisis del término “nación”(ywg) en el antiguo testamento, nos muestra una evolución similar a la del término “extranjero”.⁵⁹ Aunque no existe una doctrina sistemática sobre este término, los aspectos de raza, gobierno y territorio contribuyen a dar un cuadro general (Gen 17,6; Is 14,18; Sal 105,44). Después del destierro, cuando Israel carecía de algunas de estas características, el uso de este término aplicado a Israel se restringe drásticamente. El término empieza a adquirir un sentido abiertamente hostil, se subraya la enemistad de las naciones frente a Israel (Lev 26,33.38; Lam 1,10). Se dice que “las naciones”, no definidas histórica ni políticamente, constituyen una amenaza para Israel y su ungido (Sal 2,1.8; 46,7). En la teología deuteronomista, las naciones no israelitas representan una amenaza contra la existencia de Israel. No se debe hacer ninguna alianza política o religiosa con ellas, ni se les ha de tener clemencia alguna (Deut 7,1ss). La caída del reino del norte se interpreta como consecuencia de “las naciones” (2 Re 17,8.11). Según Ez 20,32, las *naciones* han minado la singular posición religiosa de Israel mediante la tentación a la apostasía (lo mismo que habían hecho las *mujeres* con Salomón!).⁶⁰ De allí que se hable de “las abominaciones de las naciones” (1 Re 14,24; 2 Cron 36,14). El motivo del conflicto entre Yahvé/Israel y los pueblos, adquiere un fuerte matiz político que se relaciona con la esperanza de una gran expansión de Israel y la humillación respectiva de sus antiguos enemigos, Is 60,3.5.11.12.16.⁶¹

En el período post-exílico, la noción de culpabilidad jugó un papel fundamental en la vida religiosa. La obra deuteronomista, escrita a la sombra de las catástrofes nacionales del 721 y 587, es -esencialmente- una confesión de la culpabilidad de Israel.⁶² A raíz de la destrucción de Jerusalén y la experiencia del exilio babilónico, se produce en Israel un intenso proceso de reflexión teológica que

busca entender y superar el desastre sufrido. El sentimiento de culpa, humillación y arrepentimiento expresan el tono espiritual de este período. El sentimiento de auto-humillación y de anonadamiento por la culpabilidad, se convierte en un rasgo típico de las oraciones post-exílicas.⁶³ La oración penitencial de Esdras 9,6-15 ilustra elocuentemente este punto: a diferencia del modelo de oración penitencial que encontramos en el antiguo testamento, esta es una oración en la que no existe petición.⁶⁴ El autor, abrumado por el sentimiento de culpa, se limita únicamente a la confesión:

...tanto la bondad como la capacidad de una mujer son evaluadas, no en función de sí misma, sino en función de su capacidad para promover los intereses masculinos: las mujeres fuertes “traen gloria al hombre” (1 Esd 4,17).

“Dios mío, estoy confundido y avergonzado. No me atrevo a levantar mi rostro hacia ti, Dios mío, porque nuestras iniquidades han sobrepasado nuestra cabeza y nuestros delitos llegan hasta el cielo. Desde los tiempos de nuestros antepasados hasta hoy hemos sido culpables. Por nuestros crímenes hemos sido entregados nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes a reyes extranjeros, a la espada, a la esclavitud, al saqueo y al oprobio, como sucede hoy ... Pero ahora, Dios nuestro, ¿que podemos decir después de todo esto? Porque hemos desobedecido los mandamientos... Y después de cuanto nos ha sucedido por nuestras maldades y grandes culpas... ¿volveremos a desobedecer tus mandamientos casándonos con estas gentes abominables?... Aquí estamos ante ti con nuestro pecado; precisamente a causa de el somos indignos de estar ante ti” (Esd 9,6.7.10.13.14.15).*⁶⁵

Al crecer el sentido de inseguridad y el sentimiento de culpa, disminuyó la capacidad para adecuarse a los cambios de un modo constructivo. Así surgieron “los chivos expiatorios”; es decir, aquellos

agentes (humanos y espi-rituales) a quienes la comunidad convirtió en responsables de su crisis, canalizando a través de ellos la frustración y el temor colectivos. Se pasa así, de la *culpabilidad propia* (Esd 9,6-15) a la *culpabilización del otro* (Esd 10,1-6).⁶⁶ En el Israel post-exílico “las naciones paganas” y “la mujer” se convirtieron, al igual que los demonios⁶⁷, en los *agentes del mal*. Estos eran los peligros identificables, las formas externas ... pero Satán, como ellos lo creían, estaba detrás de cada uno de ellos. Es evidente, nos parece, que esto no era mas que una proyección de su propio sentimiento de culpabilidad. Jacques Lacarriere, en su historia de los monjes del desierto de la cristiandad antigua, alude al carácter interior de la tentación y cuenta “de cierto asceta que, atento a la llegada de un observador con el presentimiento o la certeza de que se trataba del diablo, terminaba a veces por descubrir *que ese visitador, ya bastante cercano para ser reconocido, no era otro que él mismo, su propio desdoblamiento, que venía a su encuentro desde un lejano horizonte*”.⁶⁸

6. RESUMEN

En el período post-exílico, circunstancias sociales adversas producen en la comunidad un sentimiento progresivo de malestar y culpabilidad. Frente a este un sentimiento de impotencia y frustración, surgen agentes del mal a quienes se responsabiliza por las adversidades presentes. La concupiscencia de la naturaleza humana (que se da *en* “el hombre”⁶⁹), es personificada y desplazada *fuera* de él.⁷⁰ En el ámbito externo, las naciones paganas son vistas como *el instrumento* responsable por la destrucción de Jerusalén. En el ámbito interno, la mujer es vista como *la causa* de la idolatría que condujo a Israel a su ruina. El mundo se presenta entonces como un espacio hostil rodeado de peligros y poblado por demonios. El hombre se percibe como presa de fuerzas externas que lo seducen para perderle. El deja de ser víctima de la concupiscencia propia y se convierte en presa de la seducción femenina. La mujer es vista, no solo como

instrumentalizada por el mal sino, como identificada con él. Las hijas de Eva terminan así, diabolizadas. El que teme a Dios debe combatir las y huir de ellas. Así, mientras las virtudes se convirtieron en la meta del “hombre”, los vicios adquirieron rostro femenino.

*«Por Dios que si las mujeres hubieran escrito historias,
del mismo modo que los clérigos componen sus discursos,
habrían escrito tantas maldades de los hombres
que toda la casta de Adán no habría podido repararlas»*

(Chaucer)⁷¹

Notas

1 Este artículo tiene una finalidad mas explicativa que propositiva; y junto a las referencias bíblicas, se hace uso en él de referencias a la literatura apócrifa, pseudoepigráfica y otras fuentes judías del período intertestamentario.

2 Para un análisis literario de los capítulos 29-31, ver L.A. Schökel. Job (Libros Sagrados VIII.2). Madrid 1971, pág. 137-150.

3 Cf. Eclesiástico 9,5 (citado a partir de ahora como “Eclo”). Es probable que Job 31,1 no se encontrara originalmente en esta posición. El capítulo debió iniciarse con una serie de preguntas de tipo general, tal como la que encontramos en los versos 2-4. Solo después empezaría la enumeración concreta de los delitos que Job confiesa no haber cometido. El binomio sobre la mujer (lujuria/adulterio), lo formarían los versos 1+9-12, y vendría después del binomio mentira/deshonestidad, versos 5-8. Una comparación de las listas que aparecen en este tipo de confesiones (Sal 15; 24), no parece dar un esquema fijo. Es interesante, sin embargo, que la tradición, haya trasladado el verso 31,1 al inicio del capítulo. Esta posición privilegiada parece corresponder con la importancia que adquirió el tema de la concupiscencia/malos impulsos (“[rh rxy]”), en la teología rabínica posterior. Sobre este tema puede consultarse el excursus: “Der gute und der böse Trieb” en: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. H.L. Strack – P. Billerbeck. Vol. IV.1. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. 2º Aufl. München 1956, pág. 466-483, y Vol. 1 (Das Evangelium nach Matthäus): pág. 302-303, sobre Mat 5,29; G.F. Moore. Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. Cambridge 1958, Vol. 1: 479-496.

4 Ya decían los sabios que “nada peor que el ojo creó Dios”. Eclo 31,13 (hebreo). Levantar los ojos para ver a una mujer y seguirla con la mirada, es considerado en la literatura pseudoepigráfica *entregarse a la lujuria* (TestIs VII.2; TestJud XVII.1; TestBen VI.3; VIII.2). Sobre la relación entre “los ojos” y “el corazón”, ver: Num 15,39; Job 31,7; Ecles 11,9.

5 Gen 34,2 es mas dramático aún: “Un día Dina, la hija que Jacob tuvo de Lea, salió a ver a la mujeres de aquella tierra. Siquen, hijo de Jamor, *la vio, la rapto*, se acostó con ella y *la violó*” (Gen 34,1-2).

6 Ver Eclo 9,2.

7 Véase la interpretación que se da de este hecho en TestRub IV,1-11 (cf. también Jub XXXIX, 5-13).

8 “Mejor es el que se domina a si mismo, que el que conquista una ciudad” Prov 16,32b; ver además Eclo 18,30-31; Sabiduría 8,7; 4 Macabeos 1,33-35; 5,22-24, y Pirke Abot IV.1. Los varones no parecen, sin embargo, ser culpabilizados por su falta de dominio.

9 En unos pocos casos como el de Siquen y Dina (Gen 34, 1-2) y el de Amnon y Tamar (2 Sam 13,8-14), no se sugiere responsabilidad directa de las mujeres en los hechos; aunque este es frecuentemente el caso, ver por ejemplo Judith 10,4; 12,16; 13,16

10 Autores judíos (Susana 22-24; Rom 7,14-20), griegos (Platón, Fedro 246a-b), y otros clásicos (véase por ejemplo: San Agustín, Confesiones X.39; Santo Tomás, Suma Teol. 2º Parte, Q. XXIX. Art. 1. Obj. 3, y 3º Parte, Q. XVIII. Art. 6., Obj. 2-3; Dante, Divina Comedia, Paraíso, Canto IV.1-48; Hegel, Filosofía del Derecho, Adiciones: 13, párrafo 17; 14, párrafo 18 y 15, párrafo 20; Marx, Capital, Parte VII, cap. XXIV, sección 3; Dostoievsky, Hermanos Karamazov, Parte I, libro II, final del capítulo 3), reconocen que este conflicto es algo que se da *en la persona*, los factores externos son circunstanciales. El conflicto personal se puede relacionar con tales circunstancias, pero no se origina en ellas. “El malvado, dice el salmista, escucha la voz del pecado en el fondo de su corazón” Sal 36,2 (Biblia de América. S. Guijarro Oporto – M.S. Gracia, Ed., 5º Edición. Madrid 1994).

11 Ver Jue 14,15ss.; 16,4ss.

12 En el arte medieval, las imágenes de la serpiente en el jardín (Gen 3), incluso a riesgo de incurrir en incoherencia, tienen cabeza de mujer. Véase por ejemplo *La Tentación de Adán y Eva*, capilla de St. John's College –ca.1270-1280-, Cambridge; ilustración en G. Duby – M. Perrot (Ed.). Historia de las Mujeres. Vol. 4. La Edad Media. Huellas, imágenes y palabras. (Traducción española de M.A. Galmarini – C. Gracia Ohlrich). Madrid 1992, pág. 46.

13 Nótese el uso de las imágenes venatorias en este verso y en Ecles 7,26, citado mas adelante.

14 Prov 7,21-23; Ecles 7,26. En la composición de varios relatos bíblicos en los que intervienen mujeres, se trasluce, bien una *ambigüedad* sospechosa (Betsabé se baña “descuidadamente” en un lugar donde puede ser observada, 2 Sam 11,2; Tamar se sienta a la entrada de la ciudad y “es tomada por prostituta”, Gen 38,14-15); bien una clara *premeditación* para seducir (Rut se baña, se perfuma y se pone su mejor vestido para encontrar a Booz, Rut 3,1-4; Judith “se arregló lo mejor que pudo para llamar la atención de cualquier hombre que la viera”, luego ella misma dice de Holofernes: “mi belleza fue una trampa que le causó la perdición”, Jdt 10,4; 12,16; 13,16); o bien una *culpabilización* implícita, como en el caso de la mujer de Potifar, Gen 39,6ss. En algunos casos, se puede percibir una cierta asignación de roles: la “mujer fatal”, el hombre engañado, el desenlace trágico. La historia de Sansón y Dalila ilustra esto bien, Jue 14-16.

15 Es interesante notar que la censura *moral* se aplica cuando la seducción es obra de una mujer (en el caso de la mujer ramera al joven inexperto –Prov 7,21-, y en el caso de las mujeres extranjeras a Salomón -1 Re 11,2,4-; ambos casos con hfn hifil). Cuando es un hombre quien seduce a una mujer (htp hifil), la seducción adquiere un carácter de dominio físico. No es de extrañar que vaya ligada con la violación (Ex 22,15; Deut 22,28-29). En estos casos el varón es censurado *penalmente*, pero mas que todo por las consecuencias materiales que tiene el hecho para otros hombres implicados, sea el padre o el prometido de la víctima, quienes deben ser compensados por el daño sufrido.

16 Sucesión al trono (1 Re 1-2), sabiduría (1 Re 3-5,14), construcciones (1 Re 5,15-9,10), fama y gloria (1 Re 9,10-10), decadencia y fin de su reino (1 Re 11,1-43).

17 Existe unanimidad sobre el origen tardío de esta sección, ver O. Eissfeldt. *The Old Testament. An Introduction.* (Traducción inglesa de P.R. Ackroyd) New York 1965, pág. 286-288; R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament.* New York 1941, pág. 384; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament.* 5 Aufl. Gütersloh 1984, pág. 166-168.

18 Para la reconstrucción del texto y su discusión, ver E. Würthwein. *Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16.* Göttingen 1977, pág. 130-135. El redactor deuteronomista, al agregar posteriormente el adjetivo “twyrkn”, ha convertido a estas mujeres en “extranjeras” (twyrkn מַיִן 1Re11,1.8; con el mismo fin ha sido incluida la lista de nacionalidades de v. 1b); este hecho permite vincular este texto con las medidas de Esdras y Nehemías: Esd 10,2.10.11.14.17.18.44; Neh 13,26.27.

19 El número -indudablemente abultado- de 700 princesas y 300 concubinas sugiere, precisamente, que los hechos históricos han sido acomodados para magnificar el prestigio del rey. Es por la misma razón por la que el autor indica que la reina de Saba, al ver la casa que Salomón había edificado, “se quedó sin aliento ... (y dijo) tu prosperidad supera todo lo que he oído decir ... (ya que) el rey había hecho que la plata fuera tan abundante en Jerusalén como las piedras” (1 Re 10,5.7.27).

20 La teología deuteronomística juzga los reyes de Israel a partir de un criterio único: ¿reconocieron el templo de Jerusalén como único santuario legítimo de culto, u ofrecieron sacrificios a otros dioses? De su comportamiento en este sentido depende exclusivamente el juicio sobre cada uno de ellos: 1 Re 15,26.34; 16,19.26. La historia se describe así, como una serie casi ininterrumpida de transgresiones de la voluntad divina. De allí que, ha menudo, su juicio sobre los reyes sea el mismo: “su corazón no estuvo por entero con Yahvé”, 1 Re 8,61; 1,4; 15,3.14. Sobre este punto ver G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento.* (Traducción española de V.M. Sánchez), 4º Edición. Salamanca 1978, Vol 1: 412-426.

21 La mujer y la idolatría son dos temas que ha menudo van asociados en el antiguo testamento, véase por ejemplo Num 25.

22 En este caso se utiliza el verbo wfh hifil: seducir, extraviar, corromper. Para la traducción de los términos hebreos se ha seguido el *Diccionario Bíblico Hebreo – Español.* L.A. Schokel – V. Morla – V. Collado, Ed., 1 Edición. Madrid 1994.

23 Para la construcción hebrea empleada aquí (cláusula final negativa alw: “no hagas ... *para que no* ...”; cf. 2 Sam 21,17; Jer 11,21; Lev 10,6; Num 18,3), ver Gesenius’s *Hebrew Grammar.* (Traducción inglesa de A.E. Cowley de la revisión ampliada de E. Kautzsch). 2 Edición. Oxford 1910, section 109g; y: *A Grammar of Biblical Hebrew. Part One.* P. Joüon. (Traducción inglesa de T. Muraoka). Roma 1993, sección 116j.

24 Cf. M. Rose, *Zürcher Bibelkommentare. 5. Mose. Teilband 1.* Zürich 1994, pág. 77-80. Según Prov 31,3, la primera exhortación de una madre para su hijo rey consiste, precisamente ... *en cuidarse de las mujeres!* (sobre el origen post-exílico de

Prov 31,1-9 ver: H. Schmoldt. Das Alte Testament. Eine Einführung. Stuttgart 1993, pág. 238 y E. Zenger (Hrsg.). Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Stuttgart – Berlín – Köln 1996, pág. 260). El autor de esta sección usa la frase “las que pierden reyes” como circunloquio para hablar de las mujeres! Para los problemas textuales involucrados en este verso, ver W. McKane. Proverbs (OTL). Philadelphia 1970, pág. 409 y C.F. Keil – F. Delitzsch. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon. (Traducción inglesa de M.G. Easton). Grand Rapids 1980, pág. 318-320. Traducimos “No entregues tu vigor a las mujeres, ni tus caminos a las que pierden a los reyes”, con La Bible. E. Osty – J. Trinquet. París 1973; Biblia del Peregrino. L.A. Schokel, Ed. Bilbao 1995; The New Revised Standard Version. B. Metzger – R. Murphy, Ed., Oxford 1994; Biblia de América; Biblia de Jerusalén. J.A. Ubieta, Ed., Bilbao 1975 = 2º Edición; Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1985.

25 Biblia de América.

26 Biblia de Jerusalén. J.A. Ubieta – V. Morla Asensio – S. García Rodríguez. Ed. Bilbao 1998 = 3º Edición; Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego. F. Cantera Burgos – M. Iglesias González. Madrid 1979; Biblia del Peregrino.

27 La Bible. Traduit du texte original par les membres du Rabbinate Français sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn. Tel Aviv 1994; La Bible, Osty.

28 wfh = hfn hifil: desviar, apartar, retirar, conducir, inclinar, trasladar, torcer.

29 en paralelo con jdn hif. (=extraviar, descarriar, apartar). Usado del profeta falso que corrompe a Israel por el camino de la idolatría (Deut 13,6); y del extravió en el que condujo Jeroboam a Israel (2 Re 17,21).

30 Note que tanto el término ”twyrkn μyvñ” como la lista de nacionalidades, son elementos comunes en 1 Re (v. 1.8) y en Neh 13 (v. 26.27.30).

31 En Neh 13,26, el autor también establece el mismo vínculo entre mujer y pecado: “Y también a él le *hicieron pecar* (Wayfjh) las mujeres extranjeras”. El verbo aquí es afj hifil: inducir al pecado, hacer pecar; ver Ex 23,33; 2 Re 3,3; Jer 32,35. Aparte de este vínculo entre mujer e idolatría/pecado, es interesante notar que otros temas que el antiguo testamento relaciona estrechamente con la mujer, tales como el adulterio y la prostitución, tienen también un sentido religioso; ver Ez 23,37; Jer 3,9 y Jue 8,33; 1 Cron 5,25; Jer 13,27, respectivamente.

32 1Q184. Seguimos la traducción de García Martínez en: Textos de Qumran. Edición y traducción de Florentino García Martínez, 3º Ed., Madrid 1993.

33 En la literatura especializada se discute sobre el sentido que tiene este poema. La mujer de la que se habla aquí, ¿es una alegoría que representa una secta rival de la comunidad? ¿es una mujer peligrosa como el caso de una prostituta?, o ¿es la mujer en general, vista aquí como la fuente misma de toda impureza y peligro? Quienes lo entienden como alegoría, ven en el, un ataque velado contra algún enemigo, Roma u otros grupos judíos hostiles a su propia comunidad, ver T.H. Gaster. The Dead Sea Scriptures. New York, 1976, p. 496; J. Carmignac, “Poeme

allegorique sur la secte rivale”, Revue de Qumran, 5, 1965, p. 361-374; R.D. Moore, “Personification of the Seduction of Evil: The Wiles of the Wicked Woman”, Revue de Qumran, 10, 1981, p. 505-519. Otros como A. Caquot y M. Philonenko, ven en el texto una afirmación de la mujer como principio de toda forma de perversión, en la misma línea de otras afirmaciones de la secta sobre la mujer (1QS I,6; IV,10; CD II,16), ver La Bible. Ecrits intertestamentaires. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, Ed. Gallimard, París 1987, pág. LVIII. Pero, aun cuando entendamos este poema en forma alegórica, es interesante que haya sido precisamente la mujer, la imagen escogida para personificar la idea de un enemigo en el que no se perciben sino defectos y peligros.

34 “[rm rws w hwly ta ary”.

35 Mas adelante se indica que “con el temor de Yahvé se evita el mal” (16,6), que “el sabio teme el mal y se aparta de él” (14,16); y el elogio de la sabiduría en Job 28 cierra con la indicación de que “el temor del Señor es la sabiduría, huir del mal la inteligencia” (Job 28,28).

36 “hnm flmy myhlah ynpl bwf hydy”.

37 Hay al menos dos formas de traducir este verso, cada una con un alcance distinto: (1) “más amarga que la muerte es la mujer cuyos pensamientos son como lazos y redes, y sus brazos como cadenas ...”, así traducen: La Bible du Rabbinat; La Bible. Traduction Ocuménique. 5e Edition. S. Amsler et al, Ed. Paris 1988; The New Revised Standard Version; Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers; Biblia del Peregrino; Sagrada Biblia. Cantera – Iglesias; The Complete Bible. An American Translation. J. Powis Smith – E.J. Goodspeed, Ed. Chicago 1939; (2) “Descubrí que la mujer es mas amarga que la muerte, porque es una trampa, su corazón es una red y cadenas sus brazos. El que teme a Dios escapa de ella, pero el pecador queda atrapado en sus redes”; así traducen: La Bible. Osty, The New English Bible. S. Sandmel – M.J. Suggs – A.J. Tkacik, Ed. 2º Edition, Oxford 1972; Biblia de América; Biblia de Jerusalén 2º Edición; Biblia de Jerusalén 3º Edición; R. Gordis. Kohelet. The man and his world. A study of Ecclesiastes. 3º Edition, New York 1968; J. Vilchez. Ecclesiastés o Qohelet. Estella 1994. Decisivo en favor de esta segunda alternativa nos parece el argumento de *Gesenius Grammar* 126m.

38 Ambos verbos se forman con la misma raíz latina (duco/ducere: conducir, llevar, transportar), ver A. Blanquez Fraile. Diccionario Latino-Español. 5º Edición. Barcelona 1967. Vol. 1: 435.606; Vol. 2: 1534.

39 La misma idea la encontramos en Sal 34,12-15.

40 1 Sam 19,10.12; Gen 19,20; Jue 3,26; 1 Sam 22,1.

41 Otro texto dice: “El hombre sencillo ... atiende solamente a la voluntad de Dios. Los espíritus de perdición no tienen ningún poder sobre él, porque él permanece impasible frente a la belleza de la mujer a fin de no ensuciar su espíritu con la perversidad” TestIs IV,2-5. Los textos pseudoepigráficos han sido tomados de: La Bible. Ecrits intertestamentaires. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, Ed. Gallimard, París 1987.

42 Siendo que este deterioro se produce en la *imagen*, y no en la *mujer*, el hecho nos remite al *sujeto* creador de la misma, no al objeto.

43 “Mejor es vivir en un país desierto, que con mujer conflictiva y de mal genio” (Prov 21,19); “Goteo incesante en día de lluvia y mujer chismosa son iguales” (Prov 27,15); “Mejor es vivir en apartado rincón, que en amplia casa con mujer conflictiva” (Prov 25,24).

44 Eclo 25,13 es tomado, usualmente, como hablando de modo particular de la “mujer mala”, ver por ejemplo: C.V. Camp, “Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira”, in: A.-J. Levine (Ed.), *Women like this*. Atlanta 1991, pág. 29.

45 Obra judía escrita entre el 100 a.C y el 100 d.C. Para aspectos introductorios en relación con esta obra ver A. Diez Macho. Ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid 1984, Vol. 1: 265-270; A. Dupont-Sommer – M. Philonenko, Ed. *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Gallimard, París 1987, pág. LXXV-LXXXI; J.H. Charlesworth, Ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York 1983, Volume 1: 775-780.

46 F. Hartog. *Le miroir d’Herodote*. Paris 1980, pág. 370.

47 Filon de Alejandría, en su *Apología de los Judíos*, dice: «En efecto, ninguno de los Esenios toma mujer, porque la mujer es egoísta, excesivamente celosa, hábil para hacer caer en la trampa las costumbres de su marido y de seducirle por medio de sortilegios incesantes» (*Apología* 14-15), *The Works of Philo. Complete and Unabridged*. New Updated Edition translated by C.D. Yonge, s.l. 2000, pág. 746. La cita continúa “La mujer concentra todos sus esfuerzos en buscar palabras aduladoras y todo tipo de máscaras, como los actores que trabajan sobre el escenario, pues cuando ellas han fascinado los ojos y cautivado los oídos, es decir, engañado los sentidos que se convierten en subalternos, ella confunde y extravía la inteligencia soberana”. En conexión con esta cita ver la interesante referencia de 4 Mac 1,1-3,18; 5,1-7,23, especialmente 1,3-4 y 5,23-24.

48 En su famosa obra *La Escala del Paraíso* Juan Climaco, famoso santo que vivió como anacoreta cuarenta años en el desierto del Sinaí, explica desde su perspectiva de monje su lucha interior: “Feliz aquel cuyo corazón no se altera ante la contemplación de ningún cuerpo ni belleza. Feliz el que, por el amor y la contemplación de las bellezas celestiales, vence los peligros de las imágenes captadas por los ojos ... los padres dotados de discreción diferencian varios movimientos: la tentación, la tardanza del pensamiento, el consentimiento y la lucha, el cautiverio y la pasión del espíritu. La tentación es -para ellos- una imagen que se presenta en nuestro corazón y pasa pronto. La tardanza es detenerse a mirar esa imagen, con o sin pasión. El consentimiento es inclinar nuestro espíritu hacia esa imagen con cierto deleite. Luchar es el combate que provoca el hombre por su virtud y en el cual, por propia voluntad, vence o es vencido. Cautiverio es cuando nuestro corazón se deja llevar por la pasión, destruyendo el buen estado del alma”, San Juan Climaco. *La Santa Escala*. Buenos Aires 1988, Vol. 1: 15,8-9; 74 (pág. 184.195).

49 B.E. Moore – B.D. Fine. (Ed.). *Términos y conceptos psicoanalíticos*. (Traducción española de C. Paniagua). Madrid 1997, pág. 315-316. Para la descripción y el análisis del caso, ver: S. Freud. *Obras Completas*. (Traducción española de L. López-Ballesteros). 3ª Edición. Madrid 1973, Tomo II pág. 1487-1528; el título del

artículo es: “Observaciones Psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ‘Dementia Paranoides’”. Al hablar sobre los detractores de la mujer en la edad media, J. Delumeau explica que en el caso de estos hombres, una libido más reprimida se transformaba en agresividad. Seres sexualmente frustrados, que no podían conocer sino sus propias tentaciones, proyectaron sobre aquellas mujeres a quienes ellos demonizaron, todo cuanto no querían identificar en sí mismos. Tenían el poder, no solo para crear los chivos expiatorios convenientes, sino para despreciarlos y acusarlos en su lugar, véase J. Delumeau. *La Peur en Occident*. París 1978, pág. 411.

50 La explicación sobre el origen del mal en el mundo varía en diversos autores. Según Sab 2,24 fue “por la envidia del *diablo* (que) entró la muerte en el mundo”; según Rom 5,12 “por un solo hombre (*Adán*) entró el pecado en el mundo”; según 1 Tim 2,14 “el engañado no fue Adán, sino *la mujer* que, seducida, incurrió en transgresión”.

51 Es evidente que tanto el poema de Prov 31,1-10 como el de Eclo 9,1-9 representan un punto de vista masculino.

52 Ver H.P. Müller, “Phöenikien und Juda in der exilisch-nachexilischen Zeit. Die Welt des Oriens. 6 (1970), pág. 189-204; R. Albertz. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*. (ATD-EB 8/2). Göttingen 1992, pág. 377-379.

53 1 Mac 3,52; 5,2.9.27; 7,26; 8,9; 2 Mac 8,9.

54 Esto es, evidentemente, lo que encontramos en el desarrollo de las ideas en general. El destacado asiriólogo danés T. Jacobsen, explica de la siguiente manera la transición que se da en Mesopotamia –a principios del segundo milenio-, en la concepción del dios personal. El autor se refiere de modo particular al poema acadio Ludlul bel Nemequi (*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. James B. Pritchard. Ed. 3^o Edition. Princeton 1969, pág. 596-601): “La rebelión contra la injusticia del mundo es más articulada, más razonada y, por tanto, se expresa más libremente. Pero se funda en la transición de la concepción de la “justicia como un favor” al concepto de la “justicia como un derecho”, que produjo también la protesta contra la muerte. A medida que el Estado humano se fue desarrollando, adquirió una organización cada vez más centralizada y, en consecuencia, sus medios de defensa se hicieron más efectivos. Los asaltantes y los ladrones, que habían sido un peligro siempre presente, dejaron de ser una amenaza dentro de la vida cotidiana. *Esta disminución de salteadores y bandidos humanos influyó en la concepción de los asaltantes y los ladrones cósmicos, o sea, de los demonios*. Su importancia menguó dentro del estado cósmico. *A principios del segundo milenio antes de Cristo, como lo ha hecho notar von Soden, se observa un cambio sutil en la concepción del dios personal*. Hasta entonces, se le había considerado incapaz de defender a su protegido contra los demonios, y si quería vencerlos, tenía que recurrir al auxilio de algún gran dios. En cambio, al iniciarse el segundo milenio los demonios han perdido poder, hasta el punto de que los dioses personales son enteramente capaces de proteger por sí solo a sus defensos. Cuando un demonio logra su propósito, la razón es que el dios personal está encolerizado y ha abandonado a su protegido a su propia suerte. Consecuentemente, todas las faltas graves a las normas éticas y morales quedan incluidas entre las ofensas al dios personal” (itálicas son nuestras), H. y H.A. Frankfort

– J.A. Wilson – T. Jacobsen. El Pensamiento pre-filosófico. 1. Egipto y Mesopotamia. (Traducción española de E. de Gortari). México 1974, pág. 277-278.

55 Al perder su territorio, carecer de rey propio y ver destruido el templo sobre el que giraba la actividad religiosa, el Israel post-exílico se vio obligado a definir sobre nuevas bases su propia identidad. Es en este contexto en donde el estudio de la Tora, el rito de la circuncisión y la celebración del sábado, adquieren un papel fundamental para redefinir la identidad judía. Para una discusión de los retos históricos y teológicos que presentó el exilio y la función del escrito sacerdotal en este contexto, ver F. Crüsemann. Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München 1992, pág. 333-337.

56 rg = forastero, peregrino, emigrante: Ex 22,20; 23,9.12; Lev 19,10.33-34; Deut 16,11.14; 24,14.17-22.

57 Lev 19,33-34; Deut 24,14.17-22.

58 Note como en ambos textos (1 Cron 29,15 y Sal 39,13) se incluye a “*todos* nuestros padres”. El sentimiento de desolación es tal que el autor, buscando refugio en los suyos, incluye en su sentimiento no solo a los patriarcas (“nuestros padres”), sino a *todas* las generaciones previas!

59 Sobre este término ver: Diccionario Teológico del Antiguo Testamento. G.J. Botterweck – H. Ringgren (Ed.). (Traducción española de A. de la Fuente y J.L. Zubizarreta) Madrid 1973, Vol. 1: col. 985-993; el artículo de E.J. Hamlin “Nations” en: The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Vol. 3. G.A. Buttrick (Ed). New York 1962, pág. 515-523, especialmente la sección 4.a.b; R. Albertz. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2. (ATD-EB 8/2). Göttingen 1992, pág. 431-446.

60 Nótese que en esta historia de las infidelidades del pueblo (Ez 20), Israel es presentado bajo la alegoría de una mujer; lo mismo que en la historia simbólica de la prostitución de Jerusalén (Ez 16).

61 Para otras referencias interesantes en conexión con este tema ver: Ester 3,13; 8,5; 9,24; 10,8; Adiciones griegas a Ester 10,4-12; 11,7.

62 Von Rad describe así esta obra: “Fue escrita en el exilio, cuando la historia de la salvación se detuvo sobre Israel y cuando aterrizado por el ambiente profano que le rodeaba, debía responder a esta pregunta: ¿como pudo ocurrir todo esto, y como fue posible que Yahvéh repudiara a su pueblo? El primer resultado de este examen de consciencia fue el siguiente: Yahvéh no tuvo la culpa; Israel es el único responsable, y por su propia culpa hizo fracasar la salvación” (G. von Rad, Teología del Antiguo Testamento. (Traducción española de V.M. Sánchez), 4º Edición. Salamanca 1978, Vol 1: 421). Sobre este tema puede consultarse: M. Noth. The Deuteronomistic History. (JSOTSS 15). Sheffield 1981, pág. 89-99; W. Brueggemann – H.W. Wolff. The vitality of Old Testament Traditions. 2º Edition. Atlanta 1982, pág. 83-100.

63 Véase por ejemplo: 1 Cron 19,14-16; 2 Cron 20,12; Esd 9,6-15; Neh 9,5-37.

64 La petición es parte fundamental de la estructura de las lamentaciones en el antiguo testamento: “¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor? ¡Levántate, no nos rechaces para siempre! ... ¡Alzate, ven en nuestra ayuda, rescátanos por tu amor! (Sal

44,24.27); “Ayúdanos, Dios, salvador nuestro, por amor de la gloria de tu nombre; líbranos, borra nuestros pecados, por respeto a tu nombre . . . ¡Llegue a ti el suspiro del cautivo, y en virtud de tu inmenso poder salva a los condenados a muerte!” (Sal 79,9.11); ver también Sal 74; Is 64,4-11; Jer 14,1-10; Lam 5.

65 Note el parecido de este texto con la oración de Neh 9,36-37, citada previamente.

66 En la literatura seudoepigráfica, tanto el origen del mal en el mundo (Gen 3), como la caída de los ángeles, han sido causadas por la mujer. Los ángeles bajaron a la tierra con buen fin, pero fueron seducidos por mujeres. Sobre Gen, véase: Jub 3,17-35; TestLev 18,10.11; II Hen 30,15ss.; 54,15s.; ApAbr 23-24; II Bar 23,4; 48,42.43; 56,5.6; II Esd 7,11.12. Sobre la caída de los ángeles, véase: Jub 5; ApBar(sir) 56,10-14; 2 Hen 7; véase además el Tg.PsJon. 6,2.4. Para una discusión del tema: D.S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC – 100 DC.* Philadelphia 1964, IX.4. (pág. 249-254).

67 A. Diez Macho. Ed., Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid 1984, Vol. 1: 329-344; véase también el artículo: “Demons and Spirits (Hebrew)” en: *Encyclopædia of Religion and Ethics.* J. Hastings, (Ed.). 4^o Impression. Edinburgh 1959, Vol. IV: 594-601.

68 Nuevo Diccionario de Espiritualidad. S. de Fiores – T. Goffi, Ed. (Traducción española de A. Guerra). 4^o Edición. Madrid 1991, pág. 1826.

69 Ver nota de pie # 10.

70 Sant 1,14-15, renunciando a la idea tradicional de Satán como causa del mal (I Hen 69,2-12), da una explicación psicológica de la epiquimia: la fuente de la tentación es el deseo; y este radica *en* la persona, no *fuera* de ella. El uso enfático de “*idioy*” en Sant 1,14, pone el énfasis en la responsabilidad humana de la tentación, no en factores extra-personales (como la noción de “*amartia*” en Pablo que apareciendo personificada, seduce y atrae a las personas, Rom 7,11ss. El pecado, según Rom 7, engaña al “hombre” como la serpiente engañó a Eva, Gen 3,13). Es interesante señalar que el verbo “*epiqumew*” en la Septuaginta, es a menudo *vox media*, lo cual confiere a este un elemento subjetivo, ya que esta voz enfatiza al *agente* y no a los objetos que exteriormente la producen. Sobre este tema ver M. Dibelius. James. (Traducción inglesa de H. Greeven). Philadelphia 1981, pág. 90ss; A.T. Robertson. *A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical research.* 4^o Edition. Nashville 1923, pág. 803-804; H.D. Ropes. *Epistle of St. James.* Edinburgh, Latest impression 1978, pág. 155ss.

71 G. Chaucer. *The Canterbury Tales.* Edited by W.W. Skeat (Sequence by T. Tyrwhitt). Chicago 1952. La cita está tomada de “*The Wife of Bath’s Prologue*”, versos 6275-6278; en su versión original: “By god, if wommen hadde writen stories, // As clerkes han with-inne hir oratories, // They wolde han writen of men more wikkednesse // Than all the mark of Adam may redresse”.

De la tinieblas brotó la luz apuntes para una teología bíblica de la luz

VICTORIO ARAYA GUILLÉN*

El mismo Dios que dijo: Resplandezca la luz desde el seno de la oscuridad, la ha hecho resplandecer en nuestros corazones...

2 Corintios 4.6

Dedico con cariño y admiración a la amiga, hermana en Cristo y colega por más de tres décadas en el SBL/UBL, la Dra. Irene Foulkes. Cuando llegué al SBL como estudiante (1963) tuve el privilegio de ser alumno de Irene. Siempre he admirado su excelencia académica, su claridad pedagógica y su pasión por combinar armoniosamente exégesis y predicación, Biblia y contexto eclesial y cultural.

Gracias Irene por tantos años de amistad y compañerismo en la SBL/UBL. Deseo continuar siendo su alumno.

Me parecen muy oportunas estas reflexiones sobre la teología bíblica de la luz en homenaje a una colega que ha recorrido su carrera sembrando luz y quien siempre ha visto a sus alumnos -entre los cuales me incluyo- "no como botellas que hay que llenar, sino como velas que hay que encender".

* El doctor Victorio Araya es profesor en la UBL.

El tema de la luz, en su rica simbólica ¹ está presente y corre a lo largo de toda la historia de la salvación. ²

La manifestación salvadora de Dios en la historia a favor del ser humano y su creación puede ser leída en clave de luz. ³El misterio de Dios se explicita en nuestra historia como “luz y salvación” (Sal 27.1); como claridad y transparencia: “Dios es luz, y en él no hay oscuridad alguna” (1 Juan 1.5). Dios, rico en misericordia, nos “ha llamado de las tinieblas a su maravillosa luz” (1 Pedro 2.9). Su luz, libre y graciosa auto donación a nosotras y nosotros, alude a la continua manifestación de su amor – ternura y gracia – fidelidad. La Biblia se abre con la creación de la luz en la mañana del primer día de la creación (Gé 1.3-5) y se cierra en la consumación escatológica (“en la tarde de la historia”) con la luz esplendorosa de una nueva creación (Ap 21.1-2,23; 22.3,5).

El Génesis, en el bello poema de la creación recogido en el capítulo primero, expresa sorprendentemente así, *la creación de la luz*:

*Al principio creó Dios el
cielo y la tierra
La tierra era un caos informe
sobre la faz del abismo la oscuridad
y el aliento de Dios se cernía
sobre la faz de las aguas.
Dijo Dios:
¡Que exista la luz!
Y la luz existió
Y vio Dios que era buena
(Gé 1.3-4)*

La luz surge de Dios como expresión de su *Palabra* creadora (*dabar*).
(cf Sal. 33.6).

Significativamente la primera criatura que brota de la “palabra” de Dios es la “luz”.

La luz desde el principio es realidad originante. La oscuridad es algo derivado, aquello que está fuera de la luz originaria. Sobre esta gran palabra originaria comenta Xabier Pikaza:

Desde muy antiguo ha sorprendido este lenguaje: la primera creación de Dios es luz. Antes que el agua superior, antes que el cielo y la tierra y los vivientes, Dios hizo la luz como señal primera de su vida abierta en gracia a los seres humanos.⁴

En el ámbito de estos dos polos referenciales: creación en el principio y consumación en el final, encontramos, aunque no de manera sistemática, (la Biblia no es manual de doctrina) las diversas tradiciones literarias⁵ presentes en las Escrituras con sus textos acerca de la luz. La luz que Dios hizo existir y resplandecer “del seno de la oscuridad” (2 Co 4.6) es una manifestación positiva. La luz que apunta en la Biblia siempre hacia un sentido positivo, está en abierto contraste con las tinieblas, que tienen un sentido negativo. La luz es símbolo de la vida, la felicidad, la salvación, la paz, la alegría, la bendición, la presencia de Dios, el Día el Señor. Las tinieblas en el destino de los seres humanos son símbolo de la muerte, la desgracia y las lágrimas (Jb 30.26, Is 45.7, cf Sal 17.15). En otras palabras, las tinieblas expresan vía negativa, todo aquello que *no* es salvación.⁶

Así como el sol ilumina el camino de los seres humanos (en la armonía sagrada de un mundo que es <<cosmos>>), así es luz todo lo que ilumina el camino hacia Dios, que hizo de la luz la señal primera de su vida abierta hacia los seres humanos: la ley, la Sabiduría y la Palabra de Dios (Ecl 2.13; Pro 4.18-19, 6.23; Sal 119.05).⁷ Jesús, el Mesías de Dios, es “la luz de Mundo” (Jn 8.12) y todo cristiano y toda cristiana, como persona o comunidad, ha sido creada para reflejar y expandir la luz de Dios sobre la tierra. Los cristianos y las cristianas son la *luz del cosmos*, como ciudad que está elevada en la montaña y

que transmite la bendición de Dios a las demás ciudades de la tierra (Mt 5.14-16; Lc 8.16; Ro 2.19; Fil 2.15; Ap 21.24)⁸

1. LA LUZ EN LOS TEXTOS DE LA “BIBLIA HEBREA” (A.T.)

1.1 La luz en los textos de la creación.

La “Biblia Hebrea” abre con la creación de la luz (Gé 1.1-2, 4a). Dios es el creador de la luz. El primer acto de su Palabra creadora es ¡Sea la luz!. La luz, es como todas las demás cosas, una criatura de Dios. A diferencia de otras visiones religiosas antiguas, en los relatos bíblicos de la creación, la luz (y las tinieblas) no se presentan como fuerzas o principios divinos que se oponen al único Dios. La Biblia no sabe nada de una lucha mítica entre la luz y las tinieblas.⁹ Su alternancia (el ritmo natural del día y la noche) no es arbitraria. Está sometida a la voluntad de Dios (Gé 1.13,18; cf Sal 74.16).

Junto con la creación de la luz, Dios ofrece el primer juicio de valor, “la primera bienaventuranza”: “y vio Dios que la luz era buena” (1.4). La creación de la luz guía toda la obra creadora: toda va naciendo “ a la luz”; de esta manera, en la mentalidad bíblica, la luz está estrechamente ligada a la vida (Sal 49.20; Job 3.16-20).

El prólogo del evangelio de Juan, haciéndose eco del Principio (Gé 1.1) y la palabra creadora (“todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada”, v. 3) dice significativamente:

*“En ella estaba la vida y esa vida era luz
para los seres humanos” (v. 4).*

En el conjunto de todas las cosas creadas, buenas y bellas, Dios mismo va explicando su Misterio luminoso (auto - comunicación);

Dios hace de la luz la señal primigenia de su vida abierta hacia nosotros, y se manifiesta como aquel que nos capacita para ver la creación.

Confiesa el Salmo 118.27: ¡El Señor es Dios, el Dios que no ha dado luz!, en una liturgia de acción de gracias, con acentos individuales y comunitarios, celebrada por el pueblo en ocasión de victoria; día de júbilo, de fiesta, de alegre y gozosa relación del Dios de la luz con su pueblo y del pueblo con él. 10 Es por esto que en el Antiguo Testamento, la actitud favorable de Dios hacia los seres humanos se compara con la “luz de su rostro”, imagen de la sonrisa y símbolo de su bendición y favor. El libro de Números, expresa la bendición de la siguiente manera:

*Que el Señor (YHWH) te bendiga
Y te guarde;
Que ILUMINE el Señor (YHWH)
su rostro sobre ti y te
sea propicio;
Que el Señor (YHWH) te muestre
Su rostro y te conceda
la Paz (6.24-26).”*

1.2 La luz en los relatos patriarcales (Gé 12-50)

En los textos patriarcales la luz supera la realidad inmediata -física, (creación de Dios el primer día) y se abre a realidades más profundas. La luz tiene valor por el simbolismo que encierra en el camino de la experiencia vital y religiosa del pueblo de Dios, como presencia cercana de Dios. La Luz se presenta en estos relatos como el marco de las *teo-fanias* (manifestación que Dios hace de sí mismo a lo largo de la historia de salvación: “visión”, “arco iris” (Gé 9:12-16), “cielo estrellado”, “fuego que quema y consume” (Gé 15,17; Ex 24.17).

Es particularmente bello y lleno de ternura el relato -en clave de simbolismo de luz- de la Alianza de Dios con Noé y su familia, tras el diluvio, juicio universal de Dios sobre la humanidad arrastrada por el mal. Esta alianza subraya la bondad del Dios único “que no hizo la muerte, ni se alegra de la destrucción de los vivientes” (Sabiduría 1.17). Dios renueva su compromiso con la creación y defensa activa de la vida. La humanidad nueva (Noé y su familia) es salvada. El diluvio ocurrió una vez y no volverá a repetirse.

El arco iris, el arco de Dios, es la señal multicolor de la opción de Dios por la vida. Se convierte en el signo visible para toda la creación de una alianza perpetua con todos los vivientes (9.9–10.16), que Dios mismo sostiene con su misericordia, que hace brillar sobre nosotros y nosotras como un inmenso arco iris de vida y gracia abundante compartida.¹²

Dijo Dios: Esta es la señal de la Alianza que para las generaciones perpetuas pongo, entre yo y vosotros y en todo ser vivo que les acompaña: Pongo mi arco iris en las nubes, que servirá de señal de Alianza entre yo y la tierra...

Pues cuando esté el arco iris en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra. Gé 9.12-16.

1.3 La luz en las tradiciones del Exodo¹³

Con la revelación del nombre propio de Dios (YHWH, Ex 3.14) surge una nueva ampliación semántica del término luz. En los textos del Decálogo el creyente israelita recibió la consigna de no pronunciar el nombre que Dios les había revelado. Surge pues un lenguaje alternativo y una rica simbólica, de la luz, a través de la cual se expresará el nombre y la realidad – características – de Dios, que se pone de parte de su pueblo.

Destaquemos brevemente cómo las diferentes tradiciones presentan el vocabulario de la luz.

- *La tradición yabvista* describe la participación de Dios a través de “la columna de nueve y la columna de fuego” (Ex 13.21-22)
- *La tradición elohísta* describe la presencia de Dios a través de “la columna oscura” o la “nube”, mientras que
- *La tradición sacerdotal* asocia a la nube luminosa, la “gloria” de Dios, “fuego de vida” (Ex 16.10; 19.16 ; 24.15 b –16)

“Dios es el que quita la luz a los enemigos de Israel” (en la lucha de la liberación de Egipto, tiene sentido cósmico que asiste a la victoria de YHWH).

“Dios es el que oscurece el Sol, es el que lo detiene en su curso” (Jos. 10:12-13),

“Dios es el que hace resplandecer su rostro y concede la gracia y la paz” (Nú 6.24-27)

LA LUZ DE DIOS: EL CANDELABRO DE LOS SIETE BRAZOS ¹⁴

Conforme a la tradición israelita, Moisés hizo construir el candelabro de los siete brazos (Ex 25.31-40; 37.17-24, Lev 24.2-4): la sagrada Menorá . Después la colocó delante del tabernáculo, de tal modo que sus lámparas estuvieran siempre luminosas y brillantes ante el gran misterio del Altísimo que habita entre los humanos.

Israel conoce y acentúa el valor de la palabra que se escucha (cf Dt 4.12) y en su culto a Dios, centrado en la proclamación y escucha

de la Palabra de Dios, significativamente ha recibido como símbolo fundante¹⁵ el candelabro de las luces. Es la sagrada *Menorá* que alumbraba ante el altar como signo permanente de la luz de Dios, en culto reverente y de compromiso de fidelidad ante el Misterio de Dios, en actitud de Alianza. Pero ese candelabro bíblico no es solo signo de Israel. Es también signo primordial cristiano, como lo destaca el Apocalipsis en su bella liturgia de entrega y alabanza. El candelabro es *la existencia misma de la iglesia*, extendida hacia el misterio de Dios como luz de siete lámparas (Ap 1.4-5; 12-13, 16-20; 4.5).¹⁶

1.4 La luz en las tradiciones proféticas

Tres son los aspectos que los textos proféticos describen a través del simbolismo de la luz: la comunidad creyente; el Día del Señor como actuación salvadora de Dios y la participación activa de Dios en la vida de su pueblo.¹⁷ Veamos los detalles:

- En *primer lugar* el simbolismo de la luz se aplica a la *comunidad creyente*: ella es luz por eso mismo debe caminar en la luz (fidelidad a Dios).
- En *segundo lugar* el simbolismo de la luz (y las tinieblas) está presente en la descripción del Día del Señor (tema tomado en gran parte de la literatura apocalíptica) y la salvación. El día del Señor, la acción de Dios se presenta como una intervención punitiva, (día de tinieblas) y como una intervención salvífica (día de luz).

La salvación escatológica se describe como un triunfo de la luz sobre la muerte, de la oscuridad y sobre el Seol (lugar de sombras y tinieblas, Sal 49.20/88.11-13), y como una transformación de las tinieblas en luz. Efectivamente hacia “su luz” se encamina la larga marcha de Israel y de todos los pueblos.

- En *tercer lugar* el simbolismo de la luz se utiliza -a la manera de las tradiciones del éxodo- para describir las teofanías y la participación activa de Dios en las vicisitudes de su pueblo. (Zac 9.14; Jl 2.3; Nah 1.3; Hab 3.4)

Pero es Isaías quien a menudo describe la salvación recurriendo al símbolo de la luz (Is 2.4; 42.16; 60.2,19). Retomando el símbolo de la luz - salvación en un contexto de promesa de liberación, dice bellamente :

*El pueblo que caminaba en
oscuridad, vio la luz intensa.
Los que habitaban en un
país de sombras
se inundaron de luz (Is 9.1)*

En este contexto la promesa luz- salvación se liga a la llegada de un libertador un hijo de linaje real , el Emmanuel de Is 7.14, quien reinará pacíficamente.¹⁸

1.5 La luz en las tradiciones sapienciales¹⁹

Podemos destacar los siguientes aspectos:

- En la lectura sapiencial de la creación, la luz y las tinieblas están puesta bajo el dominio del Dios creador (Job 26.10; Dan 3.72; Is 45.7).
- La luz es símbolo del bien, vida, felicidad (las tinieblas del peligro, enfermedad, dolor, muerte).
- El comportamiento del ser humano se define a través del simbolismo de la luz y las tinieblas.

- Las realidades fundamentales de la revelación de Dios - ley, la palabra, la sabiduría - describen con el vocabulario de la luz.
- La raíz de la palabra hebrea 'or (= luz, iluminación) está en el origen de la palabra *Torah* (= la ley). Es enseñanza, iluminación, luz, camino, justicia, derecho, sabiduría. El texto clásico es el Sal 119.

*Tu palabra es antorcha
para mis pasos
luz para mi camino
(119:105).*

El libro de los Proverbios, a propósito de los consejos del padre y la madre, señala: “llévalos atados siempre a tu corazón. Cuando camines te guiarán...porque el consejo es lámpara y la enseñanza es luz” (6.21,23)

Resumiendo podemos destacar que en el Antiguo Testamento la luz es símbolo de la bondad y presencia de Dios en medio de su pueblo. Es símbolo de su favor, de vida y salvación, de alegría y seguridad. La luz de su rostro es signo de su bendición. La Palabra de Dios es luz porque guía al ser humano. En el tiempo escatológico habrá un crecimiento de luz (Is 30.26), una aurora sin término (Is 60; Zac 14:7). Al participar de la luz de Dios, el y la creyente y la comunidad de fe, deben comunicarla, en particular con sus obras de misericordia a favor de los y las demás, especialmente las personas vulnerables.

El Tercer Isaías, a propósito del ayuno, recoge estas bellas palabras:

*El ayuno que yo quiero es éste:
abrir las prisiones injustas,
hacer saltar los cerrojos de los cepos,
partir tu pan con el hambriento,
hospedar a los pobres sin techo,
vestir al que ves desnudo y no cerrarte a tu propia carne.
Entonces romperá tu luz como la aurora,
en seguida te brotará la carne sana;
te abrirá camino tu justicia, detrás irá la gloria del Señor.
Entonces clamarás al Señor, y te responderá,
pedirás auxilio y te dirá: aquí estoy
si das tu pan al hambriento
y sacias el estómago del indigente,
surgirá tu luz en las tinieblas,
tu oscuridad se volverá medio día.
El Señor te guiará siempre.
(Js 58: 6-11. Biblia del Peregrino.)*

2. LA LUZ EN LOS TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento el simbolismo de la luz se encuentra en línea de continuidad con la tradición del Antiguo Testamento. No obstante, en el Nuevo Testamento damos un salto cualitativo hacia delante.

La diferencia –decisiva por cierto- con el Antiguo Testamento es que en el Nuevo Testamento la luz tendrá una clara mediación y concreción cristológica. Todo lo que el A. T. sugería sobre el tema de la luz se realizará ahora en la persona, palabra y obra de Jesús: “De

manera única – dice P. Gironi – en su persona converge toda la densidad bíblica, simbólica y existencia que encierra el término luz”.²⁰

En la persona histórica de Jesús se resuelve la triple ecuación: *iluminador- revelación – luz*. El mismo es la luz que revela (Jn 12.46) y que da la vida a todos los seres humanos (Jn 1.4,9).²¹

LA LUZ VINO AL MUNDO Y HABITÓ ENTRE NOSOTROS

Y la luz – vida, contenido del proyecto de Dios, se hizo cercanía radical, tangible, histórica, en Jesús de Nazaret. Dios no se encerró en el misterio de su luz inefable (trascendencia misteriosa). Se hizo accesible. La luz de vida de Dios vino al mundo y habitó entre nosotros. El prólogo de San Juan lo dice bellamente, en lo que es probable que fuera un himno muy conocido que cantaron las comunidades de la iglesia primitiva. EL texto original sugiere la idea de “una tienda de campaña que se planta en un lugar”²² en un contexto específico. El misterio de la encarnación es la máxima expresión histórica de la cercanía del proyecto de la luz – vida de Dios entre los seres humanos. En el sentido metafórico que le atribuye Juan, la “*luz es resplandor de la vida*” (Jn 1.4).

La humanidad oprimida por las tinieblas, se opone directamente a la luz (Jn 3:19). Busca vencerla, apagarla y, como consecuencia, impide la vida y oculta (“ceguera”) para los seres humanos el proyecto de Dios y les impide alcanzar la plenitud de vida y luz a que están destinados por Dios, Padre amoroso. La vida que brilla como luz es el amor de Dios. La vida es la única luz verdadera para los seres humanos; el ideal que Dios le propone y la guía segura de sus pasos (Jn 1.9).

2.1 La exégesis de la luz de Dios

El verso 1.18 del Prólogo de Juan, afirma que “A Dios nadie le vio jamás” (cf Ex 33.18-23). Pero “el Hijo único” (cf 3.16) o según

una variante más antigua, “el Unigénito Dios” (*monogenes theos*) que “vive en íntima comunión con el Padre, nos lo ha dado a conocer” (literalmente “hizo la exégesis”). Cristo es la “exégesis” de la luz de Dios. El ha venido a describirla. La Primera Carta a Timoteo, en clave doxológica, nos habla del Dios “que habita en la luz inaccesible, que ningún ser humano ha visto ni puede ver” (6.16). En Cristo la luz de Dios se ha hecho accesible, radical cercanía. En gestos y palabras, Cristo ha hecho visible la luz salvadora de Dios.

El evangelio de Juan define a Jesús como “luz verdadera” (Jn 1.9), aquella luz que proviene del Padre y que con su venida, ilumina a todo y a todas y todos. Se trata de una persona. El evangelista habla aquí (después de 1.6-8) de la Palabra encarnada. Acentúa de esta forma la “singularidad y la exclusividad de la revelación habida en Jesús” en contraste con Juan el Bautista (1.8). Pues bien, en Jesús, Dios se ha hecho visible y accesible (cf Col 1.15).

Destaquemos, sin afán de ser exhaustivos, algunos textos de los evangelios que nos muestran explícitamente el significado cristológico de la luz. Textos que nos presentan a Jesús como el Enviado del Padre que trae revelación, vida, luz y salvación.

- ▶ Mateo en su evangelio aplica explícitamente a Jesús en texto profético de Is 9.1 (cf. Mt 4.16). La aparición del Mesías en Galilea dará a esta promesa de liberación pleno cumplimiento.
- ▶ Los textos proféticos de Is 56.66, en los que la salvación es descrita a través del simbolismo de la luz, se concretan en los textos lucanos del *Benedictus* (Lc 1.68-79); del himno *Nunc dimittis* (Lc 2.29-32) y He 13:47, en la persona, palabra y obra de Jesús.

Su venida es interpretada en el *Benedictus* como el cumplimiento de lo que Dios había prometido desde antiguo en razón de su entrañable misericordia. (canto de Zacarías). Su venida es aquella por la que Dios “hará que nos visite una luz de lo alto,

a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte, y guiar nuestros pasos por el camino de la paz”. Lc. 1.78-79.

- ▶ Siguiendo el texto de Is. 42.6 (originalmente dirigido al Siervo Sufriente de Yavé): “Te he hecho alianza de un pueblo, *luz de las naciones*”, Simeón, en su cántico proclama a Jesús “Luz de las Naciones”: “con mis ojos he visto al Salvador... El es luz que manifiesta a las naciones”. (Lc 2.30,32)
- ▶ Las curaciones de personas ciegas revisten una significación especial como comunicación de la luz. Con sus milagros (esas obras extraordinarias de Jesús como signos concretos de la presencia del Reino y gestos de misericordia) y sus palabras, Jesús anuncia la luz a las naciones. (He 26.23)

En el texto de Lc 4.18-19, leído por Jesús del volumen del profeta Isaías (61.1-2) en la sinagoga de Nazaret – el texto del evangelio más citado por la teología latinoamericana – hay una clara alusión a los ciegos: “dar vista a los ciegos”. Si es verdad que este texto nos ofrece la plataforma mesiánica de Jesús, es significativo que como parte de la Buena Nueva que se anunciaba a los pobres, está el proclamar “la vista a los ciegos”.

En la curación de los que están ciegos (Mt 9.27-31; 20.29-34; Mc 8.22-26; 10.16-52; Lc 18.35-43; Jn 9.1-41) se cumple todo lo que se esperaba para el tiempo mesiánico. Señalan el inicio del tiempo de la salvación escatológica (Mt 11.15 par; Lc 7.21 s ; Lc 4.18).²³ Dios creador y fuente de luz se convierte en Jesús de Nazaret en guía de su pueblo como en los tiempos antiguos del éxodo en “la columna de nube y fuego” (Ex 24.16; Is 40.3), haciendo caminar a los ciegos por el camino (Is 42.16) con el don de una nueva iluminación, en cuya base está la fe.

Así como el origen de la oscuridad, de lo que es símbolo de ceguera, está la incredulidad (Mc 4.11-12; Jn 9.1-42; Is 6:9-10), así también en la base de la iluminación está la fe. Esta es la razón por la que los relatos de curación de los que están ciegos, señala P.Gironi, los verbos “curar”, “recobrar la vista”, “ver de nuevo” no se limitan tan solo a la dimensión corporal del ser humano, sino que se convierten en sinónimo de “salvación”, se transforman en el vocabulario de la luz/salvación que solamente Dios puede dar al ser humano (Mt 10.52; Jn 9:39).²⁴

2.2 “Yo soy la luz”

De manera particular el Evangelio de Juan nos presenta el profundo significado cristológico – soteriológico de la luz. Jesús, enviado de Padre, nos ofrece una singular revelación. El eje de esta revelación pasa por un símbolo de profundo contenido soteriológico. Si antes ha utilizado en su enseñanza la analogía del agua (cf Jn 7:37-38), ahora Jesús recurre explícitamente al simbolismo de la luz para presentarse a sí mismo.

La ocasión inmediata que lleva a Jesús a utilizar este símbolo pudo haber sido el hecho siguiente: durante la fiesta de los tabernáculos, el patio de las mujeres donde está el lugar de las ofrendas (v.20), lucía brillantemente iluminado. El alumbramiento del candelabro en el patio de las mujeres simbolizaba la columna de fuego del Exodo con la que Dios guía a su pueblo en el desierto. (cf Ex 13.21s).²⁵

El texto clave de la luz en Juan, dice explícitamente (Jn 8.12):

*Yo soy la luz del mundo.
El que me sigue no caminará en oscuridad,
Sino que tendrá la luz de la vida.*

¿Qué significa esta afirmación – revelación de Jesús?. Destacamos lo siguiente:

- ▶ Jesús es la gran manifestación de la luz de Dios. Dios mismo por medio de Jesús ha hecho brillar su luz admirable, la luz de la liberación y de la salvación mesiánica. La luz / vida se encarna en Jesús. Así él es la luz del mundo, es decir, la vida que brilla e ilumina a la humanidad.
- ▶ La luz sigue siendo símbolo de vida y salvación. “La sentencia del Revelador soteriológico en Jn 8.12 (cf 9.5) trasciende el horizonte judío (iluminación festiva durante la fiesta de los tabernáculos) y muestra a Jesús como el Salvador escatológico (cf. la construcción paralela con “la luz de la vida” en el v.12b).²⁶
- ▶ El que rechaza a Jesús y su mensaje permanece en la tiniebla, es decir en el cautiverio y ceguera de su propio pecado. El mundo que vive alejado de Dios se decide en contra de la luz (cf. Jn 3.19-20). Tal es la obra de la tiniebla. Jesús, sin embargo, vino a salvar y no a juzgar. (Jn 3.17).
- ▶ El que sigue a Jesús tendrá la luz que da vida. No tropezará ni caerá (cf. Jn 11.9), sino que será “hijo e hija de luz” (cf. 12.36). Jesús nos ofrece su luz, pero tenemos que optar por él y seguirle. Caminar en la luz.

De manera singular, Juan nos muestra la revelación del Enviado del Padre para revelarnos y darnos a conocer la luz - vida de Dios. La luz- vida que históricamente se ha encarnado en Jesús (Jn 1.14). Jesús es la luz del mundo, es decir, la vida que brilla e ilumina a toda humanidad. Al dar su adhesión a Jesús y seguirlo. el ser humano obtiene la luz – vida y escapa de la tiniebla – muerte. (Jn 8.12; 12.36).

2.3 “Luz en Cristo”

El que sigue a Jesús se convierte en su discípulo o discipulo y por lo tanto en “hija e hijo de la luz”. Jesús a sus discípulos, según Mt

5.14, los llama “luz del mundo”. Decimos nosotros a la manera de Juan el Bautista: “no era él la luz, sino testigo de la luz” (Jn 1.8). La conversión no es sino un paso “ de las tinieblas a la luz” (Ef 5.8; Pe 2.9). Es por eso que la primitiva predicación cristiana mantiene la exhortación a los creyentes a caminar en la luz (Ro 13.12;; Ef 5.8; 1 Tes 5.4 ss; 1 Juan 1.7, 2.9s).

Desde Cristo y en Cristo, luz verdadera (Jn 1.6), pero también en los creyentes que reciben su luz y vida y la realizan en la práctica del amor fraterno, se expande el reinado de la luz y retroceden las tinieblas. (cf 1 Jn 2.8). Quien vive en la luz, debe ser luz para los demás, en particular con su actuación. La luz produce toda una abundante cosecha de buenas obras: solidaridad, justicia y amor, que a su vez comunican la luz. (Ef 5.9)

En el evangelio de San Mateo, el sermón de la Montaña (carta magna del reino) señala la tarea para la comunidad de las y los seguidores (as) de Jesús, de “ser luz”, de ser testimonio de la luz.

*No se enciende una vela para ponerla debajo de la olla, sino para ponerla en el candelero y que brille para todos los de la casa. Empiece así a brillar la luz de ustedes, que vean el bien que hacen...
(Mt. 5.15-16)*

Los creyentes y las creyentes, al elegir vivir como hijos e hijas de la luz (1Tes 5.5; Lc 16.8; Jn 12.36) optan por rechazar las obras de las tinieblas (Ro 13.12s) y realizar las obras de la luz, “cuyo fruto es la bondad, la justicia y la verdad” (Ef 5.8-9).

Como en el AT, el creyente, al participar del don de la luz, puede comunicarla a otros y otras, en particular con sus obras de misericordia en favor de los y las demás. Dios, al comunicar el don de su luz como expresión de su designio de vida y salvación, nos invita para

que participemos de su luz y que podamos comunicarle en fidelidad a su proyecto de luz - vida, como personas que hemos sido llamadas por Dios “de las tinieblas a su luz maravillosa” (1 Pe 2.9).

El apóstol Pablo, amonestando a los creyentes de Roma les dice: “La noche está muy avanzada, el día se echa encima: dejemos las actividades propias de la tinieblas y revistamos de las armas de la luz”. (Ro 13.12). Es decir, ¡vivamos en la luz! La versión *Dios habla hoy* traduce la parte final de texto así: “revistamos de la luz como un soldado se reviste de su armadura”. Jesús vino a nosotros y nosotras como luz . Al seguirle vivimos en la luz. De ahí la invitación del Apóstol a “revestirnos del Señor Jesucristo” (13.14) de tal manera que todo el tiempo caminemos en plenitud de luz. Practicar la justicia y la misericordia es vivir en la luz.

2.4 Luz en el atardecer

“Más acontecerá que al tiempo de la tarde habrá luz”
Zac 14.6

El simbolismo de la luz presente desde la mañana del primer día de la creación, estará igualmente presente en el atardecer de la historia: la consumación escatológica. La historia de salvación se cierra con el esplendor de la luz de una nueva creación y de una nueva Jerusalén (Ap 21; 2 Pe 3:12): el mundo-ciudad liberada de Dios.²⁷

La luz presente en el principio como realidad originante, estará al final como realidad escatológica . La salvación en el tiempo escatológico, expresada con el símbolo de la luz en el Apocalipsis, se describe como el triunfo de la luz de Dios. Como en el libro del profeta Isaías (Is 42.16; 19.9; 58.10;60;62), se describe la realidad última como el tiempo de la luz de Dios: “ya no habrá luz de Sol en el día, ni alumbrará la claridad de la luna en la noche”, pero existirá

una luz más clara que Dios mismo hará brillar: “será el Señor tu luz perpetua y Dios será el resplandor” (Is 60.19). La ciudad, cuyos muros se llaman “salvación” y cuyas puertas se denominan “alabanza” ya no tendrá necesidad ni del sol ni de la luna, porque Dios mismo será su luz. En el Apocalipsis se nos dice que el resplandor de la ciudad diferente de Dios “es semejante a piedra preciosísima”; y que ya “no habrá noche” y no necesitarán luz de lámpara, ni luz de Sol, por cuanto “Dios el Señor la iluminará” (Ap 21.11; 22.5).

En la visión apocalíptica del juicio (destrucción de Babilonia: Ap 18.23), la extinción de la luz se considera como el final de todos los signos de vida. En sentido contrario, según Ap 21:24; 22.5, el caminar en la luz (cf la cita de Is 60.3) será para la nueva Jerusalén, donde Dios y el Cordero son la luz, la plenitud de la vida. ¡El triunfo de la luz- vida ¡ ¡Dios mismo será la luz en plenitud!

Vi un cielo nuevo y tierra nueva (nueva creación)...

*Y vi bajar de junto a Dios, a la ciudad santa,
la nueva Jerusalén...*

*La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre,
la gloria de Dios ilumina y su lámpara es el Cordero.*

(Ap 21.1-2.23)

En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero...

Una ciudad sin noche y sin necesidad de antorchas ni de sol,

*Porque el señor Dios esparcirá la luz,
que alumbra a sus habitantes...*

(Ap 22.3,5)

“EL CORDERO ES LA LÁMPARA” (Ap. 21.23)

En estos bellos textos de intensa poesía y liberación llama la atención la expresión confesión “y su lámpara es el Cordero” (Ap

21:23). ¿Qué significa? Es la afirmación inequívoca de Jesús, el Cristo, en clave escatológica, como plenitud de luz para los salvados. Xabier Pikaza nos lo explica de la siguiente manera: ²⁸

- ▶ Para el Apocalipsis la imagen del Cordero degollado ¡que está de pie! (5.6) es signo de la victoria de Cristo sobre los poderes del mal, destruyendo las bestias de la historia (17.14). Sólo este cordero puede construir la verdadera ciudad de la belleza y la paz completa (21.14,22) vinculándose al Trono de Dios, como fuente de agua viva (22.1,3) y libro que libera de la muerte a los humanos (cf 21.27); por eso es templo y luz para los salvados (21.22,23).
- ▶ En la venida del juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf 18.23), pero en la nueva creación ya no será necesaria la luz cósmica del sol, ni la luz humana del candelabro o lámpara porque el mismo Dios y su Cordero alumbrarán a los salvados para siempre (21.23; 22.5)
- ▶ La lámpara tiene carácter más familiar, alumbrando la casa durante la noche (18.23) como expresión de vida. Sol y luna fueron lámpara del mundo viejo; en la nueva ciudad “la cosmópolis diferente de Dios” (E. Schüssler) ya no son necesarios, pues la alumbrando Dios y su lámpara es el Cordero.

La nueva luz de Dios y Cristo - ¡Cordero victorioso! - hecha fuente de claridad (lámpara eterna), permanece sin cambio alguno y atrae (ilumina) a todos los pueblos de la tierra. “Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle su esplendor y los tesoros de las naciones” (Ap 21.24,26). Pasamos así del Cristo que mantiene y vigila la luz de las iglesias representadas “por siete candeleros de oro” (Ap 1.12-20 ; 2.1,5) al Cristo que es *lámpara de luz* - eterno cirio pascual- para todos los humanos.

Al final, en el mundo – ciudad del Cordero, cesa toda oscuridad: “sus puertas no se cerrarán con el día- porque allí no habrá noche” (Ap 21:24) y Dios “ que es luz” (1 Juan 1:5) – y en quien no hay oscuridad – muestra su rostro amoroso, como presencia cariñosa (Ap 21:3-4) y fuente de luz eterna en radical cercanía. Definitivamente las cosas antiguas ya han pasado. Brilla la gloria de Dios, la luz de su salvación, derrota de todo poder de tiniebla opresora y deshumanizadora.

La voluntad de Dios, según sus promesas, alcanzará su plenitud cuando la creación entera sea transformada y plenificada conforme a su designio salvífico. Para que, así, en un horizonte de plena luz, sin tiniebla ninguna:

*El proyecto de vida – luz
y no el de los ídolos de la muerte – tiniebla
tenga la última palabra
El proyecto de amor – verdad
no sea sofocado por los poderes perversos
del odio y la mentira.
El proyecto de solidaridad
– misericordia y justicia y paz,
prevalezca sobre la injusticia y la violencia.*

El Apocalipsis lejos de ser un libro enigmático, que genera miedo y malas noticias, fue escrito para terminar con el miedo²⁹ y para reconstruir nuestra esperanza,³⁰ celebrando la victoria del Cordero de Dios, la victoria del degollado, “el poder” de la impotencia, frente a las bestias de la historia (poderes del mal). Tras la liberación y la victoria del Cordero llegan “las bodas del Cordero” – unión de los seres humanos con Dios – y esas bodas que van a ser la garantía de la unión perpetua, constituyen el culmen del drama de la historia (19.7,9; 21.9).

Dios ofrece su victoria de amor y luz a los excluidos y perseguidos por luchar a favor del Reino de Dios y su justicia, el sufrimiento de la historia se convierte en gozo pascual, en cánticos de boda, en vida y plenitud de luz que nunca terminará. Se escuchará en concierto cósmico, las voces de millones de millones de ángeles que cantan:

*¡Digno es el Cordero degollado
de recibir poder, la riqueza, la sabiduría,
la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza (5:12)*

Y la respuesta de las criaturas todas del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y el mar:

*¡ Al que está sentado en el trono
y al Cordero, la alabanza,
el honor, la gloria y el poder
por lo siglos de los siglos! (5:13)*

CONCLUSIÓN

CELEBRAR EL DON DE LA LUZ

Para la vida de fe, la celebración del misterio es fundamental. Es parte de la vida en el Espíritu. Con mucha frecuencia olvidamos que el gozo, la alegría, es fruto del Espíritu (Ga 5.22). Sin celebración el misterio del Dios de la luz corre el riesgo de transformarse en una fría fórmula dogmática o litúrgica. Celebrar el don de Dios es poder decir sí y amén a Dios, al don de su luz maravillosa que llegó para quedarse y que nos acompañará hasta el fin de los tiempos.

La noche oscura no es invitación al sueño, ni a la huida, en busca de otros soles y lejanas estrellas. No es hora de evasión, sino de seguimiento y resistencia. Jesús nos invita a seguirle. “Yo soy la luz del mundo. El que me sigue tendrá la luz de la vida” (Jn 8.12). La luz es consecuencia del seguimiento. Nada puede sustituir el seguimiento: caminar en la luz, hacer las obras de la luz, resistir las tinieblas.

Cuando la oscuridad se prolonga, necesitamos encender la luz en el corazón de la noche, con la terca esperanza que apuesta a la luz del amanecer. Un refrán antiguo, cargado de sabiduría popular nos recuerda esperanzadoramente que “el nuevo día siempre comienza en medio de la noche”.

Iniciamos nuestra reflexión teológica sobre la luz destacando las palabras de Pablo en Corintios 4:6: “Dios hizo resplandecer la luz del seno de la oscuridad”. Consolados y desafiados por «el Cristo luciente» del Apocalipsis, razón de esperanza y aliento, concluimos con la promesa recogida de un texto del segundo Isaías, que nos anima nuestra caminata, personal y comunitaria, en medio de las numerosas oscuridades de la historia:

*Yo El Señor...
Convertiré las tinieblas en luz,
eso es lo pienso hacer,
y no dejaré de hacerlo
(Js 42:16)*



Oración

*“Luz admirable” de Dios
Padre de la luz,
Alumbra nuestra oscuridad
Porque eres por siempre
Nuestra luz y salvación.*

*Luz de Cristo, “Luz del Mundo”
Alumbra nuestro camino
Para que
Podamos seguirte y servirte
Y así andar en la luz de la vida.*

*Luz del Santo Espíritu
Luz de tu luz,
Renúévanos
Ilumínanos y enciende en nuestros corazones
La fe, la esperanza y el amor.*

Amén

Notas

1. Para una discusión actualizada sobre el símbolo, cf. C. Floristán – J.J Tamaño (eds) *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid: Trotta, 1993), pp 1296-1308; D. Sartore – A. M Triacca. *Nuevo diccionario de liturgia* (Madrid: Paulinas, 1987), pp 1909-1921; J. Chevalier – A. Gheerbrant. *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Herder, 1993)

Para un acercamiento al símbolo en la Biblia cf. P Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid Paulinas, 1990) pp 1788-1809. J. Mateo – F. Camacho *Evangelio, figuras y símbolos*. (Córdoba: Almendro, 1989); Maurice de Cocagnac *Los símbolos bíblicos* (Bilbao: Desclée, 1994); Manfred Lurker *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia* (Córdoba: El Almendro, 1994).

2. Sobre la noción de historia de la salvación cf. L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard. *Diccionario Teológico del NT* (Salamanca :Sígueme, 1980) T I , pp 32-33; Xabier Pikaza *Para leer la historia del pueblo de Dios* (Estella: Verbo Divino, 1990) Severino Croatto *Historia de Salvación* (Estella: Verbo Divino, 2000).

3. La simbólica de la luz, aunque de diferentes formas, aparece en casi todas las religiones, dando ocasión para los más diversos complejos de representación. Cf H. Fries (Dir) *Conceptos fundamentales de la teología* (Madrid: Cristiandad, 1.966) T II. pp 561-562; Mircea Eliade (Ed.) *The Eyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987) T. VIII pp 547-550; S. G. F Brandon (Dir) *Diccionario de religiones comparadas* (Madrid: Cristiandad, 1975) T. II p 954.

La bibliografía sobre la simbólica de la luz en la Biblia es abundante. Para una visión de conjunto: J. Botterweck – H. Ringgren (Dir) *Diccionario Teológico del AT*. (Madrid: Cristiandad, 1978), pp 160-180; E. Jenni – C. Westermann *Diccionario teológico manual del AT* (Madrid: Crsitiandad, 1978). T I pp 148-156.

Para el NT la obra de L. Coenen et al *Diccionario teológico del NT* T II pp 462-474 . CIB – Abadía de Maredsous *Diccionario enciclopédico de teología bíblica*, pp 1077-1084; H. Conzelmann, “Ligth” en G. Kittel – G. Friedrich, *Theological Dictionary of the NT* (1933-1973) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) IX, pp 310-358 [Edición abreviada del Kittel – Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) pp 1293 – 1298]. *The Interpreter’s Dictionary of Bible* (Nashville: Abingdon, 1962) T III pp 130-132; Maurice Cocagnac *op.cit* pp 13-50.

4. *Nueva Biblia de los pobres* (Bilbao: Desclée, 1. 991) p 97

5. Cf el artículo “luz” de Primo Gironi en P. Rossano *et al. op. cit*; pp 1077-1084.

6. La antítesis <<Luz/tinieblas>> se desarrolló en forma especial en los textos de Isaías (cap 56-66); en el evangelio de Juan y en algunos pasajes de las epístolas paulinas. Esta antítesis con marcada tendencia al dualismo aparece en los escritos del Qumrán (<<combate de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas>> IQM) o en el gnosticismo (lucha entre la luz del Pléroma divino y Yaldabaot, demiurgo del mundo de aquí abajo salido de las tinieblas; salvación de las chispas

- divinas cautivas de los cuerpos garantizada por el Cristo – eón del Pléroma). Cf. Christian Cannuyer, “luz” en CIB / Maredsous *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. p. 935; J. Mateo / F. Camacho “La tiniebla” en *Evangelio, figuras y símbolos* pp 80-82.
7. Cf. *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclee, 1999) p 1562.
 8. Mario Moronta *Ser << luz en el señor >>* [El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico – teológico]. (Caracas: IVSI, 1986).
 9. “Los mitos del antiguo oriente hablan con frecuencia de la lucha del héroe de la luz (por ejemplo, Marduk) contra las tinieblas, cuya derrota hace posible la creación o redención del mundo... Según la creencia de los maniqueos, el mundo y los seres humanos surgieron de la mezcla de la luz y las tinieblas; la salvación consiste en la liberación de los elementos de luz”. Manfred Lurker *op.cit*; p. 136
 10. Gonzálo Flor *Los Salmos* (Estella: V. Divino, 1.994) pp 338-341.
 11. Cf en los Salmos <<La luz del rostro de Dios>> 4,7; 44,3; 89,16.
 12. Cf. Joseph Aumeau, *et al. Itinerario por el AT* (Estella: V. Divino, 1996) pp 18-22.
 13. Cf. P. Gironi *op cit*; p. 1079.
 14. Cf “Menorá” en Johan Maier / Peter Schäfer *Diccionario de Judaismo* (Estella: V Divino, 1995) p. 273; Xabier Pikaza en *Nueva Biblia de los pobres* pp 96-100
 15. Cf M. De Cocagnac *op. cit*; pp 25-28.
 16. Cf X. Pikaza *Apocalipsis* (Estella: V Divino, 1.999) pp 286, 292.
 17. Cf P. Gironi *op. cit*; p. 1080.
 18. Cf. *Biblia de Jerusalén* (1.999) p. 1105
 19. Cf. P.Gironi *op. cit*; pp. 1080-1081.
 20. *Ibid*; p. 1081
 21. C. Cannuyer en CIB/Maredsous *op. cit* ; p. 935.
 22. Cf El NT (Versión Interconfesional). (Madrid: BAC, 1.978) p 245 *Biblia del Peregrino* (Bilbao: Ega-Mensajero, 1.993) Notas exegéticas, p. 269.
 23. Cf. Horst Balz / Gerhard Schneider (Eds) *Diccionario exegético del NT* (Salamanca: Sígueme, 1998) T. II pp. 1812-1813.
 24. *Op. cit*; p. 1082.
 25. Donald Guthrie en Varios *Nuevo Comentario Bíblico* (El Paso: CBP, 1992) p. 706.
 26. Hubert Ritt en H Balz / G. Schneider *op.cit* ; II p. 2026.
 27. Cf. Elizabeth Schüssler *Apocalipsis: visión de un mundo justo* (Estella: V. Divino 1997) pp. 145-158.
 28. *Apocalipsis* pp 281 ss (Apéndice: “diccionario de símbolos y temas”: candelabro / cordero / lámpara / luz).
 29. Cf. Jean Pierre Prevost *Para terminar con el miedo: El Apocalipsis* (Madrid: Paulinas, 1987).
 30. Cf Pablo Richard “Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza” en *Reseña Bíblica* (Estella, Navarra) No. 27 Otoño 2000. pp. 13-20.

El Jesús histórico y la América Latina pobre

GUIDOBERTO MAHECHA*

INTRODUCCIÓN

Con el desarrollo en el campo de la literatura, especialmente las herramientas del análisis literario, por un lado, y dotados de los descubrimientos arqueológicos y mejores instrumentos para estudiar la sociedad, por el otro, los estudiosos y las estudiosas de la Biblia encontraron nuevas maneras de entender los textos - especialmente nuevas maneras de analizar la validez y la originalidad de los mismos. El estudio de los textos ofreció la posibilidad de estudiar de nuevo la vida de Jesús, partiendo de la duda de la veracidad de los informes de los evangelistas. Esta línea de pensamiento se manifestó en lo que se ha llamado “la búsqueda del Jesús histórico”.

* El doctor Guido Mahecha es profesor en la UBL.

Para la gran mayoría de las personas creyentes no existe ninguna duda sobre la historicidad de Jesús tal y como nos la presenta los evangelios. Pero un creciente número de personas ha comenzado a estudiar algunos aspectos de la vida de Jesús y de los documentos base. Jesús no escribió ningún evangelio y dichos escritos fueron redactados por lo menos 30 años después de la muerte de Jesús. Los originales más antiguos que tenemos vienen del siglo III y IV. Dentro de los estudios del N.T. sobre Jesús, podemos detectar por lo menos tres búsquedas, que han resultado en diversos “retratos de Jesús”. Estos diferentes retratos representan ideologías distintas como también las diferentes maneras en que las autoras y los autores vieron a Jesús.

*El estudio de los textos
ofreció la posibilidad
de estudiar de nuevo
la vida de Jesús,
partiendo de la duda
de la veracidad de los
informes de los
evangelistas.*

En este estudio haremos una breve reseña de los dos primeros momentos de búsqueda del Jesús histórico y nos detendremos un poco más sobre el tercer momento. Luego reflexionaremos sobre lo que entendemos nosotros como elementos esenciales en la vida de Jesús que son especialmente importantes para América Latina.

1. PRIMERA BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO

Hablamos de la primera búsqueda del Jesús histórico como un fenómeno diferente dentro del estudio del NT. Esto se debe a que para las comunidades primitivas y luego durante la reforma, no hubo mayores dudas sobre la unidad e identidad entre el Jesús crucificado y el Cristo resucitado como Pablo lo muestra en I Corintios 1.18-25.

Para Witherington¹ la primera búsqueda es resultado del Iluminismo y especialmente de la aplicación del método histórico. Este autor menciona dos de los más conocidos representantes de esta primera búsqueda: Friedrich Strauss con su *Das Leben Jesu* (1835-1836) y Ernest Renan con *Vie de Jésus* (publicada en 1960). Con algunas diferencias Theissen y Merz en *The Historical Jesús*² colocan como pionero en la discusión sobre el Jesús histórico a *Hermann Samuel Reimannus* (1694-1768). Este último distinguió entre la predicación y ministerio de Jesús y la fe de los discípulos, afirmando que Jesús solo puede ser entendido a partir del contexto judío de su tiempo y explica la diferencia entre un Jesús derrotado y el Cristo triunfante como un engaño por parte de los discípulos.

La segunda persona que influyó de manera especial en esta primera búsqueda fue David Friedrich Strauss (1808-1874) quien escribió *La Vida de Jesús Críticamente Examinada*. En este libro Strauss aplicó el concepto de mito para explicar las historias que los literalistas aceptaban en su totalidad y que los racionalistas rechazaban dándoles otras explicaciones. El problema se presenta cuando no es posible definir el concepto de mito, que Strauss usa de una manera clara pero que el mismo no define.³ Neill explica que la palabra mito puede ser usada de tres maneras: como la explicación dada a las obras de seres más que humanos; para explicar historias maravillosas y, finalmente, para explicar los problemas internos de los seres humanos en su lucha con lo que no entienden o no pueden explicar racionalmente.⁴ El gran problema que se presenta es diferenciar entre lo que es mito y lo que es historia.

El optimismo del movimiento liberal llevó a pensar que podían encontrar el Jesús de sus ideales en los evangelios y por ello comienzan a resaltar algunas de las ideas de lo que para ellos representaba Jesús.

Estos diferentes retratos representan ideologías distintas y también las diferentes maneras en que las autoras y los autores vieron a Jesús.

El gran problema que se presenta es diferenciar entre lo que es mito y lo que es historia.

Theissen y Merz presentan a Schweitzer, Wrede y a Bultmann como los que llevan la primera búsqueda al fracaso.⁵ Schweitzer en su libro *La búsqueda del Jesús histórico* mostró que muchas de las imágenes encontradas en esta búsqueda fueron meramente las proyecciones de sus propios autores, o lo que ellos entendían que debería ser el ideal cristiano. Con Wrede una nueva idea encontró espacio en el estudio de la vida de Jesús. Para este autor el evangelio de Marcos tiene que ser estudiado como expresión de un dogma comunitario. Es decir, que las opiniones y aun las historias relatadas llevan el sello de la fe de su propia comunidad. Lo que Marcos afirma sobre Jesús es también lo que su propia comunidad creía. Con Bultmann se puede decir que la búsqueda del Jesús histórico se cierra completamente cuando lo más importante para el autor o la autora no es lo que Jesús dijo o hizo, sino lo que Dios hizo en Jesús. Como una prueba de esto podemos ver en *Theology of the New Testament* cómo Bultmann utiliza solo 32 páginas para explicar y exponer el mensaje de Jesús; la parte apocalíptica es muy importante, cosa que los demás habían despreciado, y el concepto del reino de Dios es el centro.⁶ Bultmann también le da mucha importancia a la teología de Pablo y a las enseñanzas de Juan.

Dentro de la perspectiva de la primera búsqueda es posible concluir que los retratos que encontraron representaban más sus propios sueños que la realidad. Además, si bien los relatos son fidedignos, considerados como expresiones de un fenómeno religioso, no pueden ser considerados como totalmente históricos. Dada la imposibilidad de saber con exactitud la historia de Jesús, todo queda sujeto a un tipo de subjetivismo donde las personas deciden qué tienen que creer y de qué manera pueden aceptar los relatos bíblicos.

2. LA SEGUNDA BÚSQUEDA

Parecía que todo intento de armonizar la historia con la información de los evangelios sobre la vida de Jesús estaba condenado a fracaso por la inseguridad atribuida a las fuentes — ya sea por falta de objetividad de los escritores y redactores o por la incapacidad de penetrar el verdadero sentido de los textos. Este aparente consenso comenzó a ser discutido por algunos de los discípulos de Bultmann, quienes estudiaron los documentos del NT con nuevas perspectivas. Encontraron nuevos datos y formaron teorías que permiten, por lo menos, intentar el planteamiento de una explicación histórica sobre Jesús más coherente con los textos bíblicos.

Kasemann presenta una conferencia en 1953 con el título “El Problema del Jesús Histórico”, donde resalta que aunque para la Iglesia Primitiva y para Pablo el Cristo Señor resucitado pareciera opacar al Jesús de Nazaret, de todas maneras el NT tiene cuatro evangelios que nos hablan del Jesús de Nazaret y donde hay poco interés en la misión a los gentiles después de la resurrección.

Neill⁷ muestra que en la segunda búsqueda del Jesús histórico se le dio importancia al hecho de que las comunidades cristianas primitivas aceptaron las historias del Jesús de Nazaret crucificado y humillado, como nos las muestran los evangelios. Los cuatro tienen mucho en común y le dan un lugar de privilegio al usar buena parte del evangelio para mostrar los acontecimientos de la última semana. Al mismo tiempo las comunidades cristianas estuvieron listas a mantener y aceptar las descripciones paulinas del Cristo Señor sin entrar en explicaciones mitológicas

*la búsqueda del
Jesús histórico se
cierra completamente
cuando lo más
importante para el
autor o la autora no
es lo que Jesús dijo
o hizo, sino lo que
Dios hizo en Jesús.*

para explicar la unión entre la historia de Jesús y los atributos del resucitado.⁸

Theissen y Merz concluyen diciendo que la segunda búsqueda deja claro lo siguiente:⁹

- a) La identidad entre el Jesús histórico y el Cristo exaltado es una realidad en los primeros escritos cristianos, pues el *Kerigma* nos habla de una figura terrenal e histórica que vivió en Palestina.
- b) Que por lo menos un mínimo del material que tiene que ser auténtico. En esta línea de pensamiento J. Jeremias¹⁰ procura mostrar que hay en el evangelio frases que el llama la “*ipsissima vox*” del Jesús histórico.
- c) Que en muchos de los dichos de Jesús hay implícito un concepto del Cristo pospascual.

La segunda búsqueda, usando el método histórico crítico, nos deja con una conclusión fuerte: hay muchas probabilidades de que los textos que nos muestran la unión del Jesús histórico con el Cristo de la fe hayan sido aceptados y creídos en la forma en que aparecen y que esto nos confirma que la identificación entre estas dos figuras

Parecía que todo intento de armonizar la historia con la información de los evangelios sobre la vida de Jesús estaba condenado a fracaso por la inseguridad atribuida a las fuentes

era un hecho y no una teoría o invención de las primeras comunidades. Si bien la primera búsqueda intentó llegar a la historia de Jesús y terminó dándonos una serie de retratos parcializados y fuertemente influidos por los conceptos de sus autores, mostró que había poco interés en el aspecto apocalíptico y en las obras y enseñanzas de Jesús. La segunda búsqueda resaltó más el carácter de Jesús en cuanto a sus enseñanzas, de

modo que se pudo presentar con Brando un Jesús revolucionario, con Cullmann un Jesús pacifista.

3. LA TERCERA BÚSQUEDA

La tercera búsqueda del Jesús histórico está marcada por un fuerte énfasis en el aspecto social tanto de Jesús como de sus seguidores y seguidoras. Los autores han tratado de colocar los escritos dentro de un marco histórico y social definido a través de estudios comparativos, como es el caso de Crossan, Meier, Horsley y Sanders¹¹ a quienes vamos citar más adelante. Otro elemento importante es que le¹² da valor a los informes históricos que encontramos en los evangelios. Además de esta búsqueda toma en cuenta fuentes extra bíblicas dándoles el valor que ellas merecen.

Theissen¹³ encuentra dos grandes divisiones en los estudios del Jesús histórico. Por un lado hay autores que están retornando a un estudio de Jesús que lo considera no sólo como un profeta escatológico, sino mas bien como un judío influenciado por el helenismo con una inclinación hacia la forma cínica de enseñanza y vida, quien es rechazado por la sociedad y realiza su obra en la periferia de Palestina. Por otro lado Jesús es interpretado dentro de un marco escatológico y colocado en el centro del judaísmo, dentro de la esperanza de restauración.

Crossan nos presenta un estudio cuidadoso de la vida de las personas pobres alrededor del Mediterráneo y compara la vida de estas personas y los artesanos con la vida de Jesús. Presenta la posibilidad de un Jesús campesino que trabaja en forma independiente y tiene un relativo contacto con la cultura helénica y romana. Este autor ve a Jesús como un judío consciente de las desigualdades sociales y fuertemente opuesto a todo tipo de autoridad jerárquica. Algunos aspectos típicamente judíos son dejados de lado, como por ejemplo el tema de la esperanza mesiánica.

Horsley usa un análisis muy cerca al análisis dialéctico, que toma en cuenta la tensión entre los diferentes grupos y Theissen usa un análisis más de tipo funcionalista.

Algunos de los autores han dado mucha importancia a los libros apócrifos *El evangelio secreto de Marcos* y *El evangelio de Pedro* y el *Evangelio de Tomás*. Estos evangelios pueden ser importantes pero no podemos privilegiar su autoridad frente a los evangelios canónicos más antiguos y tradicionalmente más aceptados. Si bien es cierto que cuando estudiamos las implicaciones del Reino de Dios aparece claramente una sociedad sin jerarquías,

es claro que Jesús estableció a doce discípulos con un cierto grado de autoridad diferente.¹⁴

Borg y Vermes nos presentan a Jesús como un personaje carismático que, a través de un camino de separación y santidad, llega a ser el conducto del poder de Dios en los seres humanos. Borg enfatiza la experiencia religiosa dándole más valor que a los elementos de la fe. Separa de esa manera lo que es la fe de lo que es la experiencia religiosa. El trabajo del profesor G. Vermes nos lleva a reconocer que Jesús fue ante todo un judío y, en la opinión de Vermes, un judío de la tradición profética de Elías y Eliseo.¹⁵

Para Sanders Jesús es un profeta en la línea de los grandes reformadores de Israel. No desea implantar una nueva religión sino más bien reformar y purificar el sistema religioso. Dentro del plan de restauración de Israel era posible la destrucción del templo y el perdón incondicional para los llamados pecadores. El concepto de pecadores/as es difícil delimitar. Existe nuestra propia definición de pecador/a, y existe la manera en que fue entendido el término dentro de la sociedad judía donde pecadores/as eran las personas que no cumplían la ley en su totalidad, también aquellas que practicaban una profesión no muy honorable, y aquellas personas consideradas pecadoras sociales. Además de todo esto, existía lo que se ha llamado el pueblo de la

tierra, que eran personas judías que por problemas económicos no podían cumplir todos los requisitos de la ley y por lo tanto eran llamados/as pecadores/as.¹⁶

En mi opinión los trabajos que mejor muestran a Jesús en esta tercera etapa han sido los escritos de R. Horsley y Gerd Theissen. Estos dos autores pretenden usar los modelos sociológicos para estudiar a Jesús y sus discípulos o lo que se ha llamado de forma más amplia el movimiento de Jesús. Nos referiremos a estos dos autores más tarde para mostrar los movimientos sociales y sus conflictos en Palestina en el tiempo de Jesús. Una observación importante es que aunque los dos autores están interesados en los movimientos sociales, la forma de aproximación al tema es diferente y, además, hay una profunda crítica de uno hacia el otro. Horsley usa un análisis muy cerca al análisis dialéctico, que toma en cuenta la tensión entre los diferentes grupos y Theissen usa un análisis más de tipo funcionalista.

Para Horsley, Jesús es un revolucionario pacifista que toma como programa con una profunda crítica al sistema tanto social como religioso y opta por un tipo de protesta no violenta contra estos sistemas. Para Theissen la situación es diferente, Jesús es un profeta carismático que llama a un grupo de personas para que sean sus discípulos y para que adopten el estilo de vida itinerante dentro de sus comunidades de simpatizantes organizados. Tanto Horsley como Theissen nos presentan figuras actualizadas de Jesús, pero se quedan en la superficie, pues no nos dicen qué hacer con esas figuras y conceptos.

Para muchos/as eruditos/as norteamericanos/as y europeos/as, la década de los 70 de cambios religiosos y nuevas propuestas en América Latina nunca existió. El Jesús presentado por los/as teólogos/os de las teologías de la liberación, que por lo menos fue respuesta para más de 100 millones de personas, pasó desapercibido. El Jesús de los pobres, el Pablo de la justificación libertadora, el Exodo como paradigma de la opresión imperial y la opción comunitaria de un pueblo, no fueron importantes.

¿Que debemos rescatar de la búsqueda del Jesús histórico para nuestro continente y para nuestras comunidades?

1. Que nuestras búsquedas y encuentros del Jesús histórico son tan valiosas como los intentos académicos del primer mundo, con la diferencia de que nosotros/as lo encontramos en la vida de la/el empobrecido, de la violentada, de la/el discriminada/o. Es decir encontramos a Cristo en lugares concretos.

*Tanto Horsley
como Theissen nos
presentan figuras
actualizadas de Jesús,
pero se quedan en la
superficie, pues no
nos dicen qué hacer
con esas figuras y
conceptos.*

2. Que la búsqueda del Jesús histórico ha tenido como base los textos del Nuevo Testamento y los aportes de la cultura maya, inca, quichua, aymara, afrocaribeña y de los cinturones de miseria de las grandes ciudades. Esto hace que la búsqueda de Jesús sea vital y no académica.

3. Que el Cristo carismático de Theissen, que inspira a unos pocos locos y disidentes dentro de la sociedad, en América Latina es el motor que mueve a miles y quizás millones a buscar cambios dentro de toda la sociedad. El Cristo que nos han vendido, que es asimilado por un mundo globalizado y reducido a unos pocos lugares pre-assignados dentro de la sociedad, todavía es el carismático que nos convida a permear y cambiar imperios.

4. Que el Cristo campesino intrascendente de Crossan sigue encarnado en los/as campesinos/as de toda nuestra América, pero tiene un mensaje trascendente por el poder de la cruz y la resurrección que crea y recrea una nueva humanidad más justa y más humana.

Notas

1 Witherington III, Ben. *The Jesús Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. (Illinois: Intervarsity Press, 1997), p. 9.

2 Theissen, Gerd and Annette Merz. *The Historical Jesus. A comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, pp. 2ss.

3 Neill, Stephen. *The Interpretation of the New Testament*. London: Oxford University Press. 1964, p13.

4 Ibid.

5 *The Historical Jesus*, pp. 5s.

6 Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. New York: Charles Scribner Sons. 1955, pp. 4s.

7 Neill, The Interpretation..., pp. 270-272.

8 Kasemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes*. Philadelphia: Fortress Press, 1964, pp. 15ss *The Quest*... p.7s

9 *The Quest*... p.7s

10 Jeremías, J. *Teología del Nuevo Testamento*. (Vol: 1). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, pp. 42ss

11 Theissen, y Merz *The Historical Jesús, op.cit.*; John. FMeir. *Um J&deó Marginal. Repensando o Jesús Histórico*. Trad. del inglés *A marginal Jew: Rethinking The Historical Jesús*. Doubleday (1994). John Dominic Crossan. *Jesús: Vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica 1991. E. P. Sanders *The Historical Figure of Jesus*. New York: Pinguin Press, 1993. Marcus J. Borg *Meeting Jesus Again for the first Time*. The Historical Jesus & the Heart of contemporary Faith. New York: Harper-Collins Publishers, 1995.

12 Dentro de las fuentes extra bíblicas Flavio Josephus. *The Complete Works of Josephus*. Grand Rapids: Kregel Publications 1980. Wilhelm Schneemelcher. (Edit). *The Testament Apocrypha*. (2 Vols) Cambridge: James Clarke & Co. Ltd., 1990

13 Theissen, The Historical... p.11.

14 Crossan, J. Dominic. *Jesús, vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 483.

El reino de Dios igualitario es traicionado por la estructura comenzada por los 12 y que termina en brazos del emperador (p. 485).

15 Borg, Marcus J. and N.T. Wright. *The meaning of Jesus. Two visions*, New York: Harper Collins Publishers, 1999, pp. 55-64.

16 Sanders, E.P. *The historical Figure of Jesus*. Allen Lane: The Pinguin Press, 1993, pp. 226-229. Sanders, E.P. *Jesús and Judaism*. London: SCM Press, 1985, pp. 177-181.

La Palabra de Dios en las pequeñas Comunidades de Base

PABLO RICHARD*

En honor y reconocimiento a Irene Foulkes:

*Misionera de la Palabra de Dios en América latina y Maestra de las Ciencias Bíblicas
al servicio de las Comunidades Cristianas.*

*Admiro en Irene su trabajo científico, tenaz y riguroso, y al mismo tiempo un trabajo
poderoso por la fuerza del Espíritu. Irene ha sabido unir Exégesis y Espiritualidad.*

UNA IGLESIA QUE NACE POR LAS CASAS EN PEQUEÑAS COMUNIDADES

El Movimiento de Jesús, después de Pentecostés y antes de la institucionalización de las Iglesias, nació “por las casas” donde se

* El doctor Pablo Richard, sacerdote católico, es profesor de N.T. en la UBL.

reunían las pequeñas comunidades. Los Hechos de los Apóstoles nos dan testimonio de ello, cuando nos dice que “partían el pan por las casas”. Además de esta celebración de la Eucaristía, perseveraban en las mismas las casas en la enseñanza de los Apóstoles (la Palabra viva de Dios) y la fraternidad (tenían un solo corazón, todo lo tenían en común y no había pobres entre ellos (Hch 2. 42-47). Cuando Pablo de Tarso, antes de su conversión, quiso destruir la Iglesia, tuvo que perseguir a los cristianos y las cristianas casa por casa: “entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres y los metía en la cárcel” (Hch 8. 3). El centurión Cornelio, para escuchar el Evangelio de parte de Pedro, había reunido en su casa a sus parientes y a los amigos íntimos y es sobre esta primera comunidad gentil (no-judía) que caerá el Espíritu Santo igual que en Pentecostés (Hch 10. 24 y 47). Pablo en Filipos convertirá a “Lidia y a los de su casa” y “predicará la Palabra del Señor al carcelero y a todos los de su casa” (Hch 16.15 y 31-34). En Corinto “Crispo el jefe de la Sinagoga, creyó en el Señor con toda su casa” (Hch 18 8). El movimiento de Jesús, según los Hechos de los Apóstoles, comienza en una casa en Jerusalén, donde la comunidad vive Pentecostés (Hch 2.2) y termina en Roma donde Pablo “en una casa que había alquilado recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno” (Hch 28, 30-31). Todo comienza y termina en una casa, donde se reúnen las primeras comunidades cristianas y donde se escucha y transmite la Palabra de Dios.

PEQUEÑAS COMUNIDADES QUE ESCUCHAN LA PALABRA DE DIOS

Hoy en día, las pequeñas Comunidades Cristianas se reúnen sobre todo para escuchar la Palabra de Dios. Aquí encontramos la identidad y la fuerza de las comunidades. Nosotros y nosotras las cristianas creemos en un Dios que habla, que se comunica, que se revela.

Cuando leemos la Biblia, con fe y en comunidad, es Dios mismo que, en ese momento, nos dirige su Palabra. Dios no solamente habló en el pasado, sino que sigue hablando en el presente. Es un Dios vivo, que nunca ha dejado de comunicarse con su Pueblo. Nosotros en la oración pedimos muchas cosas a Dios, le contamos nuestros problemas, hablamos a Dios de nosotros mismos, pero casi nunca hacemos silencio para escuchar lo que Dios quiere comunicarnos. Cuando rezamos nos dirigimos a Dios. Cuando leemos la Biblia es Dios que se dirige a nosotros. La Comunidad es el espacio privilegiado donde escuchamos a Dios.

En la lectura permanente de la Escritura, las comunidades adquieren la «ciencia suprema de Jesucristo (Fil 3.8). San Jerónimo nos recuerda que «desconocer la Escritura es desconocer a Cristo». Por eso las Comunidades Cristianas de Base tienen capacidad para dar un Testimonio vivo de Jesús en el corazón de nuestros pueblos y culturas. Las Comunidades Cristianas leen con preferencia los cuatro Evangelios, como el corazón de toda la Biblia, hacia donde converge todo el Antiguo Testamento y desde donde nace todo el Nuevo Testamento. La Biblia toda, pero especialmente los cuatro Evangelios, llegan a ser el ‘canon’ o medida para la reforma y reconstrucción de la Iglesia desde las Comunidades Cristianas de Base.

BIBLIA Y ESPIRITUALIDAD EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Las pequeñas Comunidades Cristianas leen la Biblia y escuchan la Palabra de Dios en un clima de profunda espiritualidad. Una comunidad centrada en la Biblia es también necesariamente una comunidad de oración. Por eso en las pequeñas comunidades se sigue normalmente el método llamado “lectura orante de la Biblia”. Este es un camino fácil, que sigue los siguientes pasos:

1. Oración en comunidad, especialmente para pedir la luz del Espíritu Santo.
2. Lectura del texto bíblico en comunidad, en voz alta y lentamente.
3. Comentario del texto entre todos y todas los y las participantes de la comunidad.
4. Oración en silencio para recibir y escuchar el texto como Palabra de Dios.
5. Conversión y compromiso para vivir conforme a la Palabra de Dios.
6. Oración final de acción de gracias y de petición.

En la lectura orante de la Biblia la comunidad se hace tres preguntas:

1. ¿QUÉ dice el texto bíblico? Esta pregunta exige que se haga una lectura muy atenta del texto. Leer lo que realmente dice el texto y no leer en el texto lo que ya tenemos en la cabeza.
2. ¿Qué NOS dice el texto bíblico? Leer el texto como Palabra de Dios. Dios se comunica con nosotros y nosotras en el momento mismo de leer el texto y quiere ser realmente escuchado en el contexto actual de la comunidad.
3. ¿Qué nos HACE DECIR a Dios el texto bíblico? Si Dios se comunica con nosotros y nosotras, entonces Dios espera una respuesta de la comunidad.

Tiempo atrás se daba una contradicción en América Latina entre las Comunidades Carismáticas (centradas casi exclusivamente en la

oración) y las Comunidades Eclesiales de Base (centradas casi exclusivamente en la Lectura Comunitaria de la Biblia). Hoy estamos superando esa contradicción introduciendo con fuerza la Biblia en las comunidades carismáticas y reforzando la espiritualidad en las Comunidades Eclesiales de Base. El movimiento carismático se renueva de esta manera con la fuerza de la PALABRA y el movimiento bíblico se renueva con la fuerza del ESPIRITU. Se ha logrado unir PNEUMA (Espíritu) y LOGOS (Palabra) en el seno de la COMUNIDAD.

*La Comunidad
es el espacio
privilegiado
donde escu-
chamos a Dios.*

BIBLIA Y SOLIDARIDAD EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

La Comunidad Cristiana escucha la Palabra de Dios en un contexto de oración y espiritualidad. La Biblia y la espiritualidad son las dos realidades que definen la identidad de la comunidad. Pero falta un tercer elemento constitutivo de la comunidad: la solidaridad. Nos dice Juan que Dios es amor y que “en esto conocerán todos que son discípulos míos: si se tienen amor los unos a los otros” (Jn 13.35). La comunidad da testimonio del Amor de Dios en la práctica de la solidaridad. Este testimonio se vive de mil maneras: construyendo vida y esperanza con los y las pobres y excluidos; en tareas concretas como la alfabetización, la salud alternativa, la sanación de alcohólicos y drogadictos, etc. Son signos del Reino de Dios, donde las comunidades viven la solidaridad en la opción preferencial por los pobres.

Biblia, espiritualidad y solidaridad van siempre juntas. Una comunidad no puede dedicarse sólo a la Biblia, dejando de lado la espiritualidad y la solidaridad (sería una comunidad fundamentalista).

*Una comunidad
centrada en la
Biblia es también
necesariamente una
comunidad de
oración.*

Tampoco se puede vivir únicamente la espiritualidad sin Biblia y solidaridad (sería una comunidad espiritualista). Finalmente, no es cristiana una comunidad que sólo vive la solidaridad, sin espiritualidad y Biblia (sería una comunidad asistencialista). La comunidad es auténticamente una Comunidad Eclesial cuando vive en estrecha relación la Palabra de Dios, la espiritualidad y la solidaridad. Dios mismo es amor, palabra y espíritu. La comunidad cristiana refleja la vida misma de la Santísima Trinidad cuando vive en su seno el amor del Padre, la Palabra hecha carne que es su Hijo y la fuerza del Espíritu Santo. La comunidad vive así la realidad de Dios que es AGAPE-LOGOS-PNEUMA (amor-palabra-espíritu). Las Comunidades Cristianas de Base que mas crecen hoy en día son justamente las comunidades que viven estrechamente lectura bíblica, espiritualidad y solidaridad. Son las tres fuerzas que están renovando en la actualidad nuestras comunidades.

EL SUJETO INTÉRPRETE DE LA PALABRA DE DIOS EN LA COMUNIDADES

Es importante destacar la **autoridad** y **legitimidad** que tiene todo bautizado y toda bautizada cuando lee e interpreta la Palabra de Dios en la Iglesia, supuesto que lo hagan en comunidad, con libertad y conducidos por el Espíritu. La autoridad y legitimidad del sujeto intérprete de la Palabra de Dios no es exterior o artificial, sino que nace de su capacidad real de interpretar en la comunidad la Palabra de Dios con ciencia, fe, espíritu y libertad.

Los hombres y mujeres de la comunidad que interpretan la Biblia, lo hacen también con gran **autonomía**. No son dependientes, ni es

necesario motivarlos y empujarlos a cada momento. Tienen ‘motor propio’, que les permite caminar con ‘autonomía de vuelo’. La raíz de esta autonomía está en la relación directa que tienen todas las Comunidades, y especialmente los Ministros de la Palabra, con la Biblia, leída e interpretada en comunidad, con espíritu y libertad. Esta ruptura de la dependencia es fundamental para que nazca una interpretación de la Palabra de Dios desde el corazón del Pueblo de Dios. Esta ruptura no significa rechazo de la autoridad de la Iglesia o de la ayuda que pueda venir de la ciencia bíblica. Significa únicamente la autonomía inherente a todo sujeto creyente que en la Iglesia quiera interpretar la Biblia con espíritu y libertad. Los ministros de la Palabra interpretan también la Palabra de Dios con gran **seguridad**. El autoritarismo creó en los laicos y laicas una tremenda inseguridad en su trabajo de interpretación de la Biblia.

En el movimiento bíblico latino-americano hemos insistido mucho en entregar la Biblia al Pueblo de Dios, en poner la Biblia en las manos, en el corazón y en la mente de las comunidades, y especialmente hemos insistido en esta autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad del sujeto intérprete de la Biblia, particularmente en el seno de las Comunidades Eclesiales de Base. Esto no significa dejar al Pueblo de Dios y a las Comunidades solas y aisladas en su tarea de interpretar la Palabra de Dios. El sujeto y la comunidad intérprete necesitan del acompañamiento y apoyo de la ciencia bíblica. La ciencia bíblica apoya la comunidad, pero no la sustituye en su tarea de interpretar la Biblia. La ciencia no habla en nombre de la comunidad, sino la acompaña en su búsqueda de la Palabra de Dios. Algunos critican el método latino-americano de lectura popular (comunitaria o pastoral) de la Biblia, diciendo que las y los

*El movimiento
carismático se renueva de
esta manera con la fuerza
de la PALABRA
y el movimiento bíblico
se renueva con la fuerza
del ESPÍRITU.*

bibliotas profesionales animadores de este movimiento hablan en nombre de los pobres y en nombre de las comunidades. Esto no es cierto. Los y las exegéatas profesionales, que en los últimos 30 años hemos trabajado con las Comunidades de Base, hacemos ‘talleres bíblicos’ para formar bíblicamente a los agentes de pastoral de dichas comunidades y así construir un puente entre ciencia bíblica y comunidad, pero nunca hemos pretendido sustituir a los y las pobres y miembros de las comunidades en su trabajo de leer e interpretar la Biblia con autonomía, legitimidad, autoridad y seguridad.

Muchas veces, especialmente desde el primer mundo, se critica al movimiento latinoamericano de Lectura Comunitaria de la Biblia por no entender esta dinámica de una Comunidad de Base, que siendo sujeto de interpretación bíblica, necesita también del apoyo de la ciencia bíblica, apoyo que en ningún momento pretende sustituir a la comunidad como sujeto del proceso hermenéutico comunitario. Este servicio de la ciencia bíblica a las comunidades exige darle a la ciencia bíblica una orientación pastoral, lo que difícilmente pueden entender los y las exégetas académicas del primer mundo. Métodos europeos de hermenéutica contextual, narrativa, intercultural (o como se le llame) no han logrado todavía crear ese vínculo entre Ciencia y Comunidad como lo ha logrado el movimiento latinoamericano de Lectura Popular de la Biblia. Esto no es romanticismo o ilusión, sino fruto de un esfuerzo de 30 años de intenso trabajo en las Comunidades Eclesiales de Base en todo el continente, especialmente entre los pobres.

EL Y LA POBRE COMO SUJETO PRIVILEGIADO DE LA PALABRA DE DIOS

Todo bautizado y bautizada puede, con espíritu y libertad, hacer una interpretación de la Biblia en la Iglesia, con autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad. Esto que hemos afirmado de **todos y todas**

las bautizadas al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor radicalidad y fuerza en referencia a la y el **pobre**, como sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Son los y las pobres quienes primero entienden la necesidad de vivir la fe en comunidad, quienes sienten una mayor disposición a ser ayudados por la ciencia bíblica, quienes tienen una mayor libertad frente a la ley y una mayor apertura al Espíritu Santo. Nada hay más inquietante que cuando en estas condiciones específicas el o la pobre nos dice con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía y seguridad: “¡Esto es Palabra de Dios!”. En Centroamérica ha sido una experiencia fundante la de los campesinos Delegados de la Palabra de Dios y la de los indígenas Catequistas. Han pasado diferentes obispos y han cambiado la pastoral de las diócesis, pero estos servidores y estas servidoras de la Palabra han permanecido y han asegurado que la Palabra de Dios siga viva en las comunidades campesinas e indígenas. La fuerza espiritual de los y las pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia que ha permanecido por décadas, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia.

LOS NUEVOS SUJETOS SOCIALES EN LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA

Hemos dicho que el sujeto intérprete de la Palabra de Dios es todo sujeto creyente, que actúa con libertad y espíritu en la comunidad; con autoridad, legitimidad, autonomía y eficacia en su trabajo de interpretación bíblica. Hemos afirmado que el sujeto privilegiado de la Palabra de Dios en general es el y la pobre, pero este sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia

*La comunidad es
auténticamente una
Comunidad Eclesial
cuando vive en estrecha
relación la Palabra de
Dios, la espiritualidad
y la solidaridad.*

desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón – mujer) y de generación (jóvenes).

El sujeto que ha irrumpido con mayor fuerza y novedad en la interpretación bíblica en los últimos 20 años es el **indígena**. El indígena tiene más de 500 años en esta tarea, pero es en los últimos años que su labor hermenéutica impacta y cuestiona la totalidad de las Iglesias. Talleres de formación bíblica con grupos indígenas han desarrollado importantes principios hermenéuticos. En primer lugar la distinción entre el Libro de la Vida y el Libro de la Biblia. El cosmos, la cultura y la religión indígena es ese Libro de la Vida donde descubrimos en primer lugar la Revelación de Dios. La Biblia es sólo un instrumento para hacer el discernimiento de la Revelación en el Libro de la Vida, a condición de que sean los mismos sabios indígenas los que utilicen con sus propias manos ese instrumento que es la Biblia.

Un taller bíblico tiene como finalidad justamente entregar la Biblia a los y las indígenas para que ellos mismos y ellas mismas hagan un discernimiento específico de la revelación en su propia tradición religiosa, lo que tiene como consecuencia inmediata una reinterpretación de la Palabra de Dios en la misma Biblia. Un segundo principio hermenéutico descubierto en estos talleres ha sido la relación de mutua intelección entre tradición indígena y tradición bíblica: cuanto más se conoce la tradición indígena, es posible un mejor conocimiento de la tradición bíblica. Y viceversa: el conocimiento de la Biblia lleva a un mejor conocimiento de la tradición cultural y religiosa indígena. Esta comprensión mutua sólo es posible en un plano de total igualdad, donde

La fuerza espiritual de los y las pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia que ha permanecido por décadas, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia.

nadie pretende dominar espiritualmente al otro o a la otra. Un tercer principio es el de la reconstrucción mutua. Todas las tradiciones religiosas, cristianas e indígenas, quedaron destruidas por las conquistas coloniales. Un vez escuché lo siguiente a un sabio indígena: ‘nuestra religión es como un cántaro roto, sólo quedan pedacitos dispersos. El estudio de la Biblia nos ha ayudado a reconstruir el cántaro roto de nuestra tradición’. Pero yo pienso lo mismo del cristianismo: la tradición bíblica está hecha pedazos en nuestras iglesias, sólo queda de ellas pedacitos dispersos. El contacto con las tradiciones indígenas nos ha ayudado a reconstruir la letra y sobre todo el espíritu de nuestra tradición.

En forma análoga podríamos citar también aquí el trabajo hermenéutico realizado desde las **culturas afro-americanas o afro-descendientes**. El concepto de raza y cultura ha ido transformando nuestra interpretación de la Biblia en los talleres bíblicos realizados en las comunidades negras de nuestro continente. Desde los tiempos de la esclavitud negra fue el espíritu de libertad de la Biblia lo que desató el grito por la liberación de la esclavitud. El libro del Exodo y el Evangelio ha sido cantado en las tradiciones religiosas de los negros y las negras a lo largo de siglos. Hoy la Biblia es interpretada a partir de la experiencia de Dios en las religiones afro-americanas como un Dios negro que rompe las imágenes dominantes y colonialistas de Dios.

El gran sujeto que irrumpe en el siglo XX en todos los ámbitos de la sociedad y del pensamiento es **la mujer**. Existe una literatura enorme de relecturas bíblicas desde la mujer. Más aún, hoy se introduce en nuestra hermenéutica el concepto de género (femenino y masculino), como categoría teórica radical de interpretación de toda la Biblia. No cabe duda que la Biblia fue escrita en un contexto patriarcal, lo que nos obliga a una re-construcción del sentido literal de muchos pasajes de las Sagradas Escrituras. La Biblia como totalidad, y sobre todo el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita, no tiene un sentido patriarcal; más aún, hay textos en la Biblia misma,

quizás escritos por mujeres, que pugnan contra el sentido patriarcal de muchos textos. El trabajo de reconstrucción del sentido literal de los textos bíblicos patriarcales, debe servir para descubrir en una nueva dimensión de género el sentido espiritual de la Biblia como Palabra de Dios.

Otros sujetos que irrumpen en el camino hermenéutico en nuestro continente son las y los **campesinos**. Existe hoy una relectura campesina de la Biblia. Igualmente los y las **jóvenes** están leyendo la Biblia con ojos nuevos y desde una nueva perspectiva, que a momentos es bastante radical. Por último mencionamos solamente la relectura de la Biblia desde una **perspectiva ecológica**.

PRIMACÍA DEL SENTIDO ESPIRITUAL DE LA BIBLIA EN LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Ya es clásica la distinción de los sentidos de las Sagradas Escrituras: el sentido literal, el sentido histórico y el sentido espiritual. Nuestra opción hermenéutica preferencial es por el sentido espiritual de las Escrituras, pero sin descuidar el sentido literal e histórico. Existen dos tendencias que son nocivas: las que trabajan el sentido literal e histórico del texto bíblico, dejando de lado y a veces destruyendo su sentido espiritual; y la tendencia contraria, igualmente nociva, de trabajar el sentido espiritual del texto, descuidando su sentido literal e histórico. Ni literalismo ni espiritualismo. Nuestra opción es hacer exégesis, lo más científica posible, pero al servicio del sentido ético, espiritual, eclesial y pastoral del texto.

El **sentido literal** nos permite descubrir el texto bíblico en su objetividad, personalidad y totalidad. La **objetividad** es indispensable para sentir el texto como un texto diferente de nosotros y nosotras y que está enfrente de nosotros; para leer lo que dice el texto y no

leer en el texto lo que ya tenemos en la cabeza. La **personalidad** del texto se revela en el estudio de su género literario, de su lenguaje, de sus símbolos y mitos. El sentido literal nos exige también descubrir el texto en su **totalidad**. La práctica teológica, litúrgica y pastoral normalmente fragmenta y despedaza los textos. Por eso el primer trabajo en un taller bíblico es estudiar la estructura global del libro bíblico, a través de la cual descubrimos el sentido global o total de texto, antes de profundizar en alguna de sus partes o versículos.

*Nuestra opción es
hacer exégesis, lo
más científica
posible, pero al
servicio del sentido
ético, espiritual,
eclesial y pastoral
del texto.*

El **sentido histórico** es el sentido del texto que descubrimos a partir de la historia detrás del texto, de la historia del texto y de la historia delante del texto. Descubrir el sentido histórico de un texto es descubrir también como un texto hace historia. El texto bíblico no cae del cielo, sino que nace en una historia determinada, por eso es importante estudiar el contexto económico, político, social, cultural y religioso en el cual nace el texto bíblico. También el texto no se escribe de una vez y por una sola persona, de ahí la importancia de reconstruir la historia de la ‘escrituración’ del texto sagrado. Por último, los textos hacen historia, son recibidos e interpretados por comunidades a lo largo de la historia. Es importante por tanto estudiar cómo el texto ha sido recibido e interpretado en los diferentes momentos de la historia del Pueblo de Dios. El texto se va cargando de sentido en la historia posterior a su escrituración. El sentido histórico posterior al texto nos permite entender toda la potencialidad de sentido implícita en el texto. En el sentido histórico es muy importante reconstruir la historia desde la perspectiva de la y el pobre. La historia no es neutra. En este punto debemos ser cautos y vigilantes con la interpretación sociológica de la Biblia que se hace en la academia del primer mundo. Debemos utilizar los descubrimientos

*El texto bíblico es
como un espejo
donde la Iglesia y
cada uno de
nosotros y nosotras
quedamos al
descubierto.*

o resultados de esta interpretación sociológica, pero re-interpretarlos desde la perspectiva liberadora del pobre. Debemos utilizar sus ladrillos, pero no entrar en su casa. Esta opción hermenéutica por el pobre no es artificial o voluntarista, sino que es la opción misma de Dios, del Espíritu y de los escritores bíblicos.

En nuestro camino hermenéutico insistimos sobre todo en el **sentido espiritual** del texto bíblico, sin descuidar por supuesto su sentido literal e histórico. El sentido espiritual tiene dos dimensiones: el sentido del texto mismo cuando es leído e interpretado directamente como Palabra de Dios y el sentido del texto cuando descubrimos, a la luz del texto, la Palabra de Dios en el Libro de la Vida (en el cosmos y la historia humana). La Biblia nos revela directamente la Palabra de Dios, pero también la Biblia nos revela dónde y cuándo Dios se revela en nuestra historia. En ambos casos escuchamos la Palabra de Dios. Si yo descubro la presencia y la revelación de Dios en la historia a la luz de un texto bíblico, ese texto bíblico adquiere un nuevo sentido, hay una producción de sentido al interior del texto mismo.

En la comunidades es importante la distinción entre Biblia y Palabra de Dios. Esta Palabra se revela en la Biblia, pero también en el libro de nuestra vida actual. Dice bellamente un texto de San Agustín: “La Biblia, el segundo Libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de fe y de contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”¹. Las comunidades insisten hoy, con razón, en el primer libro de Dios, el Libro de la Vida: la Revelación de Dios en el cosmos, en la historia, en las culturas y en las religiones ancestrales. La Biblia –como dice el texto citado de San Agustín- sería el segundo

libro de Dios, para ayudarnos a descifrar ese Libro de la Vida. La Biblia también nos transforma para recuperar esa mirada de fe y de contemplación que nos permite descubrir en el Libro de la Vida esa gran revelación de Dios. Alguna gente radical, especialmente del primer mundo, dice que ha llegado la hora de olvidarnos de la Biblia para descubrir a Dios únicamente en el Libro de la Vida. Se olvida la doble función de la Biblia como instrumento para descubrir la Palabra de Dios en el Libro de la Vida y como instrumento de transformación de nosotros mismos y nosotras mismas para poder leer mejor la revelación de Dios en ese Libro de la Vida. Si utilizamos la Biblia en esa doble función, la Biblia y nosotros y nosotras quedamos transformados y el Libro de la Vida se hace más transparente y revelador. Si yo con la Biblia descubro la Palabra de Dios en la realidad, la Biblia adquiere un nuevo sentido, recuperamos la mirada de fe y contemplación y podemos transformar todo el Libro de la Vida en una gran revelación de Dios.

El sentido espiritual del texto lo expresamos en muchas imágenes que son útiles de recordar. Se dice, por ejemplo, que leemos el texto (sentido literal), pero también que el texto lee la realidad y que nos lee a nosotros y nosotras (sentido espiritual). El texto bíblico es como un espejo donde la Iglesia y cada uno de nosotros y nosotras quedamos al descubierto. La Biblia es como una luz que ilumina nuestro camino: “Lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi sendero” (Sal.119, 105). La Biblia es como la gramática del Espíritu, la que nos permite articular correctamente la Palabra de Dios en todo momento. La Biblia es el canon de la Iglesia (canon como medida), que nos permite ‘medir’ (juzgar) la realidad espiritual de la Iglesia; la Biblia como criterio de discernimiento de la realidad de Dios en la Iglesia, en la historia y en el cosmos. La Biblia es también como el sacramento de la Palabra de Dios, su signo visible y transformador. El sentido espiritual de la Biblia se resume en ese texto magnífico de la carta a los Hebreos (4.12-13): “Ciertamente la Palabra de Dios es viva y eficaz, más cortante que espada alguna de

dos filos, penetra hasta la unión del alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas, juzga los sentimientos y pensamientos del corazón. No hay para ella criatura invisible, todo está desnudo y vulnerable a sus ojos y es ella a quién habremos de dar cuenta”.

El sentido espiritual puede llegar a ser como un viento y un fuego desatado en la comunidad (como en Pentecostés), por eso es muy importante ‘controlar’ este sentido espiritual con el sentido literal e histórico del texto bíblico. Para establecer este sentido literal e histórico la ciencia bíblica viene en ayuda de la comunidad.

Nota

1 (citado por Carlos Mesters en: Flor sin Defensa. (Ed. Clar N° 16) Bogotá 1984, p.28).

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

INDICE CUMULATIVO 1986-1999

vol. 6,1 (1986)	Justificación y Justicia
6,2	La Mujer: la Biblia y la Teología*
vol. 7,1-2 (1987)	La Iglesia y su Misión
vol. 8,1 (1988)	Shalom en Centroamérica
8,2	Nuevos Caminos en la Educación Teológica Latinoamericana
vol. 9,1 (1989)	Nueva Pastoral Latinoamericana
9,2	???
vol. 10,1 (1990)	Hacer Teología Latinoamericana desde Raíces Protestantes
10,2	Educación Teológica hacia el Año 2000
vol. 11,1 (1991)	Conquista y Evangelización
11,2	Conflicto y Unidad en la Iglesia
vol. 12,1 (1992)	Cultura, Resistencia y Fe
12,2	Hacia una Espiritualidad de la Liberación
vol. 13,1 (1993)	Hacia una Teología Negra para América Latina
13,2	Setenta Años de Producción Teológica
vol. 14,1 (1994)	Teología y Género: Apuntes para un Paradigma Nuevo*
14,2	Reconciliación
vol. 15,1 (1995)	Relectura de la Biblia: Homenaje a Ricardo Foulkes
15,2	La Iglesia y Nuevas Perspectivas
vol. 16,1 (1996)	Teología y Literatura
16,2	Protestantismo en América Latina
	Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996
vol. 17,1 (1997)	Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores:
	Reto de un nuevo Paradigma
17,2	Dios en América Latina
vol. 18,1 (1998)	SBL-UBL: 75 Aniversario 1923-1998
18,2	Jubileo y Ecumenismo
vol. 19,1 (1999)	El Espíritu en América Latina
19,2	Apocalipsis en el Año 2000
vol. 20,1 (2000)	Jesucristo en América Latina

* Únicamente disponible en fotocopia.

Vida y Pensamiento es una

revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 132 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.