

**LA MISERICORDIA COMO CATEGORÍA
SOTERIOLÓGICA EN EL EVANGELIO DE LUCAS**

Una exégesis a partir de Lucas 1,78-79

Fray Duván Arley Tangarife García, OFM



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C. 2014

**LA MISERICORDIA COMO CATEGORÍA
SOTERIOLÓGICA EN EL EVANGELIO DE LUCAS**

Una exégesis a partir de Lucas 1,78-79

Fray Duván Arley Tangarife García, OFM

Trabajo de grado para optar por el título de
TEÓLOGO

Director

Dr. Luis Guillermo Sarasa Gallego, SJ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C., 2014

*Para fray Edgar Santos Ballesteros, ofm
en cuyos ojos he contemplado la misericordia;
y a la memoria bendita de fray Jorge F. Gómez, ofm
verdadero maestro de la Palabra de Dios,
quien esperaba de estas páginas algo mejor.*

Nota de aceptación

Firma del presidente del Jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará por que no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y por que las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia.

(Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá, D.C., 2014

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
PARTE 1: Exégesis	10
Capítulo 1: Lectura diacrónica de Lc 1,78-79	10
1.1. El texto en su cotexto	10
1.2. El texto y la traducción al castellano	13
1.3. Crítica textual	15
1.4. Crítica de la redacción	17
1.5. Crítica de los Géneros Literarios	24
1.6. El Benedictus, collage de textos veterotestamentarios	27
Capítulo 2: Lectura sincrónica de Lc 1,78-79	29
2.1. Análisis retórico: La estructura del Benedictus	29
2.1.1. <i>La estructura de Vanhoye</i>	29
2.1.2. <i>La estructura de Brown</i>	31
2.1.3. <i>La estructura de Coleridge</i>	33
2.1.4. <i>Algunas conclusiones</i>	35
2.2. Análisis narrativo: El Benedictus en los relatos de infancia	38
2.3. Benedictus, la salvación cantada.	43
Capítulo 3: Análisis de los Términos en Lc 1, 78-79	45
3.1. ΣΠΛΑΓΧΝΑ	45
3.1.1. σπλάγχνα - מרחם ורחם	45
3.1.2. σπλάγχνα en el judaísmo tardío	47
3.1.3. σπλάγχνα en el Nuevo Testamento	48
3.1.4. σπλαγχνίζομαι	50
3.2. ΕΛΕΟΣ	51
3.2.1. ἔλεος	54
3.2.2. <i>El sintagma “σπλάγχνα ἐλέους”</i>	57
3.3. ΕΠΙΣΚΕΠΤΟΜΑΙ	60
3.4. ΑΝΑΤΟΛΗ ΕΞ ΥΨΟΥΣ	62
3.4.2. <i>La misión de la Anatolía</i>	65
SEGUNDA PARTE: Hermenéutica	68
Capítulo 4: Salvación y Misericordia en la obra Lucana	68
4.1. La Salvación en la obra lucana	68
4.2. Elogio de la Misericordia	80
Capítulo 5: La salvación como categoría soteriológica a partir de Lucas 1,78-79	82
5.1. La misericordia que da vida	82
5.1.1. <i>La resucitación del joven de Naím</i>	83
5.1.2. <i>Las parábolas del Buen Samaritano y del Padre Misericordioso</i>	85
5.2. Buscar lo que está perdido	89
Conclusiones	93
Bibliografía	96

INTRODUCCIÓN

En mi curso de *Evangelios Sinópticos* (año 2012), el profesor Jorge Gómez¹ inició una sesión diciendo: “para Lucas, el acontecimiento Jesús es la *visita de Dios* que tiene lugar en el tiempo; esta visita radicaliza el carácter de la historia humana como historia de salvación”. Creo que desde entonces, siempre que me acerco al tercer evangelio, he intentado comprender las características y las consecuencias de esa visita; acontecimiento que, por una parte tiene fecha en el calendario y lugar en el mapa terrestre, y por otra se actualiza escapando las fronteras del tiempo y el espacio, para salvarme a mí también.

Las palabras que en español suelen traducirse por “visitar” o “visita”, son el verbo griego ἐπισκέπτομαι [episképtomai] y el sustantivo ἐπισκοπή [episkopē]. Estos términos son usados, con connotación salvífica, exclusivamente por Lucas en el marco del Nuevo Testamento²; lo hace unas siete veces en su obra (Lc 1,68.78; 7, 16; 9, 34; 19,44; Hch 16,3; 15,14). La primera vez aparece en un texto poético ubicado al inicio del evangelio, como parte de lo que ha sido considerado “prólogo teológico” (lo que nos puede introducir en la idea de la importancia teológica de la *visita* para Lucas). Se trata de un cántico puesto en boca de Zacarías, padre de Juan el Bautista, y que es conocido ampliamente por su primera palabra en la traducción latina: *Benedictus*.

En el *Benedictus*, leemos que esta *visita* de Dios suscita un “cuerno de salvación” (1,68-69³), y lo hace por sus “entrañas de misericordia” (1,78-79). Si estos dos elementos, salvación y misericordia, no están unidos al azar, o inconscientemente, al ser una mera reproducción de una fuente más antigua, sino que han sido puestos juntos deliberadamente por el evangelista en este lugar de su narración, entonces podríamos afirmar que para Lucas la esperada salvación de Dios es la experiencia de Su misericordia. Todo aquel que experimenta que Dios le mira con compasión entra en el “hoy” de la salvación.

¹ Fray Jorge Gómez OFM (+2013), Licenciado en Exégesis Bíblica del PIB-Roma, docente Centro de

² Ver a Meier, John Paul. *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, los Milagros. Estela: Verbo Divino, 1991. p. 903. Es posible que Meier no haya tenido en cuenta que también en 1 Pe 2,12, ἐπισκοπή (visitación) puede tener un sentido salvífico.

³ En este trabajo, cada vez que aparezca una cita bíblica sin especificar directamente el libro del que es tomada, se refiere al Evangelio de Lucas.

Es de amplio conocimiento que Lucas nos presenta una imagen de Jesús compasivo y misericordioso; Dante llamó a nuestro evangelista: el “escriba de la gentileza de Cristo”⁴; y de hecho, “a través de todo [este] evangelio se vive en una atmósfera de delicadeza, de bondad, de compasión, de misericordia, de perdón, de disculpa, de amor.”⁵ Podemos afirmar esto, no tanto por una proposición directa del evangelista, como por la narración misma: las actitudes, acciones, palabras y relaciones de Jesús están permeadas por la misericordia y la compasión. “Lucas nos ofrece un retrato entrañable de Jesús: un ser humano totalmente volcado hacia los demás.”⁶

En esta línea, la mayoría de los comentaristas y expertos toman en cuenta *la misericordia* a la hora de presentar al Jesús Lucano. Lo que sorprende es que se deja este elemento a la descripción de la imagen de Jesús, es decir, a la cristología. No he encontrado algún desarrollo en el que se presente la misericordia como categoría soteriológica. Sin embargo, si es verdad que narración y teología están íntimamente unidas en Lucas, si es cierto que aquí “más que en cualquier otro evangelio, la historia pertenece intrínsecamente a la teología”⁷, entonces un Jesús misericordioso debe ser más que un atractivo narrativo. “Si Lucas se ha atrevido a comunicarnos una nueva versión de la personalidad de Jesús es porque tenía un claro objetivo cristológico y *soteriológico*.”⁸

¿Por qué soteriológico? Porque la salvación es un elemento muy importante de la teología lucana. Sólo él en los evangelios sinópticos llama a Jesús “salvador”, (y en un contexto literario que podemos llamar programático y panorámico, los relatos de infancia, específicamente, en el anuncio del nacimiento dado por el ángel). Es también el único que emplea el sustantivo abstracto «salvación», sea en femenino: σωτηρία [sōtēría] (Lc 1,69.71.77; 19,9; Hch 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34), sea en neutro: σωτηρίον

⁴ Según Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Vol I. Madrid: Trotta, 2002. p. 362.

⁵ Carrillo, Alday. *El Evangelio según san Lucas*. Estela: Verbo Divino, 2009. p. 37.

⁶ Fitzmyer, Joseph. *El Evangelio según Lucas*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, 1986. p. 321.

⁷ Brown, *Introducción*, p. 313.

⁸ Fitzmyer, *Evangelio I*, p. 368 (cursivas añadidas).

[sōtērion] (Lc 2,30; 3,6; Hch 28,28). En cuanto al verbo σωζειν [sōzein], en Lucas aparece con mayor frecuencia que en los demás”⁹.

Las presentes páginas pretenden mostrar como dos elementos tan fuertes en el tercer evangelio pueden ser leídos como uno sólo; la salvación ya ha irrumpido en la historia, como “algo ya realizado”¹⁰: es el efecto del acontecimiento Cristo¹¹, y Cristo ha sido para nosotros la visita de Dios tierno y compasivo. Para hacer esta lectura tomo como punto de partida a Lc 1,78-79, donde concurren el verbo “visitar” (ἐπισκέπτομαι [episképtomai]) y el sintagma “entrañas de misericordia” (σπλάγχνα ἐλέους [splágchna eléus]). Su ubicación estratégica, como veremos, no es gratuita: son versículos teológicamente programáticos.

Este trabajo está dividido en dos partes: en la primera (subdividida a su vez en tres capítulos de corta extensión) nos ocupamos, a través de los procedimientos y recursos de la exégesis bíblica, del *Benedictus* y de nuestros versículos (1,78-79) en particular. La segunda parte está dividida en dos capítulos: el capítulo cuarto hará un repaso general de lo que implica las categorías “salvación” y “misericordia” en el mundo neotestamentario, y especialmente en la obra lucana¹²; el capítulo quinto hará un rastreo en el resto del evangelio de los campos semánticos analizados en 1,78-79. Si es verdad que son “teológicamente programáticos”, no nos será difícil encontrar su desarrollo en toda la narración.

Innumerables páginas se han escrito sobre el cántico de Zacarías, y me he valido de muchas de ellas; sin embargo, es curioso que pocas veces se llame atención especial sobre un sintagma que considero tan importante como σπλάγχνα ἐλέους [splágchna eléus]. Comentarios como los de Carrillo¹³ apenas le dedican algunas líneas. Sin embargo, creo

⁹ Fitzmyer, *Evangelio I*, 374.

¹⁰ *Ibidem* p. 374.

¹¹ *Ibidem* p. 321.

¹² No olvido que el Evangelio de Lucas es el primer tomo de una obra mayor. He pretendido tener esto en mente, sin entrar a hacer un análisis de los Hechos de los Apóstoles; he tomado citas de ambas partes, para comprender mejor la teología lucana. Sin embargo, los alcances de esta lectura se centran en el Evangelio.

¹³ Ver referencia en nota 5.

que este texto es privilegiado para comprender la *miserericordia* como categoría *soteriológica* en la obra lucana, objetivo de esta investigación.

A la hora de hacer uso de los diversos métodos y herramientas exegéticas, seguiré la propuesta de *integración* metodológica del profesor L.G. Sarasa¹⁴, que está en consonancia con el principio de la Pontificia Comisión Bíblica: “Todos los métodos pertinentes de interpretación de los textos están capacitados para contribuir a la exégesis de la Biblia. En su trabajo, los exégetas católicos [...] deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas”¹⁵.

No puedo terminar esta introducción sin manifestar mi agradecimiento a todas las personas que han estado soportándome (en todos los sentidos del término) y me han permitido concluir mis estudios teológicos, desde mi familia y amigos hasta mis hermanos de la fraternidad franciscana Jesucristo Liberador y las personas del Pueblo pobre y santo que me han enseñado a leer el Evangelio. En especial, vayan mis agradecimientos a los profesores de Biblia que encendieron en mí el amor por la Palabra de Dios: el doctor Jairo Henao de la Arquidiócesis de Medellín, los hermanos Diego F. Ospina, Jorge Gómez y Bernardo Villegas, del Centro de Estudios Teológicos y Franciscanos Juan Duns Escoto, y los profesores Paula García y Luis Guillermo Sarasa, tutor de este trabajo de grado, en la Pontificia Universidad Javeriana. Agradezco también a mis hermanos Mario Rafael Toro, Oscar Armando Montoya, Edgar Santos, Richard Cortés y José Alejandro Torrado por animarme desde el principio en mi estudio de la Biblia, y a mi Ministro Provincial, Francisco Gómez Vargas, por su iniciativa feliz de enviarme a estudiar la *Sacra Theologia* en la Pontificia Universidad Javeriana, desde ahora y por siempre, querida *Alma Mater*.

Santa Fe de Bogotá,
Adviento del AD 2014

¹⁴ Sarasa, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el evangelio de Juan*. Colección Monografías y Tesis 2. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009. p. 16-23.

¹⁵ Pont. Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. III, c. 1 (debo la cita a *Ibídem*).

PARTE PRIMERA

La exégesis

CAPÍTULO 1: LECTURA DIACRÓNICA DE LC 1,78-79

1.1. El texto en su cotexto

Para comprender las expresiones ἐπισκέπτομαι [episképtomai] y σπλάγχνα ἐλέους [splágchna eléous], y las relaciones que se establecen entre ellas en el tercer evangelio, hemos de iniciar con un acercamiento al marco específico en el que éstas se encuentran, a saber *la frase* a la que pertenecen y el contexto literario inmediato.

Lucas 1, 78 dice:

διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους
[diá splagchna eléus Theû hemōn, en hoîs episképsetai hemâs anatolē ex hýpsus]
Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto¹⁶

Esta oración tiene sentido completo en sí misma. Hay un *sujeto*: el “sol”, la “*anatolé*”¹⁷ [gr. ἀνατολή]; una *verbo principal* conjugado en futuro ἐπισκέπεται [episképsetai] “visitar”, y un *complemento mediático*: esto ocurre “por” o “a través” [gr. διὰ] de la misericordia divina. Los versículos 76-77 son una oración con un sujeto distinto (segunda persona, σὺ [sý] “tú” y una caracterización, παιδίον [paidíon] “niño”), un verbo conjugado en futuro (κληθήσῃ [klēthēsē] “llamar”) y una cláusula subordinada (προπορεύσῃ γὰρ [proporeúsē

¹⁶ Los textos canónicos son tomados de las siguientes versiones, a menos que se indique lo contrario: -Para el griego del Nuevo Testamento, el texto maestro de ²⁸Nestlé-Aland (Aland, Barbara y otros [ed]. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28^{va} edición revisada, 2012). -Para el texto griego del Antiguo Testamento, la edición preparada por Rahlfs (Rahlfs, Alfred [ed]. *Septuaginta. Old Greek Jewish Scriptures*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935). -Para el texto hebreo, la Biblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger, Karl y Rudolph, Wilhelm [ed]. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 4^{ta} edición revisada, 1990). -Para el texto en español, la Traducción Oficial de la Conferencia Episcopal Española (Conferencia Episcopal Española, *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 2012). He optado por esta última versión castellana (y no por la Biblia de Jerusalén, tan usada en este tipo de trabajos académicos), no sólo por considerarla una traducción meritoria del texto neotestamentario, sino también porque que transmite la forma del *Benedictus* usada en la Iglesia católica hispanohablante desde la reforma litúrgica del Vaticano II, y por tanto es el de uso más inmediato (para un acercamiento más a esta traducción, sus características, véase la página web <http://www.sagradabibliacee.com/>).

¹⁷ En su debido momento abordaremos el sentido y la traducción de este término, que presenta ciertas dificultades; por ahora optemos por utilizar la transcripción literal “*anatolé*”, en cursivas.

gár] “porque irás”). Según esto, podemos afirmar que 76-77 y 78 son oraciones diferentes. La oración que nos interesa inicia en el v. 78. Ahora bien, inicia pero no termina allí. El versículo 79 continúa con un verbo en infinitivo (ἐπιφᾶναι [epiphânai]) que denota la finalidad del verbo inmediatamente anterior. El v. 79 dice:

ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης [epiphânai tois en skótei kaí skiá thanátu kathēménois, tú kateuthýnai tús pódas hemōn eis hodón eirēnēs] para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte, para guiar nuestros pasos por el camino de la paz.

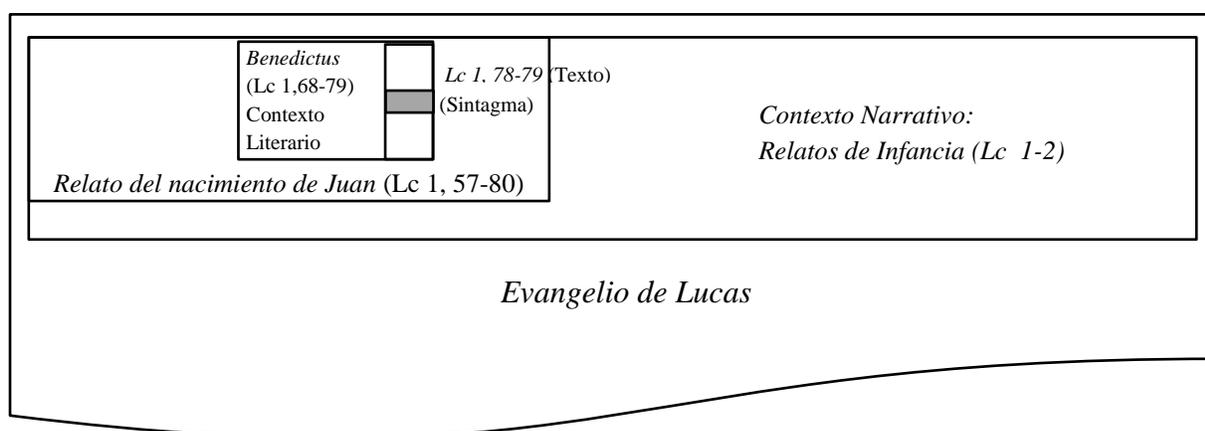
Estas dos frases iniciadas por verbos en infinitivos hacen parte de la proposición del versículo 78. Después de ellas, es evidente el cambio el género literario: se pasa de la redacción poética a la prosa: “y el niño crecía...” (v.80). Con estas sencillas observaciones, podemos delimitar la oración objeto de este estudio en Lucas 1, 78-79.

El contexto literario inmediato (cotexto) es fácilmente identificable. Lc 1,78-79 es parte de una composición poética, claramente delimitada en 1,68-79. La crítica de los géneros literarios nos ayuda a trazar la demarcación entre los versículos líricos y la narración en la que éstos están insertados. También, una lectura narrativa de Lc 1, 57-80, nos permite descubrir que, si eliminamos el v. 67 (una introducción narrativa al cántico), y la composición poética de 68-79, no hay alteración en la narración; hay una tranquila continuidad entre el v. 66 y el v. 80. Así que es posible-como veremos en su momento-que a una primera narración del nacimiento de Juan Bautista (1,57-66.80) se le insertaran los vv. 68-79, con la sutura narrativa del v. 67: “Y su padre Zacarías se llenó de Espíritu Santo y profetizó diciendo”.

Lc 1,68-79, *el Benedictus*, tal como aparece en el texto lucano, es entonces una composición unitaria, y así lo ha entendido la cristiandad que por siglos le ha utilizado en su liturgia. Corresponde a la crítica de la redacción y a la crítica de las formas poner a prueba esta aparente unidad, y trazar los posibles distintos estadios de su composición; de ello nos ocuparemos más adelante.

Finalmente, hay que decir que el relato en el que el *Benedictus* está inserto, el nacimiento y la circuncisión de Juan el Bautista (Lc 1,57-80), es uno de los relatos de infancia. Los capítulos 1-2 del tercer evangelio son una unidad narrativa, perfectamente diferenciada del resto del evangelio. De hecho, según muchos estudiosos, son narraciones escritas con posterioridad al resto de la obra lucana, superpuestas al inicio del evangelio¹⁸, que bien pudiera iniciar en Lc 3,1. Lc 1-2 son dos capítulos de alta importancia narrativa y teológica.

Podemos pues, diagramar lo expresado hasta ahora de la siguiente forma:



Al analizar esta posición, Stephen Farris escribe: “one can hardly deny that the hymns stand in a striking position in Luke-Acts: at the very head of the two volume work. Do they anticipate themes which reappear later in Luke’s works or is their position, and perhaps even their presence, fortuitous?”¹⁹. *A priori*, recordando que estamos tratando con Lucas²⁰, uno se ve tentado a responder que esta ubicación *no* es fortuita: Lucas se tomó muy en serio la tarea de escribir su relato cuidadosamente organizado (Cf. 1, 2-4). Sin embargo, nos queda una respuesta *a posteriori*, después de haber hecho un análisis y ver si realmente el

¹⁸ Ver a Oro, María del Carmen. “El Benedictus de Zacarías (Lc 1, 68-79), ¿indicios de una cristología arcaica?”. *Revista Bíblica* 45 (1983): 146.

¹⁹ Farris, Stephen. *The Hymns of Luke’s Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield: JSOT Press, 1985. p. 10.

²⁰ Utilizo el nombre *Lucas* como una designación común del autor del tercer Evangelio y los Hechos de los Apóstoles. Lo hago por comodidad y agilidad en la escritura. No pretendo fijar una posición con respecto a la autoría; la discusión sobre quién escribió la obra que atribuimos a *Lucas* escapa los límites de este trabajo. Al respecto, pueden consultarse los sendos comentarios más recientes de J. Fitzmyer y F. Bovon.

cántico fue puesto allí con intencionalidades narrativas y teológicas, y ver si realmente es anticipación de los temas que se desarrollarán a lo largo y ancho de la obra lucana.

1.2. El texto del cántico y la traducción al castellano

Acerquémonos, por ahora, al texto completo del cántico. En la siguiente tabla comparativa, en la primera columna se presenta el texto griego tomado de ²⁸Nestlé-Aland; en la segunda columna está la versión en castellano de la CEE que usaremos principalmente aquí. Las siguientes tres columnas contienen la traducción castellana de tres versiones reconocidas: la traducción de Luis Alonso Schökel²¹, la Biblia de Jerusalén²² y la Reina Valera²³.

<i>Nestlé-Aland</i>	<i>Biblia de la C.E.E</i>	<i>B. del Peregrino</i>	<i>B. de Jerusalén</i>	<i>Reina Valera</i>
(68) Ἐὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ,	(68) Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo,	(68) Bendito el Señor, Dios de Israel, porque se ha ocupado de rescatar a su pueblo.	(68) Bendito el Señor Dios de Israel porque ha visitado y redimido a su pueblo,	(68) Bendito el Señor Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo,
(69) καὶ ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ,	(69) suscitándonos una fuerza de salvación, en la casa de David su siervo,	(69) Nos ha suscitado una eminencia salvadora en la Casa de David, su siervo,	(69) y nos ha suscitado una fuerza salvadora en la casa de David, su siervo,	(69) y nos levantó un poderoso Salvador en la casa de David, su siervo
(70) καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ,	(70) como lo había prometido desde antiguo por boca de sus santos profetas:	(70) como había prometido desde antiguo por boca de sus santos profetas:	(70) como había prometido desde tiempos antiguos, por boca de sus santos profetas,	(70) como habló por boca de sus santos profetas que fueron desde el principio
(71) σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶνμισούντων ἡμᾶς,	(71) es la salvación que nos libra de la mano de nuestros enemigos, y de todos los que nos odian.	(71) salvación de nuestros enemigos, del poder de cuantos nos odian,	(71) que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odiaban	(71) salvación de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odiaron,
(72) ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ	(72) realizando así la misericordia que tuvo con nuestros	(72) tratando con lealtad a nuestros padres y	(72) haciendo misericordia a nuestros padres y	(72) para hacer misericordia con nuestros padres

²¹ Tomo el texto de la *Biblia de Nuestro Pueblo*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 2008.

²² *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, S. A, 1976.

²³ *La Santa Biblia. Reina Valera*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1995.

<p>μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ,</p> <p>(73) ὄρκον ὄν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν, τοῦ δοῦναι ἡμῖν</p> <p>(74) ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεῦειν αὐτῷ</p> <p>(75) ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν.</p> <p>(76) Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,</p> <p>(77) τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,</p> <p>(78) διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,</p> <p>(79) ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.</p>	<p>padres, recordando su santa alianza,</p> <p>(73) y el juramento que juró a nuestro padre Abrahám que para concedernos que,</p> <p>(74) libres de temor, arrancados de las manos de los enemigos, le sirvamos</p> <p>(75) con santidad y justicia en su presencia, todos nuestros días.</p> <p>(76) Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo, porque irás delante del Señor a preparar sus caminos,</p> <p>(77) anunciando a su pueblo la salvación, el perdón de sus pecados.</p> <p>(78) Por la entrañable misericordia de nuestros Dios, nos visitará el sol que nace de lo alto,</p> <p>(79) para iluminar a los que yacen en tinieblas y en sombras de muerte, para guiar nuestros pasos por el camino de la paz.</p>	<p>recordando su alianza sagrada,</p> <p>(73) lo que juró a nuestro padre Abrahán, que nos concedería,</p> <p>(74) ya liberados del poder enemigo, servirle sin temor en su presencia,</p> <p>(75) con santidad y justicia toda la vida.</p> <p>(76) Y a ti, niño, te llamarán profeta del Altísimo, porque caminarás delante del Señor, preparándole el camino;</p> <p>(77) anunciando a su pueblo la salvación por el perdón de los pecados.</p> <p>(78) Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, nos visitará desde lo alto un amanecer</p> <p>(79) que ilumina a los que habitan en tinieblas y en sombras de muerte, que endereza nuestros pasos por un camino de paz.</p>	<p>recordando su santa alianza,</p> <p>(73) y el juramento que juró a Abraham nuestro padre, de concedernos</p> <p>(74) que, libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor</p> <p>(75) en santidad y justicia delante de él todos nuestros días.</p> <p>(76) Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues irás delante del Señor para preparar sus caminos</p> <p>(77) y dar a su pueblo conocimiento de salvación por el perdón de sus pecados,</p> <p>(78) por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz de la altura,</p> <p>(79) a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte y guiar nuestros pasos por el camino de la paz.</p>	<p>y acordarse de su santo pacto,</p> <p>(73) del juramento que hizo a Abraham, nuestro padre, que nos había de conceder</p> <p>(74) que, librados de nuestros enemigos, sin temor lo serviríamos</p> <p>(75) en santidad y en justicia delante de él todos nuestros días.</p> <p>(76) Y tú, niño, profeta del Altísimo serás llamado, porque irás delante de la presencia del Señor para preparar sus caminos,</p> <p>(77) para dar conocimiento de salvación a su pueblo, para perdón de sus pecados,</p> <p>(78) por la entrañable misericordia de nuestro Dios, con que nos visitó desde lo alto la aurora,</p> <p>(79) para dar luz a los que habitan en tinieblas y en sombra de muerte, para encaminar nuestros pies por camino de paz.</p>
---	--	--	---	--

En términos generales, hay bastante acuerdo en las diversas traducciones. Con todo, hay ciertas variaciones que dan cuenta de las opciones interpretativas del traductor. Algunas de ellas son:

- Shökel interpreta el “ha visitado y redimido” del v. 68, como “se ha ocupado por rescatar”
- La Reina Valera personaliza la “κέρας σωτηρίας” del v. 69 traduciéndola como “poderoso salvador”.
- Shökel traduce el “ποιῆσαι ἔλεος” del v. 72 como “tratando con lealtad”
- Hay variaciones en el v. 77: dos versiones omiten la palabra “conocimiento”, y no es claro si la salvación es “por” el perdón de los pecados (Jerusalén, Shökel) o “para” el perdón de los pecados (Valera), o sencillamente si se identifican (CEE).
- Mientras CEE y Shökel cierran la frase en 77, e inician una nueva en 78 (como he propuesto más arriba), Jerusalén y Reina-Valera consideran que el v. 78 es continuación del v. 77, es decir, la salvación por el perdón de los pecados se dan “por las entrañas de misericordia” de Dios; la frase con respecto a la visita de la *anatolé* está subordinada.
- La Reina-Valera vierte el verbo “visitar” en pasado, mientras las otras tres versiones lo vierten en futuro. Veremos que esta opción es seguida por algunos especialistas como Brown²⁴ y Farris²⁵; explicar esta variación corresponde a la crítica textual. Sobre estas variaciones hemos de volver; nos conciernen porque tocan el tema que nos ocupa: tienen que ver con la manera de entender la salvación y la misericordia.

1.3. Crítica textual

El texto del cántico no presenta grandes problemas de crítica textual. Quizás el único significativo sea el verbo ἐπισκέπτομαι [episképtomai] en el v. 78. Códices importantes como el Sinaítico y el Vaticano, el manuscrito uncial L, y manuscritos de la tradición siríaca transmiten el verbo en el futuro ἐπισκέπεται [episképsetai], mientras que códices no menos importantes como el Alejandrino, el Beza, el Ephraemi rescriptus, y un buen número

²⁴ Brown, Raymond. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de infancia*. Madrid: Cristiandad, 1982. p. 383-384.

²⁵ Farris, *Hymns*, p. 127.

de manuscritos de la tradición latina transmiten el aoristo ἐπεσκέψατο [epesképsato]²⁶. El texto maestro de Nestlé-Aland hace opción por el futuro, igual que el texto maestro de Wescott and Hort antes que él²⁷.

Cualquiera que sea la opción que se tome, es fácil explicar la opción contraria como una *corrección* del copista para hacer congruentes los verbos. Los versículos 76-77 tienen los verbos principales conjugados en futuro; κληθήσῃ [klēthēsē], futuro pasivo del verbo καλεῶ [kaleō], “llamar”, y προπορεύσῃ [proporeúsē], futuro medio del verbo προπορεύομαι [proporeúomai], “ir delante”. Si el siguiente verbo está en aoristo, ¿acaso no podrían haberlo modificado algunos copistas para que evitar la incongruencia en la conjugación? Siguiendo esta línea de argumentación algunos estudiosos como Farris y Brown, y traducciones como la Reina-Valera, optan por la que podría considerarse *lectio difficilior*, el aoristo²⁸.

Por otra parte, si el cántico inicia con el aoristo ἐπεσκέψατο [epesképsato] en el v. 68, ¿acaso el futuro del v. 78 no habría parecido incongruente, y algún copista hubiese querido adecuar las dos conjugaciones? Los que siguen esta argumentación optan por el futuro, explicándolo bien como la *lectio difficilior*, bien con argumentos que se desprenden del análisis narrativo (Jesús no ha nacido) o del “ritmo del cántico”. Lagrange afirma que “le future, plus difficile a entendre, cadre mieux avec le rythme du cantique”²⁹.

Pierre Benoit propuso un original pre-lucano aoristo, y una modificación al futuro, hecha por el mismo Lucas, para hacer encajar el cántico en un contexto narrativo en el que la *anatolé* aún no había llegado. Tendríamos aquí un problema de crítica textual que se

²⁶ Ver el aparato crítico para ²⁸Nestlé-Aland, p. 183.

²⁷ He tenido acceso al texto maestro de Wescot-Hort (1881), a través de la versión interlineal del Nuevo Testamento *The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures*, editado por la Watchtower Bible and Track Society of New York, 1985.

²⁸ Ver tabla con la versión de la Reina-Valera, y además, notas 14 y 15.

²⁹ Lagrange, Marie-Joseph. *L'évangile selon saint Luc*. Paris: Libraire Victor Lecoffre, 1921. p. 63ss. El libro digitalizado se puede consultar en <https://archive.org/stream/evangileselonsai00lagruoft#page/n7/mode/2up> consultado el 3 de septiembre de 2014. Debo la cita a Oro, *Benedictus*, n. 10.

remonta hasta la etapa pre-lucana del cántico y que nos permite rastrear la fuente usada por el evangelista³⁰.

Según Farris, este problema de crítica textual es “an almost insoluble one”³¹. Problema que genera preguntas a las que nos veremos enfrentados: ¿quién es la *anatolé* que visita? ¿es el “niño” profeta del Altísimo? ¿es el Mesías? La visita de la *anatolé* ¿es un acontecimiento futuro para Zacarías y pasado para la comunidad que canta el himno? ¿es un futuro profético o un pasado que enfatiza el futuro como si ya hubiera sucedido? O ¿es un pasado indicativo que señala un acontecimiento histórico?

1.4. Crítica de la Redacción

Dejemos que Ma. del Carmen Oro nos ubique en la cuestión: “La casi totalidad de los críticos han llegado a la conclusión de que los dos aspectos más difíciles para su interpretación son los de la *unidad* y del *origen* de este cantico”³². La crítica de la redacción ha ayudado a los estudiosos del *Benedictus* a dar diversas respuestas a estas dos cuestiones. Y, pese a ser dos aspectos diferenciados (unidad – origen), también están intrínsecamente unidos, de la posición con respecto a uno depende la posición respecto al otro.

Preguntar por el origen implica la pregunta por la autoría: ¿quién compuso el *Benedictus*? Durante siglos sólo había una respuesta: Zacarías. En los relatos de infancia lucanos hay tres (o cuatro) cánticos relacionados literaria, teológica y narrativamente: El *Magníficat*, el *Benedictus*, el *Nunc Dimittis*, (y algunos incluyen el *Gloria in excelsis*). En el análisis narrativo diremos alguna palabra sobre dicha interrelación. Por ahora baste con decir que la etapa a-crítica de la exégesis atribuía cada cántico a aquel personaje que lo pronunciaba (María, Zacarías, Simeón, la legión angélica). La similitud del lenguaje y de temas fue atribuida a la inspiración del Espíritu Santo³³.

³⁰ Benoit, Pierre. "L'enfance de Jean- Baptiste selon Luc I" *NTS* 3 (1956/57) p. 184.

³¹ Farris, *Hymns*, p. 128.

³² Oro, *Benedictus*, p. 147 (cursivas añadidas).

³³ Ver a Brown, *Nacimiento*, p. 360.

La crítica ha descubierto que los cánticos no son expresiones espontáneas de alabanza, sino verdaderas composiciones teológicas, construidas con muchas evocaciones veterotestamentarias, y que están allí puestas artificialmente por Lucas. Ya señalamos más arriba como el *Benedictus* es completamente separable de su lugar narrativo sin perjuicio de la narración, y lo mismo ocurre con los demás cánticos. De hecho, las uniones de cada cántico con su contexto narrativo son muy débiles, y claramente artificiales; quitadas estas (e.g. v. 76-77), el cántico no tiene ninguna relación evidente con la situación de aquel que lo proclama. ¿Qué relación hay entre la “liberación de los enemigos y de las manos de todos los que nos odian” con el nacimiento de un niño a una pareja de ancianos? Preguntas similares caben para los otros cánticos. Se nos está haciendo claro que Lucas insertó con fines teológico-narrativos los cánticos en su lugar, dándoles una “función hermenéutica redaccional”³⁴.

Esta técnica no es una novedad de Lucas; el Antiguo Testamento conoce casos en los que es evidente (y seguramente lo fue evidente para Lucas) que salmos tomados del Salterio-y por tanto de uso previo- fueron puestos en boca de diversos personajes con objetivo literario-teológico. Es el caso de 2 Samuel 22, en el que el autor insertó el salmo 18 (17) y el de 1 Crónicas 16, 8-36 en donde se pone en boca de Asaf y sus hermanos un collage formado por los salmos 105, 96 y 106. Tampoco es desconocida a Lucas la técnica por la que el autor inserta sus puntos de vista o su interpretación del alcance de los acontecimientos narrados, atribuyendo un discurso (en prosa o en verso) a un personaje clave. En los Hechos de los Apóstoles, a lo largo y ancho de su obra, Lucas va poniendo en boca de los discípulos (Pedro y Pablo, pero también Esteban) largos discursos con contenidos, no sólo muy similares entre sí redaccional y teológicamente, sino con la capacidad de explicar todo el alcance de los acontecimientos que los acompañan, y de hecho, de explicar el plan salvífico divino del que da cuenta la completa narración lucana. No nos queda difícil, pues, encontrar paralelos a los cánticos del evangelio en los discursos apostólicos de los Hechos. Esta es una demostración, entre otras, de que Lucas es un

³⁴ Bovon, François. *El Evangelio según Lucas*. Tomo I (Biblioteca de Estudios Bíblicos 85). Salamanca: Sígueme, 1995. p. 74.

conocedor de la técnica retórica de la *synkrisis*, por la que dos personajes, o dos acontecimientos, son puestos en paralelos³⁵.

Podemos comprender, pues, la declaración ya clásica del conservador I. Howard Marshall: “the hymns attributed to some of the principal actors are unlikely to have been spontaneous compositions, but serve, like speeches in ancient histories, to express the significance of the moment in appropriate language”³⁶. Ahora bien, reconocer esto no nos responde a la pregunta por su origen. Si no fue Zacarías, ¿quién compuso el *Benedictus*? Dos respuestas distintas pueden darse: 1) Tanto el *Benedictus* como los otros cánticos son una composición original de Lucas; 2) Lucas los tomó de una fuente previa a él.

La primera opción, defendida anteriormente por teólogos de la talla de Adolf von Harnack, no cuenta con muchos exponentes en la actualidad (Brown y Farris señalan una lista de autores, especialmente británicos y americanos, como Erdmann, Goulder, Sanderson, Sparks, Turner, Tinsley, Drury, Cadbury y Tannehill³⁷). Para defender la autoría lucana de los cánticos, estos autores se han preocupado de explicar por qué Lucas es capaz de imitar con muy buenos resultados el lenguaje de los LXX, lenguaje del que están impregnados los cánticos de los relatos de infancia. Sin embargo, ¿prueba el hecho de que Lucas *pueda* imitar la forma de los LXX, que él *sea* el autor de los cánticos? A lo largo y ancho de la obra lucana hay muchas circunstancias de alabanza, oportunidades para que el compositor de tales cánticos lo hiciera de nuevo, y sin embargo no lo hace. Estos tres cánticos, en tanto que expresiones poéticas de alabanza no tienen paralelos en toda la obra. ¿No es esto un dato extraño? Si Lucas es *de facto* el autor de los tres cánticos, ¿cómo explicar que no dé amplitud al uso de esta técnica retórica y narrativa? ¿no requiere esto explicaciones más complejas? Resulta mucho más sencillo explicar que la variación del lenguaje y el carácter

³⁵ Debo el conocimiento de la *synkrisis* y su utilización en la obra lucana a los apuntes de los profesores Juan Manuel Granados SJ y Paula Andrea García, en el curso sobre *Hechos de los Apóstoles y Tradiciones Paulinas* (Énfasis VI), en la Facultad de Teología de la PUJ. Esta técnica se encuentra de manera especial en la antigüedad en escritores paganos de renombre como Plutarco (*Vidas Paralelas*). Profundizar en este tema excede los límites de nuestro estudio.

³⁶ Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1978. p. 46.

³⁷ Brown, *Nacimiento*, p. 362. 393; Farris, *Hymns*, p. 15.

único de los cánticos reconociendo que Lucas los ha tomado de fuentes anteriores a él, y ha hecho las modificaciones que consideró pertinentes.

Surge inmediatamente la pregunta: ¿De dónde tomó Lucas estos cánticos? Aquí el abanico se expande a diversas posibilidades. Una cosa es segura, todos los estudios vinculan los cánticos a una fuente de características judías: Aunque es cierto que el cristianismo llamará a Abraham padre por la fe, (cf. Gal 3,7), “those who first sang these hymns were apparently sons and daughters of Abraham after the flesh; they called him father (1, 55.73) and they praised the God of Israel (1,68, 2,32)”³⁸. No sólo por su contenido directo, sino por el estilo, adecuado a los parámetros de la poesía judía y por el lenguaje y las fuentes que utiliza: encontramos aquí una influencia, fuerte y directa, de la Septuaginta y de textos intertestamentarios como el *Testamento de los XII Patriarcas* y el rollo de la Guerra de Qumram.

Ahora bien, ¿qué tipo de comunidades judías? Se han considerado múltiples posibilidades: Origen en grupos de *anawim*³⁹ o incluso en el movimiento Macabeo⁴⁰, producción de la comunidad de Qumram u otro tipo de comunidades escatológicas; un himno de la secta de los bautistas, que cantaba la llegada de Juan como el Mesías; o un grupo de comunidades judeo-cristianas.

Un partidario representativo de su origen judío es R. Bultmann (siguiendo a Hermann Gunkel⁴¹), quien cataloga a los tres cánticos de Lc 1-2 como “himnos escatológicos judíos”, independientes en su origen⁴². El *Benedictus* original no contenía los vv. 76 (y 77). Según Bultmann, cuando Lucas encontró el *Benedictus* y el *Magnificat* ya estaban insertos en una

³⁸ *Ibíd.* p. 10.

³⁹ Brown, *Nacimiento*, p. 364.

⁴⁰ Winter, P. « Le magnificat et le Bénédicte sont-ils des Psaumes macchabéens? ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956) : 1-17.

⁴¹ Gunkel denominó a estos cánticos “eschatologische Hymnen, und zwar solche von völliger Stilreinheit” (Himnos escatológicos, a saber, de absoluta pureza de estilo). Debo este dato a Ferris, *Hymns*, p. 68.

⁴² Bultmann, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000 (Traducción de la 10ª edición de *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) p. 357.

tradicción primitiva sobre Bautista, escrita en arameo o hebreo, que Lucas utiliza en la composición de sus relatos de infancia.

Rechazando la interpolación de los vv. 76-77, y considerando el cántico como una unidad desde su origen, algunos postulan que se trata de una composición de discípulos (no cristianos) de Juan el Bautista. O, en una variación de esta propuesta, de una adaptación de un himno judío que reconocía en Juan la fuerza de salvación suscitada por Dios⁴³. Esta teoría puede sustentarse en la existencia de leyendas sobre Juan y en comunidades de discípulos suyos que guardaban y transmitían diversas tradiciones sobre él. “Encontramos huellas de esto en F. Josefo y en la existencia de la secta bautista de los Mandeos. Los discípulos de Juan fueron los primeros guardianes de estos recuerdos, y los primeros responsables del desarrollo posterior de esta tradición”⁴⁴.

No obstante, esta teoría no se sostiene por mucho tiempo. La imagen de Juan el Bautista que se desprende del contenido del cántico es plenamente cristiana: *precursor*, que “va delante del Señor” (v. 76); la tradición sinóptica (cristiana) describe así a Juan (cf. Mc 1,2-8; Lc 3, 4-6). Este es un “rasgo esencialmente cristiano y no bautista”⁴⁵. En contra de la tesis de la unicidad del cántico (es decir, que los v. 76-77 referentes al Bautista pertenecen a la composición original), está el hecho de que, en un cántico construido plenamente con citas del Antiguo Testamento, sólo aquí no ocurre esto; el v. 76 contiene sólo citas de la misma obra lucana (1, 17; 3,4; 7,26.27; 16,16)⁴⁶. No deja de llamar la atención el hecho de que la acción principal de Juan, el bautismo, no sea mencionada (a pesar de la relación que pueda establecerse entre el bautismo y “el perdón de los pecados” del v. 77).

⁴³ Lambertz y Lohmeyer sostienen esta teoría. (citados por Brown, *Nacimiento*, p. 394).

⁴⁴ Bovon, *Evangelio I*, p. 78.

⁴⁵ Oro, *Benedictus*, p. 170.

⁴⁶ La expresión “Profeta del Altísimo”, aunque no está en el AT, si la encontramos en *TestXII*. El Testamento de Leví (8,14.15) dice: “Su venida es impredecible, como propia de un profeta del Altísimo”. ¿La venida de quién? La de uno de la tribu de Judá que crearía “un nuevo sacerdocio según el estilo de los pueblos para todas las gentes.” (Texto tomado de la ed. de Díez Macho, Tomo V, p. 45ss). ¿se tratará de una adaptación cristiana pensando en el sacerdocio de Cristo para los gentiles? (Ver a Brown, *Nacimiento*, p. 389).

Al igual que Bultmann, R. Brown⁴⁷ considera que los vv. 76 y 77 son añadidos a un cántico original; sin embargo, el teólogo americano no encuentra el origen del *Benedictus* en judíos; si así fuera, los verbos de salvación conjugados en aoristo deberían hacer referencia a un momento de la historia en la que efectivamente fueron “libres de las manos de los enemigos”. Pero, en el período final de la era pre-cristiana un acontecimiento tal es muy difícil de identificar. Algunos estudiosos como Winter⁴⁸ han identificado este período con las victorias Macabeas, y el *Magnificat* y el *Benedictus* serían cánticos de victorias para antes y después de las batallas. Si esto fuera cierto, nos encontraríamos con sacerdotes victoriosos (de la tribu de Leví) cantando una victoria dada por Dios a través de la casa de David; como bien señala Brown, esta sería una gran inconsistencia. “No hay un marco estrictamente judío que explique ese profundo sentido de salvación realizada a través de la casa de David”⁴⁹. ¡No! La liberación que cantan el *Magnificat* y el *Benedictus* “no se debe a la fuerza de las armas”⁵⁰.

Al parecer, el único grupo judío que en el siglo I hablaba de una salvación ya realizada en la historia era la comunidad que reconocía en Jesús de Nazaret al Cristo prometido; en él, surgido de la Casa de David, había levantado Dios un cuerno de salvación. “Si los aoristos de 68-69 describen obras concretas y recientes de Dios, el poema es mesiánico y por tanto está compuesto por cristianos”⁵¹. Brown identifica a judeo-cristianos, posiblemente de Jerusalén⁵², como los autores originales del cántico. Judeo-cristianos influenciados por los *anawim*, el movimiento judío de los “pobres de Yahvé”, que afirmaban que “sólo podían confiar en Dios: los humildes, los pobres, los enfermos, los oprimidos, las viudas y los huérfanos”⁵³. El lenguaje de los cánticos está impregnado de esta teología (*pobres*,

⁴⁷ Ver a *Ibídem.* p. 360ss.

⁴⁸ Ver cita en n. 40.

⁴⁹ Brown, *Nacimiento*, p. 364.

⁵⁰ Bovon, *Evangelio I*, p. 146.

⁵¹ *Ibídem.* p. 145.

⁵² El *Benedictus* no contiene una cristología desarrollada como la que se encuentra en Pablo, o en el corpus joánico. De hecho, la tesis de Ma. del Carmen Oro (*art. cit*) es que se trata de una *cristología arcaica*, con una descripción de la salvación muy entroncada en el Antiguo Testamento. Por este hecho, por el análisis del vocabulario Brown defiende la tesis de un origen jerosolimitano del *Benedictus* (*Nacimiento*, p. 369, especialmente nota 50, y p. 395, 400).

⁵³ Brown, *Nacimiento*, p. 364.

hambrientos, perseguidos por *enemigos*, *odiados*, etc.). Judeo-cristianos que encontraban en el acontecimiento Jesús la forma como Yahvé había rescatado a sus pobres.

Esta teoría⁵⁴ explicaría bien la semejanza de los cánticos con algunos textos de Qumram⁵⁵. Se ha dicho que la comunidad de Qumram surgió de los *Anawim*, en tiempo de los macabeos. Se identifican con los asideos que rompen con los macabeos según 1 Mac 7, 9-16, por una inclinación más religiosa y menos política, y que posiblemente se unen al “Maestro de Justicia”, perteneciente al sacerdocio sadoquita, usurpado por los macabeos. Se inicia así un movimiento separado, opuesto al templo de Jerusalén. Los himnos de acción de gracias de este grupo (*hodayot*) guardan notables semejanzas con los de Lc 1-2⁵⁶.

Así pues, siguiendo estos argumentos, podemos concluir que los cánticos son una composición de judeo-cristianos, próximos al círculo de los *anawim*, para quienes Jesús sería el cumplimiento de las promesas de salvación hechas a los padres (¡qué diferencia entre la forma de estos cánticos y la de los usados en las comunidades de la diáspora como Flp 2, 6-11!). Lucas ha tomado este cántico, y ha hecho modificaciones breves propias de su estilo, y además ha añadido los v. 76-77 para que pueda encajar en el contexto narrativo del nacimiento de Juan. Nos ocuparemos de este lugar cuando hagamos el análisis narrativo, por el momento hay que resaltar que el cántico en su origen está referido al Cristo. Nos queda por verificar si es con este mismo sentido que lo usa Lucas, señalando con él la visita de la *anatolé*.

Otro problema al que se tiene que enfrentar la crítica de la redacción es la cuestión sobre el idioma en el que fue escrito el *Benedictus*. La dificultad de establecer con claridad el idioma original aplica no sólo para los tres cánticos, sino para todos los relatos de infancia.

⁵⁴ Esta teoría también da cuenta del fenómeno de la ausencia total de los gentiles en el *Benedictus* y en el *Magnificat*, algo completamente inaudito si fuese Lucas mismo el autor de los cánticos, pero comprensible en el marco de las comunidades palestinas.

⁵⁵ v.g. 1 QM 18-19 expresa una alabanza por una victoria primera, aún no definitiva (cf. Lc 1,68-75 vs. 78-79). 1QSb 5 dice: “Que te suscite el Señor... Que ponga sobre ti cuernos de hierro... para caminar en perfección delante de él todos sus caminos” (cf. Lc 1, 68-69). Tuve acceso a los textos de Qumram, en la traducción al Inglés: García Martínez, Florentino. *The Dead Sea Scrolls Translated*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1996.

⁵⁶ Brown, *Nacimiento*, p. 366

El griego de estos dos primeros capítulos de Lucas difiere notablemente del resto de la obra lucana. Mucho se ha dicho al respecto, tanto para defender un original semita (arameo o hebreo) que fue traducido al griego, como para defender un original griego, imitación del lenguaje de los LXX (siendo los LXX, a su vez, una traducción del hebreo, la cuestión es más que compleja). El asunto llega a máximas incertidumbres cuando se ha establecido la independencia de los cánticos con respecto de la narrativa: bien puede darse que la narrativa se haya escrito originalmente en un idioma y los cánticos en otro, de suerte que los argumentos aplicados a un bloque no son necesariamente válidos para el otro.

En su análisis, S. Farris⁵⁷ hace un repaso sobre el debate con respecto a lo que Knox llamó “an orgy of Hebraic Greek”⁵⁸. Para probar que el idioma original es hebreo (o arameo) se han esgrimido argumentos como *traducciones erróneas* semejantes a las que encontró Fox Burney en el evangelio de Juan para probar un original semítico, o como *recursos de poética hebrea* de la asonancia, la métrica, etc. (Laurentin, Gunkel). Por otra parte, estos mismos argumentos se han utilizado para probar que desde el principio los cánticos han sido escritos en griego, en una muy buena imitación de los LXX⁵⁹. Bástenos con afirmar que el debate está equilibrado en sus argumentos. Los límites de extensión de este trabajo no me permiten más espacio a este tema. Sabemos que Lucas nos lo ha transmitido en griego, y que así ha llegado a nosotros. La mano del evangelista se deja ver en vocabulario y redacción; por eso el análisis lo haremos a partir del texto griego, que no sólo es el canónico, sino el único que tenemos.

1.5. Crítica de los Géneros Literarios

Hasta aquí me he referido al *Benedictus* como un “cántico”. Así lo llama cotidianamente la Iglesia: “el cántico de Zacarías”. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿qué es en realidad? Ya hemos visto como Gunkel y Bultmann lo consideran un “himno escatológico”. Un himno,

⁵⁷ Farris, *Hymns*, p. 31-68.

⁵⁸ Citado por *Ibíd.* p. 31.

⁵⁹ “This is the great difficulty with many of the arguments about the original language of these chapters. Anything in the Old Testament or later Judaism brought forward as evidence of the hymns’ Hebraic nature can equally be explained as the subject of deliberate imitation of the Greek” (*Ibíd.* p. 49).

según Gunkel, es un “cántico de alabanza”. Al decir “cántico” se refiere a una alabanza orquestada de manera lírica, que generalmente va acompañada por música⁶⁰. Según esta definición, aunque no sabemos si los cánticos eran *cantados* o *proclamados* en el contexto en que nacieron, podemos aplicar al *Benedictus*, el *Magnificat* y el *Nunc Dimittis* el término “himno”. Sobre su determinación como “escatológicos” sólo podríamos aceptarla si por *escatológico* no se está apuntando a un cumplimiento que se realizará en el futuro, sino a acontecimientos que ya se están realizando (o han sido realizados): de alguna manera, son escatología realizada.

Otro teórico de los géneros literarios es Claus Westermann⁶¹. Westermann define *himno* como “a fine, cultivated, artistic creation”⁶². Considerando que el *Benedictus* encaja en esta definición, uno esperaría que lo clasificara como *himno*. Sin embargo, Westermann va más allá y dice que un himno es una alabanza *descriptiva* de Dios (se alaba por lo que Dios es), y que el *Benedictus* (así como los otros dos cánticos) es una alabanza *declarativa* (se alaba por lo que Dios ha hecho)⁶³. Por eso, Westermann rechaza la categoría de *himnos* para nuestros cánticos y los llama “declarative psalms of praise”⁶⁴. Un himno es una alabanza directa a Dios, fruto de un fenómeno religioso interior. Un salmo es una respuesta necesaria a la acción de Dios, y no está en segunda persona, sino en tercera: es una invitación a la alabanza. La comunidad cristiana retoma este género judío para declarar la acción de Dios en Jesús: “declarative praise was again awakened when God performed the decisive, final deed of salvation for his people in sending of his Son”⁶⁵. Este género siempre está referido a una acción histórica puntual en la que el Señor salvó a su pueblo⁶⁶.

Los ‘salmos declarativos de alabanza’ tienen una estructura simple:

-Introducción a la alabanza

-Enunciación del motivo de la alabanza (¡Dios ha actuado!), introducido por ὅτι [hoti]

⁶⁰ Ver a *Ibíd*, p. 11.

⁶¹ Westermann, Claus. *Praise of God in the Psalms*. Louisville: John Knox Press, 1965.

⁶² *Ibíd*. p. 23.

⁶³ Cf. Bovon, *Evangelio I*, p. 132: “el poeta no medita como filósofo en el ser de Dios, sino que recuerda que las obras de Dios corresponden a su ser mismo y que Dios no se queda confinado dentro de sí”.

⁶⁴ Westermann, *Praise*, p. 115.

⁶⁵ *Ibíd*em.

⁶⁶ “praise in this literature almost without exception looks back to a saving event” (Farris, *Hymns*, p. 77).

- Oraciones que expanden el motivo de la cláusula anterior
- Formula conclusiva

En el *Benedictus* tenemos estos cuatro elementos:

- Invitación a la alabanza: Εὐλογητὸς κύριος... [Eulogētós kýrios...] “Bendito el Señor”⁶⁷
 - Motivo de alabanza: ὅτι [hoti] “porque”
 - ἐπεσκέψατο [epesképsato] “ha visitado”
 - ἐποίησεν λύτρωσιν [epoiēsen lýtrōsin] “ha realizado la liberación”
 - ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας [ēgeiren kéras sōtēriás] “ha levantado cuerno de salvación”
 - Oraciones que expanden el motivo de la cláusula anterior
 - καθὼς ἐλάλησεν... [kathōs elálēsen] “como lo había hablado...”
 - σωτηρίαν [sōtērián] “salvación...”
 - ποιῆσαι ἔλεος [poiēsai éleos] “realizar la misericordia”
 - τοῦ δοῦναι [tú dūnai] “para dar”...
 - Fórmula Conclusiva
 - ἐπισκέπεται [episképsetai] “visitará”
 - ἐπιφάναι [epiphānai] “para iluminar”,
 - κατευθῆναι [kateuthūnai] “para guiar”.
- } Elementos yuxtapuestos

Los vv. 76-77 pertenecen evidentemente a otro género literario. No se tratan de un salmo o de un himno, sino de una profecía hecha a un recién nacido, que según la historia de las formas se llama *genethliakon*⁶⁸. Esto es una evidencia más para reconocer en el *Benedictus* dos fuentes diferentes. Según Gunkel, “las leyes del género no admiten en general la introducción de una profecía en este tipo de cantos”⁶⁹.

⁶⁷ “Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ” [Eulogētós kýrios ho Theós tū Israēl] es la traducción (LXX) de la fórmula de bendición בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל [bārūk yhw̄h ‘ēlōhē yisrā’ēl]. La septuaginta reserva Εὐλογητὸς a Dios, mientras que usa Εὐλογημενος para los seres humanos (Cf. 1,42). La expresión completa está ampliamente atestiguada en todo el Antiguo Testamento. La encontramos *verbatim* en lugares como 1 Sam 25, 32; 1 Re 1,48; 8, 15; 1 Cro 16, 36; 2 Cro 2, 11; 2 Cro 6, 4; Sal 41, 13; Sal 72, 18; Sal 106, 48. También hay variaciones en las que no aparece Israel sino otro personaje como “Sem” (*Bendito sea el Señor, Dios de Sem*. Gn 9, 26), “Abraham” (Gn 24, 27), “nuestros padres” (Esd 7, 27), o “tuyo” (*Bendito sea el Señor, tu Dios*) (1 Sam 18, 28; 1 Re 10, 9). A menudo la fórmula está seguida inmediatamente de la acción que mueve a la bendición, introducida por la partícula כִּי [kî] (Sal 28, 6), o simplemente por la partícula אֲשֶׁר [‘āšer] (Rut 2, 20). En ambos casos, la LXX ha usado la partícula ὅτι [hoti] que en español suele verse como “porque”. También encontramos la expresión atestiguada en la literatura intertestamentaria (Cf. “*Bendito sea el Señor, Dios de José*” en José y Asenet 3, 4. [Diez Macho, *Apócrifos*, Tomo III, 211]). El Rollo de la Guerra de Qumram dice: “Bendito sea el Dios de Israel, aquel que guarda misericordia por su alianza y se compromete a liberar al pueblo que ha redimido” [1QM XIV, 5-6] (García, *Dead Sea*, p. 108: «Blessed be the God of Israel, the one who keeps mercy for his covenant and pledges of deliverance for the people he has redeemed»). Hay que llamar la atención sobre la convergencia de términos como *misericordia*, *alianza*, *liberar* y *redimir*, términos fuertes en el *Benedictus*.

⁶⁸ Ver a Marshall, *Gospel*, p. 86 (Ver también Bovon, *Evangelio I*, p. 144).

⁶⁹ Citado por Bovon, *Evangelio I*, p. 145.

1.6. El *Benedictus*: collage de textos veterotestamentarios

Hasta el momento he afirmado, siguiendo a los diversos autores, que el *Benedictus* es un “mosaico construido con piezas del Antiguo Testamento”⁷⁰. Esto quiere decir que Lucas, que ha construido su narración arraigándola *analépticamente* en el Antiguo Testamento, inicia con una recopilación cantada de citas que encuentran ahora, en la plenitud del tiempo, su cumplimiento en Jesús. Su narración evidenciará cómo el ministerio de Jesús cumple las Escrituras (4,18-21), y culminará mostrando cómo el resucitado “comenzando por Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras” (24,27). El libro de los Hechos, especialmente en los discursos de los apóstoles (construidos también con citas del AT) mostrarán como “Dios ha cumplido lo que había predicho por boca de sus santos profetas” (Hechos 3,18).

Vale la pena terminar este capítulo teniendo una visión completa del *mosaico*. Debemos a Alfred Plummer⁷¹ la lista más completa de los textos del AT que están detrás del *Benedictus*. Con su ayuda, podemos hacer la siguiente re-construcción, tomando las palabras *verbatim*.

Citas del Antiguo Testamento		LUCAS
“Bendito sea el Señor Dios de Israel”	Sl 41,14. También: Sal 72, 18; 106, 48;	1, 68
“ha enviado la salvación a su pueblo”	Sl 101, 9	1,68
“suscitaré un cuerno a David”	Sl 132, 17. Cf. Ez 29, 21; 1 Sam 2,10	1,69
“los libró de la mano del enemigo”	Sl 106, 10	1,71
“Concederás a Jacob tu fidelidad y a Abraham la misericordia, como lo prometiste a nuestros padres desde los días antiguos”	Miq 7, 20	1, 70.72
“Recordando su alianza con ellos, se arrepintió con inmensa misericordia”	Sl 106, 45. También Ex 2, 24	1, 72
“mantendré el juramento que hice a sus padres”	Jr 11,5, También Sal 105, 8-9	1,73
“Voy a enviar mi mensajero para que prepare el camino ante mí”	Mal 3,1. Ver También Is 40, 3	1,76
una estrella surgirá (ἀνατελεί)	Nm 24,17	1,78
para que saques a los que están habitan en tinieblas	Is 42, 7	1,79
El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz grande, una luz brilló para los que habitaban en sombras de muerte.	Is 9, 1; También Sl 107,10	1,79

⁷⁰ Brown, *Nacimiento*, p. 362

⁷¹ Ver a Plummer, *Critical Commentary*, p. 39

Sobre el cómo se compuso este mosaico, Crossan y Borg dicen: “No nos pasa por la cabeza que estos himnos se compusieran sencillamente buscando pasajes del Antiguo Testamento y creando luego, por el método de ‘cortar y pegar’, un pastiche. Por el contrario, a Lucas y a muchos de los primeros cristianos, el lenguaje del Antiguo Testamento les resultaba muy conocido porque era su Biblia. Sus frases eran su lenguaje normal de acción de gracias y alabanza, y el uso de esas frases en estos himnos subraya la convicción de Lucas de que Jesús es el cumplimiento de la Ley y los Profetas.”⁷²

⁷² Crossan, John D. and Borg, Marcus. *La Primera Navidad*. Estela: Verbo Divino, 2009. p. 210.

CAPÍTULO 2: LECTURA SINCRÓNICA DE LC 1,78-79

2.1. Análisis Retórico: la Estructura del Benedictus

La crítica de la redacción y la crítica de los géneros literarios ya nos han permitido tener alguna noción sobre la estructura del *Benedictus*. Sin embargo, así como hay diversas posturas con respecto al origen y al género literario, se multiplican las propuestas de estructuración. Hace medio siglo Pierre Benoit tenía ante sí tanta cantidad de propuestas que se sintió “escéptico por la variedad de sus resultados y la aridez de sus correcciones”⁷³. Sin embargo, podríamos aquí presentar básicamente dos tipos de estructuras. Las que consideran al *Benedictus* una obra única, y toman en cuenta la totalidad de los versículos⁷⁴, y las que consideran (como hemos visto más arriba) al cántico como una composición inicial modificada con interpolaciones, y por tanto proponen un posible cántico original para encontrar en él una estructura.

2.1.1. La estructura propuesta por Vanhoye.

La más completa propuesta estructural presentada desde Pierre Benoit es quizás la de Albert Vanhoye⁷⁵. El exégeta jesuita asume el *Benedictus* como una unidad tanto a nivel teológico como literario. Hace un análisis de diez expresiones, y descubre un paralelismo simétrico de estructura concéntrica, esto es: dos segmentos paralelos (68-72 y 73-79) que a su vez se encuentran en un centro (quiasmo en 72b-73a, la alianza y el juramento); ambos segmentos con centros paralelos: la palabra de los profetas.

	72b	Alianza	F	F'	juramento	73a
	72a	nuestros padres	E	E'	nuestro padre	73b
	71b	“de la mano”			“de la mano”	74a
	71a	enemigos <i>salvación</i>	D	D'	enemigos <i>liberados</i>	74b
	70	sus profetas	C	C'	profeta del Altísimo	76
	69a	fuerza de salvación			conocimiento de salvación	
	68c	a su pueblo (<i>liberación</i>)	B	B'	a su pueblo (<i>salvación</i>)	77
	68	El Dios de Israel visitar	A	A'	nuestro Dios visitar	78

⁷³ Benoit, *Enfance*, p. 184.

⁷⁴ Entre ellos Vanhoye, Auffret, Schanz, Holtzmann, Plummer, Zahn.

⁷⁵ Vanhoye, A. “Structure du Benedictus”. *New Testament Studies* 12 (1965-1966) 382-389.

La estructura de Vanhoye resalta tres temas articuladores: *la alianza, la salvación-liberación del pueblo y la Palabra de Dios* (Aunque integra el oráculo sobre Juan, el niño no es el centro del cántico). Dijimos que cada uno de los segmentos tiene a su vez una estructura quiásmica. Véamos como, iniciando por el segmento A-F (68-72)

- a) *visitar* (68b)
 - b) hacer la liberación (68b)
 - c) fuerza de *salvación* (69)
 - d) por boca de sus *profetas* (70)
 - c') *salvación* de los enemigos (71)
 - b') hacer la misericordia (72a)
 - a') *acordarse* (72b)

En los extremos encontramos relacionados (*a-a'*) el tema de la *visita* y *el acordarse Dios de su alianza y juramento*; estos elementos también aparecen relacionados en el AT:

José dijo: [...] Dios os *visitará*, y os hará subir a la tierra *que juró* a Abraham (Gn 50, 24)
 “¿qué es el hombre para que te *acuerdes* de él; el hijo del hombre para que lo *visites*? (Sal 8,4)

Quiero llamar especial atención sobre el paralelo *b-b'*, logrado a través del verbo *hacer* (ποιέω [poieō]). En *a* el Señor ha hecho la liberación (ἐποίησεν λύτρωσιν); en *a'* ha hecho la misericordia (ποιῆσαι ἔλεος). Liberación y Misericordia se asimilan, estrechamente relacionados con la *salvación* (puesta también en paralelo en *c-c'*). El centro es la palabra anunciada por los profetas. Según Vanhoye, “no es raro que la palabra de Dios ocupe este lugar privilegiado en las composiciones concéntricas, sea bajo la forma de cita bíblica textual, sea, como aquí, bajo la forma de una referencia más o menos precisa”⁷⁶

Miremos ahora la subestructura del segundo segmento (F'-A')

- a) *acordarse del juramento* (73)
 - b) liberados de los enemigos (74)
 - c) *en su presencia* (75)
 - d) *profeta* del Altísimo (76a)
 - c') *en presencia* del Señor (76b)
 - b') *salvación* – por perdón de pecados (77)
 - a') *visita* (78b)

⁷⁶ *Ibidem.* p 385.

Una vez más, los extremos (*a, a'*) relacionan la *visita* de Dios con el recuerdo de su juramento y de su alianza. Esta vez los paralelos *b-b'* (salvación, liberación) se pone en relación con la *presencia* del Señor (*c-c'*: ἐνώπιον αὐτοῦ [enōpion autū] “delante de él” / ἐνώπιον κυρίου [enōpion kyríu] “delante del Señor”).

Esta unidad literaria y teológica, que es tan evidente para Vanhoye, no lo es para todos los exégetas del *Benedictus*. Joachim Gnilka acoge la unidad, creada por Lucas, y por tanto cree que hay una unidad teológica en el texto del cántico *como ha llegado a nosotros*, unidad que no tenemos derecho a romper. Sin embargo, no es más que una unidad *ad hoc*, pues el himno se conforma por dos partes inicialmente independientes⁷⁷. Podemos decir que los exégetas representados por Vanhoye y Gnilka proponen su estructura a partir de una lectura sincrónica del cántico, tal cual aparece en el texto canónico. Del otro lado están los exégetas que parten de una lectura diacrónica. Uno de los más representativos es Brown, que rechaza radicalmente la propuesta de Vanhoye, por no tomar en consideración la doble naturaleza de las partes que forman el *Benedictus* (salmo de alabanza y oráculo sobre un niño).

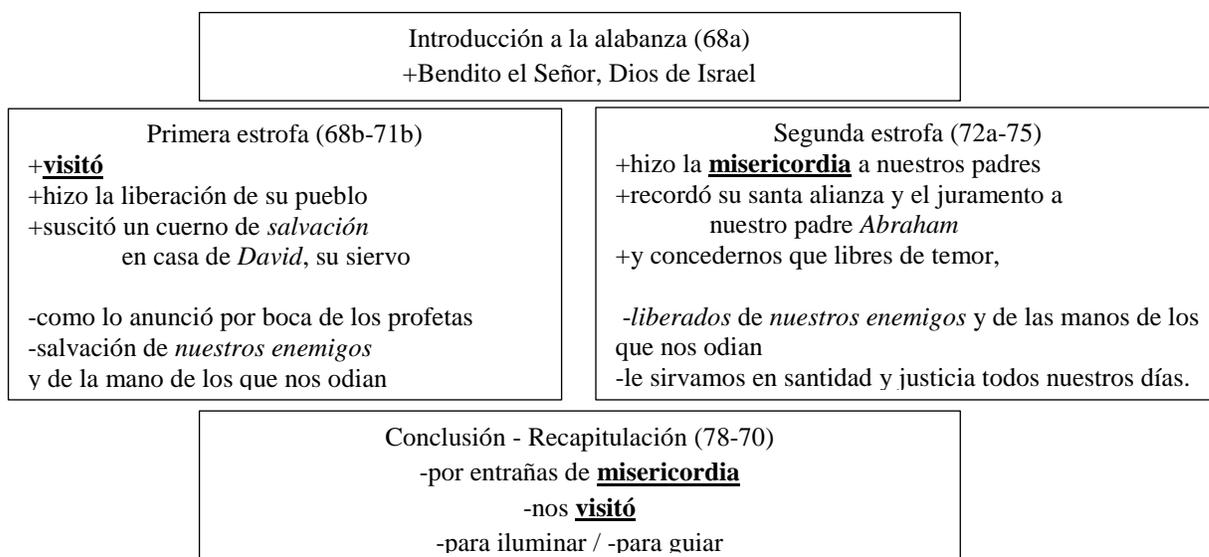
2.1.2. *La estructura propuesta por Brown*

Siguiendo la línea de Dibelius y de Benoit, Raymond Brown⁷⁸ inicia por asumir sólo 76-77 como un añadido, y el resto como una unidad literaria. Algunos intentan ver el himno primitivo judeo-cristiano sólo en 68-75, y proponen 76-79 como añadido del evangelista. Para esto se basan en dos argumentos: la expresión “todos los días de nuestra vida” es semejante a la expresión final de algunos salmos (16. 18. 23. 28. 30) y el futuro del verbo ἐπισκέπτομαι [episképtomai] en v. 79, concordante con el futuro de 76-77, garantiza la unidad 76-69. Brown rechaza estos argumentos: el primero no se cumple en el salmo 128, 5, donde la expresión “todos los días de tu vida” (πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου) está en una oración que no es la final; y en cuanto al futuro del verbo ἐπισκέπτομαι [episképtomai] es un problema de crítica textual que, como ya vimos, no está resuelto. Por su parte, para

⁷⁷ Gnilka, Joachim. “Der Hymnus des Zacharias”. Citado por Oro, *Benedictus*, 148.

⁷⁸ Ver a Brown, *Nacimiento*, p. 397-400.

defender los vv. 78-79 como parte del cántico original, Brown recurre al pronombre *nosotros*, presente en todo el cuerpo del *Benedictus*, menos en los vv. 76-77. Partiendo pues del salmo unitario que existe en 1, 68-75. 78-79, se puede descubrir que está compuesto por la invitación a la alabanza divina, dos estrofas equilibradas que explican los motivos, y una estrofa final que recapitula el contenido.



Las dos estrofas están equilibradas en sus elementos y hay paralelismo de ideas: las dos comienzan expresando lo que Dios ha hecho por su pueblo, lo ha salvado y le ha mostrado misericordia; la salvación es de la mano de los enemigos, y esto en cumplimiento de las promesas hechas a David y a Abraham. Sin embargo, no se puede argüir una clara demarcación gramatical. En griego hay una serie exagerada de infinitivos yuxtapuestos (que presentan muchas dificultades para la traducción). Sólo el v. 70⁷⁹ (καθὼς ἐλάλησεν [kathōs elálēsen]) es una frase subordinada propiamente, todas las demás están puestas unas junto a las otras, iniciando por un verbo en infinitivo (con y sin el artículo τοῦ).

Para Brown es importante mostrar que el himno original no hace referencia a Juan el Bautista, sino a Jesús, *cuerno de salvación de la casa de David*, “luz que nos ha visitado”⁸⁰. Es él la salvación y la misericordia de nuestro Dios, que nos libra de los enemigos. Como

⁷⁹ Que es contiene, por cierto, un vocabulario mucho más lucano que los demás (cf. Hch 3,21).

⁸⁰ Brown, *Nacimiento*, p. 398.

“himno cristológico, se alaba a Dios por lo que ha hecho por su pueblo en Jesús, el Mesías”⁸¹ que ha actuado en Jesús.

Con relación a la sutura lucana de los vv. 76-77, Brown la encuentra perfectamente pertinente. Después de la preparación veterotestamentaria (*promesas a Abraham y David, personajes de la alianza* vv. 68-75) y justo antes del brillo neotestamentario de la *anatolé* (vv. 78-79), aparece quien es bisagra entre los dos testamentos, Juan el Bautista. Juan el Bautista está subordinado a la persona de Jesús⁸².

2.1.3. *La propuesta de M. Coleridge*

He presentado las dos propuestas principales de estructuración del *Benedictus*. La mayoría de los exégetas girarán en torno a una de estas dos, con más o menos variaciones. Quiero, no obstante, presentar una tercera propuesta, una bastante sencilla, cuyo descubrimiento debo al análisis narrativo de Mark Coleridge⁸³.

Para él, “el benedictus es *interpretación profética* de la acción de Dios ahora y en el futuro, interpretación que depende una determinada lectura de la Escritura [...] que ofrece, no Zacarías a los personajes, sino el narrador a los lectores”⁸⁴. Esta interpretación se hace en tres momentos: *proclamación del hecho que se interpreta, interpretación analéptica e reinterpretación proléptica*. Estos tres momentos definen la propuesta de estructuración:

⁸¹ *Ibíd.* p. 400.

⁸² Este argumento me parece interesante, y con bastante lógica; sin embargo, puesto que Brown hace opción por traducir el verbo “visitar” en pretérito en el v. 78, no entiendo como la mención de Juan se hace *antes* del brillo de la *anatolé*. Esta opinión de Brown se hace inconsistente con su opción de traducir *pasado* (vv. 68-75), *futuro* (vv. 76-77) y de nuevo *pasado* (vv. 79-80). Creo que su argumento del bautista introducido *antes* de la visita de la *anatolé* fluiría más con una opción por el futuro en v. 78.

⁸³ La obra exegética de Mark Coleridge es una lectura *narrativa* de los relatos de infancia de Lucas. Su tesis principal es que el evangelio de Lucas es la narración de la visita de Dios, y de cómo fue y no fue reconocida por su pueblo. El *Benedictus* introduce el tema de la *visita* en el relato lucano. (Coleridge, Mark. *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa de Lucas como cristología en Lucas 1-2*. Córdoba: Ediciones el Almendro, 2000. p. 25-26).

⁸⁴ *Ibíd.* p. 124 (Cursivas añadidas).

- A. Alabanza y motivo de alabanza [Proclamación del Hecho] (vv. 68-69)
- B. Interpretación analéptica de la visita divina (vv. 70-75)
- C. Re-interpretación proléptica de la visita divina (vv. 76-79)

A. vv. 68-69. El hecho que se proclama y que mueve a la alabanza divina es la visita de Dios a su pueblo, la realización de la liberación y el levantamiento de un cuerno de *salvación* (*mesías*, en la casa de David).

B. vv. 70-75. A fin de comprender lo que Dios está haciendo en el presente, se mira hacia la acción divina en el pasado (verbos en aoristo). Es un modelo que ya se ha establecido en la narración del capítulo primero de Lucas: tanto en los oráculos de Gabriel como en el cántico de María. La acción pasada de Dios es la *salvación* del pueblo de todos sus enemigos y la realización de su *misericordia*, y es una acción que se interpreta como fidelidad a su alianza con los padres y con David, y a su propia palabra hablada por los profetas.

C. vv. 76-79. Los verbos en futuro abren paso a una reinterpretación proléptica de los acontecimientos, señalando el papel que tienen dos personajes en la *visita* de Dios: Juan el Bautista y el Mesías. Ya no se habla de los “profetas de antiguo”, sino de un profeta aquí “tú, niño: profeta del Altísimo”, que tiene una misión futura: interpretar la visita de Dios a su pueblo y sus consecuencias: “salvación” que será otorgada “a través del Mesías Davidico en forma de perdón de los pecados (v. 77)”⁸⁵. Aquí hay una reinterpretación de la acción de Dios; la salvación que antes se dio de forma militar (“arrancar de las manos de los enemigos y de las manos de todos los que nos odian”) ahora se da como salvación de otro enemigo: el pecado, que impide una paz de orden distinto al militar. Quien realiza la salvación por el perdón de los pecados en la narración lucana es Jesús, no Juan (cf. 5,23; 7,48; 19, 9; Hch 2,38). Juan anuncia al pueblo el conocimiento de esta salvación. Esta reinterpretación concluye con una explicitación aún mayor de la misión del mesías en el plano de la acción de Dios:

⁸⁵ *Ibíd.* p. 126.

-él mismo nos visitará (se asimilan la acción de Dios [ha visitado] con la misión del mesías [visitará]), Dios mismo estará actuando a través de aquel que surge “desde lo alto”.

-esta visita salvadora se realiza “a través de las entrañas de nuestro Dios”.

-su objetivo es iluminar (a los que están en sombras de muerte) y guiar hacia la paz. Es decir, la salvación que el mesías realiza por las entrañas de misericordia de Dios tienen dos objetivos: ser *luz*, y conducir a los hombres a la *paz*. Estos dos elementos soteriológicos estarán presentes a lo largo y ancho de toda la obra lucana, como veremos en el capítulo 2.

Esta segunda parte (reinterpretación proléptica) une, en un paralelismo bien logrado, a través de los verbos, el papel del *niño* y el papel de la *anatolé*, haciendo ver que sus misiones (subordinada la primera a la segunda) están intrínsecamente unidas⁸⁶.

Tú niño Irás delante (futuro) = προπορεύση [proporeúsē] v. 76

↳ A preparar (infinitivo sin artículo)= ἐτοιμάσαι [hetoimásai] v. 76

↳ A dar (infinitivo con artículo)= τοῦ δοῦναι [tû dônai] v.77

La *anatolé* visitará (futuro) = ἐπισκέπεται [episképsetai] v. 78

↳ A iluminar (infinitivo sin artículo)= ἐπιφᾶναι [epiphânai] v. 79

↳ A guiar (infinitivo con artículo)= τοῦ κατευθῆναι [tû kateuthînai]

El orden de subordinación se puede inferir: los dos infinitivos están subordinados al verbo conjugado, y expresan su finalidad. En cuanto a los infinitivos, aquel que tiene artículo amplía o especifica al primero: la manera de preparar el camino es *dando* el conocimiento de la salvación, la manera de brillar sobre las sombras de muerte, es *guiando* (conduciendo, haciendo marchar) hacia la paz.

2.1.4. *Algunas conclusiones*

Nos hemos encontrado con tres propuestas de estructura. Sabemos que la forma de estructurar un discurso es una técnica retórica muy importante en la antigüedad. ¿De cuál

⁸⁶ Tomo esta presentación del paralelismo de los verbos de Oro, *Benedictus*, 152.

de estas tres ha sido consciente Lucas? No podemos saberlo; cada una de las propuestas tiene elementos muy fuertes a favor, y también inevitables dificultades. Sin embargo, a mi parecer, las tres están bien logradas; aquí también aplica la expresión de Girard con respecto a la estructuración del prólogo de san Juan: “s’il s’agit de hasard, le hasard fait bien le choses”⁸⁷.

Ahora bien, quisiera resaltar algunas ideas que se desprenden de los diversos análisis estructurales.

1. La estructura de Vanhoye fija su mirada en la fidelidad de Dios a la alianza, a la *promesa* hecha a los padres, y hablada a través de sus *profetas*. Esta promesa es de *salvación*. El paralelismo en ambos segmentos une fuertemente la salvación (visita) con el acordarse de sus promesas (acordarse); la visita salvadora se realiza en virtud de la promesa, la promesa se cumple en la visita salvadora. Este elemento será vertebral en la teología lucana, estructurada a partir de la dinámica *promesa-cumplimiento*. El *Benedictus*, a quien Plummer llamó “the last prophecy of the Old Dispensation and the first in the New”⁸⁸ se inserta en la cabeza de la narración como obertura que anuncia que las promesas antiguas se han cumplido en la *anatolé* que nos visita.

2. Ahora bien, el primer segmento de la estructura de Vanhoye resalta que la *salvación-liberación* que realiza el Señor equivale a su misericordia (cf. 68b-72a); encuentro aquí uno de los más claros acercamientos entre las categorías salvación y misericordia dentro del texto del *Benedictus*. Curiosamente, Vanhoye no se alude a la otra mención de la misericordia en el v. 78a, quizás porque la ubicación de las dos apariciones de ἔλεος [éleos] no encajan en su estructura quiásmica.

3. Por tanto, si Lucas tuvo en cuenta en su preparación del *Benedictus* esta estructura descubierta por Vanhoye, podría haber un interés particular en unir tres elementos

⁸⁷ Girard, “Analyse structurelle de Jn 1, 1-18”, p. 25. Debo la cita a Sarasa, *Filiación*, p. 81.

⁸⁸ Plummer, Alfred. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*. New York: T. & T. Clark, 1942. p. 39.

cumplimiento de la promesa-salvación-misericordia (perdón de los pecados). Tendríamos ante nosotros una obra en la salvación prometida llega a través de la misericordia; en otras palabras, la misericordia es Dios cumpliendo sus promesas.

4. La insistencia de Brown en dejar por fuera los vv. 76-77 radica en el convencimiento de que, tanto en su origen como en su uso lucano, el *Benedictus* es un cántico cristológico y canta la salvación realizada en Cristo Jesús; la presencia de Juan no es más que circunstancial (obligada por la narración).

5. En la estructura que Brown propone del cántico original, los versículos 78-79 recapitulan los temas principales de cada una de las estrofas, temas que están enunciados en cada primera proposición. Un simple vistazo me permite constatar que de la primera estrofa ha rescatado el tema de la *visita* (v.68b en 78b) y de la segunda el tema de la *misericordia* (v. 72a en 78b). Así pues, si el evangelista tuvo conciencia de esta estructura, podemos decir que ha querido expresar la acción salvadora de Dios como *visita y realización de su misericordia*.

6. La narración lucana hace un permanente recurso a la *analepsis* (la evocación del tiempo de la promesa, del ministerio de los profetas) y la *prolepsis* (el anticipo del tiempo de la Iglesia, del ministerio de los apóstoles) y el papel de Jesús como quien cumple lo primero y anticipa lo segundo. A mi parecer, la sencilla estructura presentada por Coleridge está más en consonancia con la obra lucana; de alguna manera es una versión anticipada de lo que Lucas hará en toda su narración.

7. En la interpretación analéptica, Lucas vuelve su mirada sobre dos cosas que ha “hecho” el Señor: la salvación de los enemigos y su misericordia. En el pasado, cuando se preguntaba ¿de qué nos salva el Señor? La respuesta tenía rostro y nombres concretos: de Madián, de Filistea, de Asiria... de nuestros enemigos. En la re-interpretación proléptica, Lucas ve una nueva acción salvífica de Dios; esta vez, ¿de qué nos salva? del pecado que impide la paz y mantiene al hombre y a la mujer, sentados-inmóviles-en sombras de

muerte; por eso, esta salvación se da en forma de perdón de sus pecados, y sólo es posible por sus entrañas de misericordia.

El análisis de las estructuras (análisis retórico) nos ha permitido afirmar que la misericordia no está puesta en el cántico fortuitamente: pertenece a la esencia misma de la acción salvífica de Dios en Jesús. Los estudios de la crítica de la redacción nos llevaron a descubrir al *Benedictus* como un elemento puesto con una deliberada intención teológica. La combinación de estos dos datos nos llevan a intuir que la misericordia es una expresión salvífica para Lucas, esto es, es una categoría soteriológica. Nos queda todavía el recurso al análisis narrativo y al análisis de los términos (y su posterior utilización en el análisis semántico).

2.2. Análisis Narrativo: El texto en los relatos de infancia

Los relatos de Infancia de Lucas son un díptico narrativo asimétrico⁸⁹. Recurriendo a la técnica narrativa de la *syncrisis*, Lucas presenta en paralelo las circunstancias de nacimiento de dos personajes: Juan el Bautista y Jesús; pero, *paralelismo* no significa *igualdad*, pues la narración deja claro que el segundo cuadro del díptico es mayor que el primero: mientras Juan es *profeta del Altísimo*, Jesús es el *Hijo del Altísimo*; Juan estará lleno de Espíritu Santo desde su concepción, Jesús es concebido por el poder del Espíritu Santo. El encuentro de Isabel y María deja clara esta asimetría narrativa: La madre de Juan llama a la madre de Jesús: *la madre de mi Señor*.

La figura de Juan el Bautista, en la teología lucana, es la personificación del Antiguo Testamento: hijo de ancianos que evocan inmediatamente a Abraham y Sara, en Juan se dan cita las promesas hechas a Abraham, la vida del desierto del pueblo de Israel, y la voz de todos los profetas. El nacimiento de Jesús marca el “hoy” de la salvación, el *centro del tiempo*, para usar la expresión clásica acuñada por Hans Conzelmann. Los relatos de

⁸⁹ “Para la historia de las formas, estos dos capítulos clasifican entre las leyendas de héroes.” (Bovon, *Evangelio*, p. 73).

infancia forman, entonces, el *quicio* que articula los dos testamentos: Juan, la antigua alianza (Lc 1,1-80) que gesta en su seno algo nuevo y definitivo, y Jesús, la nueva alianza (Lc 2, 1-52) que trae la salvación. Los dos capítulos cumplirían bien esta función *sin* los cánticos; de hecho, algunos exégetas descubren que si se omiten los tres *cánticos* es posible encontrar una estructura más evidente y ordenada⁹⁰. Los versículos que marcarían el *cambio del tiempo* serían 1,80 (fin del relato de infancia del Bautista) y 2,1 (que ubica en un tiempo determinado-el de César Augusto-el nacimiento de Jesús).

Sin embargo, tenemos los cánticos. Y el *Benedictus* ha sido puesto justo en esta privilegiada ubicación: es transición entre uno y otro relato. Anuncia la misión profética de Juan y la misión salvadora de la *anatolé*. Fue puesto allí con una función hermenéutica central: canta el paso de era, el cumplimiento de una Alianza antigua a la que Dios permanece fiel, y la visita definitiva y salvadora de Dios. Esta intervención definitiva del Señor en la historia está marcada por el sintagma: “entrañas de misericordia”⁹¹.

Lucas crea suturas narrativas para introducir, con mucha agilidad, el *Benedictus* en el relato de infancia de Juan. En el versículo 66a la gente de Judea pregunta: “¿Qué será de este niño?”. El *Benedictus* en sus v. 76-77 es la respuesta a esta pregunta⁹².

Esta dinámica pregunta-respuesta se da en un contexto narrativo específico: la circuncisión⁹³ del recién nacido, hijo de Zacarías e Isabel; en este rito, realizado una semana después de su nacimiento, se solía imponer el nombre. Con el nombramiento del niño, se

⁹⁰ “los tres canticos que incluye el prefacio lucano parecen romper la simetría bien equilibrada que, sin ellos, aparece clara. El Magnificat (1,46-55), Benedictus (1,68-79) y Nunc Dimittis (2,29-32) producen una especie de ruptura en una estructura que parece cuidadosamente compuesta.” (Oro, *Benedictus*, p. 147) Contra esta postura se levanta S. Farris (*Hymns*, p. 101).

⁹¹ “podríamos afirmar que el *Benedictus*, aunque literariamente apunta al antiguo testamento y cierra la historia de Juan Bautista, *teológicamente señala la era mesiánica*. El tema de la salvación *tan reiterativo en el himno se refiere* a la salvación mesiánica, no con la perspectiva parcial que pudiera corresponder a Zacarías y a sus contemporáneos, sino con la perspectiva global del evangelista y de las comunidades cristianas destinatarias de su obra; es decir, se trata de la salvación realizada por Jesús” (Escudero, Carlos. *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 19). Salamanca: Sígueme, 1978. p. 238).

⁹² Esto lo hace notar Marshall, *Gospel*, p. 89.

⁹³ No es gratuito que sea en contexto de circuncisión, “el acto religioso más solemne, ya que, además de ser un precepto importante dado por Dios a Abrahán (Gn 17, 9 ss.) y recordado y encarecido por la ley mosaica (Lv 12, 3), constituía 'la señal de la alianza entre Dios e Israel (Gn 17, 11)’” (Escudero, *Devolver*, p. 224).

cumplía a plenitud lo que había anunciado el ángel Gabriel en Lc 1,5-20. El ángel anunció a Zacarías el nacimiento de un hijo que “será el precursor prometido de la salvación escatológica que Dios hará realidad”⁹⁴. Este anuncio, expresado con muchas evocaciones veterotestamentarias, es el punto de partida: una promesa que viene directamente de Dios a través de su enviado y de las escrituras. Cuando el último detalle anunciado por el ángel se cumple, Zacarías proclama solemnemente esta realización.

Entre anuncio y cumplimiento no sólo hay términos similares que establecen un marcado paralelo⁹⁵. Hay también un contraste en la actitud de Zacarías. Éste, sacerdote de la antigua alianza, mientras oficiaba en el Templo de Jerusalén, recibió la visita del ángel apocalíptico, de Gabriel, pero él no reconoció esta visitación. El signo de su incredulidad es la mudez. Ahora, cuando se *cumplen* las palabras de Gabriel, Zacarías reconoce la visita de Dios, y la proclama: el signo es la alabanza. La mudez se contrapone al cántico, haciendo de este último el *signo del reconocimiento* de la visita salvadora de Dios.

El verbo “cumplir” es muy importante en toda la obra lucana; de hecho, esta se define como un relato ordenado de los “acontecimientos que se han cumplido” (πεπληροφορημένων [peplērophorēmēnōn] Lc 1,1). Cuando se cumple la promesa no creída, Zacarías prorrumpe en alabanza: sus palabras son exaltación de la fe, respuesta de la fe, constatación de la seguridad (ἀσφάλεια [asphaleia] Cf. Lc 1,4) de lo prometido.

Tenemos entonces una dinámica narrativa, ***promesa-cumplimiento***, en tres momentos diferenciados⁹⁶:

-Primer Microrrelato: ***La promesa*** (1,5-23), no creída por Zacarías. Este cuadro narrativo ocurre en *privado*. El pueblo no sabe lo que acontece al sacerdote.

-Transición: *Isabel queda encinta* (1, 24-25)

-Cambio de escenario: *Anunciación a María y Visitación* (1, 26-56)

⁹⁴ Coleridge, *Nueva lectura*, p. 40.

⁹⁵ Ver a Brown, *Nacimiento*, p. 385.

⁹⁶ Ver a Coleridge, *Nueva Lectura*, p. 106.

-Segundo Microrrelato: *El cumplimiento* (1, 57-66). En dos momentos: nacimiento (los términos del cumplimiento son los mismos de la promesa⁹⁷) y nombramiento del niño a los ocho días. Aquí el protagonista no es el bebé Juan, no es Isabel, no es Zacarías que permanece mudo; el protagonista es Dios que engrandece la misericordia (ἐμεγάλυνεν τὸ ἔλεος αὐτοῦ [emegálynen to éleos autû]). La acción misericordiosa de Dios va estructurando la narración. Este cuadro narrativo ocurre en lo público, su noticia llega a toda la región montañosa de Judea.

-Tercer Microrrelato: Interpretación del *cumplimiento* (1,67-79). Zacarías proclama el cántico del *Benedictus*, que ha sido objeto de nuestro estudio. ¿Ocurre en lo privado o en lo público? Los versículos 65-66 parecen disolver la asamblea reunida para la circuncisión. Si así es, el *Benedictus* es pronunciado por Zacarías sólo en la presencia de su hijo, hecho que podemos deducir por la segunda persona usada en v. 76-77; puesto que el niño Juan no puede comprender las palabras de su padre, narrativamente, el *Benedictus* es una interpretación “que ofrece, no Zacarías a los personajes, sino el narrador a los lectores”⁹⁸.

El *Benedictus* es, según esto, un soliloquio⁹⁹, porque no había “llegado aún el momento de que los personajes escuchen la interpretación que ofrece Zacarías en el cántico y reaccionen ante ella. Esto ocurrirá en la segunda fase del relato de infancia, una vez haya nacido el Mesías”¹⁰⁰. Si aceptamos este punto de vista, vamos sumando puntos a la importancia hermenéutica del *Benedictus* dentro de la narración lucana. En el momento en el que los dos testamentos se unen, en las personas del *Bautista* y de *Jesús*, Zacarías, anciano que evoca a Abraham, personaje de la alianza, interpreta el significado de esta irrupción de la acción divina en la historia.

⁹⁷ Llama la atención la forma tan lacónica como se nos informa el cumplimiento de la promesa: “Casi todos los comentaristas guardan silencio acerca de la brevedad de la narración”, “la brevedad de la noticia sugiere inequívocamente que no está aquí el centro de gravedad de la narración, que este relato no se refiere primariamente al nacimiento de Juan”, el cumplimiento desemboca en un horizonte más vasto: en la salvación mesiánica de la que Juan es precursor (Ibídem, p. 107. n. 8).

⁹⁸ Coleridge, *Nueva Lectura*, p. 122.

⁹⁹ Citando a Chatman (*Story and Discourse* 181), Coleridge dice que los soliloquios son “narraciones en las que la única fuente de información consiste en que los personajes presenten, expliquen y comenten formalmente las cosas. Se trata de declamaciones formales, no de discursos o pensamientos en el sentido ordinario, sino de una mezcla estilizada de las dos cosas” (Ibídem, p. 121).

¹⁰⁰ Ibídem, p. 122.

No todos están de acuerdo en ver al *Benedictus* como un cántico proclamado en privado. Se suele considerar que el “Εὐλογητὸς” [eulogētós] del v. 78 se corresponde con el “εὐλογῶν” [eulogōn] del v. 64, y por esto se identifica el *Benedictus* como el contenido de las alabanzas que “inmediatamente” (παραχρῆμα [parachrēma]) entonó Zacarías en público en la sinagoga¹⁰¹. Si seguimos esta línea de razonamiento, entonces podemos decir que ante la proclamación del *Benedictus* “los vecinos quedaron sobrecogidos” (ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος [egéneto epí pántas phóbos]) (v. 65). Este es un dato interesante; en el próximo capítulo nos acercaremos a un relato, en el que los verbos σπλαγχνίζομαι y ἐπισκέπτομαι coinciden con esta misma expresión “quedar sobrecogidos”, “llenarse de temor” (Lc 7,11-17).

Prescindiendo de si el *Benedictus* es un soliloquio, o las alabanzas de Zacarías cantadas en público, hay que llamar la atención sobre dos elementos de la narración que complementan nuestro estudio sobre el cántico:

- a. Son palabras proclamadas por la acción de Espíritu Santo (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου [eplēsthē pneúmatos hagíu], v. 67). Isabel, el niño en su vientre, y Zacarías son las primeras personas en el relato lucano que se llenan de Espíritu Santo. Isabel, movida por el Espíritu reconoció a María como la εὐλογημένη [eulogēménē] y como la μήτηρ τοῦ κυρίου [mētēr tû kyriú]. El Espíritu Santo impulsa a un reconocimiento de fe de la acción de Dios.
- b. Son una profecía (ἐπροφήτευσεν [eprophēteusen], v. 67); no sólo porque los v. 76-77 anuncian algo sobre el niño, sino porque dentro de este contexto narrativo, la visita de la *anatolé* no ha llegado aún, está a punto de llegar¹⁰². Es una profecía *ad portas*, que aumenta la tensión expectante de la narración¹⁰³.

¹⁰¹ Así lo asumen la generalidad de los comentaristas (v.g. Brown, *Nacimiento*, p. 395); Comentando el v. 64, Escudero dice: “Lucas, según un procedimiento que le es familiar, anticipa con esta pincelada el *Benedictus* (1, 67-79), pero antes de iniciar este himno profético dejará terminada la escena (1, 65-66).” (Escudero, *Devolver*, p. 225).

¹⁰² Ver a Brown, *Nacimiento*, p. 401.

¹⁰³ Aún así, no hay que olvidar que “prophesying must not be confined to the prediction of the future; it is delivery of the Divine message; speaking under God’s influence, and in His Name”. (Plummer, *Critical Commentary*, p. 41).

Recordemos, finalmente, que el *Benedictus* es uno entre otros cánticos que Lucas incorporó a los relatos de infancia. Muchas veces se ha puesto de paralelo el *Benedictus* con el *Magnificat*; un hecho movido seguramente por su longitud y por su familiaridad terminológica. Sin embargo, una lectura narrativa nos muestra que mientras que Zacarías no creyó el anuncio del ángel, y permaneció *mudo*, el *Magnificat* es precisamente la respuesta de fe de María al anuncio del mismo ángel; casi que el *Magnificat* es paralelo y antítesis de la mudez de Zacarías¹⁰⁴.

El *Benedictus* es más cercano al *Nunc Dimittis*. Ambos son el canto de alabanza por una promesa cumplida (Cf. 2, 29-32); ambos son palabras cantadas a la salvación de Dios delante de un recién nacido; ambos son entonados por ancianos relacionados con el templo.

2.3. Benedictus, la salvación cantada.

Los análisis internos del *Benedictus* han llevado a los exegetas a considerar que su *sitz-im-leben* es la primitiva liturgia cristiana. La mayoría de los textos veterotestamentarios que están detrás de este cántico pertenecen al salterio; también encontramos relaciones con himnos de Qumrán, e incluso con bendiciones judías recitadas diariamente (Cf. Shemone – Esré, bendición 15°). “Similarities in form may indicate that they were part of a living tradition of prayer and praise”¹⁰⁵. Esto se reafirma por el contexto litúrgico judío relacionado con el cántico (circuncisión, nombramiento).

“La historia de la salvación no sólo se nos cuenta, sino que se nos canta en el *Benedictus*. Así lo comprendió la Iglesia, que [lo] ha introducido en la liturgia y lo ha mantenido allí hasta nuestros días. Esto supone evidentemente un desplazamiento de sentido: la salvación se hace más espiritual, la escatología se inserta en la eclesiología. Pero las palabras de esta plegaria no mueren y pueden encontrar su sentido de acontecimiento salvífico a lo largo de la historia de la iglesia”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Ver a Bovon, *Evangelio*, p. 147.

¹⁰⁵ Farris, *Hymns*, p. 67. Ver también a Oro, *Benedictus*, p. 161.

¹⁰⁶ Bovon, *Evangelio*, p. 163.

Si bien, su sentido ha ido variando a medida que la iglesia, cotidianamente lo ha recitado al salir el sol, ¿en qué contexto fue cantado originalmente? Crossan y Borg, estudiosos del Nuevo Testamento y de la búsqueda del Jesús histórico, han dado importancia al contexto en el que fueron concebidos los relatos de infancia: en medio del *imperio de Roma*, “reino definitivo y culminante de la tierra”¹⁰⁷, donde el César ostentaba los títulos de “Señor”, “Hijo de Dios”, “Dador de la Paz” y “Salvador del Mundo”¹⁰⁸. Allí, aparecen los relatos de infancia, como obertura del *Reino de Dios*. Jesús, el “salvador” (2,11), “hijo del Altísimo” (1,35) nace en los días de César Augusto (2,1), quien se hizo llamar *dios sebastos, autócrator*¹⁰⁹.

A César se le consideraba salvador porque había traído la Paz (*pax romana*); había alcanzado la victoria y sometido a todos los enemigos de Roma. Cantando la victoria de Augusto en el cabo de Actium, Propertio escribió: “Oh Salvador del mundo [...] Augusto [...] ahora vences en el mar; la tierra ya es tuya”¹¹⁰.

En este contexto, los cristianos de Jerusalén, proclaman que la liberación les viene del “Señor” que suscita un cuerno de salvación en la casa de David. Lucas “subsume y redimensiona lo que este texto pueda tener de pre-lucano”¹¹¹ incorporándolo en en relatos de infancia que proclaman que el nacimiento de Jesús trae la paz a los hombres de buena voluntad (ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας [epi gēs eirēnē en anthrōpois eudokias], Lc 2, 14). Lucas presenta la salvación y la paz de Jesús en oposición a la que ofrece el Reino de Roma. Es el Señor quien arranca de las manos de los enemigos, es el Señor quien suscita un cuerno de salvación, es el Señor quien realiza su salvación por medio de su mesías. La imagen de salvación y de paz que tiene Lucas no sólo es la proclamada por Roma, sino la que esperan los judíos y que ha sido “anunciada desde antiguo por boca de sus santos profetas” (1,70). Esta esperada salvación es contexto teológico, y pre-texto al mismo tiempo.

¹⁰⁷ Crossan y Borg, *Primera Navidad*, p. 61.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹¹⁰ *Elegías 4.6.36*. Debo la cita a *Ibidem*, p. 154.

¹¹¹ Croato, *Benedictus*, p. 207.

CAPÍTULO 3: Análisis de los Términos en Lc 1,78-79

3.1. ΣΠΛΑΓΧΝΑ

σπλάγχνα [splágchna] es la declinación en acusativo neutro plural de σπλάγγων [splágchna], término que significa “1. entrañas, vísceras principales (corazón, pulmón, hígado); 2. alma, corazón (como asiento de los afectos)”¹¹². En la literatura pagana, σπλάγχνα se usaba figuradamente para referirse a los sentimientos de agresividad¹¹³; y en una etapa posterior se pasó de lo agresivo a lo blando, de la ira y la violencia a la ternura y la misericordia. El término no está muy atestiguado en los LXX, sin embargo, aparece un número suficiente de veces para dar contorno a su significado. En el libro de los proverbios aparece en 12,10 y 26, 22, traduciendo en ambos casos términos distintos.

3.1.1. σπλάγχνα - רַחֲמִים y בְּטֶן

En Pr 12, 10 σπλάγχνα [splágchna] traduce el término hebreo רַחֲמִים [rahāmîm], plural de רֶחֶם [reḥem] que designa al vientre¹¹⁴. La raíz que está detrás (133 veces en el AT) es רָחַם [rhm] “amar profundamente”. En la forma piel, el verbo es usado para designar “the deep inward feeling we know variously as compassion, pity, mercy”¹¹⁵. Lo contrario a tener רַחֲמִים [reḥem] es ser cruel; esto es propio de los enemigos de Israel, quienes “son crueles, no tienen compasión (וְלֹא יִרְחֲמֻן) [wəlō’ yərahēmû]” (Jr 6,22).

La forma verbal es usada casi siempre para referirse a Yahvé. La idea que quiere expresar es un fuerte sentimiento de afecto basado en relaciones “naturales”, tales como el amor materno (Is 49, 15) y paterno (Sal 103, 13). Al referirse a Dios, incorpora dos conceptos: “the strong tie God has with those whom he has called as his children” y “God’s

¹¹² “Σπλάγγων” en Pabón, José. *Diccionario Manual Griego Clásico-Español VOX*. Barcelona: Larousse Editorial, 1967. p. 541.

¹¹³ Walter, Nikolaus. Σπλάγγων, κτλ. En: Balz, Horts, y Schneider, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (DENT), Tomo II. (Biblioteca de Estudios Bíblicos). Salamanca: Sígueme, 2012. col 1471-1473

¹¹⁴ Cf. Jr 20, 17; Jb 10, 18.

¹¹⁵ רָחַם en Laird, Harris, et als. *The Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT). Illinois: Moody Press of Chicago, 1980.

unconditioned choice”¹¹⁶. Estas dos ideas, el sentimiento de Dios por su pueblo y su elección, están ligadas a lo largo y ancho del Antiguo Testamento: “Yo me compadezco (וְרַחֲמֵתִי [wəriḥamti]) de quien yo quiero” (Ex 33, 19). La expresión de su compasión reside en la liberalidad de su opción por Israel, su perdón continuo, y su cuidado protector: “El Señor tuvo piedad y se compadeció y, en atención a su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, se volvió hacia ellos y no quiso aniquilarlos ni retirar su rostro de ellos” (2 Re 13, 23). El resultado de la compasión es la alianza, la fidelidad a la misma, y el restablecimiento de las relaciones entre Dios y el pueblo: “Me desposaré contigo para siempre, en justicia y en derecho, en misericordia y en ternura (וְבִרְחָמַיִם [ûbərəḥāmîm]) [...] Tendré compasión (רַחֲמֵתִי [riḥamti]) de “no compadecida”, y diré a “no mi pueblo”: ‘tú eres mi pueblo’ y él dirá ‘mi Dios’” (Os 2, 21.23 [25]). Así, el vientre compasivo del Señor (רַחֵם [reḥem]), y no el mérito humano por el cumplimiento de la alianza, es el fundamento del acto salvador de Dios por su pueblo, y sienta las bases para la esperanza escatológica (cf. Is 14, 1; 49, 13; 54, 7; Jr 12, 15; 33, 26; Ez 24, 25; Zac 1, 16)¹¹⁷.

Que el plural רַחֲמַיִם [raḥāmîm] de (רַחֵם [reḥem] “vientre”) se traduzca como “ternura” o “compasión” “shows the link between rāḥam, "to have compassion" (Piel), and reḥem, "womb," for raḥāmîm can refer to the seat of one's emotions or the expression of one's deep emotion”¹¹⁸. Ahora bien, cuando los LXX vierten רַחֲמַיִם [raḥāmîm] por σπλάγχνα (Pr. 12,10) no se está hablando de la ternura de Dios, sino de la base de los sentimientos precisamente carentes de todo tipo de misericordia; se trata de las entrañas del impío que son *antiternura, anticompasión*:

יֹדֵעַ צַדִּיק נֶפֶשׁ בְּהֵמְתוֹ וְרַחֲמֵי רְשָׁעִים אֲכֹרֵי [yôdē‘ ṣaddîq népeš bəhemtô wəraḥāmē rəšā‘îm ‘akz ārî]

δίκαιος οἰκτίρει ψυχὰς κτηνῶν αὐτοῦ τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα
[díkaios oiktírei psychás ktēnōn autû tá dé splagchna tōn asebōn aneleēmōna]

El honrado se preocupa de su ganado, el malvado tiene entrañas crueles.

¹¹⁶ Ibídem.

¹¹⁷ Ver a Ibídem.

¹¹⁸ Ibídem.

Mientras que en la mención de las entrañas de Dios (su compasión y ternura), éstas aparecen vinculadas a su misericordia (Cf. Os 2, 19; Lm 3,32), aquí aparecen las entrañas בְּיִמְיָךְ /σπλάγχνα del impío como ἀνελεήμονα [aneleēmona] “sin – misericordia”.

El otro lugar en el que los LXX optan por σπλάγχνα como traducción de un término hebreo es en Pr. 22, 26. Esta vez vierte el término בֶּטֶן [beten], cuya connotación es “interior”. Se utiliza literalmente para referirse al abdomen bajo, al vientre de la mujer o al estómago. De manera figurada expresa “the deepest recesses of the person, and/or the seat of the desires”¹¹⁹ (Jb 15, 35; 20,20; Pr 18, 8; 18, 20). Se utiliza como sinónimo de נֶפֶשׁ [nfs̄], alma, vida, “the totality of the human person.”¹²⁰

31.2. σπλάγχνα en el judaísmo tardío.

La mayoría de las veces que aparece el término σπλάγχνον en la Septuaginta ocurre en textos fuera del canon hebreo, a saber: los libros de los Macabeos, Sabiduría y Eclesiástico. En 2 Mac 9,6 σπλάγχνα es usado con sentido literal¹²¹. En el resto de las apariciones, es una referencia a la “sede de los sentimientos”. Es el lugar en donde se remueven los sentimientos por un hijo: “el que mimar a su hijo vendará sus heridas, a cada grito se le conmoverán las entrañas (ταραχθήσεται σπλάγχνα [tarachthēsetai splágchna]” (Eclo 30, 7; en el mismo sentido Sab 10,5).

El término aparece también en los Salmos de Salomón (2,14): “τὴν κοιλίαν μου καὶ τὰ σπλάγχνα μου πονῶ ἐπὶ τούτοις”. Literalmente, “mi vientre y mis entrañas sufren por esto” (por la impureza de las hijas de Jerusalén). La traducción de A. Piñeros usa “corazón” en lugar de “vientre”¹²². Una vez más, se usan los órganos interiores como expresión de profundos sentimientos. Sin embargo, donde más nos va a interesar su aparición será en *TestXII*. Es allí en donde σπλάγχνα adquiere propiamente el significado de “misericordia”;

¹¹⁹ “ בֶּטֶן ” en TWOT.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ “cosa totalmente injusta para quien había desgarrado las entrañas de otros con numerosas y desconocidas torturas”.

¹²² Díez Macho, *Apócrifos*, Tomo III. p 25.

con el que lo encontramos en el Evangelio de Lucas¹²³. Dejaremos el testimonio de *TestXII* en un apartado posterior.

3.1.3. σπλάγχνα en el Nuevo Testamento.

El sustantivo σπλάγχνα aparece once veces en el canon neotestamentario. En Lucas 1,78 es la única vez que aparece en el corpus de los evangelios. Las otras diez veces son:

-Hch 1,18 (También en la obra lucana), la única vez que se usa en sentido literal (las entrañas derramadas de Judas).

-En el corpus paulino: como “compasión”, “cariño” y como “sentimiento”, “corazón”.

2 Co 6, 12 “estás limitados en vuestros sentimientos (ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν [en toîs splagchnois hymōn])” (*La Biblia de las Américas*).

2 Co 7,15: “su¹²⁴ cariño (τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ [tá splagchna autû]) por vosotros ha aumentado”.

Flp 1,8: “Testigo me es Dios del amor entrañable (σπλάγχνοις [splagchnois]) con que os quiero, en Cristo Jesús”.

Flp 2, 1: “...si nos une el mismo Espíritu y tenéis entrañas compasivas (εἶ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί [ei tis splagchna kai oiktirmoi])”¹²⁵.

Col 3,12¹²⁶: “revestíos de compasión entrañable (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ [splagchna oiktirmû])”.

Fim 1, 7: “los corazones (τὰ σπλάγχνα [tá splágchna]) de los santos han encontrado alivio”.

Fim 1,12: “te lo he vuelto a enviar en persona, es decir, *como si fuera* mi propio corazón (τοῦτ’ ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα [tût’estin ta emá splagchna])” (*Biblia de las Américas*).

¹²³ Ver a Köster, Helmut. Σπλαγγνον, κτλ. En: Kittle G. and Friedrich G. *Theological Dictionary of the New Testament* (ThDNT). Volume VII, Σ. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1971. p. 553.

¹²⁴ se refiere a Tito.

¹²⁵ Literalmente “entrañas y misericordia”. La Biblia de las Américas traduce “afecto y compasión”.

¹²⁶ Al hacer el elenco de las apariciones en el *corpus paulino*, prescindo deliberadamente de la discusión sobre la autoría de Colosenses. No considero relevante esta distinción para la presentación que nos concierne.

Flm 1,20: “recrea mi corazón en Cristo (ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ [anápausón mu tá splágchna en Xhristō])”.

-Finalmente, en el corpus joánico aparece una vez:

1 Jn 3,17: “Si uno tiene bienes en el mundo, y viendo su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas (κλείση τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ [kleisē ta splágchna autû ap’ autû]), ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?”.

Así pues, el uso neotestamentario del sustantivo, fuera de la obra lucana, está mayoritariamente en la obra paulina; con él, el apóstol se refiere siempre a sentimientos humanos; específicamente en 2Co 7,15 y en las cartas a los colosenses y a los filipenses se refiere al sentimiento de cariño y de compasión; en 2Co 6,12 y en la carta a Filemón en donde ocurre tres veces se refiere al *lugar simbólico* de los sentimientos, al corazón. “En los σπλάγχνα se localiza la inclinación positiva hacia otros, el anhelo cordial de comunión”¹²⁷. En este mismo sentido está usado por la comunidad joánica. Las entrañas se pueden confortar (Flm 1, 7), recrear (Flm 1, 20), aumentar (2 Co 7, 15), y cerrar (1 Jn 3, 17); también es posible revestirse de ellas (Col 3, 12). El contexto de estas citas relacionan las entrañas con el amor (Flp 1,8; 2,1; Col 3,12; Flm 1,7), y, en el caso específico de la 1Jn, no sólo están en relación los dos términos, sino que unas entrañas abiertas al hermano en necesidad es la prueba manifiesta de la existencia del amor.

Hay dos puntos que creo que vale la pena resaltar:

-Cuando σπλάγχνα significa directamente el sentimiento de compasión, usualmente va acompañado de un término relacionado con la misericordia o el amor (v.g. οἰκτιρμοί [oiktirmoi] en Flp 2,1 y Col 3,12; ἀγάπη [agápē] en Flm 1,7 y ἐπιποθῶ [epipothō] en Flp 1,8). En Lc 1,78 va acompañado del genitivo ἐλέους.

-Sólo en nuestro texto, Lc 1,78, el Nuevo Testamento habla de las σπλάγχνα de Dios. En todos los casos se refiere a sujetos humanos.

¹²⁷ Walter, Σπλάγγχρον en DENT Tomo II, col. 1471.

3.1.4. *σπλαγχνίζομαι*¹²⁸

El verbo, en forma deponente, toma un significado que le viene del sentido figurado del sustantivo: *sentir misericordia, compadecerse*. Así aparece ya en Proverbios 17, 5, y en *TestXII*. Con este sentido se usa doce veces en el Nuevo Testamento, siempre en los evangelios sinópticos. La distribución de las apariciones son las siguientes:

Marcos	1,41	6,34	8,2	9,22					
Mateo		9, 36; 14,14	15,32		18,27	20,34			
Lucas							7,13	10,33	15,20

- *En Marcos*

-*La curación del leproso*. “Se le acerca un leproso, suplicándole de rodillas: ‘si quieres, puedes limpiarme’. Compadecido (*σπλαγχνισθεῖς* [splugchnistheís])¹²⁹ extendió la mano y lo tocó...” (Mc 1,41).

-*Introducción a la primera multiplicación de los panes*. “Al desembarcar, Jesús vio una multitud y se compadeció (*ἐσπλαγχνίσθη* [esplugchnísthe]) de ella, porque andaban como ovejas que no tienen pastor...” (Mc 6,34).

-*Introducción a la segunda multiplicación de los panes*. Dijo Jesús: “Siento compasión (*σπλαγχνίζομαι* [splugchnízomai]) de la gente, porque llevan ya tres días conmigo y no tienen qué comer” (Mc 8, 2).

-*Súplica del padre de un joven con un espíritu enmudecedor*. “Si algo puedes, ten compasión (*σπλαγχνισθεῖς* [splugchnistheís]) de nosotros y ayúdanos” (Mc 9, 22).

- *En Mateo*

Mateo toma de Marcos el relato de la curación del leproso (Mt 8,2-4) y el del joven poseído por el espíritu (Mt 17, 14-21), pero en ambas ocasiones omite el verbo *σπλαγχνίζομαι*. Por el contrario, lo conserva en las dos multiplicaciones de los panes (Mt 14,14; 15,32), en donde vierte literalmente las palabras de Marcos. De hecho, re-utiliza Mc 6,34 en Mt 9,36.

¹²⁸ En voz activa, tiene el significado de “celebrar un banquete cultural” (por la relación con las entrañas del animal). Con este sentido aparece en los LXX. cf. 2 Mac 6,7.8.21; 7,42; También Sab 12,5.

¹²⁹ Así lo atestiguan la mayoría de los códices y manuscritos; Por su parte, el código Beza, y los manuscritos ff² y r¹ leen en su lugar *οργισθεῖς*.

Las otras dos veces corresponden una al material propio (M) y la otra a la redacción que hace Mateo de un material Marciano en la que no aparece el nuestro verbo (Mc 10, 46-52).

-*Parábola del rey que perdonó*: “Se compadeció (σπλαγχνισθεῖς [splugchnistheís]) el señor de aquel criado y lo dejó marchar, perdonándole la deuda” (Mt 18, 27)¹³⁰.

-*Curación de dos ciegos de Jericó*. “Dos ciegos que estaban sentados al borde del camino [...] se pusieron a gritar: ‘Ten compasión (ἐλέησον [elēēson]) de nosotros, Señor, Hijo de David’ [...] Jesús, compadecido (σπλαγχνισθεῖς [splugchnistheís]), les tocó los ojos y al punto recobraron la vista” (Mt 20, 30.34).

- *En Lucas*

Con excepción de la segunda multiplicación de los panes, Lucas retoma todo el material que hemos citado de Marcos (Lc 5,12-16; 9, 10-17.37-42), y en todos los casos, omite σπλαγχνίζομαι [splugchnízomai]. Lucas reserva el uso de este verbo para tres relatos de su material propio:

-*Resucitación del hijo de la viuda de Naím*. “Al verla el Señor, se compadeció (ἐσπλαγχνίσθη [esplugchnisthē]) de ella (la viuda) y le dijo: ‘no llores’” (Lc 7, 13).

-*Parábola del ‘buen samaritano’*. “Un samaritano que iba de viaje llegó a donde estaba él (el hombre asaltado) y, al verlo, se compadeció (ἐσπλαγχνίσθη [esplugchnisthē]), y acercándose, le vendó las heridas...” (Lc 10, 33-34).

-*Parábola del padre misericordioso*. “Cuando todavía estaba lejos (el hijo ‘pródigo’) su padre lo vio y se le conmovieron las entrañas (ἐσπλαγχνίσθη [esplugchnisthē]); y echando a correr, se le echó al cuello y lo cubrió de besos” (Lc 15, 20).

Este panorama nos permite ver que el sujeto principal de σπλαγχνίζομαι es Jesús (en seis episodios diferentes de los nueve que se nos relatan). Según Köster, que los evangelios apliquen este verbo a Jesús es un signo mesiánico de Jesús¹³¹. Jesús actúa como actúa el Padre (en dos parábolas el personaje simboliza a Dios Padre), y nos invita a actuar de la misma forma con el próximo (parábola del buen samaritano). En todos los casos, el

¹³⁰ Este texto pone nuestro verbo en paralelo-contraste con el verbo ὀργίζομαι en Mt 18, 34.

¹³¹ Köster, *Σπλαγχνον*, κτλ, p. 554.

compadecerse de aquel que está necesitado (el leproso, la muchedumbre, el joven poseso, el funcionario deudor, la viuda de Naím, el asaltado en el camino, el hijo que regresa), implica un movimiento por parte de aquel que siente la compasión, y que redundo en el restablecimiento del necesitado.

Ahora bien, como hemos notado, Lucas borra *σπλαγχνίζομαι* en todos los lugares en donde lo encuentra en la fuente marcana. ¿Pertenece las tres ocurrencias que conserva a su fuente particular? Sería muy extraño que Lucas borrara el verbo en una fuente y lo conservara en otra; mucho más lógico será suponer que las tres veces que el verbo es introducido lo debemos a la iniciativa e intención de Lucas. Si así fuera, habría que reconocer en *σπλαγχνίζομαι* una función teológica mucho más grande de la que habitualmente se le concede. El detallado estudio de Maarken Menken, siguiendo al de J. Smith, analiza el número de verbos y su conjugación (“numerical literary techniques”) en determinados pasajes del tercer evangelio. Siguiendo este procedimiento, demostró que, cada vez que aparece, *σπλαγχνίζομαι* ocupa exactamente el lugar central en la perícopa¹³². Lucas utiliza *σπλαγχνίζομαι* como “a turning point in the story within which it occurs”¹³³. “These numerical arrangements, giving evidence of Luke's use of numerical literary techniques, confirm that in the passages in question 'compassion' is an important element or even the most important element”¹³⁴.

El estudio de Menken también incluye el análisis del sustantivo *σπλαγχνά*, en su única aparición en el evangelio de Lucas. Si llegase a ocupar, al igual que su forma verbal, un lugar central, esto demostraría no sólo lo metódico que Lucas puede llegar a ser al posicionar deliberadamente términos que para él están cargados de sentido, sino también la centralidad de la compasión en su plan narrativo. Es imposible ubicar *σπλαγχνά* en el centro del *Benedictus*. Sin embargo, si, recurriendo a la crítica de los géneros literarios, se toma en cuenta sólo el oráculo sobre la misión del niño y la *anatóle* (la parte que está en futuro vv. 76-79), descubrimos que hay 53 palabras, y que en el esquema 26 + 1 + 26, la palabra central es efectivamente *σπλαγχνά*. Nuestro término es un sustantivo; en estos

¹³² Menken, Maarten. “The Position of *σπλαγχνίζεσθαι* and *σπλάγχνα* in the Gospel of Luke”. *Novum Testamentum* 30 (1988): 107-114.

¹³³ *Ibidem*, p. 108.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 113.

cuatro versículos hay veintiún sustantivos; el número 11 es *σπλαγχνά*, es decir, ocupa el centro en el orden 10+1+10¹³⁵. Es verdad que *σπλαγχνά* no puede constituir un “turning point” dentro del cántico, o del relato narrativo. Pero, ¿acaso la visita de la *anatolé* no es de por sí el gran *turning point* de la acción de Dios en la historia?

3.2. ΕΛΕΟΣ

σπλάγχνα está acompañado de un *genitivus qualitati* que responde a la pregunta por lo que es sustancial de las entrañas de Dios; o, siguiendo a Bovon, se trata de un genitivo que denota contenido, ¿qué hay en las entrañas de Dios? ¡ἐλέους [eléus]! El término, traducido como “compasión”, “misericordia”, era ya usado en tiempos de Homero, para expresar “el sentimiento que se experimenta ante el infortunio de otra persona y la acción que brota de ese sentimiento”¹³⁶. Cuando se usa en los textos de Qumram y en el Nuevo Testamento se hace con el trasfondo del término religioso *חֶסֶד* [hesed]. El uso de ἐλεος es tan ampliamente generalizado en los LXX que, “en la concordancia de Hatch-Redpath, los testimonios ocupan más de cuatro columnas”¹³⁷. En el Nuevo Testamento, el sustantivo ἐλεος aparece 27 veces, y en sus formas verbales (ἐλεεω-ἐλεαω [eleeō-eleaō]) aparece 31.

En los evangelios sinópticos, el verbo es ampliamente usado, siempre para referirse a la acción misericordiosa de Dios¹³⁸ a través de Jesús, que actúa en favor de los que sufren. Jesús dice al geraseno que estuvo poseído por un espíritu inmundo: “Vete a casa con los tuyos y anúnciales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido misericordia (ἠλέησέν [eleēsén])” (Mc 5, 19). El imperativo ἐλέησόν [eleēsón] aparece unas 11 veces en la tradición sinóptica, con excepción de Lc 16, 24, siempre en boca de personas que esperan de Jesús una acción concreta, que les saque de su situación. Esta súplica va con la mayor frecuencia dirigido al Hijo de David (Mt 9, 27; 15,22; 20, 30.31; Mc 10, 47.48; Lc 18, 38.39), a quien pedían “salvación invocando su mesianidad”¹³⁹.

¹³⁵ Ibídem, p. 112.

¹³⁶ Staudinger, Ferdinand. ἐλεος, κτλ. En: DENT Tomo I, col. 1311 (Cursivas añadidas).

¹³⁷ Ibídem.

¹³⁸ En Mt 18, 33 ἠλέησα es usado como sinónimo de *σπλαγχνισθεῖς* (Cf. Mt 18, 27).

¹³⁹ Staudinger, ἐλεος, col. 1314.

En cuanto al sustantivo ἔλεος aparece en los evangelios¹⁴⁰ 9 veces: 3 en Mateo (9, 13; 12,7; 23,23) y 6 en Lucas (1, 50.54.58.72.78; 10, 37). Salta a la vista que el uso del término es, dentro de la tradición sinóptica, propiamente lucano, y que Lucas lo ha delimitado al capítulo 1 de su evangelio. El único lugar en donde aparece fuera de éste es como ‘comentario’ a la acción del ‘buen samaritano’ en 10, 37; es decir, como explicitación de *σπλαγχνίζομαι* (Cf. 10,33). De las cinco veces que aparece ἔλεος en Lc 1, cuatro están dentro del *Magnificat* y el *Benedictus*, y la otra pertenece al material narrativo.

<i>Magnificat</i>			<i>Benedictus</i>	
1,50	<i>su ἔλεος llega a sus fieles de generación...</i>	<i>se enteraron de que el Señor había engrandecido su ἔλεος con ella</i> 1,58	<i>Hizo la ἔλεος con nuestros padres acordándose de su santa alianza</i> 1,72	
1,54	<i>acordándose de su ἔλεος, como lo había prometido a nuestros padres</i>			
			<i>Por las entrañas de ἔλεος de nuestro Dios</i> 1,78	

En los relatos de infancia, el sujeto de la misericordia es Dios, y el sentido es el propio de ḥesed: fidelidad-lealtad del Señor a la alianza y a sus promesas. Esta misericordia ha sido lo que ha movido a Dios a actuar en toda la historia de la salvación, desde antiguo, al realizar la misericordia con los padres, hasta el presente y futuro, con la visita de la *anatolé* por las “entrañas de misericordia”. “La misericordia (ḥesed) clemente de Dios, prometida en el AT, experimentada en la historia de la salvación de Israel, alcanza su plenitud en la clemente entrega que Dios hizo de sí mismo ante los insignificantes y los pobres en la encarnación de su Hijo”¹⁴¹.

3.2.1. *ḥesed*

ḥesed [ḥesed] ha sido traducido como “misericordia”, “bondad”, “amor”. La *ḥesed* [ḥesed] de Yahvé, es la base de las relaciones de Dios con su pueblo (Cf. Sl 117; 135). Las victorias y la salvación de las manos de los enemigos siempre se cantó como expresión de la eternidad

¹⁴⁰ ἔλεος o sus derivados son usados en casi todos los escritos del NT (están ausentes en el evangelio de Juan, y en ¡Hechos de los Apóstoles!). “Pablo interpreta ἔλεος como la acción histórico-salvífica y escatológica de Dios en Jesucristo”. Puesto que Dios no está a disposición de nadie, ni bajo control alguno, sus acciones de salvación, expresión total de su soberanía, son manifestación de su misericordia (Rm 9, 16; Cf. Rm 9; 11; 15). “Pablo conoce y reconoce que la misericordia *salvífica* de Dios es el único medio por el que todos pueden ser hechos partícipes de la salvación” (Ibídem, col. 1315-1316).

¹⁴¹ Ibídem. col 1314.

de la חֶסֶד [hesed] divina. Un estudio de la forma como se estableció la relación de Israel con su pueblo ha llevado a algunos estudiosos, partiendo de Glueck, a considerar que חֶסֶד [hesed] más que misericordia es *fidelidad, lealtad* de Dios a su alianza, a las obligaciones del pacto; *fidelidad* que también deberían mostrar los miembros de su pueblo¹⁴².

En una visión más amplia, K. Sakenfeld dice que “hesed” denotes free acts of rescue or deliverance which in prophetic usage includes faithfulness¹⁴³. La diferencia sutil entre las definiciones de Glueck y Sakenfeld radica en que el primero enfatiza las obligaciones contractuales (reales o implícitas) entre dos partes (bien sea Dios-pueblo u hombre-hombre), mientras que Sakenfeld, aceptando esto, insiste en que “hesed is freely given. “Freedom of decision” is essential¹⁴⁴. Mientras que se acepta que חֶסֶד [hesed] es fidelidad a la alianza, hay que dejar claro que esa fidelidad es un acto libre de bondad. En el AT, tenemos suficientes ejemplos de relaciones humanas en que חֶסֶד [hesed] es bondad ejercida sin ninguna obligación; por ejemplo, Rahab dice a los espías de Israel: “por haberos tratado yo con חֶסֶד, vosotros también trataréis con חֶסֶד a la casa de mi padre” (Jos 2,12). Rahab no tenía ninguna obligación de acoger y salvar la vida de los espías; ahora, este acto de liberalidad le permite pedir que sea respondida con la misma bondad, y que su casa entera sea salvada. Lo mismo podríamos afirmar de la חֶסֶד de Rut con Noemí (Rut 2,11-12; 3,10), de Abímelec con Abraham (Gn 21, 23), o la de Jonathan con David (1 Sm 20,8.14 y especialmente 17).

En las relaciones de Dios con su pueblo, éstas se han dado en el marco de un pacto (con Noé, Abraham, el Pueblo, David, etc). Precisamente por su condición de *alianza*, y en base de la justicia de Dios, podrían haberse dado relaciones de *juicio*; sin embargo, han sido relaciones de חֶסֶד las que testimonian las escrituras. La misericordia y la bondad han triunfado sobre el juicio, como lo dirá al final del siglo I el autor de la carta a Santiago (St 2,13). La justicia divina *es* su חֶסֶד.

¹⁴² חֶסֶד en TOWT.

¹⁴³ *Ibídem*.

¹⁴⁴ *Ibídem*.

En el contexto de la alianza en el Sinaí, justo después de la apostasía del pueblo (Ex 32), cuando Dios ha decidido abandonar el camino de su pueblo (Ex 33,3), Moisés en su intercesión suplica: “Muéstrame tu gloria”; la respuesta del Señor fue invitarlo a subir al monte, en donde haría pasar ante él “toda su bondad” y pronunciaría su “su nombre” (Ex 33,18-19). En Ex 34, 6 tiene lugar esta revelación de la gloria y del nombre de Dios. “El Señor pasó ante él proclamando: “el Señor, el Señor (יהוה יהוה), Dios compasivo (רחום [rahûm]) y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia (חסד [hesed]) y lealtad”. “En esta tercera revelación del Nombre puede reconocerse la afirmación fundamental de Israel sobre la esencia de su Dios”¹⁴⁵.

La identidad sustancial de Dios como *misericordioso* y *clemente* no es descubierta por Israel por la meditación abstracta de sus filósofos, sino por revelación en su experiencia histórica, por sentirse salvados-liberados y perdonados. Las escrituras volverán una y otra vez a repetir esta expresión de la esencia e identidad de su Dios (Nm 14, 18-19; Neh 9, 17; Sal 86, 15; 103, 8; 145, 8; Jl 2, 13).

Ahora bien, ¿puede afirmarse de esto que el único marco del חסד de Dios son las condiciones de la alianza? “The question is, do the texts ascribe his ḥesed to his covenants or to his everlasting love? Is not ḥesed really the OT reflex of "God is love"?”¹⁴⁶. El amor, la misericordia, la bondad y la fidelidad, expresadas en un término tan extraordinariamente rico, describe no sólo las relaciones de Dios con Israel, sino la esencia misma de Dios. “The implication is that ḥesed is one of the words descriptive of the love of God”¹⁴⁷.

No podría jamás considerarse la חסד de Dios como empujamiento de su santidad y de su grandeza, como si su misericordia no fuera más que indiferencia, permisividad o pasividad ante las acciones del hombre. Al contrario, su misericordia exalta su grandeza y da forma a su justicia. En el capítulo 11 de Oseas, Dios expresa su amor y fidelidad por

¹⁴⁵ Kasper, Walter. *La Misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Colección Presencia Teológica 193. Santander: Sal Terrae, 2012. p. 54.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Israel, a pesar de que su pueblo es infiel. “¿Cómo podría abandonarte Efraím, entregarte Israel? [...] mi corazón está perturbado, *se me conmueven mis entrañas*. No actuaré en el ardor de mi cólera [...] porque *yo soy Dios, y no hombre; santo* en medio de vosotros” (vv.8-9)¹⁴⁸. Se trata de una sorprendente aseveración. Con ella se afirma que la santidad de Dios, su ser totalmente otro respecto de todo lo humano, no se manifiesta en su justa ira ni tampoco en su trascendencia, inaccesible e inescrutable para el hombre: la divinidad de Dios se hace patente en su misericordia. La misericordia es la esencia divina”¹⁴⁹.

3.2.2. El sintagma “σπλάγχνα ἐλέους”

Habiendo tenido un acercamiento a cada uno de los términos, nos queda decir una palabra sobre el sintagma en sí. En su forma verbal, σπλάγχνα y ἐλέος aparecen juntos en los LXX en Pr 17, 5: ὁ ἐπισπλάγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται [ho episplagchnizómenos eleēthēsetai] “al que se compadece se le mostrará misericordia”. Bajo otras formas gramaticales (sustantivo+adjetivo), también aparecen en Pr 12,10 LXX, texto del que ya hemos dicho alguna palabra: τὰ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα [tá splagchna tōb asebōn aneleēmōna]. Aquí tendríamos un sintagma antitético del nuestro: entrañas sin misericordia.

Sin embargo, con respecto al sintagma propiamente dicho, no lo encontramos en ningún otro lugar ni en los LXX ni en el NT. La expresión es propia del *Testamento de los XII patriarcas*¹⁵⁰, documento lingüística y teológicamente muy cercano a nuestro *Benedictus*.

¹⁴⁸ Cursivas añadidas al texto bíblico. Una de las palabras para expresar “santo”, además del término técnico *qādōš*, es *hasíd*, derivado de *hesed*. *hasíd* aparece unas veinticinco veces en los salmos. Llama la atención este detalle en dos direcciones: por una parte, porque la *santidad* de Dios es precisamente “su radical diferencia y superioridad respecto de todo lo mundano y lo malo”. Por otra, porque en el *Benedictus* (salmo) al alabar al Señor por haber hecho su misericordia “para concedernos que, libres de temor, le sirvamos en santidad y justicia”, se pone de manifiesto una relación estrecha entre la *misericordia*, la *santidad* y la *justicia*. Al respecto, ver a Kasper, *Misericordia*, p. 57-59.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵⁰ Como su nombre ya lo indica, es una obra que sigue el género de “Testamento”, muy en boga en los últimos siglos de la era pre-cristiana, en los que se pone el pensamiento del autor en las palabras de despedida de un personaje prominente de la antigüedad, justo antes de su muerte. El objetivo de este género no es sólo revestir al texto de autoridad (como es propio del fenómeno de la *pseudoepigrafía*), sino también retrotraer lo expuesto en el texto como *camino presentado por los Padres en la antigüedad*, es “herencia espiritual recibida de los antepasados” y por tanto con un carácter normativo para el pueblo en la actualidad del autor (ver a Aranda, Gonzalo y otros. *Literatura judía intertestamentaria*. Introducción al Estudio de la Biblia 9.

Particularmente, el Testamento de Zabulón es un escrito *sobre la compasión y la misericordia*. Ambientado en la proximidad de la muerte del patriarca Zabulón, a sus 114 años, este recuerda como sus hermanos Simeón y Gad “estaban airados contra José, dispuestos a aniquilarle” (TestZab 2,1). El documento es consistente en este dato; en su testamento, Simeón reconoce que su “corazón era duro y las *entrañas* sin piedad” (TestSim 1,4) y Gad dice: “Confieso ahora mi pecado porque quise muchas veces acabar con él y en mis *entrañas* no había hacia él ningún sentimiento de compasión” (TestGad 2,1). Ante unas *entrañas sin piedad y sin compasión*, Zabulón expresa: “me sentí movido a compasión y comencé a llorar. Mi corazón se derritió en mi interior, y toda la masa de mis *entrañas* se reblandeció en mí” (Test Zab 2,4)¹⁵¹. Arrepentido por lo que hicieron a su hermano, la primera preocupación del patriarca es aconsejar a sus hijos a que acciones estén movidas por *entrañas de misericordia*. Este será el tema principal de su testamento, cuya segunda parte está totalmente articulado por nuestro sintagma.

“Ahora, hijos míos, os conmino a que guardéis los mandamientos del Señor, seáis *misericordiosos* con el prójimo y mostréis *entrañas de misericordia* hacia todos. [...] Tened *entrañas de misericordia*, hijos míos, porque tal como obréis con vuestro prójimo así actuará el Señor con vosotros. [...] Hijos míos, de lo que el Señor os proporcione, apiadaos de todos, usando *misericordia* sin distinción y socorred la necesidad de todo ser humano, con bondad de corazón [...] compadeceos de él con *entrañas de misericordia*. Si mi mano no

Estella: Verbo Divino, 1996. p. 355-374). Los más conocidos son Testamento de Moisés, Testamento de Abraham, Testamento de Isaac y Jacob, Testamento de Testamento de Job, Testamento de Adán, Testamento de Salomón. El género está presente en el texto canónico (Jacob en Gn 49 y Moisés en Dt 31-33). Con respecto al *TestXII*, es una colección de pequeños Testamentos, algunos de ellos (como el de Leví, de marcado sentido sacerdotal) con un origen en la comunidad de Qumram. Se recogieron “relatos ya existentes y se crean otros del mismo corte para completar la serie de los doce hijos de Jacob” (Ibidem, p. 357). La obra, tal y como ha llegado hasta nosotros, se conserva en griego, armenio y eslavo, aunque según Díez Macho, su texto original es hebreo (Díez Macho, Alejandro [dir]. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1984. p. 265). La obra está cargada de expresiones de un marcado colorido cristiano, por lo que muchas veces se ha afirmado categóricamente su procedencia cristiana (así S. Schnapp en la traducción alemana de 1884). Aranda explica “esta simbiosis de lo judío y lo cristiano” argumentando que los Testamentos “han adquirido su forma final en ambientes cristianos, aunque ciertamente recogen escritos judíos anteriores” (Aranda, *Literatura*, p. 356). Sin embargo, hay quienes defienden el origen judío de la obra, como Díez Macho, quien “cree, con la mayoría de los autores, que los Testamentos son una obra judía que utiliza varias fuentes también judías; en ella manos cristianas habrían interpolado diversos pasajes” (Díez Macho, *Apócrifos*, p. 266). Esta cuestión tiene importancia para este trabajo. Si el texto es judío, entonces nos encontramos ante un testimonio de las ideas mesiánicas del judaísmo inmediatamente anterior al cristianismo, que ha influenciado a las comunidades cristianas en las que se compuso el *Benedictus*. Ésta, la misma posición de Díez Macho, es la que asumimos aquí. Por otra parte, si el texto fuese cristiano, “esta simbiosis de lo judío y lo cristiano en los Testamentos orienta a pensar que su transmisión o reelaboración se debe en gran medida a círculos judeocristianos” (Aranda, *Literatura*, p. 356), y por tanto nos ubicaría en el tipo de comunidades en que se formó el *Benedictus*.

¹⁵¹ Todas las cursivas son añadidas.

encontró en algún momento qué dar al necesitado, le acompañé durante siete estadios llorando con él, y mis *entrañas* se volvían hacia él *compasivamente*. [...] Hijos míos, tened *compasión* con todo ser humano en *misericordia*, para que el Señor, movido también a *compasión*, se apiade de vosotros. Porque, en los últimos días, el Señor enviará su *piEDAD* sobre la tierra y habitará donde encuentre *entrañas de misericordia*. En tanto el ser humano tenga *compasión* de su prójimo, así la tendrá el Señor. Acordándoos de su comportamiento, no seáis resentidos, hijos míos, sino amaos unos a otros y no andéis examinando la maldad de vuestro hermano. Eso rompe la unidad y desbarata todo sentimiento de familia, intranquiliza el alma y aniquila la existencia, pues el resentido no alberga en sí *entrañas de misericordia*. [...] Después el Señor en persona se levantará sobre vosotros como la luz de la justicia, que lleva en sus alas curación y *misericordia*. Él rescatará a los hijos de los hombres de la cautividad de Beliar” (TestZab 5, 3.1; 7,2-4; 8, 1-6; 9,8).

En la traducción española de Antonio Piñero¹⁵², los capítulos 5 a 9 del TestZab tienen 816 palabras. En este corto texto aparece 11 veces el término “misericordia” (5 de ellas en el sintagma *entrañas de misericordia*), y 5 veces el término “compasión”. Esta proporción tan significativa hace de éste uno de los temas preponderantes de la comunidad (o movimiento) que está detrás del Testamento de los XII Patriarcas. Hay una insistencia en un comportamiento misericordioso y compasivo para con el prójimo, tema importante de la piedad judía del post-exilio; sin embargo, la importancia de tener misericordia consiste en que esta es la forma de esperar la visita del Señor: “*en los últimos días* el Señor enviará su *piEDAD* sobre la tierra, y habitará en donde encuentre *entrañas de misericordia*” (TestZab 8,2). Nos encontramos ante un “enunciado escatológico”, que con certeza influyó a la comunidad cristiana que compuso el *Benedictus*. Cuando ellos aplicaron este sintagma “a Cristo, hacen que él-como el Hijo que es-actúe como Salvador escatológico desempeñando el papel de Dios”¹⁵³.

La vinculación de la misericordia con la salvación escatológica aparece en otros lugares del TestXII. Por ejemplo, el Testamento de Neftalí (4,5) dice: “El Señor los dispersará sobre la faz de la tierra hasta que venga su misericordia: un hombre que obra justamente y es misericordioso con todos, con los lejanos y los cercanos”. Esta vinculación es aún más evidente en los Testamentos de Judá y Leví:

“Pero cuando os volváis al Señor con un corazón perfecto, arrepentidos y caminando según todos los mandamientos de Dios, os *visitará* el Señor con *misericordia* y os sacará de la esclavitud de vuestros enemigos” (TestJud 23,5).

¹⁵² Díez Macho, *Apócrifos*, Tomo V. p. 98.

¹⁵³ Walter, *Σπλάγγνον, κτλ.*, col. 1470.

“Tú harás brillar en Jacob la luz resplandeciente de la sabiduría, y serás como el sol para toda la descendencia de Israel. Dios te dará su bendición, a ti y a tu descendencia, hasta que el Señor *visite* a todas las naciones por medio de las *entrañas de misericordia* de su hijo para siempre” (TestLev 4, 3-4)¹⁵⁴.

Nos encontramos pasajes extraordinariamente semejantes a Lc 1, 78-79:

Brillará una luz / el Señor visitará / por medio de las entrañas de misericordia

Si son manos cristianas las que, teniendo como trasfondo el *Benedictus*, modificaron el TestXII, o por el contrario, si éste es el texto que está detrás de la composición de nuestro cántico, es una cuestión que no podemos resolver ahora con propiedad. Sin embargo, nos aparece como cierto la cercanía de los grupos (si no el mismo) que están detrás de estos textos, y la influencia de uno sobre el otro. Hay una vinculación estrecha entre la salvación escatológica de Dios (a través de una luz) y su entrañable misericordia. Vale la pena ahora acercarnos al sentido de la visita como tema salvífico.

3.3. ΕΠΙΣΚΕΠΤΟΜΑΙ

En Lc 1,78, el verbo ἐπισκέπτομαι [episképtomai] está precedido de la expresión ἐν οἷς [en hois], partícula anáfora para referirse a las “entrañas de misericordia”¹⁵⁵; *en éstas*, o mejor, *por y a causa de éstas* es que “nos visitará” la *anatóle*. Ya hemos visto cómo en los Testamentos de Judá y de Leví, la misericordia se vincula al verbo “visitar” con el sentido de “salvar”. Esta vinculación es explícita en el Testamento de Aser: “Yo sé que pecaréis, que seréis entregados en manos de vuestros enemigos y nuestra tierra será desolada. Vuestro santuario será derruido y sufriréis la dispersión por los cuatro confines de la tierra; permaneceréis en la diáspora, hasta que el Altísimo *visite* la tierra, y aplastando sin peligro la cabeza del dragón en medio del agua: así *salvará* a Israel y a todas las naciones” (TestAser 7,2-3). Ahora bien, la idea de la *visita* de Dios como salvación es anterior al *TestXII*.

¹⁵⁴ Este texto parece delatar alteraciones de manos cristianas; Brown (*Nacimiento*, p. 406) no duda en calificarlo un “texto cristiano”.

¹⁵⁵ Oro, *Benedictus*, p. 150.

Génesis 50, 24-25 dice: “José dijo a sus hermanos: ‘Yo voy a morir, pero Dios *cuidará* (פָּקַד יִפְקֹד [pāqōd yipqōd]) de vosotros y os llevará de esta tierra a la tierra que juró dar a Abrahám, Isaac y Jacob’. Luego José hizo jurar a los hijos de Israel: “Cuando Dios os *visite* (פָּקַד יִפְקֹד [pāqōd yipqōd]), os llevaréis mis huesos de aquí”. Aproximadamente, la expresión hebrea podría decir “los *visitará* con una *visitación*”. El verbo פָּקַד [pāqad] en la forma qal podría significar, “enumerar”, “cuidar”, “supervisar” y “visitar”. La idea que está detrás es la de una acción de un superior con respecto a un subordinado. De este verbo, que ocurre más de trescientas veces en el AT, se ha dicho: "There is probably no other Hebrew verb that has caused translators as much trouble as ¹⁵⁶”.

La Septuaginta traduce la mayoría de las veces פָּקַד [pāqad] como ἐπισκέπτομαι [episképtomai]. Así en Gn 50, 24-25 traduce las dos veces que aparece (פָּקַד יִפְקֹד [pāqōd yipqōd]) diciendo: ἐπισκοπῆ ἐπισκέπεται [episkopē episképsetai]. Las palabras de José refieren prolepticamente al momento en el que Dios rescata a los Israelitas de Egipto: el acontecimiento salvador por excelencia. Detrás de la idea de la “hacer una visitación” está la acción “that produces a great change in the position of a subordinate either for good or for ill”¹⁵⁷. Puede aparecer la idea de una visita para castigar (Cf. 1 Sm 15,2; Is 23,17; Jr 44,13); sin embargo, en la mayoría de las veces “visitar” implica una acción salvífica (Cf. Rut 1,6: el Señor había *visitado* a su pueblo, dándole alimento. Ex 3, 16: “El Señor Dios de vuestros padres se me ha aparecido [...] diciendo: ‘ciertamente os he *visitado* y he visto lo que se os ha hecho en Egipto”. (Cf. también Ex 4,31; Sl 8:4; Jer 15:15; 29:10).

ἐπισκέπτομαι [episképtomai] en el *Benedictus* hace, pues, alusión al acto escatológico, definitivo de Dios; la gesta final de Yahvé en favor de su pueblo¹⁵⁸. En el *Benedictus*, en su primera aparición (v.68) este verbo está relacionado con otros dos:

¹⁵⁶ פָּקַד en TWOT.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Como hemos afirmado al inicio de este trabajo, sólo Lucas-en el NT-utiliza ἐπισκέπτομαι con sentido salvífico. En el segundo capítulo volveremos sobre los otros lugares en que aparece fuera de los relatos de infancia.

- ἐποίησεν	λύτρωσιν	[epoiēsen	lýtrōsin]
- ἤγειρεν	κέρας σωτηρίας	[ēgeiren	kéras sōtēriás]

La triple acción por la que se bendice al Señor, Dios de Israel, consiste en *visitar, liberar, levantar un cuerno de salvación*. Si, como hemos visto, el primer verbo ya lleva implícita la idea de salvación, este aparente pleonasma es, por así decirlo, enfático. La acción salvadora que Dios ha realizado es contundente y plena. Y, aun así, estos verbos cumplen con una función que va más allá de solamente reforzar la idea salvífica: la especifican.

ποίηω λύτρωσιν [poiēō lýtrōsin] es un sintagma único en el canon bíblico; se asemeja al salmo 110,9 en donde la λύτρωσις no se “hace”, sino que se “envía”. En el NT, λύτρωσις sólo aparece tres veces, dos de ellas en Lc 1-2. En el Templo, la profetisa Ana empieza a hablar sobre Jesús a todos los que esperaban la λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ. Con esta expresión, se está anunciando la salvación escatológica¹⁵⁹. En cuanto al “κέρας σωτηρίας” que se *levanta*¹⁶⁰, este curioso uso sugiere “que el ‘cuerno de salvación’ ha sido personificado en el Salvador a quien Dios levantó”¹⁶¹. Se trata del salvador mesiánico: “El Señor exalta el cuerno de su unguido” (1 Sm 2,10); en él se cumplen las palabras del salmo: “suscitaré a David un cuerno” (Sl 132, 17). El cuerno, signo del poder, es una figura del mesías. Se recurre a las antiguas imágenes de “visita”, “liberación” y “cuerno” para introducir al *salvador mesiánico*¹⁶².

3.4. ΑΝΑΤΟΛΗ ΕΞ ΥΨΟΥΣ

La primera vez que aparece el verbo ἐπισκέπτομαι [episképtomai] en el *Benedictus* está conjugado en aoristo y el sujeto es el Señor (v. 68); después del verbo aparece una figura mesiánica: el κέρασ σωτηρίας [kéras sōtēriás] de la casa de David. La segunda vez está en futuro, y el sujeto *es* una figura mesiánica, una figura empleada “por los judíos de habla

¹⁵⁹ Los discípulos en el camino de Emaús dicen que ellos *esperaban* que Jesús fuera quien iba a *liberar* (λυτροῦσθαι) a Israel (Lc 24,21). Nótese que la idea de *esperar la liberación* encierra en inclusión el evangelio de Lucas.

¹⁶⁰ El verbo “levantar”, “suscitar” no se usa con *instrumentos* sino con personas; cf. Jue 2, 16-18; Is 45, 13.

¹⁶¹ Brown, *Nacimiento*, p. 387. Ver también Benoit, *Enfance*, p. 187.

¹⁶² Ver a Bovon, *Evangelio*, p. 154.

griega para designar al rey esperado de la casa de David”¹⁶³: la “ἀνατολή ἐξ ὕψους [anatolē ex hýpsus]”¹⁶⁴. ¿En qué consistía esta figura mesiánica? El diccionario Griego Clásico-Español de Pabón traduce *anatólé* como “salida, levante, oriente”¹⁶⁵. Un sentido previo a éste es “surgimiento”. La Septuaginta la usó para traducir el nombre del mesías: Renuevo/Vástago (קמח [šemaḥ]) en Zc 3,8 y 6, 12: “Así dice el Señor de los ejércitos: ‘He aquí un hombre cuyo nombres es Renuevo (hebreo: קמח [šemaḥ], LXX ἀνατολή [anatolē]), porque él brotará (hebreo: קמח [yīšmah], griego: ἀνατελεί [anatelei]) del lugar donde está” La idea del Renuevo/Vástago es el surgimiento de la tierra o de una rama del tronco (Cf. Is 11,1); en nuestro caso la *anatólé* no surge de la tierra sino ἐξ ὕψους¹⁶⁶, de las mismas entrañas del ὑψίστος [hypsístos], del Altísimo (cf. Lc 1,32.35.76)¹⁶⁷. La idea que se comprendió en los LXX no es “Renuevo” como nombre del Mesías, sino “el que se levanta”¹⁶⁸.

Aquí hay que hacer alusión al oráculo de Balaam en Nm 24, 17: “una estrella surgirá (Hebreo: קום [kōm], LXX ἀνατελεί [anatelei]) de Jacob, y un cetro se levantará de Israel”. Nótese que los LXX vierten con el mismo verbo griego ἀνατέλλω [anatéllō] los verbos hebreos para *brota* קמח [šāmah] y *levantarse* קום [kōm]. Es posible que para el traductor sea claro el doble significado de קמח [šāmah] como surgir *de la tierra* y *de lo alto*, porque mientras que en Zac 6,12 lo traduce por ἀνατέλλω, en Is 4,2 lo traduce como ἐπιλάμπω, que

¹⁶³ Brown, *Nacimiento*, p. 408.

¹⁶⁴ Oro, *Benedictus*, p. 156. La autora muestra como alrededor del verbo *visitar* y estas dos figuras mesiánicas giran todos los demás elementos del *Benedictus*. Véase también a Bovon, *Evangelio*, p. 161.

¹⁶⁵ “Ἀνατολή” en Pabón, *Diccionario*, p. 46.

¹⁶⁶ “nos parece que se puede afirmar que "ex hypsus" debe entenderse bajo sus dos significados posibles: "de Dios" y "de lo alto". Esto es perfectamente posible filológicamente y teológicamente y denota un contenido mucho más rico que el que ofrece una u otra posibilidad por separado.” (Oro, *Benedictus*, p. 169).

¹⁶⁷ ¿Hay aquí una primigenia concepción sobre la pre-existencia del Mesías? ¿o simplemente está queriendo expresar que la función salvadora del Mesías es dada por el mismo Dios?

¹⁶⁸ Así parece haberlo entendido Filón, pues en un comentario sobre Zacarías 6, 12 habla del Mesías como “el que asciende”, y compara la *anatólé* con lo que él ya ha expresado del *logos*: "He oído también un oráculo de labios de uno de los discípulos de Moisés, que dice así. 'He aquí un hombre cuyo nombre es 'el que se levanta' (o el que asciende) (Zac. VI, 12) el mss extraño de los títulos, por cierto, si se supone que esta describiendo a un ser compuesto de alma y cuerpo. Pero si supones que se trata de un ser incorporeo que no difiere ni un ápice de la imagen divina, estaras de acuerdo en que el nombre 'que se levanta' con que se lo llama, lo describe verdaderamente. Porque ese hombre es el hijo mayor a quien el Padre de todo(s) levanto (o hizo surgir, o elevo), y en otras partes lo llama su primogenito, y en verdad el hijo así engendrado siguió los caminos de su Padre, y dio forma a las diferentes clases, mirando los modelos arquetípicos que su Padre proporcionaba" (Filón, *De Confusione linguarum*, I).

significa directamente *brillar sobre*. Estas dos imágenes del *astro* y del *renuevo* aparecerán juntas en Apocalipsis 22,26: “Yo soy la raíz y la descendencia de David, el lucero resplandeciente de la mañana”.

En la mitología griega, *Anatolé* es una de las *Horas*, diosas guardianas del orden natural; es la personificación de la aurora, identificada con la diosa Eos¹⁶⁹. De allí, el término llegó a significar *amanecer*, o simplemente *oriente*. Los LXX lo tomaron con ese significado, y lo utilizaron para referirse a la aurora mesiánica¹⁷⁰: “Levántate, resplandece, porque ha llegado tu luz y la gloria del Señor ha amanecido (LXX ἀνατέταλκεν) sobre ti” (Is 60,1). (Cf. también Is 45, 8; 61,11; Ex 29, 21; Sl 72, 7). Finalmente, llamemos la atención sobre Malaquías. El *Benedictus* ya ha hecho alusión a Mal 3,1 (en v. 76) al hablar de aquel que *irá delante del Señor a preparar sus caminos*. La alusión del v. 78 nos lleva sólo versículos más adelante (al v. 3,20 [o 4,2]) donde dice: “Para vosotros que teméis mi nombre, se levantará (LXX ἀνατελεῖ) el sol de justicia con la curación en sus alas”.

Como si todos estos paralelos con el AT (Nm, Is, Mal, etc.) no fueran ya clara indicación del tiempo de salvación mesiánica anunciado por la llegada de un astro que llenará de luz el mundo, nos volvemos a encontrar con el *TestXII*. Los Testamentos de Judá y Zabulón dicen: “surge [ἀνατελειύμιν] para nosotros un astro de Jacob en paz, y se levantará un hombre como sol de justicia”; “El Señor en persona se levantará sobre vosotros como luz de justicia, que lleva en sus alas la curación y misericordia” (TestJudá 24, 1; TestZab 9,8).

La idea de Zacarías se repite aquí: el levantamiento de un sol de justicia que trae la salvación (¡y la misericordia!) en sus alas. ¿qué tipo de curación/sanación puede traer el sol? Esta idea queda completa en el versículo 79.

¹⁶⁹ En los *Excerpta ex Hygini Genealogiis*, Volgo Fanulae (CLXXXIII, *Equorum solis et horarum nomina*) aparece la lista de los nombres de las *horas*, en el que está incluido Anatolé: “Eous; per hunc caelum uerti solet. 4 Horarum uero nomina haec sunt, Iouis Saturni filii et Themidis filiae Titanidis: Auxo Eunomia Pherusa Carpo Dice Euporie Irene Orthosie Thallo. alii auctores tradunt decem his nominibus, Auge **Anatole** Musica Gymnastica Nymphé Mesembria Sponde Elete Acte et Hesperis Dysis.” Ver en <http://www.theoi.com/Titan/Horai.html>

¹⁷⁰ Oro, *Benedictus*, p. 163. 167.

[LXX ἐν σκότει] ha visto una gran luz; a los que habitaban en tierra de sombra de muerte [LXX σκιᾷ θανάτου] la luz ha resplandecido sobre ellos” (Is 9,2).

La salvación para Isaías, y así lo ha asumido Lucas, está presentada en términos de luz y de visión. Esto parece ser así, no sólo para los textos del llamado “proto-Isaías”, sino para toda la escuela isaiana: Is 42,9 dice que Yahvé envía a su siervo “para abrir los ojos de los ciegos, sacar del calabozo a los que viven en tinieblas”; Is 42, 16 añade: “Trocaré delante de ellos las tinieblas en luz”.

El mismo deuterio-Isaías, habla de Ciro, según los LXX, en los siguientes términos: "τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην [...] καὶ διελεύσεται ἐν εἰρήνῃ ἢ ὁδὸς τῶν ποδῶν αὐτοῦ" [tís exēgeiren apó **anatolōn** dikaiosýnēn [...] kai dieleúsetai en eirēnē hē hodos tōn podōn aitū] “¿Quién suscitó desde el Oriente la Justicia? [...] irá en paz el *camino* de sus *pies*” (Is 41, 2-3).

“Esta dependencia matriz isaiana explica que el efecto soteriológico de la acción iluminadora del Astro futuro (Jesús) sea la *paz*”¹⁷⁶. Igualmente Isaías 61, 1, anuncia el “abrir los ojos a los ciegos” texto que Lucas pondrá en boca de Jesús como “discurso programático”¹⁷⁷. Encontramos una relación temática del Benedictus con el discurso de Lc 4,18ss, que puede confirmar la expresión de Farris cuando llama al Benedictus una “programatic entrance”¹⁷⁸.

Sobre la asociación de “tinieblas” y “ceguera”, Crossan y Borg escriben: “Nuestros antepasados conocieron las tinieblas de una forma que a nosotros nos resulta desconocida (sólo hasta principios del siglo XIX la gente corriente de Europa pudo tener velas). [...] La noche y las tinieblas se asocian con la ceguera”¹⁷⁹. Este tema de la luz-visión aparecerá en

¹⁷⁶ Croato, J.S. “El Benedictus como memoria de la Alianza (Estructura y teología de Lc 1, 68-79)”. *Revista Bíblica* 47 (1985): 213.

¹⁷⁷ La expresión es original de Bultmann, quien habló de una “predicación programática” y una “actuación programática” (Bultmann, *Historia*, p. 175. 424).

¹⁷⁸ Farris, *Hymns*, p. 19.

¹⁷⁹ Crossan, *Primera Navidad*. p. 171.

la obra lucana como tema transversal; de ello nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Hasta ahora, el *Benedictus* nos ha ayudado a comprender lo esencial de las entrañas de misericordia de nuestro Dios en el acontecimiento de su visita salvadora: por Su entrañable misericordia la luz brilla en las tinieblas. La tarea será ver de qué manera esto se constata en el resto de las páginas.

La última frase del himno especifica en qué consiste esta “iluminación de las tinieblas”. Cuando un ciego recobra la vista se pone en camino (¡El camino! Tema tan importante para la teología lucana), y es un camino que conduce a la “paz”. En el momento en el que nace Jesús, inaugurándose el “hoy” de la salvación, una *luz* envuelve a los pastores, y escuchan a los ángeles cantar la “paz” a los hombres de buena voluntad. Los temas de la “luz” y de la “paz” van unidos: “*Iluminar* y traer la *paz* son dos funciones netamente mesiánicas”¹⁸⁰.

Es posible también, que el hecho de que termine con la palabra “paz” sea una característica literaria hebrea. El Talmud de Jerusalén (II) termina con la palabra *paz*, “pues no hay nada más grande que la bendición de la paz que Dios donará a su pueblo”¹⁸¹ (Cf. Sl 29,2; Núm 6,24ss).

¹⁸⁰ Escudero, *Devolver*, p. 234

¹⁸¹ Oro, *Benedictus*, p. 154

PARTE SEGUNDA

La hermenéutica

CAPÍTULO 4: SALVACIÓN Y MISERICORDIA

En la primera parte de este trabajo nos hemos concentrado en el *Benedictus*, y con especial énfasis en los versículos 1, 78-79. Hemos rastreado las nociones de salvación y misericordia que están detrás de estos versos cantados. Para iniciar esta segunda parte, hay que ampliar el panorama de las categorías “salvación” y “misericordia”. Ambas están presentes en la mayoría de los textos del Nuevo Testamento; y en especial, el evangelio de Lucas tiene una gran gama de connotaciones soteriológicas. En el presente capítulo tendremos una visión general de las concepciones de “salvación” y “misericordia”. El capítulo quinto retomará los elementos analizados en la primera parte y los rastreará en todo el evangelio de Lucas, a fin de establecer si podemos o no considerar que la misericordia es una categoría soteriológica transversal en el pensamiento teológico lucano.

4.1. La Salvación en la Obra Lucana

En la raíz de toda la familia lingüística detrás del verbo “salvar” (σωζω, σωτηρια, σωτηρ, σωτηριον [sōzo, sōtēria, sōtēr, sōtērion]) está el sustantivo σαος/σως: “seguro”. Así, un significado primarísimo de “salvar” es: “to bring safe and sound out of a difficult situation”¹⁸². El término también ha tomado las connotaciones de “guardar”, “beneficiar”, “preservar”. Su origen no es exclusivamente religioso; de hecho, se espera salvación de los caudillos políticos (Cf. Jue 3, 31). Los fuertes vínculos con el ámbito religioso se deben a que se aguarda la protección de los mayores peligros precisamente de la divinidad. σωζω es el equivalente griego del hebreo פשׁ, cuyo significado primario es “ampliar”, “abrir espacio”. פשׁ hiphil podría ser “hacer espacioso”, y פשׁ niphil, dar a alguien ese espacio¹⁸³. Desde un punto de vista espacial, la opresión es

¹⁸² Michel, Otto. Σωζω, κτλ. En: ThDNT, VII. p. 965.

¹⁸³ Ver a Ibídem, p. 973.

una limitación, un estrechamiento: vencer la opresión (el cese de esta situación) era considerado como un *salir al campo abierto*.

El AT usa este término con una inmensa amplitud: con él se describe el acontecimiento por el que se puso (o se espera que se ponga) fin al estado de opresión, casi siempre referida a una cautividad (esclavitud en Egipto, exilio en Babilonia), o sometimiento a enemigos políticos (países extranjeros que amenazaban fronteras como Madián o Filisteas; potencias que exigían tributos como Asiria o Babilonia). ¿De quién se espera la salvación? Muchos personajes se levantaron y pusieron a Israel a salvo de sus enemigos: Moisés los liberó de la esclavitud y la opresión de Egipto, desde Josué hasta Samuel, los jueces actuaron como salvadores (Jue 3, 9.15), y después se esperaba la salvación del rey (Cf. 2 Re 14, 4). Sin embargo, Israel siempre leyó en estos salvadores la mano de su único salvador: Yahvé. “Oprimidos, clamaban a ti, y tú los escuchabas desde el cielo, y en tu inmensa ternura les suscitabas salvadores que los libraron de las manos opresoras” (Ne 9, 27). La fe de Israel concibió a su Dios como el único salvador, después de que se viera defraudada su confianza en el poder salvador de las naciones (Lm 4,17), de los ídolos (Is, 45, 20; Jr 2, 28), y de cualquier ser humano (Sl 146, 3).

Dios es para su pueblo el único salvador: salva de los *enemigos* y de las *enfermedades*, que amenazan contra la existencia (Deut 20,4; Jos 22,22; 25,5; Is 25,9). En los salmos se usa abundantemente la familia semántica de “salvar”; se invoca a Yahvé para que proteja de los enemigos y de otro tipo de peligros: enfermedad, persecución, cárcel, plaga, muerte.

El término va evolucionando en el exilio y post-exilio hacia connotaciones escatológicas. En la profecía de Ezequiel, Dios salva de las impurezas: σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν [sōsō hymās ek pasōn tōn akatharisiōn hymōn] (Ez 36,29). La literatura sapiencial que reflexiona sobre el justo no salvado de la muerte, inicia la reflexión de una salvación *post-mortem*. Así en la literatura intertestamentaria aparece ya la idea de unos enemigos espirituales (Beliar y sus ejércitos [TestAser 6,4¹⁸⁴]), y la salvación como

¹⁸⁴ Beliar es mencionado 30 veces en el TestXII.

protección de su poder, y exaltación final (TestAser 5,2. Ver también TestGad 5,7; TestJosé 10,3; TestDan 6,10).

Los escritores del Nuevo Testamento fundamentan sus concepciones soteriológicas en estos libros veterotestamentarios (e intertestamentarios). Sin duda, uno de los que más influenció en los evangelistas fue el profeta Isaías. Si esto es verdad para todos los evangelios, lo es con mayor razón para Lucas. Por eso, vale la pena decir una palabra sobre la salvación como la concibe Isaías (en el conjunto de sus tres momentos redaccionales), para quien Dios es sin duda aquel que viene con poder para salvar.

En todo el libro del Profeta, Dios se identifica como el “salvador”, de hecho, como el único salvador: “Yo soy Yahvé tu Dios, el santo de Israel, tu Salvador. [...] Yo, yo soy Yahvé, fuera de mí no hay salvador” (Is 43,3.11 *Biblia de Jerusalén*. Ver también 17,10; 26, 12; 33,2.22; 35, 4; 45, 15. 21.22; 49, 26; 59,1; 60, 16; 62,11). El profeta hace alusión al acto salvador de Dios en Egipto (63,8ss); la oración de Ezequías ante las amenazas del asirio Senaquerib es una súplica de salvación: “Ahora, pues, Yahveh, Dios nuestro, sálvanos de su mano, y sabrán todos los reinos de la tierra que sólo tú eres Dios, Yahveh” (37, 20); y Yahvé los salvó “por ser él quien es” (37, 35). El profeta aquí y allá canta la salvación de Dios, pasada y futura: “He aquí a Dios mi Salvador: estoy seguro y sin miedo, pues Yahveh es mi fuerza y mi canción, él es mi salvación” (12, 2-3); “Se dirá aquel día: ‘Ahí tenéis a nuestro Dios: esperamos que nos salve; éste es Yahveh en quien esperábamos; nos regocijamos y nos alegramos por su salvación’” (25, 9).

Durante el tiempo del exilio, el segundo Isaías esperaba el anuncio del mensajero que traía buenas noticias, que *evangelizaba*, que anunciaba la salvación: Is 52, 7 [LXX]

ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες [hōs hōra epí tōn oreōn hōs pódes]

εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης [euangeizoménu akoēn eirēnēs]

ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ [hos euangeizómenos agathá]

ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου [hoti akustēn poiēsō tēn sōtērian su]

λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός [légōn Siōn basileusei su ho Theos].

La salvación anunciada por el mensajero es vinculada dos veces al verbo “evangelizar”: lo que se anuncia como buena noticia es “la paz”, “la bondad”, que se escucha como evidencia de que Dios ya reina; o en otras palabras más conocidas para nosotros, que ha llegado el reinado de Dios. Isaías está anunciando la acción de Dios a favor del pueblo a través del Su ungido, Ciro (Is 44,28; 45,1); pero la acción de Ciro, no es la victoria de un rey pagano, sino la acción salvadora de Dios que reina: “en Isaías la buena noticia por antonomasia es la afirmación histórica del Reino de Dios”¹⁸⁵.

Esta salvación que se realiza en un momento concreto de la historia, tiene en el deuterio Isaías dos connotaciones particulares: 1) es una salvación dada a perpetuidad: “Israel será salvado por Yahveh, con salvación perpetua” (45,17 ver también 46, 4); 2) la salvación está ligada al establecimiento de la justicia: “Abrase la tierra y produzca salvación, y germine juntamente la justicia” (45,8); “mi salvación por siempre será, y mi justicia se mantendrá intacta” (51, 6.8).

El Reinado de Dios, buena noticia de justicia y de paz: elementos que, intrínsecamente ligados, apuntan a una salvación escatológica. Se tiene ciertamente la mirada puesta en la esperada liberación de Dios de la cautividad babilonia, pero se trasciende el sólo concepto histórico-político. Jerusalén ha sido destruida y los judíos han ido al exilio a causa de su pecado; esta salvación implica la restauración de las relaciones de Dios con su pueblo, la salvación trae consigo el perdón: “protegerá y libraré, perdonará y salvaré” había escrito el proto-Isaías (31,5).

Esta salvación aparece como “luz” para iluminar a las naciones. En el segundo cántico del siervo sufriente, Dios dice: “Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra” (49, 6). Así pues, la salvación no es sólo un acontecimiento por el que Israel sale libre de su cautiverio; si es una luz para iluminar a todo el mundo, tiene que ver con un acontecimiento en el que todos los seres humanos reconozcan al Dios que reina: “han visto todos los cabos de la tierra la salvación de nuestro

¹⁸⁵ Aguirre Monasterio, Rafael y Rodríguez Carmona, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción al estudio de la Biblia 6). Estela: Verbo Divino, ²2012. p. 34.

Dios” (52,7). Ya el tema de la “luz para las naciones” había aparecido en el primer cántico del siervo: “Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes, para abrir los ojos ciegos, para sacar del calabozo al preso, de la cárcel a los que viven en tinieblas” (42, 6-7).

La salvación es entendida como luz sobre las tinieblas, vista para los ciegos (“¡Ciegos, miren y vean!” 42, 18), y libertad a los cautivos. De esta forma, este profeta en el exilio evoca las palabras del antiguo Isaías cuando anunciaba un día en el que “el pueblo que andaba en tinieblas [vería] una luz grande. Los que vivían en tierra de sombras, una luz [brillaría] sobre ellos” (9,2); un día en el que Dios “vendrá y los salvará. Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo” (35, 4-6).

Después del retorno, cuando la esperanza de liberación se ha cumplido, los profetas siguen esperando la llegada de ese día de plenitud de parte de Dios: la intervención definitiva en la que “la salvación está por llegar y la justicia por manifestarse” (56,1); uno de estos profetas, a quien habitualmente se le conoce como el tercer Isaías, asume una vez más el anuncio de esta salvación manifestada en un evangelio de luz y libertad: “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva [evangelizar] a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran” (Is 61, 1-2).

Toda esta esperanza de salvación influencia profundamente a Lucas: los mismos elementos de luz-oscuridad, ceguera-vista, cautividad-libertad / paz / salvación para todas las naciones, articulan toda su obra narrativa¹⁸⁶. Aunque Isaías no llamará “salvador” sino a Yahvé (pese a su mención del instrumento de salvación, el ungido Ciro, o el enigmático siervo sufriente, Lucas llamará “salvador” tanto a Dios (Lc 1,47) como a Cristo (Lc 2, 11;

¹⁸⁶ A propósito de esto, puede verse el estudio de David Secombe en el que ha demostrado como Isaías está en el trasfondo de la caracterización de la salvación que hace Lucas. Secombe, David. “Luke and Isaiah”. *New Testament Studies* 27 (1981): 252-259.

Hch 5, 31; 13, 22). Este es un elemento pre-lucano; ya las cartas paulinas hablan abundantemente del salvador Jesucristo (e.g. Fil 3,20); pero cuando Lucas habla del “salvador” y de “salvar” (unas 53 apariciones de términos de la familia σωζω en toda su obra¹⁸⁷), lo hace sobre un tejido teológico propio. El discurso programático en la sinagoga de Nazaret es una lectura de las palabras de Isaías que mencionamos hace poco, Is 61,1-2. Podríamos esquematizar este pasaje de una manera sencilla:

El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido

- a. para evangelizar a los pobres
 - b. me ha enviado a proclamar la liberación [ἄφεσις] a los cautivos
 - c. y la vista a los ciegos,
 - b. para enviar a los oprimidos en libertad [ἐν ἀφέσει]
- a. y proclamar un año de gracia del Señor.

Tres elementos se resaltan aquí: la misión para la que el Espíritu capacita al ungido, al Cristo, está relacionada con 1) evangelio-año de gracia para los pobres, 2) “liberación” (literalmente ἄφεσις, “perdón”, “cancelación”) a cautivos y oprimidos y 3) vista a los ciegos; esto es: luz para los que viven en tinieblas¹⁸⁸. Este tercer elemento, centro del quiasmo, es un tema propio de los evangelios de infancia. Ya hemos visto como aparece en el cántico de Zacarías en la imagen de la *anatolé*. También aparece en el cántico de Simeón cuando se dice que Jesús es la “salvación” que han visto sus ojos, “luz para alumbrar a las naciones” (Lc 2, 32). “Salvation is a light to Gentiles [...] Light suggests the coming of illumination into a place of darkness. This light is revelation for the Gentiles”¹⁸⁹. Esta idea de una salvación como “luz” que alumbrar a las naciones se reafirma cuando se leen las casi-últimas líneas de la obra lucana, cuando Pablo lleva el evangelio hasta el corazón-confín del mundo: “esta salvación de Dios ha sido enviada a las naciones” (Hechos 28,28)¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Aguirre y Rodríguez, *Evangelios*, p. 417.

¹⁸⁸ Nótese que este elemento no aparece en el original isaiano.

¹⁸⁹ Bock, Darrell. *A Theology of Luke and Acts: Biblical Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012. p. 121-122.

¹⁹⁰ Debo esta relación de los términos “salvación” a las “naciones” como inclusión de la obra lucana al curso “Énfasis Bíblico IV: tradición lucana sobre san Pablo”, dirigido por la profesora Paula Andrea García.

Así pues, el proyecto soteriológico de Lucas se plasma en términos de luz que se expande hasta los cabos de la tierra (Hch 1,8). Esta luz es una revelación (Lc 2,31), que es llevada en el kerigma, esto es “la proclamación de que en el acontecimiento Cristo, Dios ha realizado la salvación escatológica”¹⁹¹. Así que, para Lucas, la salvación ya ocurrió en un aquí y un ahora específicos, según un plan predispuesto por Dios: en el centro del tiempo, en el acontecimiento Jesús de Nazaret. La salvación para él es una “magnitud que entra en la historia y la configura desde dentro”¹⁹². Lo que Lucas hará es narrar esta salvación *en* la historia, ¡una historia de salvación!

“Lucas, cuando habla de ‘salvación’, la concibe como algo ya realizado”¹⁹³; ¿cómo se realizó? En las acciones del salvador que cumplen las antiguas escrituras de Isaías, liberando y perdonando (curiosamente el mismo verbo griego se utiliza para estas dos ideas), sanando tanto la parte física como la espiritual, llevando luz a los que andaban en tinieblas y en sombras de muerte. “Luke intends the reader to see the meaning of σωτηρη in terms of rescue or delivery from peril, in both its physical and spiritual senses”¹⁹⁴.

Rastrear la familia del verbo “salvar” en el evangelio nos llevará en la mayoría de las veces a los diferentes milagros, realizados a la vista de multitudes que glorificaban a Dios. Al iniciar el cuerpo del evangelio, Lucas, como lo hacen los demás sinópticos abrirá con una cita del profeta Isaías, en alusión a la obra precursora de Juan el Bautista. La tabla de la página siguiente nos muestra la lectura sinóptica de la cita del profeta. Mientras Mateo la ha simplificado, Lucas la ha extendido, haciendo síntesis de varios lugares del profeta, y mostrando como “toda carne” (el narrador está incluyendo al narratario; también el lector está incluido en esta *πᾶσα σὰρξ*) está a punto de “ver” la *salvación* de Dios. Los acontecimientos prontos a ser narrados son el cumplimiento de la promesa.

¹⁹¹ Fitzmyer, *Evangelio I*, p. 35.

¹⁹² *Ibidem*. p. 299.

¹⁹³ *Ibidem*. p. 374.

¹⁹⁴ Bock, *Theology*, 156.

Marcos 1,2-3	Mateo 3,3	Lucas 3, 4-6
<p>ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·</p> <p>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,</p>	<p>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.</p>	<p>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ·</p> <p>πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιά εἰς εὐθεῖαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·</p> <p>καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.</p>

¿Cómo se ve esta salvación de Dios en el texto lucano?

1. Jesús interpreta como “salvar una vida” (ψυχὴν σῶσαι [psychēn sōsai]) la curación del hombre de la mano seca en medio de la sinagoga (Lc 6,9)¹⁹⁵.
2. El centurión ruega al señor que “salve” (διασώσῃ [diasōsē]) a su siervo (Lc 7,3).
3. Al perdonar a la mujer pecadora, Jesús declara: “Tu fe te ha salvado (σέσωκέν [sesōkén])” (Lc 7,50).
4. Los gerasenos interpretan el exorcismo del endemoniado que moraba en los cementerios como salvación: “contaron cómo había sido salvado (ἐσώθη [esōthē]) el endemoniado” (Lc 8, 36)
5. La curación de la hemorroísa es interpretada por Jesús como salvación (Lc 8,48)¹⁹⁵.
6. La resurrección de la hija de Jairo también es interpretada como salvación; “se salvará” es un añadido lucano a Mc 5, 36 (Lc 8,50).
7. Ante la gratitud del leproso samaritano curado, Jesús lo declara salvado (Lc 17,19).

¹⁹⁵ Este es parte del material marcano; Lucas transmite los mismos términos de su fuente.

8. La visión del ciego mendigo del camino es interpretada como salvación (Lc 18,42)¹⁹⁵.
9. La visita de Jesús que mueve a la conversión de Zaqueo es llamada “Salvación” por Jesús mismo (Lc 19, 9).

Una visión panorámica nos permitirá estar de acuerdo con la conclusión de Bock: “The unity of the many special meanings of the group σωζω is to be found in the idea of the preserving or restoring of the integrity of a person”¹⁹⁶. Sin embargo, las acciones mediante las que Lucas muestra a Jesús restaurando a las personas tanto en su parte física como espiritual son más abundantes, aunque un término de la familia lingüística de “salvar” no aparezca (en muchas ocasiones aparecerán los verbos “θωραπευω” e “ιαομαι” [19 y 15 veces respectivamente en el evangelio]). Los milagros de Jesús son de una variedad inmensa: libera de la enfermedad (4,40-41; 5,31-32; 7,22), la posesión (4,31-37; 8, 26-39; 9, 42; 11, 14-20; 13,32), la fiebre (4, 38-39), la lepra (5,12-16; 7,22; 17, 11-19), la parálisis (5,17-26), la inutilidad de la mano (6,6-11), la epilepsia (9,37-43), la hidropesía (14,1-6), la ceguera (18, 35-43), la hemorragia (8, 43-48), y la muerte (7, 11-17; 8, 40-42. 49-56). Enfermedades que demuestran la presencia de opresión, pecado, y caos. Sobre todo ello, Jesús tiene poder, y declara “salvados” a los que rescata¹⁹⁷. Todo este panorama indica la llegada de una nueva era de luz anunciada por Isaías¹⁹⁸ (Hay una interpretación explícita, por parte del mismo Jesús, en este sentido en Lc 7,22; todos estos signos son para Juan prueba de que Jesús es aquel “que había de venir” 7, 19).

Habiendo visto cómo en Jesús se cumplen las profecías de salvación, se puede comprender mejor uno de los elementos propios de la soteriología lucana con respecto a la de Isaías. Para el profeta, la salvación era vislumbrada en el futuro, para el evangelista se realiza en el “hoy” de Jesús. La expresión “hoy” (σήμερον [sēmeron]) aparece 20 veces en la obra

¹⁹⁶ Michel, Σωζω, p. 980.

¹⁹⁷ Ver a Bock, *Theology*, p. 251.

¹⁹⁸ La teología lucana está montada sobre la dinámica promesa-cumplimiento. Esta cuestión, aunque vital para este estudio, rebasa sus pretensiones. A propósito ver la excelente síntesis de Darrell Bock, especialmente el capítulo 6: “The God of Promise, Fulfillment, and Salvation: Synthesis of Text on the Plan of God”. En *Ibidem* p. 121-148.

lucana, de las que al menos 11 tienen la connotación del *presente en el que Dios realiza la salvación*. “[it] highlights the immediacy and availability of the blessing [...] Salvation is here and now”¹⁹⁹.

El ángel anunció: “les anuncio una buena noticia que será de gran alegría para todo el pueblo²⁰⁰: hoy, en la ciudad de David, les ha nacido un Salvador, el Mesías, el Señor” (Lc 2, 10-11). El hoy inaugurado con la llegada del Salvador es el “hoy” del cumplimiento de las antiguas profecías de Isaías: “Hoy se ha cumplido esta escritura que acaban de oír” (Lc 4,21), es el “hoy” en el que todos “ven maravillas” y dan gloria a Dios (Lc 5, 26); es el hoy en el que los pecadores se convierten y son salvados (Lc 19, 5.9), pero también es el mismo día en el que la ciudad santa no reconoce el *kairós* de su visitación (Lc 19, 42.44).

El centro de ese “hoy” es el acontecimiento de la cruz. Algunos estudiosos han considerado que Lucas no trae propiamente una teología de la cruz, que no ve en la muerte de Jesús un acontecimiento de “rescate” salvador. “L’oeuvre de Luc, qui parle souvent de la mort de Jésus, fasse si peu de place à son efficacité salutaire, et ne dice rien de sa valeur expiatoire”²⁰¹. Esta posición es compartida por personajes de la talla de Conzelmann y Marshall. Sin embargo, para un escritor que ha tejido tan particular relato de la pasión, no basta con narrar lo que ocurrió sin a su vez proclamar lo que significa. La tesis doctoral de Peter Doble hace un análisis de las expresiones “glorificar a Dios” y “justo/inocente” en todo el evangelio de Lucas, y su convergencia en el momento de la cruz, cuando el centurión, viendo “lo ocurrido, glorificaba a Dios diciendo “ciertamente este hombre era justo” (Lc 23,47)²⁰². Con este punto de partida, Doble muestra como Lucas tiene un fuerte sentido de la cruz como acontecimiento salvífico, en la que Jesús muere como el justo sufriente (como lo evidencia su detallado análisis). Sólo en dos textos de la obra lucana, la muerte de Jesús llega a verse con el carácter expiatorio que encontramos en Pablo: Lc 22,20

¹⁹⁹ *Ibidem*. p. 135.

²⁰⁰ En el “hoy” de Lucas, este “pueblo” trasciende las fronteras de Israel. Si la salvación es desde el principio una revelación a las naciones, entonces la noción del pueblo se expande. Cf. “un pueblo para su nombre” procurado de entre los gentiles (Hechos 15, 14).

²⁰¹ George, Agustin. *Études sur l’oeuvre de Luc* (Sources Bibliques). Paris: Gabalda, 1978. P. 185.

²⁰² Doble, Peter. *The paradox of salvation. Luke’s theology of the cross*. (Society for New Testament Studies monograph series 87). Cambridge University Press, 1996.

“la nueva alianza en mi sangre derramada por ustedes” y Hechos 20,28: la Iglesia fue comprada con la sangre de Cristo.

Un acercamiento a las palabras de Jesús, no obstante, pueden abrirnos la posibilidad de vincular la muerte de Cristo con su ser de salvador. Lucas nos trasmite palabras de Jesús diversas al salmo 22,1 (“¿por qué me has abandonado?”) citado en los relatos de Marcos y Mateo. Cuando está siendo clavado, Jesús, en el ejercicio orante que lo ha caracterizado en todo el evangelio, se dirige al Padre y suplica el perdón por sus verdugos: enemigos, extranjeros. La salvación en un sentido simple, como vimos más arriba, implicaría la liberación del poder de los enemigos y del poder de la muerte, sin embargo, Jesús está apuntando a una liberación (ἄφεσις [aphesin]) de un orden distinto: al perdón (ἄφεσις [aphes]) para estos enemigos (Lc 23, 34). La inocencia/justicia de Jesús resalta con la injusticia de su ejecución, y el perdón que surge de ese acto abre las puertas de la salvación. Si “salvar” es la restauración de los vínculos rotos, entonces la cruz restaura los vínculos entre Dios y los hombres.

El tema de la salvación se hace explícito inmediatamente después de esta oración de Jesús. Los magistrados se burlan de él, retándolo a que se salve: “A otros salvó; que se salve a sí mismo” (Lc 23, 35). También la burla de los soldados era esta (v. 37). Uno de los malhechores crucificados con él, en el mismo tono de burla reclamaba la salvación: “¿No eres tú el Cristo? Pues ¡sálvate a ti y a nosotros!”. Es este un momento paradójico: el que nació “hoy” como salvador no puede salvarse, y tres veces es burlado al respecto. Sólo uno hace una súplica verdadera, aquel que conocemos como “buen ladrón”, que, fundamentado en la inocencia de Jesús (v. 41), hizo una petición completamente ilógica: “acuérdate de mí cuando vengas en tu Reino” (v.42). En el momento en el que ya no hay más que esperar sino la muerte, cuando parece que ninguna salvación es posible, este hombre proclama su fe en la venida del Reino salvador. Jesús entonces le incluye en el hoy de la salvación: “hoy (σήμερον [sēmeron]) estarás conmigo en el paraíso” (v. 43). La cruz de Jesús es salvación

porque actualiza, trae hasta el hoy de la historia, el restablecimiento de las relaciones originales entre Dios y los hombres²⁰³, relaciones evocadas con la mención del paraíso.

Ahora bien, Lucas no explica cómo ocurre el perdón de los pecados en la cruz. Lucas pone el acontecimiento de la cruz en el centro de su historia, vinculado al otro acontecimiento que le da sentido y fuerza a la cruz: la resurrección. Jesús es Salvador porque sigue vivo; de hecho, un Salvador muerto no puede salvar a nadie. “Luke simply points out repeatedly that the cross has made it posible for humans to be related to God, since death did not end the story. After death came vindication in Jesus resurrection”²⁰⁴. En la segunda parte de la obra, los Hechos de los Apóstoles, Jesús, el justo asesinado en la cruz, es presentado como resucitado por Dios, constituido por Él Salvador y Mesías. “No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4,12).

A partir de ahora la salvación se enfatiza como “perdón de los pecados” (Hchs 2,38; 3,19; 5,31; 10, 43; 22,16; 26, 18). Este es el mérito de la muerte de Jesús, hecho posible por la resurrección²⁰⁵. Ésta es una novedad en el judaísmo de la época, como bien lo señala Otto Michel: “A new feature may be seen here which goes beyond contemporary Judaism, for in the latter the remission of sins is not a central theme of the Messianic salvation”²⁰⁶.

Todo el que quiera entrar a formar parte del *hoy* de la salvación pasará a partir del arrepentimiento y la conversión, la fe y el bautismo. Es un patrón constante en todo el libro de los Hechos, resumidos por François Bovon así: “repentance, conversión [...] faith [...] these terms designate a movement and a manner by which one becomes a Christian”²⁰⁷.

Creo que podemos estar de acuerdo con Bock cuando dice: “Salvation in Luke is a broad concept [...] Soteriology is a vast field in Luke’s writings [...] a central element of Luke’s

²⁰³ Ver a Fitzmyer, *Evangelio I*, p. 373.

²⁰⁴ Bock, *Theology*, p. 204.

²⁰⁵ Ver a *Ibidem* p. 256.

²⁰⁶ Michel, Σωζω, κτλ. En: ThDNT, p. 991.

²⁰⁷ Bovon, François. *Luke, the theologian*. Waco: Baylor University Press, 2005. p. 310.

discussion”²⁰⁸. Estas páginas no pretenden ser un tratado de soteriología lucana; faltaría aún un gran elenco de elementos como los pobres como destinatarios, los elementos necesarios para la recepción de la salvación (salvación subjetiva), o el papel del Espíritu tan importante en Lucas. Los aspectos que hemos visto eran necesarios para ver al menos los principales acentos en los que Lucas aborda la salvación; sólo así podremos comprender el papel de la misericordia como categoría soteriológica. No sería posible ningún movimiento salvífico sino estuviera impulsado desde la profundidad de las tiernas y compasivas entrañas de nuestro Dios. Antes de seguir adelante, digamos una palabra sobre la misericordia.

4.2. El elogio a la misericordia

En el capítulo 3 hemos hecho un acercamiento a los términos con los que se hace alusión a la misericordia en el evangelio de Lucas, y hemos rastreado los sentidos que hay detrás en los términos hebreos. Ahora, permítaseme una referencia a una de las dificultades para comprender la acción “misericordiosa”. ¿Acaso no es la misericordia una actitud de *condescendencia*? ¿acaso el *abajarse* no redundaría en *altanería* del que se abaja y en humillación y despojo de la dignidad de quien es objeto de la misericordia? Y si decimos que Dios es misericordioso con nosotros sus criaturas, ¿acaso “no es demasiado fácil ser misericordioso desde la pura e intocable plenitud de la grandeza y de la felicidad, donar cuando nada se pierde, perdonar cuando lo perdonado para nada podía afectar a Dios, ser magnánimo frente al tiempo desde una eternidad sustraída a todo tiempo?”. Estas preguntas inquietaban a K. Rahner. En uno de sus *Escritos de Teología*²⁰⁹, reflexionó sobre el significado de la misericordia.

Según el teólogo alemán, lo único que permitiría que la misericordia no fuera reafirmación altanera de la grandeza de quien tiene la riqueza (no sólo material) y humillación de quien no la tiene, es la conciencia de dar de lo que a su vez se ha recibido; la no posesión de lo dado, sólo la transmisión de lo que con la misma misericordia se recibió (bienes, afectos, amor). Puede ser misericordioso “el que se experimenta continuamente a sí mismo como

²⁰⁸ Bock, *Theology*, p. 237.

²⁰⁹ Rahner, Karl. “Elogio de la Misericordia”. En: *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1967.

objeto de una misericordia sin fondo y sin límites, de forma que lo que da no es lo suyo, sino lo que ha recibido”²¹⁰. Así, no hay una reafirmación de la grandeza y la riqueza de quien da, sólo hay constatación de su misma pobreza y el mismo vacío, está en igualdad con quien recibe.

Pero, ¿cómo funciona con Dios? Después de buscar por varios caminos de racionamiento, en los que va encontrando obstáculos, Rahner plantea su tesis, la razón por la que la misericordia de Dios no podría ser jamás un acto de altanería de la divinidad plena y majestuosa, una respuesta que el mismo teólogo llama “lo más inverosímil” y que “balbucea” con “temblor”: la misericordia divina se ha hecho posible porque “Dios mismo ha asumido a la criatura como su propia realidad, y al hacerlo ha sufrido nuestra miseria. Él hizo para sí de nuestra nada su propio destino, y por ello no hay en él altanería y condescendencia al dar. Está en sí mismo de parte de los pobres con sus lágrimas, con su hambre, con su muerte”²¹¹. Y, cuando Dios da, viéndose él mismo en la pobreza y el vacío del que recibe, se da a sí mismo, llena al otro “con lo ilimitado, es decir consigo mismo”²¹². En las líneas siguientes, Rahner intenta argumentar sobre la posibilidad de este hecho, y cómo ha ocurrido en la autocomunicación de Dios, en la encarnación.

Quise hacer esta nota sobre el escrito de Karl Rahner antes de abordar el último capítulo, para puntualizar la manera como Dios concretiza sus entrañas de misericordia: autocomunicándose en nuestra propia creaturidad; por eso, misericordia *es* todo el acontecimiento Jesús: desde el momento de su encarnación, pasando por cada una de sus acciones, hasta su entrega total y sufriente en la cruz. Si misericordia es esta asunción de nuestra propia naturaleza y el asumir él mismo nuestro vacío para llenarnos, ¿acaso no es este el mismísimo acto salvador? Podríamos entonces afirmar que la misericordia es la forma como Dios nos salva, que es una categoría soteriológica. Veamos como los elementos encontrados en la exégesis de la primera parte nos ayuda a descubrir esto en el cuerpo del evangelio de Lucas.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 285.

²¹¹ *Ibidem*, p. 286.

²¹² *Ibidem*, p. 288.

CAPÍTULO 5: LA SALVACIÓN COMO CATEGORÍA SOTERIOLOGICA A PARTIR DE LUCAS 1, 78-79

Crossan y Borg llaman a los relatos de infancia: “obertura parabólica”²¹³, esto es, una “versión en miniatura y microcosmos” del evangelio al que antecede: “resumen, síntesis, metáfora o símbolo de toda la obra”. Si dos categorías, de por sí preponderantes en el Evangelio de Lucas—Salvación y Misericordia—aparecen como una sola realidad en el cántico de Zacarías, éstas deberían aparecer también íntimamente relacionadas en el resto del evangelio. ¿Es así? ¿Podemos pararnos en Lc 1,78-79 y trazar líneas semánticas para encontrar en el tercer evangelio que la misericordia es una categoría soteriológica? En este último capítulo, propongo hacer un rastreo, en el evangelio lucano, de los mismos campos semánticos analizados en el *Benedictus*; si nuestra tesis es correcta, encontraremos que lo anunciado en el cántico es una constante en el evangelio, un elemento importante en la teología lucana y un motivo más para resaltar el cántico de Zacarías como programático.

Propongo tomar nueve pasajes propios de la fuente lucana, de diferente clasificación según la historia de las formas: relatos de *milagros* como la resucitación del joven de Naín; *parábolas* como el buen samaritano, el padre misericordioso y el publicano y el fariseo en el Templo; *encuentros* de Jesús con personajes como la mujer pecadora y Zaqueo; *dichos* de Jesús (sermón del Valle) y los relatos de la *Pasión*.

5.1. La Misericordia que da vida

Cuando analizamos el verbo *σπλαγγνίζομαι* (derivado de *σπλάγγνα*) encontramos que es usado por Lucas con especial deferencia: se vale de una técnica numérica para ubicarlo en el exacto centro de las únicas tres perícopas en que aparece. Las entrañas compasivas ocupan un lugar central, un “turning point” en cada episodio; ¿se trata de experiencias salvíficas? Echemos un rápido vistazo a cada uno de estos tres lugares:

²¹³ Crossan y Borg, *Primera Navidad*, p. 42.

5.1.1. *La resucitación del joven de Naín.*

Esta narración aparece en el llamado “inciso menor” del Evangelio (6,20-8,3), conformado por relatos de diversos orígenes, ágilmente tejidos por el genio narrativo de Lucas: el poder de Jesús para sanar, dar la vida y perdonar pecados, acciones presentadas como signo de su mesianidad y llegada del reino (Lc 7,22); en este “inciso corto”, la mujer, los pecadores y los pequeños tienen un protagonismo especial. El relato que nos interesa (Lc 7, 10-17) abre presentándonos un escenario en el que predominan la tristeza, la desesperanza y la muerte: cuando Jesús y su muchedumbre se acercan a la puerta de Naín, sale la procesión fúnebre del hijo único de una viuda. “En la tradición bíblica, la viuda es el símbolo por excelencia de la persona que vive sola y desamparada.”²¹⁴, por eso “las mujeres tienen terror a la posibilidad de quedar viudas”²¹⁵. Esta mujer, sumida ya en la calamidad de la viudez, acaba de perder a su único protector, su único hijo. No sólo este se encamina al sheol, también ella lo acompaña desde el estado de angustia (Cf. Gn 44, 29). La escena tiene una alta carga emocional²¹⁶.

Este primer micro-relato es transformado de repetente; hay un “turning point”²¹⁷, algo que conducirá la escena a su punto de clímax:

καὶ	<i>ἰδὼν</i>	αὐτὴν	
ὁ κύριος	<i>ἐσπλαγχνίσθη</i>	ἐπ’ αὐτῆ	
καὶ	<i>εἶπεν</i>	αὐτῆ·	μὴ κλαῖε.

²¹⁴ Pagola, José Antonio. *El Camino Abierto por Jesús: Lucas*. PPC: Bogotá, 2012. p. 286.

²¹⁵ Kittel, Gerhard et Als. *Compendio de Diccionario Teológico de Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Libros desafío, 2002. χήρα, artículo.

²¹⁶ Esta situación no es desconocida para un conocedor de las escrituras: la puerta de la ciudad, un hombre de Dios llegando a ella, una viuda con su único hijo muerto... estos elementos remiten inmediatamente a los tiempos del rey Ajab de Israel, en tiempos de la gran sequía, a la ciudad de Sarepta: allí murió también el hijo único de una viuda, y esta lo recibió vivo de manos del gran profeta de Dios, Elías (Cf. 1 Re 17,10ss). Nuestro narrador ha redactado su historia de tal forma que crea expectativa frente a lo que sucederá, ¿podrá Jesús hacer el mismo milagro que Elías?

²¹⁷ Ver a Menken, “The Position”, 108.

No se menciona el nombre de Jesús, se le llama en sentido absoluto: “El Señor”. Es la primera vez que esto ocurre en el evangelio, y tiene que ver con una acción mesiánica salvadora. Esta forma de referirse a Jesús no sólo tiene un fuerte propósito teológico, sino que también manifiesta el arte narrativo: quien lee empieza a sorprenderse, pues Jesús actúa como un profeta, pero es más que un profeta, es el Señor, título LXX para referirse a Dios²¹⁸. El Señor primero “ve” la situación en la que esta viuda está sumida y “tiene compasión”. Las entrañas conmovidas de Jesús le mueven a la acción: “Y acercándose, tocó el féretro; y los que lo llevaban se detuvieron. Y dijo: Joven, a ti te digo: ¡Levántate!” (v. 14).

La narración es sencilla, sin rodeos sensacionalistas, y sin embargo, crea un efecto poderoso. Para alguien que conozca la ley, es sorprendente que Jesús toque el féretro, pero, siendo el Señor, manifiesta su poder para tocar y vencer la realidad de la muerte²¹⁹. Este es el centro narrativo: el muerto se incorpora y es devuelto a su madre. Se pone de manifiesto el poder del Señor al servicio de la compasión; sin conocer a la viuda, sin recibir de ella ni súplicas ni clamores, la iniciativa pertenece completamente a Jesús, él actúa sólo porque se han conmovido sus entrañas. En este caso, la misericordia de Jesús ha brillado para un joven de Naím y su madre que se hallaban en “las sombras de muerte”.

Esta acción genera la transformación del pueblo: se pasa de una procesión fúnebre a una muchedumbre que “glorifica a Dios” porque él “ha visitado a su pueblo” (Lc 7,16). Se reconoce como una acción salvadora, que, aunque ocurre en favor de *una viuda*, se interpreta como “visita” de Dios para todo *el pueblo*. En la viuda está representado el pueblo sufriente, suplicante y expectante de la salvación de Dios; el pueblo que “llora” (los κλαίοντες) y que espera “reír” (Lc 6, 21) el pueblo que “camina en sombras de muerte”, el “nosotros” del pueblo de Dios (Lc 1,79).

²¹⁸ Sólo Lucas, entre los evangelios, llama a Jesús “El Señor” en forma absoluta, y la primera vez que lo hace es precisamente para manifestar el poder salvador de Jesús sobre la muerte. Ver a George, Agustín. *El milagro en la obra de Lucas*. En: Dufour Xavier-León. Los Milagros de Jesús según el Nuevo Testamento. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1979. p. 244.

²¹⁹ A diferencia de Elías, que suplicó *al Señor* que reviviera al niño (1 Reyes 17,21), Jesús, *el Señor*, le ordena levantarse; utiliza solo su palabra.

No se puede dejar de ver en este relato un desdoblamiento, una explicitación, del anuncio de Zacarías en su cántico: La *visita* salvadora de Dios, realizada por sus *entrañas* de misericordia, se convierte en luz para aquellos que viven en la *muerte*. La salvación es una misericordia que da vida.

5.1.2. Las parábolas del Buen Samaritano y del Padre Misericordioso

Los otros dos lugares en donde encontramos el verbo *σπλαγχνίζομαι* son Lc 10, 30-35 y Lc 15, 11-31, ambas veces dentro de parábolas que cuenta Jesús (curiosamente ambas son contadas a líderes religiosos de Israel). Como ya lo demostró Menken²²⁰, en ambas ocasiones nuestro verbo ocupa numéricamente el lugar central, y narrativamente implica el momento en el que la historia se parte en dos, en el que los acontecimientos se encaminan a su culmen.

La parábola del Buen Samaritano es la respuesta de Jesús a una pregunta hecha por un escriba sobre lo que significa amar al prójimo, en lo que está envuelto la vida eterna; Jesús presenta una escena en la que predomina la injusticia, la maldad y la indiferencia: un hombre es asaltado en el camino, golpeado por sus asaltadores e ignorado por aquellos hermanos suyos representantes del Templo (10, 30-32). Este hombre también estaba en “sombras de muerte”, de hecho Jesús describe su estado como uno que está *ἡμιθανῆ* [hēmithanē], *medio muerto*. Aquello que cambia la situación de este hombre es el paso de un samaritano, uno que no tiene ninguna obligación con él, una persona tradicionalmente asociada con el mal: v. 33

Σαμαρίτης [...]	ἰδὼν	[αὐτὸν]
	<i>ἐσπλαγχνίσθη,</i>	
καὶ	προσελθὼν - κατέδησεν	τὰ τραύματα αὐτοῦ

²²⁰ Ver supra, p. 49.

La compasión se mueve entre la contemplación (ver, **δράω** [horaō]) y la acción (acercarse, sanar las heridas). Sólo las entrañas conmovidas de este extraño hicieron que su acción sacara de su condición de *medio muerto* al hombre asaltado. El escriba interpreta la acción del samaritano como “practicar la misericordia”, él fue ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος [ho poiēsas to eleos]; ésta es la única vez que el sustantivo ἔλεος aparece en el evangelio de Lucas fuera de los relatos de infancia, y aparece en la misma construcción verbal que en el cántico de Zacarías (Lc 1, 72). La comparación de la aparición del verbo **σπλαγχνίζομαι** aquí y en el relato de la resucitación del joven de Naín nos indica que Lucas quiso poner este “cuidar” (ἐπεμελήθη [epemelēthē]) del otro en el dolor, en su situación de muerte, en paralelo a la acción resucitadora de Jesús. Esta parábola tiene una marcada connotación salvífica, no sólo porque la acción solidaria es una concreción del amor al prójimo y esto es lo que hay que hacer para heredar la vida eterna (Lc 10,25), sino porque por este amor y solidaridad, el samaritano ha *salvado* la vida del que se hallaba tirado en el suelo, envuelto en sombras de muerte.

Finalmente, la parábola del Padre Misericordioso (universalmente conocida como “del Hijo Pródigo”), de la que se han escrito estantes llenos de comentarios y estudios exegéticos²²¹, tiene en su corazón la misma construcción del verbo **σπλαγχνίζομαι** que aparece en los dos pasajes anteriores. La narración de Jesús es ampliamente conocida: el hijo menor se marcha de la casa de su padre, despilfarra la herencia dada por adelantado y, en tiempos de pobreza y desesperanza, movido por el hambre, regresa a casa. El “turning point” no lo marca el regreso del hijo; mientras este vuelve, aún no sabemos la forma como será recibido. El cambio de tonalidad en la narración lo vuelve a marcar nuestro verbo, cuando re-aparece el padre, del que no se nos había dicho nada desde la partida del hijo: v. 20

Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος

ὁ πατήρ	εἶδεν	αὐτὸν
καὶ	ἐσπλαγχνίσθη	
καὶ	δραμῶν ...	

²²¹ En particular, me ha resultado muy valioso el estudio del profesor Hernando Barrios, en el que lee la parábola desde el punto de vista de la comensalidad, utilizando los métodos narrativo, retórico y semántico. Barrios Tao, Hernando. *La Comunión de mesa*. PUJ: Bogotá, 2007. Para una bibliografía extensa sobre la parábola ver a Bovon, *Evangelio III*, p. 54-58.

Esta vez, las entrañas de misericordia del Padre le mueven a acoger de nuevo al hijo en su amor: ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ [epépesen epí tón tráchnlon autû] “se echó sobre su cuello”, y κατεφίλησεν αὐτόν [katephilēsen autón] “lo cubrió de besos” (15,20). Este gesto de perdón es completamente gratuito, precede al discurso ensayado del hijo y prescinde de explicación alguna: el padre ofrece su perdón sólo movido por la compasión. Este gesto de restauración (confirmado después por signos como el anillo, las sandalias, la túnica y la fiesta) es interpretado por el padre como una resurrección: el hijo νεκρὸς ἦν [nekrós ēn], “estaba muerto”, y ἔζησεν [ezēsen] “ha vuelto a la vida” (15, 32).

Lucas ha construido el corazón de estos tres relatos, diversos entre sí, de manera paralela. Ante una situación de angustia o desesperanza (una situación necesitada de salvación), calificada en las tres ocasiones como de “muerte”, vienen tres acciones consecutivas:

-El verbo ver: la contemplación de la situación, el establecimiento de una relación entre aquel que puede salvar y aquél que necesita de salvación.

-El verbo σπλαγγίζομαι, conjugado de manera idéntica: en aoristo pasivo.

-La acción de acercarse (en el primer y el segundo caso) y correr (en el tercero).

Las acciones que vienen después son diversas, pero tienen en común que las tres vencen la situación de muerte en cuestión: la incorporación del joven y el consuelo de la madre, el cuidado y la sanación (implícita) del asaltado y el perdón y la restauración del hijo. Todas estas acciones pueden ser consideradas actos de resurrección. Ahora bien, ¿se nos permite preguntarnos por un orden “jerárquica”? Esto es, ¿hay uno de estos actos de resurrección (rescate de las sombras de la muerte) que pueda ser considerado mayor? Una comparación de las acciones centrales evidencia una acentuación deliberada en el tercer relato:

Lc 7, 13-14	Lc 10, 33-34	Lc 15, 20
ιδὼν αὐτήν ὁ κύριος	Σαμαρίτης [...] καὶ ιδὼν	Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτόν ὁ πατήρ
καὶ ἐσπλαγγίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε.	ἐσπλαγγίσθη,	καὶ ἐσπλαγγίσθη
καὶ προσελθὼν...	καὶ προσελθὼν	καὶ δραμὼν
ἦψατο τῆς σοροῦ, [...], καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.	κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ...	ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.

Aunque el verbo *σπλαγχνίζομαι* no varía, hay una clara acentuación en las acciones que lo acompañan en el capítulo 15: mientras que en los dos primeros casos se usa el participio aoristo activo (*ἰδὼν*), en el tercero se utiliza el aoristo activo (*εἶδεν*) acompañado de la descripción Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος [eti dé autû makrân apechontos]. La acción es mucho más poderosa que en los casos anteriores. De igual modo, la acción de movimiento que prosigue al sentir compasión es *προσερχομαι* en los dos primeros casos, mientras que en el tercero es mucho más que un “ir hacia”, un “acercarse”... es *τρέχω* (en participio aoristo, *δραμῶν*), es “correr”²²².

Así pues, la misericordia salva en la medida en que produce vida, vida que es luz para aquellos que se hallan en tinieblas y en sombras de muerte. En la lógica lucana, el mayor estado de sombras de muerte es el de hallarse lejos de la casa paterna, en la sombra del pecado. La misericordia del padre por su hijo, “símbolo del amor propio de Dios”²²³, restaura al pecador, le salva, le resucita. No es de extrañar que, en el sermón del valle, Lucas declare que Dios es “misericordioso” (*οἰκτίρμων*²²⁴), en el mismo lugar en el que Mateo lo describe como “perfecto” (Lc 6,36 cf. 5,48). Aunque “es difícil determinar con exactitud cuál era la forma primitiva, según aparecía en Q”, no nos queda difícil encontrar un paralelo entre la formulación “sean misericordiosos (perfectos) como su padre es misericordioso (perfecto) con Levítico 19,2: “Sean santos, porque yo, el Señor, su Dios, soy santo”²²⁵. En la forma como nos lo ha rendido Lucas, la santidad y perfección de Dios consiste en su misericordia.

²²² Este recurso a la progresión para enfatizar no es extraña en Lucas. Gracias al profesor Juan Alberto Casas (Facultad de Teología, PUJ), descubrí la progresión que Lucas realiza en este mismo capítulo 15. La parábola del Padre Misericordioso es parte de una serie de tres, las llamadas “parábolas de la misericordia”. Hay una progresión entre aquello que es perdido y hallado: el pastor pierde y recupera un 1% de sus ovejas; la mujer en la casa pierde y recupera un 10% de sus monedas; considerando que las parábolas están narradas a los fariseos y los escribas (15, 2-3), y que estos están significados en el hijo mayor que no quiere entrar, la progresión nos lleva a descubrir que el padre pierde el 100% de sus hijos. La parábola queda en suspenso (elipsis) cuando se ha recuperado el 50% (el hijo menor) ¿recuperará el padre el otro 50%?

²²³ Fitzmyer, *Evangelio* III, p. 674. Los sentimientos del Padre se presenta en contraste con la actitud del hermano mayor (el *ὀργίσθη* [ōrgísthē] “se enfadó” del v. 28 es un paralelo antitético con *ἐσπλαγχνίσθη* [esplagchnísthē] del v. 20: ambos en aoristo pasivo de la tercera persona del singular).

²²⁴ Este sustantivo es bastante extraño en el corpus de los evangelios; con él se transmite la misma idea del hebreo *rahamim*. Lo encontramos junto al sustantivo *σπλαγγνα* en Fil 2,1. Ver a Bultmann, Rudolf. *οικτιρῶ, κτλ.* En: ThDNT. V, p. 161.

²²⁵ Fitzmyer, *Evangelio* II, p. 616.

La misericordia del Padre da vida mediante el perdón; así ocurre la restauración de la persona. En el capítulo anterior vimos cómo en Lucas uno de las grandes facetas de la salvación es precisamente éste, el perdón. En el cántico de Zacarías, el precursor tenía como misión dar al pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados.

5.2. Encontrar lo perdido.

La parábola del Padre Misericordioso está inscrita, como mencioné en una nota anterior, en la serie de las llamadas “parábolas de la misericordia”. La dinámica en la que éstas están narradas es *perder/encontrar*. El último versículo del capítulo 15 pone en paralelo “estar muerto” con “estar perdido”, y el “volver a la vida” con “ser hallado” (15, 32). Aquello que necesita de salvación es lo que está “perdido”, en “sombras de muerte”, literalmente lo que está “muerto”, y esta salvación se expresa en términos de “volver a la vida”, de “encontrar”. Esta relación de ideas se hace mucho más clara en una sentencia de Jesús en casa de Zaqueo, el publicano: (Lc 19,10)

ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός
[ēlthen gar ho hyios tū anthrōpu zētēsai kai sōsai to apolōlós]
“El hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido”

El evangelio nos presenta a Jesús en tratos cercanos con personas consideradas pecadoras, lejanas de la salvación de Dios. Se le conoce como “amigo de publicanos y prostitutas” (7, XX). Esta sentencia que acabamos de citar cierra el encuentro con un recaudador de impuestos, Zaqueo, quien se esforzaba por ver a Jesús. Se trata de un relato propio que Lucas ha insertado en el material marciano que ha utilizado para clausurar el largo viaje de Jesús a Jerusalén. Esta parte final del viaje (desde el c. 15), que ha sido denominada “evangelio de los proscritos”, inicia con las parábolas *perder/hallar* del c. 15 y concluye con el anuncio de la salvación para este proscrito de Jericó²²⁶. El encuentro con Jesús lo llevó a una conversión que se hizo concreta en reparación (restituir) y solidaridad-justicia (dar a los pobres). Algunas veces se ha pensado que éstas eran acciones permanentes de

²²⁶ Fitzmyer, *Evangelio IV*, p. 53.

Zaqueo, sin embargo, el análisis exegético no permite sostener esta afirmación²²⁷. Zaqueo decide realizar estas acciones como resultado de la visita de Jesús a su casa; cuando Zaqueo hace esta declaración, Jesús incluye en el “hoy” de la “Salvación” a la casa del publicano (19,9). En este encuentro no se menciona explícitamente la misericordia ni el perdón de los pecados, pero, recordando que este también es hijo de Abraham, Jesús le declara *encontrado, salvado*. Este relato evoca la tarea del pastor de Ezequiel 34,16: “Yo mismo buscaré a la oveja perdida, recogeré a la descarriada, vendaré a la herida, curaré a la enferma”.

¿Cómo no evocar, al leer este encuentro, la parábola-perteneciente al material lucano-que Jesús había contado hace poco? Un publicano había subido al templo a orar, al mismo tiempo que lo había hecho un fariseo; pero mientras el fariseo hacía el elenco de sus acciones de piedad y de observancia de la ley, el publicano sólo suplicaba *ἰλάσθητί μοι* [ilásthēti moi]²²⁸ “ten misericordia de mí” (Lc 18, 13). La actitud de humildad y el reconocimiento de la necesidad de Dios²²⁹ le abren al ser humano la posibilidad de recibir la salvación. Por eso, el publicano de la parábola baja a su casa “justificado” (*δεδικαιωμένος*, forma verbal única en el NT).

Así, las “sombras de muerte” que ilumina la *anatolé* que surge de lo alto son las sombras de pecado. Dos encuentros que mencionamos en el capítulo anterior nos lo recuerdan: 1) Jesús declara “salvada” a una mujer pecadora pública a quien perdona los pecados (Lc 7, 48.50); para explicar lo que Dios hace con ella, Jesús cuenta la parábola de un prestamista que perdona inesperadamente las deudas. “Salvation is seen as removing a great debt that is to make one deeply grateful to God”²³⁰; 2) Jesús anuncia la entrada “hoy” en el “paraíso” a uno de los malhechores crucificados con él (Lc 23,43). Ese “«hoy» no se refiere al «día

²²⁷ Así lo demostró Plummer, *A critical commentary*, p. 435; Fitzmyer es de esta misma opinión (Fitzmyer, *Evangelio IV*, p. 56).

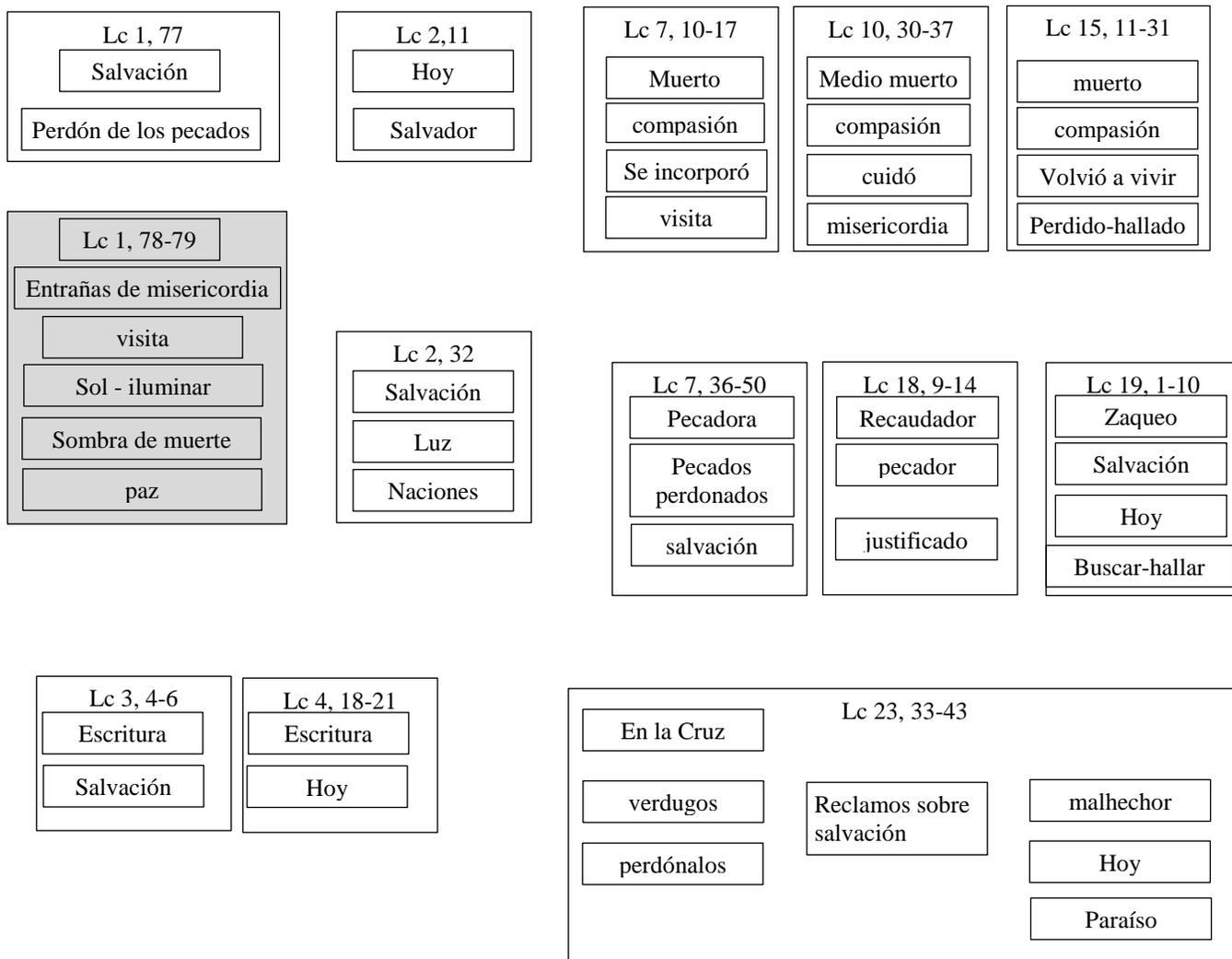
²²⁸ *ἰλάσκομαι* hunde sus raíces en la idea de la expiación; de ofrecer un sacrificio expiatorio y recibir el favor buscado. Literalmente significa “mostrar favor”, en su aoristo pasivo, transmite la idea de la total voluntad de la deidad para mostrar su favor: tener misericordia (Hermann, Johannes. *ἰλεως, κτλ.* En: ThDNT III. p. 314ss). Este es un hápax lucano y evangélico. El único lugar donde vuelve aparecer en el NT este verbo es en Heb 2,17.

²²⁹ Que percibimos en Zaqueo en su vehemente deseo de “ver” a Jesús (Lc 19, 3).

²³⁰ Bock, *Theology*, p. 232.

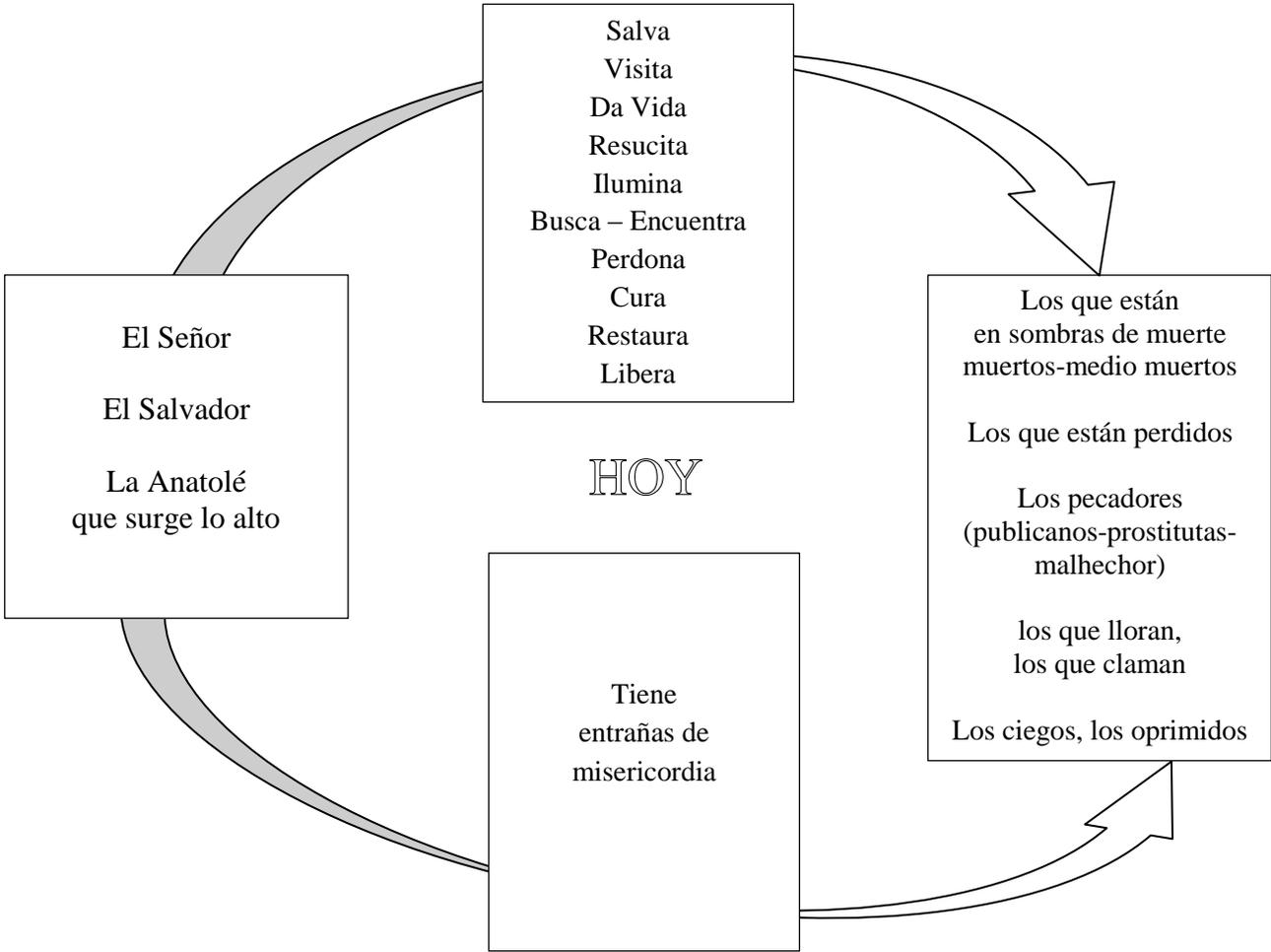
concreto de la crucifixión» sino al día de «la salvación mesiánica inaugurada por» la muerte de Jesús»²³¹. El día de la Pascua, la muerte y la resurrección de Jesús se vinculan íntimamente a este “perdón de los pecados”. Jesús les dijo “Así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará de entre los muertos al tercer día y en su nombre se proclamará la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones” (Lc 24, 46-47).

Así pues, encontramos una serie de campos semánticos que aparecen condensados en Lc 1, 78-79 y que gravitan en todo el evangelio: intentemos diagramarlo.



²³¹ Fitzmyer, *Evangelio IV*, p. 515.

En mi curso de Hermenéutica Bíblica (2013) había intentado una vinculación de términos en torno a la misericordia y la salvación. Después de este análisis, lo presento de nuevo, no sólo enriquecido, sino con el convencimiento más claro de que esta vinculación estaba en la intención teológica lucana:



CONCLUSIÓN

Partimos de Lc 1,78-79. Encontramos al interior de estos versículos cantados elementos característicos de la salvación: Dios viene en rescate de su pueblo, movido por su ser mismo de bondad y misericordia (¡su pueblo lo ha experimentado por miles de años como “misericordioso y clemente”!). Esta salvación, que en un principio fue rescate de los enemigos, llegó a entenderse como el rescate de las tinieblas del pecado y de la muerte que no permiten a la humanidad una relación diáfana con Dios. La entrañable misericordia de Dios realiza el cambio fundamental de pasar de la oscuridad a la luz con su visita en la persona de Jesús de Nazaret.

Hemos encontrado cómo esta concepción detrás del *Benedictus* no está puesta allí accidentalmente; “We are also seeing how the hymns of the infancy material present the theology of the events. Here the word supports and explains event”.²³² Lucas desarrolló ampliamente en su evangelio estos mismos elementos, tejiéndolos en los finos hilos de su narración. Nos ha mostrado la “ἀσφάλεια” [asphaleia] de nuestra salvación, anclada con firmeza en un Dios que se ha abajado misericordiosamente a nuestra creaturidad. Aunque no agota todo lo que la salvación implica, descubrimos que la misericordia es una categoría soteriológica fundante y necesaria: salvarme, según el evangelio de Lucas, es experimentar, aquí y ahora, que Dios tiene misericordia de mí. Cuando experimento su compasión, la luz de la salvación brilla sobre mí, porque las relaciones con Dios han sido restauradas.

Ahora bien, esta visita salvadora de Dios debe ser *reconocida*. Desde los que vieron el nacimiento de Juan, y aún más, el de Jesús, pasando por los testigos de las obras milagrosas del Señor, como la resucitación del hijo de la viuda de Naín, hasta la proclamación del centurión al pie de la cruz, muchos reconocieron el tiempo de la visita y “dieron gloria a Dios”. Sin embargo, Jerusalén no lo hizo; Jesús se lamentó diciendo: “¡Si reconocieras tú también en este día lo que conduce a la paz! Pero ahora está escondido a tus ojos [...] Porque no reconociste el tiempo de tu visita” (Lc 19, 41.44). Nos encontramos una vez más

²³² Bock, *Theology*, p. 123

con elementos que son centrales en la teología de Lucas: el camino a la Paz, el ver - no ver, la visita de Dios.

La obra lucana no es meramente el registro de acontecimientos pasados. Situando el acontecimiento Jesús en el centro del tiempo, nos presenta la historia de salvación en la que también el lector está incluido²³³. “Lucas quiere narrar la realización de un proyecto divino, que todavía sigue actuando en el presente del lector y camina hacia su plena realización en el futuro. El lector debe insertarse en esta historia, asumiendo sus propias responsabilidades”²³⁴. De esta forma, el evangelio no fue escrito para contarnos cómo hubo gente que reconoció y gente que no reconoció el *kairós* de la visita de Dios, sino para interpelarnos a examinar nuestra inclusión en ese “hoy” *kairótico*. El lector de Lucas, usted, yo, cada persona (¡nosotros! Pertenecientes a los gentiles a quienes fue enviada la salvación [Hch 28,28]), estamos llamados a reconocer la visita de Dios y acoger su salvación.

Necesitaríamos otras 98 páginas para describir lo que implica para cada individuo el aceptar esta misericordia; en páginas anteriores cité el resumen que hace Bovon: Arrepentimiento, Conversión, Fe. Y, sin embargo, la misericordia de Dios se sigue dando a todos sin discriminación, por pura iniciativa suya, tal y como se la manifestó a una viuda de la que no se nos dice que le conociera ni le pidiera nada. Dios es simplemente así, amoroso y liberal en su compasión.

Con todo, para los que llegamos a ser conscientes de nuestra salvación, nos queda el imperativo de la misericordia. De las tres perícopas en las que hemos encontrado el verbo *σπλαγχνίζομαι*, la perícopa central, la llamada “del Buen Samaritano”, es un relato ejemplar; mueve a la misma acción: “ve tú y haz lo mismo” (Lc 10,37). De tal manera que recibir la misericordia de Dios nos impulsa también a ser “misericordiosos” (Lc 6,36).

²³³ La obra lucana es “la empresa literaria más ambiciosa del cristianismo primitivo, que por primera vez intenta autocomprenderse en el marco de la Historia de la Salvación” (Aguirre y Rodríguez, *Evangelios*, p. 366).

²³⁴ *Ibidem*, p. 396.

La liturgia de la Iglesia (¡el mismo contexto vital en el que nace el *Benedictus!*), en su plegaria eucarística Vb suplica al Señor:

“Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana, inspíranos el gesto y la palabra oportuna frente al hermano solo y desamparado, ayúdanos a mostrarnos disponibles ante quien se siente explotado y deprimido. Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando”²³⁵.

Si los que hemos experimentado la compasión de Dios, tenemos también “entrañas de misericordia”, estaríamos insertándonos en la obra de llevar el mensaje de salvación a todos los confines del mundo, haciendo que sea una luz que brille para todos los que se hayan en tinieblas. Sería una “precipitación en la vida y muerte de Cristo”, “el más bello milagro”: “el que es verdaderamente misericordioso, se suelta de sí mismo, se identifica con el hermano que sufre”²³⁶.

La experiencia de la salvación aquí y ahora puede generar verdaderamente un cambio en la vida de las personas. “Salvation possesses spiritual qualities, but eventually it will impact the human structures on earth because it changes the way people live”²³⁷.

Este trabajo de grado es la conclusión de un largo camino de estudio del primer nivel de la sagrada teología que empecé hace varios años; me siento satisfecho de concluirlo reflexionando sobre lo que implica salvarme, pues así, mi labor de teólogo la seguiré entendiendo como la de acompañar a otros a descubrir el “hoy” de su propia salvación. Sí, la teología debería ser un ministerio al servicio de la misericordia.

²³⁵ Misal Romano, Plegaria Eucarística V/b.

²³⁶ Rahner, “Elogio”, p. 287

²³⁷ Bock, *Theology*, p. 261

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Monasterio, Rafael y Rodríguez Carmona, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción al estudio de la Biblia 6). Estela: Verbo Divino, 2012².
- Aland, Barbara y otros (ed). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28^{va} edición revisada, 2012.
- Aranda Perez, Gonzalo. y otros. *Literatura judía intertestamentaria*. (Introducción al Estudio de la Biblia 9). Estela: Verbo Divino, 1996.
- Balz, Horts, y Schneider, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I-II. (Biblioteca de Estudios Bíblicos). Salamanca: Sígueme, 2012.
- Benoit, Pierre. "L'enfance de Jean- Baptiste selon Luc I" *NTS* 3 (1956/57): 169-194
- Bock, Darrell. *A Theology of Luke and Acts: Biblical Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Bovon, François. *El Evangelio según Lucas I-IV* (Biblioteca de Estudios Bíblicos). Salamanca: Sígueme, 1995-2008
- Brown, Raymond. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de infancia*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- ID—*Introducción al Nuevo Testamento*. Vol I. Madrid: Trotta, 2002.
- Bultmann, Rudolf. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000 (Traducción de la 10^o edición de *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995)
- Carrillo, Alday. *El Evangelio según san Lucas*. Estela: Verbo Divino, 2009.
- Coleridge, Mark. *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa de Lucas como cristología en Lucas 1-2*. Córdoba: Ediciones el Almendro, 2000.
- Conferencia Episcopal Española. *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 2012.
- Croato, J.S. "El Benedictus como memoria de la Alianza (Estructura y teología de Lc 1, 68-79)". *Revista Bíblica* 47 (1985): 207-219
- Crossan, J.D. and Borg, M. *La Primera Navidad*. Estela: Verbo Divino, 2009

- Diez Macho, Alejandro, dir. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomos I-II*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Doble, Peter. *The paradox of salvation. Luke's theology of the cross*. (Society for New Testament Studies monograph series 87). Cambridge University Press, 1996.
- Dufour Xavier-León. *Los Milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1979.
- Elliger, Karl y Rudolph, Wilhelm [ed]. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 4^{ta} edición revisada, 1990.
- Escudero, Carlos. *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 19). Salamanca: Sígueme, 1978.
- Farris, Stephen. *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Fitzmyer, Joseph. *El Evangelio según san Lucas I-IV*. Madrid: Cristiandad, 1986-2005.
- García Martínez, Florentino. *The Dead Sea Scrolls Translated*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1996.
- George, Agustín. *El Evangelio según San Lucas* (Cuadernos Bíblicos, 3). Estela: Verbo Divino, 1987.
- ID — *Études sur l'oeuvre de Luc* (Sources Bibliques). Paris: Gabalda, 1978.
- Gómez Acebo, Isabel. *Lucas, guía de lectura*. Estela: Verbo Divino, 2008.
- Kasper, Walter. *La Misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Kittle, Gerhard, y Friedrich, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Tomos I-X. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Kittel, Gerhard et Als. *Compendio de Diccionario Teológico de Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Libros desafío, 2002.
- Laird, Harris, et als. *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Illinois: Moody Press of Chicago, 1980.
- MacNeill H. L. "The Sitz im Leben of Luke 1:5-2:20" *Journal of Biblical Literature* 65 (1946): 123-130

- Marshall, Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1978
- Massyngberde Ford, J. "Zealotism and the Lukan Infancy Narratives". *Novum Testamentum* 18 (1976): 280-292
- Meier, John Paul. *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, los Milagros. Estela: Verbo Divino, 1991
- Menken Maarken. "The Position of *σπλαγγνίζεσθαι* and *σπλάγγνα* in the Gospel of Luke". *Novum Testamentum* 30 (1988): 107-114
- Metzger, Bruce *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft: London-New York 1971
- Oro, María del Carmen. "Benedictus de Zacarías (Lc 1, 68-79), ¿indicios de una cristología arcaica?". *Revista Bíblica* 45 (1983): 145-177
- Pabón, José. *Diccionario Manual Griego Clásico-Español VOX*. Barcelona: Larousse Editorial, 1967.
- Pagola, José Antonio. *El Camino Abierto por Jesús: Lucas*. PPC: Bogotá, 2012.
- Plummer, Alfred. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*. New York: T. & T. Clark, 1942
- Sarasa, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el evangelio de Juan*. Colección Monografías y Tesis 2. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Secombe, David. "Luke and Isaiah". *New Testament Studies* 27 (1981): 252-259
- Rahlfs, Alfred (ed). *Septuaginta. Old Greek Jewish Scriptures*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Rahner, Karl. "Elogio de la Misericordia". En: *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1967. p. 283-288.
- Vanhoye, A. "Structure du Benedictus". *New Testament Studies* 12 (1965-1966): 382-389
- Westermann, Claus. *Praise of God in the Psalms*. Louisville: John Knox Press, 1965.
- Winter, P. "Le magnificat et le Bénédicte sont-ils des Psaumes macchabéens?". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956): 1-17

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES (Licencia de uso)

Bogotá, D.C., 24 de Marzo de 2015

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Cuidad

El suscrito:

Fray Duván Arley Tangarife García, OFM, con C.C. No **71.384.421**

En mi calidad de autor exclusivo (s) de la obra titulada:

La Misericordia como categoría soteriológica en el Evangelio de Lucas. Una exégesis a Partir de Lucas 1, 78-79

Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: **Si** **No**
presentado y aprobado en el año 2015, por medio del presente escrito autorizo a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física o electrónica según corresponda	X	
3. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	X	
4. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	X	
5. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	X	
6. La inclusión en la Biblioteca Digital PUJ (Sólo para la totalidad de las Tesis Doctorales y de Maestría y para aquellos trabajos de grado que hayan sido laureados o tengan mención de honor.)		

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo en mi calidad de estudiante y por ende autor exclusivo, que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi plena autoría, de mi esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi creación original particular y, por tanto, soy el único titular de la misma. Además, aseguro que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mi competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*”, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
Duván Arley Tangarife García	71.384.421	

FACULTAD: Teología
 PROGRAMA ACADÉMICO: Teología

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS O TRABAJO DE GRADO						
La Misericordia como categoría soteriológica en el Evangelio de Lucas						
SUBTÍTULO, SI LO TIENE						
Una exégesis a partir de Lucas 1,78-79						
AUTOR O AUTORES						
Apellidos Completos		Nombres Completos				
Tangarife García		Duván Arley				
DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO						
Apellidos Completos		Nombres Completos				
Sarasa Gallego		Luis Guillermo				
FACULTAD						
Teología						
PROGRAMA ACADÉMICO						
Tipo de programa (seleccione con "x")						
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado			
X						
Nombre del programa académico						
Teología						
Nombres y apellidos del director del programa académico						
P. ALBERTO MUNERA DUQUE, S.J.						
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:						
Teólogo						
PREMIO O DISTINCIÓN <i>(En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):</i>						
CIUDAD		AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO	NÚMERO DE PÁGINAS			
Bogotá		2015	98			
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")						
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos	Mapas	Fotografías	Partituras
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO						
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.						

MATERIAL ACOMPAÑANTE					
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. <i>(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).</i>					
ESPAÑOL			INGLÉS		
Evangelio de Lucas			Luke's Gospel		
Misericordia			Mercy		
Salvación			Salvation		
<i>Benedictus</i>			<i>Benedictus</i>		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS					
(Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
<p>Una exégesis de Lucas 1,78-79 que plantea la Misericordia como una categoría soteriológica en el Tercer Evangelio. El trabajo aplica los diversos métodos exegeticos del Nuevo Testamento.</p> <p>An exegesis of Luke 1, 78-79. Mercy is presented as a soteriological category in the Third Gospel. The paper applies the various exegetical methods of the New Testament.</p>					