

**CB  
80**

**Michel Gourgues**

# **Rezar los himnos del Nuevo Testamento**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) - España  
1993

**R**EZAR LOS HIMNOS DEL NUEVO TESTAMENTO... es algo así como entrar en una hermosa iglesia que nos es familiar, la de mi parroquia por ejemplo. Empujo la puerta sin fijarme demasiado en el pórtico o en el tímpano, ni me detengo al fondo de la nave para admirar la armonía del edificio, ni me paro tampoco ante las vidrieras. Sigo adelante. La costumbre ha embotado mi mirada. Pero cuando un día voy de viaje y me llego a visitar una iglesia desconocida, de nuevo sabré poner atención y asombrarme...

El *Magnificat*, el *Benedictus* y los demás himnos que aparecen cada día o cada semana en la *Oración de las Horas*, acabamos sabiéndolos de memoria. ¿Pero los conocemos de veras? ¿Pueden alimentar nuestra oración? La rutina corre el peligro de empañar y de velar el esplendor de estas maravillas procedentes del siglo I, de las primeras Iglesias. Ciertamente, es siempre la misma fe la que nos las pone en los labios, pero esas palabras nacieron en una cultura muy distinta de la nuestra. Una simple lectura no es suficiente para penetrar en estos textos tan ricos, tan densos.

El padre Michel Gourgues, dominico de Ottawa, que nos ha guiado ya varias veces en nuestros estudios bíblicos de estos *Cuadernos*, nos propone esta «visita guiada» para descubrir de nuevo unos textos que quizás sepamos de memoria, pero no necesariamente «de corazón». Su lectura atenta, a veces minuciosa, de esas frases manoseadas, nos invita a detenernos, a maravillarnos, a hacer descubrimientos. No se trata de analizar viejas fórmulas, sino de devolver a las palabras de la oración su juventud, su verdadero peso de fe y de alabanza. Es el Espíritu el que se las inspiró a los primeros cristianos y es él también el que las pone hoy en nuestros labios.

Philippe GRUSON

# «PARA ALABANZA DE SU GLORIA»

## LA ORACION ECLESIAL A PARTIR DE EFESIOS 1,3-14

«Para alabanza de su gloria»: esta fórmula pone ritmo a la gran bendición, de aire majestuoso, con la que se abre la carta a los Efesios (1,3-14). Después de la restauración del Oficio divino en 1970, tras el concilio Vaticano II, esta bendición se ha hecho familiar a todos los creyentes, cada vez más numerosos, que han adoptado como oración la *Liturgia de las Horas*. En efecto, Ef 1,3-14 figura entre los «cánticos del Nuevo Testamento», que se encuentran incorporados a la oración de la tarde de cada día.

Es éste uno de los nuevos elementos introducidos cuando la restauración del Oficio. Según la antigua tradición romana, la oración de la mañana había dejado siempre sitio para un «cántico del Antiguo Testamento», que se intercalaba entre el tercero y el cuarto salmo del oficio de Laudes. En adelante, también la oración de la tarde deja sitio para cierto número de cánticos, sacados del Nuevo Testamento, bien de las epístolas o bien del Apocalipsis, y proclamados detrás

de los dos salmos. Son estos «cánticos» los que el texto de promulgación del nuevo Oficio calificaba de «perlas preciosas»<sup>1</sup>.

Esta designación se aplica especialmente a Ef 1,3-14, que se presenta como una lectura cristológica, particularmente rica, del conjunto del designio de Dios. Creo que de este texto tan denso se podrían deducir los ejes principales de una teología de la plegaria eclesial. Por eso, en un primer tiempo, incluso antes de dar una ojeada general al lugar del Nuevo Testamento y del misterio de Jesucristo en el Oficio divino, empecaremos por examinar más de cerca el himno de Ef 1,3-14, que nos permitirá captar de antemano su sentido y su alcance.

---

<sup>1</sup> Constitución apostólica *Laudis canticum* (1970), Intr. 4. Véase el texto en *La liturgia de las horas*, Madrid 1979, I, 19.

# LA GRAN BENDICION DE Ef 1,3-14

La mayor parte de las cartas de san Pablo se abren de la misma forma. Encontramos primero un saludo con tres elementos: a) indicación del o de los remitentes; b) de los destinatarios; c) buenos deseos. Esto se encuentra ya, de forma un tanto amazacotada –a continuación los saludos tenderán a desarrollarse–, en la carta más antigua de Pablo:

a) *Pablo, Silvano y Timoteo,*

b) *a la Iglesia de los tesalonicenses, que es la iglesia de Dios Padre y de Jesucristo, el Señor.*

c) *A vosotros, gracia y paz* (1 Tes 1,1).

Luego, después de este primer saludo, viene de ordinario una acción de gracias, de la que también 1 Tes nos ofrece un modelo reducido:

*Damos gracias continuamente a Dios por todos vosotros y os recordamos en nuestras oraciones. Ante Dios, que es nuestro Padre, hacemos sin cesar memoria de la actividad de vuestra fe, del esfuerzo de vuestro amor y de la firme esperanza que habéis puesto en nuestro Señor Jesucristo* (1 Tes 1,2s).

Saludos seguidos de la acción de gracias: el esquema es siempre el mismo<sup>2</sup>. En todas partes, excepto en Ef 1, donde los saludos iniciales (v. 1-2) van separados de la acción de gracias (v. 15-23) por la bendición de los v. 3-14. Esta está compuesta de una sola frase, muy larga, que enumera las múltiples bendiciones recibidas de Dios: *Bendito sea Dios porque nos ha bendecido...*

---

## VISION DE CONJUNTO

---

No todos los autores están de acuerdo en señalar la «estructura» de Ef 1,3-14. Cada autor tiene enton-

<sup>2</sup> El mismo verbo «dar gracias» (*eucharistô*) después del saludo en 2 Tes 1,4; 1 Cor 1,4; Flp 1,3; Rom 1,8; Col 1,3.

ces su forma propia de presentar las cosas. Al no tener *la* solución –¡hay que procurar no ser más sistemáticos que el propio autor de la bendición!–, consideraremos sin embargo *una* propuesta de «estructura». Sugerida por cierto número de indicios sacados de una lectura atenta del texto, esta proposición nos permitirá al menos tener una idea de conjunto de la arquitectura y del contenido de este último.

## Arquitectura

En el recuadro adjunto, el texto de Ef 1,3-14 está dispuesto en tres grandes divisiones que podemos justificar a partir de cierto número de datos.

## La referencia cristológica

El elemento más constante y llamativo en una primera lectura consiste en la repetición desde el principio hasta el fin de la bendición de la misma fórmula bajo una u otra forma: «en Cristo», «en él». En efecto, por once veces nos encontramos con la preposición griega *en* seguida del dativo<sup>3</sup> del pronombre personal («en él») o de un nombre («en Cristo, en el Amado»). De estos once usos, diez se refieren a Cristo<sup>4</sup> y nueve atañen más concretamente a la mediación del mismo. En efecto, en el v. 12b, «en Cristo» remite a él en cuanto que es objeto de la esperanza de los creyentes. En todos los demás sitios, la fórmula «en él», «en Cristo», «en el Cristo» remite a él en cuanto que, por él o por su mediación, se han hecho y se han transmitido a los creyentes las bendiciones de Dios. Todo se

<sup>3</sup> V. 3b.4a.6b.7a.9b.10b.10c.11a.12b.13a.13b.

<sup>4</sup> En efecto, en el v. 9b «en él» parece referirse al Padre más que a Cristo (*en autôî* por *en eautôî*, «en sí mismo»).

## EFESIOS 1,3-14

- I. <sup>3</sup> Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,  
que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo.
- II. <sup>4</sup> Así es como *nos ha elegido en él*, antes de la creación del mundo,  
para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor,
- III. <sup>5</sup> decidiendo de antemano que seríamos para él hijos adoptivos por Jesucristo,  
SEGÚN el beneplácito de su voluntad,  
<sup>6</sup> **para alabanza de gloria** de su gracia con que *nos ha agraciado en el Amado*.
- 
- IV. <sup>7</sup> En él tenemos la redención, por su sangre, la remisión de los pecados,  
SEGÚN la riqueza de su gracia,  
<sup>8</sup> que nos ha prodigado, en toda sabiduría e inteligencia.
- V. <sup>9</sup> Nos ha hecho conocer el misterio de su voluntad,  
SEGÚN el designio benevolente que había formado en sí de antemano  
<sup>10</sup> para realizarlo cuando los tiempos se cumplieran:  
recapitular todas las cosas en Cristo,  
lo que está en los cielos y lo que está en la tierra, en él.
- VI. <sup>11</sup> En él también *nosotros hemos sido seleccionados*, designados de antemano  
SEGÚN el proyecto de Aquel que realiza todas las cosas según el designio de su voluntad,  
<sup>12</sup> para ser, **para alabanza de su gloria**, los que de antemano esperaron *en Cristo*.
- 
- VII. <sup>13</sup> En él también vosotros, habiendo oído la Palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación,  
y habiendo creído además en él,  
*habéis sido marcados con un sello* por el Espíritu Santo de la promesa,  
<sup>14</sup> el cual constituye las arras de vuestra herencia  
y prepara la redención del pueblo que Dios ha adquirido **para alabanza de su gloria**.

ha cumplido en Cristo: la insistencia de las palabras deja ya percibir la acentuación teológica del texto.

## **El / nosotros / vosotros**

Si ahora se presta atención a los verbos en indicativo a los que se refiere de una u otra forma esta fórmula cristológica, se constata una variación en los sujetos. O, si se quiere, si se consideran los verbos en indicativo que expresan lo que se hizo y se cumplió en Cristo, nos vemos llevados a distinguir tres secciones:

– una sección «él» (v. 3-6), donde los verbos en indicativo («nos ha elegido»: v. 3; «nos ha agraciado»: v. 6)<sup>5</sup> se refieren a Dios;

– una sección «nosotros» (v. 7-12), gobernada por los verbos en indicativo «tenemos» y «hemos sido seleccionados» (v. 11);

– una sección «vosotros» (v. 13-14), más breve, en donde todo –desde el punto de vista gramatical– gravita en torno al verbo principal: «habéis sido marcados con un sello» (v. 13b).

## **«Para alabanza de su gloria»**

Una vez distinguidas estas tres secciones, se observa que cada una de ellas termina con la misma fórmula: «para alabanza de (su) gloria» (v. 6.12 y 14). Esta fórmula coincide con las invitaciones a bendecir y alabar a Yahvé que se encuentran en el Antiguo Testamento, en unos pasajes que recogen las interacciones y las maravillas de Dios.

Pronto volveremos sobre este punto. De momento contentémonos con señalar el ejemplo del Sal 66, que termina (v. 20) de la misma manera que comienza la bendición de Ef 1: «Bendito sea Dios». Como el Ef 1, se invita también a alabar a Dios con una fórmula pa-

---

<sup>5</sup> Los otros verbos están en participio y no en indicativo, como podría dar a entender a veces la traducción; por ejemplo, «nos ha bendecido» en el v. 3 traduce un participio («habiendo bendecido») y no un indicativo («ha bendecido»).

recida: «rendirle *su alabanza de gloria* (v. 2), antes de enumerar una primera serie de acciones de Dios (v. 5-7). Luego, como en Ef 1, tenemos una nueva invitación a la alabanza (v. 8), seguida de una nueva evocación de las acciones de Dios (v. 9-12).

## **Las «bendiciones espirituales»**

En cada una de las tres secciones que hemos distinguido (v. 3-6 / 7-12 / 13-14), la fórmula «para alabanza de (su) gloria» sigue al enunciado de los beneficios o, para hablar como el v. 3, de las «bendiciones» de Dios. Los v. 4-14 enumeran seis en total, tras el v. 3, que sirve de introducción y de proclamación general más bien que de enunciado de una primera bendición particular (lo cual haría entonces un total de siete). Así, la primera sección (v. 3-6) enuncia dos bendiciones (v. 4 y v. 5-6); la segunda acción (v. 7-12) enumera tres diferentes (v. 7-8; v. 9-10 y v. 11-12); finalmente, la tercera sección (v. 13-14) enuncia una (v. 13-14).

Se observa que el enunciado de cada una de las seis bendiciones presenta los mismos elementos. En efecto, en cada ocasión se tiene la afirmación de la mediación de Cristo («en él»; «en Cristo», «en el Amado») y la de las disposiciones de Dios en las que estas bendiciones tienen de alguna manera su fuente. Notemos además que, en cuatro de estas seis veces, el mismo giro (*kata* con acusativo) sirve para expresar las disposiciones de Dios: «*según* el beneplácito de su voluntad» (v. 5); «*según* la riqueza de su gracia» (v. 7); «*según* el designio benevolente que había formado en sí de antemano» (v. 9); «*según* el proyecto de Aquel que realiza todas las cosas según el designio de su voluntad» (v. 11). En el v. 4, estas disposiciones de Dios se expresan por la fórmula «en el amor», mientras que el v. 13 hace referencia a la promesa de Dios.

Si se reconoce así el enunciado de seis bendiciones sucesivas después del enunciado introductorio del v. 3, nos vemos llevados a dividir Ef 1,3-14 en sie-

te estrofas, repartidas desigualmente según las secciones: tres en la sección «él» (v. 3-6), tres en la sección «nosotros» (v. 7-12) y una en la sección «vosotros» (v. 13-14).

P. Grelot (*Revue Biblique* 1989, 193-209) propone, por el contrario, una división en seis estrofas, ya que para él los v. 3 y 4 no forman más que una. La primera frase «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» sería un estribillo que repetir antes de cada estrofa e introduciría también los v. 7, 11 y 13c (13ab sería un añadido). Pero entonces, ¿sería este himno anterior a la epístola? Nos parece difícil admitirlo.

### **La referencia temporal**

Otra observación: a cada una de las tres grandes secciones de la bendición corresponde un tiempo o una frase particular del designio de Dios: a) las bendiciones hechas antes del tiempo (v. 3-6); b) las bendiciones hechas en el tiempo, en Jesucristo (v. 7-12); c) las bendiciones hechas a los creyentes en el tiempo posterior a Jesucristo (v. 13-14). Así se encuentra trazado sucesivamente el conjunto de las iniciativas y del designio de Dios, desde su «concepción» hasta su meta final, que consiste en la herencia dejada a los creyentes. Otras bendiciones presentes en el Nuevo Testamento, como la que se encuentra al comienzo de la 1 Pe, celebran ante todo la resurrección de Jesús y lo que ésta representa para los creyentes:

*Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo: en su gran misericordia, nos ha engendrado de nuevo por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una esperanza viva* (1 Pe 1,3).

Ef 1,3-14 considera las cosas desde más arriba, por así decirlo, remontándose a lo sucedido «antes de la creación del mundo» (v. 4). Se nota por otra parte una inclusión entre los términos extremos del designio de Dios, entre el comienzo y el fin, que se refieren ambos al Espíritu. En efecto, a las «bendiciones espiri-

tales» (*pneumatiké*) del v. 3, responde en el v. 13 la mención del «Espíritu (*pneuma*) de la promesa».

### **La referencia «trinitaria»**

Señalemos finalmente un último elemento que viene a apoyar de nuevo la división de Ef 1,3-14 en tres grandes secciones. Aunque constatando que la bendición subraya de un extremo a otro la iniciativa del Padre y la mediación de Cristo, se observa que cada sección pone sucesivamente de relieve el papel del Padre (v. 3-6), el de Cristo (v. 7-12) y el del Espíritu Santo (v. 13-14). Juntando este dato con la referencia temporal indicada anteriormente, podría decirse que Ef 1,3-14 abarca sucesivamente el tiempo del Padre, el tiempo de Cristo y el tiempo del Espíritu.

### **Odres viejos, vino nuevo**

Cierto número de autores siguen viendo en Ef 1,3-14 el texto de un himno litúrgico cristiano, quizás –como algunos creen que es posible precisar– de origen bautismal, que el autor de Ef habría copiado e insertado al comienzo de su carta. Pero esta posición no se sostiene si se escudriña con atención el contenido del pasaje. El vocabulario y la teología que allí se encierra son realmente los de Col y Ef (véase recuadro de p. 10) y muchos de los términos y de los temas coinciden con los de Pablo, especialmente con la epístola a los Romanos. Entonces, ¿no es más natural pensar que el autor de Ef compuso personalmente la bendición, inspirándose sin duda en un modelo de la plegaria y de la tradición litúrgica?

El género literario de la bendición está bien atestado tanto en el cristianismo como en el judaísmo. Hemos señalado de paso su presencia en 1 Pe 1,3-5, pero lo encontramos igualmente al comienzo de la segunda carta a los Corintios (1,3-4), así como en Lc 1,69-79 (*Benedictus*). Algunos especialistas establecen también relaciones con algunos himnos de alabanza de Qumrán y con la liturgia sinagoga. Se han

## AFINIDADES DE Ef 1,3-14

Las afinidades de esta bendición con las cartas a los Efesios y a los Colosenses aparecen en casi todos los versículos:

	Efesios	Colosenses
v. 3: «En los cielos»:	1,20; 2,6	1,22
v. 4: «santos e inmaculados»: «en su presencia»:	5,27	1,22 cf. 1,13
v. 6: «el amado»:		1,14
v. 7: «redención»: «sangre»: «riqueza de su gracia»:	4,30 2,13 3,16 (cf. 2,7)	1,20
v. 8: «sabiduría» de Dios:	3,10	
v. 9: «misterio»:	3,3.4.5.9; 5,32; 6,19	1,26.27; 2,2; 4,3
v. 10: «pleroma»:	1,23; 3,19; 4,13	1,19; 2,9
v. 11: «obrar»:	2,2; 3,20	
v. 13: «la palabra de verdad»: «marcar con el sello»: «promesa»: «herencia»:	4,30 2,12; 3,6; 6,2 1,18; (3,6); 5,5	1,5   3,24

subrayado especialmente las afinidades de Ef 1,3-14 con la Segunda Bendición del ritual de la sinagoga, que precedía al rezo del *Shemá* y que acababa con estas palabras: *Bendito eres, Señor, que eligió a su pueblo Israel, por amor* (Cf. el texto en Documentos en torno a la Biblia, n. 18, *Oraciones judías*, p. 24). Parece oírse el eco de esta fórmula en 1,3s: «*Bendito sea el Dios... que nos ha elegido en él..., en el amor*».

### «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo»

*Bendito* sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha *bendecido* con toda clase de *bendiciones* espirituales, en los cielos, en Cristo.

Así pues, en tres ocasiones aparece en Ef 1,3 el lenguaje de la bendición (*eulogeô, eulogia*), y en cada ocasión con un matiz de significado. *Bendito sea Dios*: se trata de la bendición ascendente, la que sube a los creyentes hacia Dios para alabarle. *Nos ha bendecido con toda bendición*: se trata ahora de la bendición descendente, la que baja de Dios hacia los creyentes y que se traduce por formas de bendiciones en plural, es decir, de beneficios, de gracias y favores debidos a su iniciativa. Cuando éstas son reconocidas por los creyentes, la bendición venida de Dios provoca en ellos la bendición que sube hacia Dios.

En esto Ef 1,3-14 aparece como el eco del Antiguo Testamento, en donde encontramos muchas veces el mismo vocabulario, las mismas formulaciones y la



misma dinámica. *Bendito sea Dios* o *Dios, ¡bendito seas!*: semejantes fórmulas se presentan allí regularmente bien al principio, bien al final de plegarias en las que se ensalzan las bendiciones o las «maravillas» de Dios. Así, por ejemplo, en 1 Cr 16,36, la fórmula *Bendito sea el Señor, Dios de Israel* viene al final de una larga «acción de gracias» (16,8-36) donde se recuerdan y celebran las «maravillas que ha hecho (Yahvé)» (v. 12) para «el linaje de Israel, su siervo», y para «los hijos de Jacob, sus elegidos» (v. 13). La misma fórmula se encuentra también en Sal 106,48, al final de un salmo que relata lo que Dios ha hecho por su pueblo a lo largo de toda su historia. *Bendito sea el Señor desde Sión*, exclama también el Sal 135,21 después de haber enunciado de forma semejante los múltiples beneficios de Yahvé en favor de los suyos.

Otras veces, como en Ef 1,3, la fórmula de bendición aparece más bien al principio, antes de la enumeración de los favores divinos. Así ocurre, por ejemplo, en la bendición pronunciada por Salomón cuando la inauguración del templo (2 Cr 6,4-11) o también en Dn 3,26, al comienzo de la larga plegaria de Azarías (3,26-45), en la que se celebran las intervenciones de Dios, pasadas y venideras. Véase también Sal 144,1; Dn 3,52; Neh 9,5; Tob 13,1; 2 Cr 29,10.

Así pues, tanto en el Antiguo Testamento como en Ef 1, la bendición se sitúa frecuentemente en una perspectiva «funcional», en el sentido de que se bendice a Dios por lo que ha hecho. La bendición es, por tanto, una alabanza que sube hasta el Dios vivo, un Dios que se revela presente y operante, un Dios-de-los-hombres lleno de iniciativa, de benevolencia y de generosidad para con los suyos.

A ese Dios es al que celebra Ef 1,3-14. Desde el principio hasta el fin corre la proclamación reiterada de su *iniciativa*, concretamente a través de la preposición *pro* («antes», «de antemano») y de los verbos formados por ella: «Nos ha elegido antes (*pro*) de la creación del mundo» (v. 4); «decidiendo de antemano que seríamos hijos adoptivos» (v. 5); su designio está

«formado de antemano» (v. 9); por él hemos sido «destinados de antemano» (v. 11) para ser de «los que de antemano esperaron en Cristo» (v. 12).

Todas estas iniciativas de Dios las subraya igualmente Ef 1,3-14 desde el principio hasta el fin señalando que se arraigan en su *benevolencia*: Dios «nos ha bendecido» (v. 3), nos ha elegido por amor (v. 4), «según el beneplácito de su voluntad» (v. 11). Al lado de la imagen de la iniciativa y de la benevolencia de Dios prolifera el de su *generosidad*, el de la abundancia y la prodigalidad de sus dones: es él el que «nos ha bendecido con toda clase de bendiciones» (v. 3), y el que «nos ha agraciado» (v. 6), haciendo que su gracia abunde para nosotros en toda su riqueza» (v. 7s).

En la mayor parte de las bendiciones del Antiguo Testamento, de las que se encuentra eco en Ef 1,3-14, se bendice a Dios en cuanto que es el «Dios de alguien»: «Dios de Israel»<sup>6</sup>, «Dios nuestro», «Dios de nuestros padres»<sup>7</sup>, «Dios de Abrahán» (Gn 24,27), etc. Ef 1,3 recoge esta fórmula corriente de la piedad judía pero volcando en ella, por así decirlo, lo específico de la fe nueva: «Bendito sea el Dios y *Padre de nuestro Señor Jesucristo*».

## «En él»

Pero entonces salta a los ojos una diferencia fundamental. En las bendiciones del Antiguo Testamento la fórmula «Bendito sea el Dios de...», va generalmente seguida o precedida del enunciado de los beneficios concedidos por Dios al grupo o a la persona que se menciona entonces. Así ocurre por ejemplo en Gn 24,27: después de haber proclamado: «Bendito sea Yahvé, *Dios de mi señor Abrahán*, el siervo del patriarca enumera los beneficios de Dios hechos a este

<sup>6</sup> Por ejemplo, 1 Re 1,48; 8,15; 2 Cr 2,11; 29,10; Sal 41,14; 72,18; 106,48; etc.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Jdt 13,17; Esd 7,27s; Neh 9,5; Dn 3,26 (griego).

último. También en 2 Sm 18,28, Ajimás, hijo de Sado, dice a David: «Bendito sea Yahvé, *tu Dios*», antes de comunicarle lo que Dios acaba de realizar en su favor. En Neh 9,5 los levitas proclaman: «Benedicid a Yahvé, *vuestro Dios*», y luego se ponen a enumerar las múltiples intervenciones divinas en favor de su pueblo a lo largo de la historia. Igualmente en Dn 3,26; 1 Cr 16,36; 2 Cr 6,4; 29,10; Sal 144,1.

Según esta perspectiva, después de haber proclamado: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (v. 3), Ef 1,4-14 debería remitir a lo que Dios ha hecho *para* Jesucristo. En vez de eso, la bendición remite a todo lo que Dios ha hecho *para* nosotros *en* Jesucristo. Las iniciativas y las intervenciones del Padre no nos llegan directamente, por así decirlo; desde el comienzo hasta el fin del designio de Dios por la humanidad, como en un espectro, la luz se encuentra descompuesta y redistribuida. Para Ef 1,3-14, hay que referirlo todo a Cristo, no sólo las intervenciones decisivas de Dios en la plenitud de los tiempos (v. 7-12), sino todo lo que ha hecho por nosotros en todos los tiempos, tanto antes de la creación y de la encarnación (v. 3-5) como después (v. 13-14).

---

## LA ABUNDANCIA DE «BENDICIONES ESPIRITUALES»

---

¿Cuáles son esas iniciativas y esas intervenciones que, en Cristo, Dios ha multiplicado en favor nuestro a lo largo de todo su designio? ¿Cuáles son esos bienes venidos de Dios que Ef 1 caracteriza de manera global como «bendiciones espirituales» en el v. 3, antes de empezar a diseñar sus múltiples aspectos en los v. 4-14?

### La llamada a la comunión (1,4)

Nos ha elegido en él, antes de la creación del mun-

do, para ser *santos e inmaculados en su presencia*, en el amor.

Lo que se evoca en primer lugar es la conclusión o el último término intentado por Dios desde el punto de partida, incluso antes de la creación del mundo y de la humanidad. Hay al menos dos datos que favorecen esta interpretación. En primer lugar, este mismo «objetivo» se encuentra descrito en los mismos términos en Col 1,22:

«Ahora en cambio, por la muerte que Cristo ha sufrido en su cuerpo mortal, os ha reconciliado con Dios y ha hecho de vosotros su pueblo, *santos en su presencia, inmaculados y sin reproche*».

Pues bien, precisa el versículo siguiente, esto se realizará cuando los creyentes lleguen al final de su esperanza:

«Pero es necesario que permanezcáis firmes y arraigados en la fe y que no traicionéis la esperanza contenida en el evangelio que habéis recibido» (Col 1,23).

Así pues, Dios ordenó el conjunto de su designio en función de la relación escatológica que deseaba establecer con la humanidad. Otro dato en este mismo sentido nos lo ofrece la expresión «en su presencia» (1,4; Col 1,22). Es allí donde, según el designio de Dios, los creyentes serán santos e inmaculados. Pues bien, Dios está «en los cielos» (1,4). Por tanto, es la consumación escatológica la que se evoca desde el principio en la primera de las seis bendiciones enunciadas en 1,4 y que recogerá, en inclusión, la sexta en 1,14, al mencionar la «herencia» reservada a los creyentes.

¿Pero en qué consistirá exactamente esta consumación escatológica señalada desde el origen? ¿Qué significará para los creyentes aparecer ante Dios «santos e inmaculados»? Esto, como indica Col 1,22 equivale a vivir en comunión con Dios. Para llegar efectivamente a ello, los hombres tendrán necesidad de ser rescatados y reconciliados con él:

Vosotros estabais en otro tiempo lejos de Dios y erais sus declarados enemigos por vuestras malas acciones; ahora, en cambio..., estáis reconciliados con Dios y hechos un pueblo sin mancha ni reproche en su presencia.

Así pues, a pesar del pecado, Dios no ha renunciado al proyecto que tenía desde el principio: que el ser humano viviera en comunión con él.

## La adopción filial (1,5-6)

... decidiendo de antemano que seríamos para él hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de gloria de su gracia con que nos ha agraciado en el Amado.

«En el Amado», y no solamente «en él» o «en Cristo», como en el enunciado de las otras bendiciones. La diferencia es sin duda significativa. «Amado» es realmente el título que en las diversas tradiciones del Nuevo Testamento se le da a Jesús como Hijo de Dios<sup>8</sup>. Es verdad que este título no aparece en otros lugares de la carta a los Efesios. Pero Col 1,13 sitúa a Jesús en relación con Dios, designándolo como «el Hijo de su amor».

Por tanto, la relación filial es el patrimonio de Jesús. El es *el Hijo*, como proclamaba ya la bendición inicial: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1,3a). Pero precisamente Dios ha querido, a través de la adopción, extender esta relación a los creyentes. De manera que éstos, a su vez, podrán ser designados como los «amados» de Dios<sup>9</sup>. Hijos en el Hijo, amados en el Amado: a eso es a lo que Dios nos ha destinado de antemano (1,5). Notemos que el verbo que aquí hemos traducido por «decidiendo de antemano» (*proorizó*) es el mismo que utiliza

<sup>8</sup> Cf. Mc 1,11 par.; 9,7 par. (+2 Pe 1,17); 12,6 par.; Mt 12,18.

<sup>9</sup> Con el participio del verbo «amar» (*agapadō*, como en Ef 1,4); Col 3,12; 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13; Jud 1; o con el adjetivo «amado» (*agapétos*): Rom 1,7; Ef 5,1.

Pablo en Rom 8,29 a propósito del designio de Dios para con los creyentes. Allí, en lugar de filiación adoptiva, Pablo hablaba en términos equivalentes de reproducir la imagen del Hijo:

A los que conoció de antemano, (Dios) los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que desde el principio destinó, también los llamó; a los que llamó, los puso en camino de salvación; y a quienes puso en camino de salvación, les comunicó su gloria (Rom 8,29s).

¿No es curioso que, tanto en este pasaje como en Ef 1, el término último, a saber, la relación de comunión y de filiación que hay que establecer, se ponga en primer lugar y como dirigiendo de alguna manera las etapas posteriores del designio de Dios?

## La liberación del pecado (1,7-8)

Con el versículo 7 entramos en la «sección nosotros» (v. 7-12). No se trata ya de la formación o del establecimiento del designio de Dios *antes del tiempo*, sino más bien de su realización *en el tiempo*. Pues bien, para llegar a realizar sus planes, Dios tuvo que «reparar». Como el ser humano es pecador, ha sido necesario la intervención redentora de Dios para llegar a hacerlo «santo e inmaculado».

En él tenemos la redención, por su sangre, la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia, que nos ha prodigado, en toda sabiduría e inteligencia (1,7s).

«Redención»: esta palabra volverá en el v. 14 (y además en 4,30), pero esta vez en sentido positivo de consumación escatológica:

Habéis sido marcados con un sello por el Espíritu Santo de la promesa, el cual constituye las arras de vuestra herencia y prepara la redención del pueblo que Dios ha adquirido para alabanza de su gloria.

Así pues, para Ef, la redención se llevó a cabo en dos tiempos: habiendo empezado con la muerte de

Jesús (1,7), se acabará por la entrada en posesión de la herencia definitiva (1,14). En Ef 1,7, la «redención» se entiende en el sentido «negativo» de «perdón de los pecados»<sup>10</sup> y se la pone en relación con la sangre de Cristo. Por tanto, hace referencia a la historia, al acontecimiento Jesús, pero sin que haya sido anunciada anteriormente la encarnación. Así, entre la primera sección (v. 3-6) y la segunda (v. 7-8), se pasa directamente de la «planificación divina» a la liberación de los pecados.

Esta intervención liberadora de Dios la vincula Ef 1,7 con «la riqueza de su gracia». No tiene ya, como en el versículo anterior, el sentido de benevolencia previniente, sino más bien el de misericordia. De la gracia que prepara, podría decirse, se pasa a la gracia que repara. ¿No es esto lo que sugiere la construcción de la frase que vincula entre sí el perdón de los pecados y la riqueza de la gracia: la gracia de Dios ha demostrado ser tan rica y abundante que ha llegado hasta el punto de perdonar? Eso es lo que señalará Ef 2,7, donde se hablará de nuevo de «la riqueza de la gracia» de Dios. Pues bien, inmediatamente antes, puesta de nuevo en relación con la remisión de los pecados, esta gracia se identifica expresamente con la misericordia:

Pero Dios, que es rico en misericordia y nos tiene un inmenso amor, aunque estábamos muertos por nuestros pecados, nos volvió a la vida junto con Cristo – ¡Por pura gracia habéis sido salvados! (Ef 2,4s).

## La revelación del misterio (1,9-10)

Nos *ha hecho conocer* el misterio de su voluntad, según el designio benevolente que había formado en sí de antemano, para realizarlo cuando los tiempos se cumplieran: recapitular todas las cosas en Cristo, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra, en él.

---

<sup>10</sup> Lo mismo que en Col 1,14, que presenta las mismas fórmulas: «Nos ha trasladado al reino de su Hijo amado, en quien tenemos la *redención, el perdón de los pecados*».

La cuarta «bendición» consiste, por tanto, en la revelación del misterio. Como es sabido, este tema tiene una importancia especial en Col (4 veces) y Ef (6 veces). Lo encontramos concretamente, con el mismo verbo «dar a conocer», «comunicar», en Ef 3,5:

Un misterio que no *fue dado a conocer* a los hombres de otras generaciones y que ahora ha sido revelado por medio del Espíritu a sus santos apóstoles y profetas.

Como se ve, la perspectiva es aquí la misma que en Ef 1,9s: mantenido antes oculto en Dios, que lo había «formado en sí mismo de antemano», el misterio se ha revelado ahora. Esta revelación se pone en relación en Ef 1,10 con la «plenitud de los tiempos». Esta expresión hace pensar en la de Gál 4,4: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo...». La diferencia está en que en Gálatas la plenitud de los tiempos debe comprenderse en función de la escatología realizada con la venida de Jesús, mientras que en Ef 1,10 parece remitir más bien a la escatología final. En efecto, parece ser que la recapitulación de todos los seres, en la que consiste la realización del misterio, tiene que situarse en el momento en que el designio de Dios haya llegado a su cumplimiento final.

Desde el comienzo de la bendición en 1,3 no se hablaba más que del plan y de la acción de Dios para con la humanidad. El v. 10 marca un ensanchamiento de las perspectivas: este plan y esta acción de Dios no conciernen solamente a la humanidad, sino al conjunto del universo («todas las cosas»). Y a este propósito se habla de «recapitulación» (*ana-kephalaïôsas-thai*). Esta palabra rara ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Ciertas traducciones –como «reducirlo todo a una sola cabeza» –implican la idea de una «recuperación» o de una «vuelta a poner en orden», una especie de equivalente –a nivel cósmico– de lo que es a nivel humano la «redención» que se hizo necesaria debido al pecado.

No cabe duda de que esta comprensión es exacta, ya que la bendición anterior, señalada en los v. 7-8,

consistía precisamente en la redención de la humanidad. Desde los seres humanos, marcados por el pecado (v. 7-8), la perspectiva se ensancha al conjunto de los seres creados (v. 9-10). Esta misma visión es la que se percibe en el himno de Col 1,15-20. Después de haber proclamado que todos los seres han sido creados en Cristo, por él y *para él* (v. 16), el himno indica más adelante que Dios tuvo que «reconciliar por él a todos los seres *para él*, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (v. 20). Gracias a la sangre de Cristo se ha llevado a cabo no sólo la redención de la humanidad, como se afirma en 1,7, sino también la reconciliación del universo con vistas a su «recapitulación».

## Los horizontes de esperanza (1,11-12)

Hemos llegado a la quinta bendición:

En él también nosotros hemos sido seleccionados, designados de antemano según el proyecto de Aquel que realiza todas las cosas según el designio de su voluntad, para ser, para alabanza de su gloria, los que de antemano esperaron en el Cristo.

También aquí andan divididos los intérpretes. Para algunos, los verbos «designar de antemano» y «esperar de antemano» sitúan antes de la llegada de Jesús y por tanto deben referirse a la elección de Israel, cuya esperanza tendía hacia Cristo. En ese caso, el «nosotros» tiene que remitir a los cristianos de origen judío, en oposición al «vosotros» del v. 13, que haría pensar en los cristianos de origen pagano. Para otros, el «nosotros» se refiere más bien al conjunto de creyentes, que Dios ha elegido de antemano, como se afirmaba en el v. 4, y que esperan también de antemano la plena realización del designio de Dios en Cristo. En ese caso, el «vosotros» del v. 13 podría referirse en particular a los destinatarios de la carta, sobre los que se dirigiría la mirada con mayor insistencia al final.

El contenido de conjunto de Ef 1,3-14 me parece que favorece esta segunda interpretación. En efecto,

después del comienzo en el v. 3, el «nosotros» parece designar al conjunto de los creyentes; realmente, son ellos, y no sólo una parte de ellos, los beneficiarios de las bendiciones pronunciadas. Lo mismo ocurrirá en el v. 14, que después del «vosotros» del v. 13 volverá al «nosotros» de los que Dios ha destinado a recibir la herencia y que hay que identificar sin duda con el conjunto de los creyentes. Si los v. 11-12 se refieren al conjunto de los creyentes tensos hacia la plena realización del designio de Dios, esto se compagina con la continuación del v. 10, que exponía precisamente el término final, y con el comienzo de los v. 13-14 que desembocan igualmente en una perspectiva escatológica. Al contrario, si se refieren a la elección de Israel, los v. 11-12 deberían venir antes de los v. 7-10 para respetar el orden de las etapas de la realización del plan de Dios.

## El Espíritu de la promesa (1,13-14)

En él también vosotros, habiendo oído la Palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído además en él, habéis sido marcados con un sello por el Espíritu Santo de la promesa, el cual constituye las arras de vuestra herencia y prepara la redención del pueblo que Dios ha adquirido para alabanza de su gloria.

Esta última «bendición» se distingue de las cinco anteriores en dos rasgos principales. Por una parte, no se refiere a unos dones (elección, redención, revelación) efectuados por Dios una vez por todas en el pasado, antes de Cristo o con Cristo, sino que habla más bien de unos dones (el Espíritu Santo, la anticipación de la herencia) hechos a cada uno de los creyentes en particular en el presente del tiempo de la Iglesia. Además, los v. 13-14 no recogen solamente el don o la acción de Dios, sino también la reacción de los creyentes frente a ese don: habéis oído la Palabra, habéis creído, habéis sido marcados con el sello.

¿No son ésas las tres etapas del recorrido cristiano? Todo comienza con la escucha de la Palabra; es-

to coincide con una perspectiva paulina abundantemente atestiguada: «¿Cómo creer sin haber oído antes?... , porque la fe nace de la predicación» (Rom 10,14.17). La acogida de la Palabra en la fe se sella a continuación en el bautismo, lugar privilegiado del don del Espíritu.

¿Pero es realmente al proceso bautismal a lo que alude el v. 13b: «habéis sido marcados con un sello por el Espíritu Santo de la promesa»? Hay que reconocer que la cosa no está del todo clara. Sin embargo, es posible hacer valer algunos datos:

a) Puede tratarse del bautismo, ya que en Efesios se hacen referencias repetidas al mismo (cf. 2,1-6; 4,5.20-24; 5,14.25s) y concretamente en 4,5, donde se mencionan las mismas realidades que en 1,13 y por el mismo orden:

4,5: «Un solo Señor / una sola fe / un solo bautismo».

1,7: «... en él / habiendo creído / habéis sido marcados con el sello».

b) Los dos pasos precedentes, la escucha de la Palabra y la opción de fe se expresan por un verbo en aoristo, el tiempo que indica los pasos concretos realizados en un momento preciso del pasado. Pues bien, «habéis sido marcados con el sello» está igualmente en aoristo y por tanto debe remitir igualmente a una experiencia determinada que podría ser la del bautismo.

c) Ef 1,13 asocia la marca del sello con el don del Espíritu. Pues bien, según la tradición paulina, es en el bautismo donde los creyentes reciben al Espíritu Santo: 1 Cor 6,11 y 12,13 (luego Tit 3,5).

d) La imagen del sello se empleaba en el judaísmo a propósito de la circuncisión, y este uso era conocido por Pablo, como manifiesta Rom 4,11. Así pues, el bautismo cristiano se relacionó con la circuncisión judía ya desde la época del Nuevo Testamento, como indica Col 2,11s:

Por vuestra unión con él (Cristo) estáis también circuncidados, no físicamente ni por mano de hombres, sino con la circuncisión de Cristo, que os libera de vuestra condición pecadora. Habéis sido sepultados con Cristo en el bautismo...

e) Ef 1,13 habla del «Espíritu de la promesa». Es curioso constatar que la tradición Lc-Hch asocia igualmente al Espíritu Santo con la promesa (cf. Lc 24,49; Hch 1,4-5; 2,33). Pues bien, precisa Hch 2,38s, es por el bautismo en el nombre de Jesucristo como se recibe el Espíritu de la promesa.

f) La imagen del sello se aplicó muy pronto al bautismo en la antigua Iglesia. Esta aplicación se explica perfectamente si está ya atestiguada en el Nuevo Testamento.

## NOTAS SOBRE LA PLEGARIA ECLESIAL

A partir de lo que hemos visto de la gran bendición inicial de Ef 1,3-14, es posible señalar brevemente algunos jalones que podría estudiar en profundidad una teología de la oración eclesial.

### Hacer que resuene en Dios el eco de sus favores

En primer lugar, inspirándonos en la visión y en el lenguaje de Ef 1, podríamos decir que la oración eclesial

es el lugar en donde «el pueblo que Dios se ha adquirido para la alabanza de su gloria» (1,14) devuelve a Dios lo que ha recibido de él. Hemos visto cómo 1,3 habla de bendición en singular y de bendiciones en plural, en el doble sentido de un movimiento que baja de Dios hasta nosotros y de otro que se eleva desde nosotros hasta Dios. Dios nos ha bendecido en Jesucristo; en la oración, nosotros bendecimos a Dios en Jesucristo.

Al bendecir a Dios, la Iglesia acusa en cierto modo recibo de las bendiciones que ha recibido de él. O, si se quiere, la Iglesia, a través de su alabanza, devuelve al Dios y Padre de Jesucristo el eco de sus favores.

### «Por él, con él y en él»

Dios nos ha bendecido. Pero –repite incansablemente 1,3-14– nos ha bendecido *en Cristo*. Del mismo modo, la oración eclesial se dirige a Dios en Cristo y por Cristo. Las bendiciones de Dios nos han llegado a través de la mediación de Cristo; también la bendición y la alabanza de la Iglesia suben hasta Dios a través de la mediación de Cristo: «... por Jesucristo tu Hijo, nuestro Señor...».

Se trata de un dato primordial que subraya desde el principio la *Presentación general de la Liturgia de las horas*: «Ya que el hombre proviene todo él de Dios, debe reconocer y confesar este dominio de su Creador, como en todos los tiempos hicieron, al orar, los hombres piadosos. La oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único mediador, por quien tenemos acceso a Dios. Pues de tal manera él une a sí a toda la comunidad humana, que se establece una unión íntima entre la oración de Cristo y la de todo el género humano. Pues en Cristo y sólo en Cristo la religión del hombre alcanza su valor salvífico y su fin» (*Liturgia de las Horas*, I, Madrid 1979, 31).

La *Presentación* no hace de este modo más que orquestrar una perspectiva que el decreto de promulgación *Laudis canticum* se había encargado de subrayar, remitiendo concretamente a san Agustín: «Es necesario, pues, que mientras celebramos el Oficio, reconozcamos en Cristo nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros» (*Ibid.*, 22). Pablo VI hacía así referencia al comentario de san Agustín al salmo 85, que ofrece, a propósito de la mediación de Cristo, las líneas magníficas que pueden leerse en el recuadro siguiente. Esta cita de Agustín

## HABLAMOS CON EL Y EL HABLA CON NOSOTROS

«A él, por él y en él es como hacemos nuestras oraciones: hablamos con él y él habla con nosotros. Hablamos en él y él dice en nosotros la plegaria de aquel salmo que se titula «Oración de David». Porque nuestro Señor es hijo de David según la carne, pero según la divinidad es Señor de David, Creador de David, y no sólo anterior a David, sino incluso anterior a Abrahán del que nació David; e incluso anterior a Adán del que nacieron todos los hombres; y hasta anterior al cielo y a la tierra, que contienen toda criatura.

Por tanto, que nadie diga al oír estas palabras: «¡No es Cristo el que las pronuncia!» Que no diga: «¡No soy yo!» Si sabe que pertenece al Cuerpo de Cristo, debe decir a la vez: «Es Cristo el que habla y soy yo el que habla». ¡Intenta decir algo sin él y él no dirá nada sin ti!»

(San Agustín, *Enarraciones in Psalmos*, 85)

sugiere además otro aspecto. La referencia a Cristo no ilumina solamente el sentido y la orientación general de la plegaria eclesial, sino también su contenido y sus elementos.

Hemos visto cómo la gran bendición de Ef 1,3-14 se presenta como una «cristianización» de la bendición judía, tal como atestigua el Antiguo Testamento y los salmos en particular, cuyo estilo y cuyas fórmulas recoge adaptándolas oportunamente. En esto demuestra ser coherente con la visión teológica que expresa, a saber, que el conjunto del designio de Dios se encuentra finalizado por Cristo y que la obra de Dios se cumple en él.

La distribución y la fisonomía de la oración eclesial proceden de esta misma convicción. La Iglesia hace

suya la alabanza y la súplica del pueblo de Dios en las diversas etapas de su historia y la recita a la luz de Cristo. Las comunidades eclesiales recogen abundantemente los salmos y el Antiguo Testamento y los releen a la luz del Nuevo. La oración eclesial, como la gran bendición de Ef 1,3-14, se acuerda de todas las etapas del designio de Dios y las relea a partir del término final.

## **Un lugar de la memoria y de la identidad**

Como hemos visto, al trazar las diversas fases del devenir cristiano, Ef 1,13 distingue tres: la escucha de la Palabra, la opción de fe, el compromiso bautismal. A esto podría haberse añadido la integración eclesial, en la que desembocan la opción y el compromiso personal. En efecto, la comunidad eclesial no es otra más que la reunión de «los que han oído la buena nueva de la salvación y han creído en ella». Desde entonces, la Iglesia, y en ella cada comunidad eclesial, se acuerda de la oración de su origen y proclama su identidad.

Reunida aquí y ahora para esta marcha de fe que es la oración, la Iglesia se dice a sí misma que la reunión permanente que ella constituye se arraiga en la opción de fe de cada uno de sus miembros. Encontrándose mutuamente para orar, la Iglesia toma conciencia de que no es una agrupación cualquiera, salida del beneplácito de sus miembros ni de la simple voluntad de compartir unos objetivos, unos bienes o unas experiencias; a través de la oración, la Iglesia se afirma en su identidad propia de comunidad de fe.

Pero la fe misma nos hace remontar últimamente a la Palabra. Las comunidades eclesiales vuelven a encontrar su origen, regresan a la fuente radical de su agrupamiento. La oración eclesial se convierte de este modo en el lugar de la memoria, es decir, en el lugar en donde resuena de nuevo para la comunidad la Palabra cuya escucha ha conducido a cada uno de sus miembros a la fe.

## **En el seno de una historia en movimiento**

El rostro de Dios que pone de relieve la gran bendición de Ef 1,3-14 es el de un Dios vivo cuyas intervenciones ininterrumpidas en la vida de su pueblo celebra con gozo. Pero el Dios que se manifestó vivo y operante en el pasado lo sigue haciendo también ahora: esta convicción constituye la piedra de toque de la oración, tanto personal como comunitaria.

Relación con el Dios vivo, recuerdo de las iniciativas de Dios, la oración se convierte en llamada a entrar en un designio cuyo origen se remonta hasta «antes de la fundación del mundo» (1,4), pero cuya realización sigue teniendo lugar ahora. Al recordar sin cesar el proyecto de Dios, impregnándose en la oración del «misterio de su voluntad» (1,9), la Iglesia escucha la llamada a permanecer abierta a este proyecto, a situar sus iniciativas y sus actividades en una línea de conformidad con las iniciativas y la acción de Dios. La oración es lo que permite, tanto a la Iglesia como a cada uno de los creyentes, que encuentran en ella sin cesar la inspiración y la dinámica fundamental de su existencia, situar su historia en el movimiento más amplio de una historia de salvación.

## **La anticipación de una plenitud**

«Para alabanza de su gloria»: así es como termina, en tres ocasiones, en Ef 1,3-14, el enunciado de las maravillas de Dios. A primera vista, esta fórmula podría hacer creer en una especie de interés egoísta o de autocentrismo divino: si Dios ha desplegado todas estas iniciativas, ha sido con la finalidad de obtener gloria de ello, de ser reconocido y alabado por lo que ha hecho.

Pero si lo que Dios ha hecho suscita la alabanza de los seres humanos, es que éstos reconocen en ello unos beneficios que colman sus anhelos, una fuente de consumación y de plenitud. Cuando alaban a Dios



en la oración, los creyentes están afirmándose como beneficiarios de sus dones. Proclaman delante de Dios su dicha de participar ya en la «riqueza de su gracia».

Llena de admiración y de agradecimiento por lo que Dios ha hecho, la alabanza no podría terminar sin embargo en el punto alcanzado. Apoyándose en lo ya hecho, se vuelve hacia el futuro: el Dios que tanto ha dado seguirá dando más todavía; el Dios que ya ha prodigado sus «bendiciones espirituales», las proseguirá hasta el final.

De este modo la alabanza de Israel se muestra regularmente abierta hacia el futuro. La memoria de los beneficios de Dios abre a la esperanza. Después de haber proclamado: «Bendito sea Dios que os ha mostrado su grandeza», uno se ve conducido naturalmente a alabarle por lo que hará todavía:

¡Bendice rey de los siglos, para que tu templo sea reedificado en el gozo y que en ti alegre él a todos los desterrados y ame a todos los desgraciados por todas

las generaciones venideras! Una luz viva inundará todos los rincones de la tierra, numerosos pueblos acudirán de lejos, desde todos los extremos de la tierra (Tob 13,1.4.10s).

Esta tensión hacia el futuro sigue impregnando la alabanza eclesial, aunque ha reconocido ya en Jesucristo la intervención decisiva de Dios. Así ocurre en Ef 1,3-14, en donde el enunciado de las bendiciones ya recibidas desemboca casi siempre en una perspectiva escatológica. Aun reconociendo «la gracia con que Dios nos ha agraciado en el Amado» (Ef 1,6), los creyentes tienen conciencia de no poseer aún más que las primicias de la herencia (1,14); saben que no se verán colmados en plenitud más que cuando se alcance el último término, planificado desde antes de la fundación del mundo, cuando serán «santos e inmaculados en su presencia» (1,4).

Lugar en donde los creyentes alaban juntos al Dios vivo, la oración eclesial resulta ser al mismo tiempo el lugar donde atestiguan todos juntos su esperanza.

# EL DIOS DE LA MEMORIA Y DE LA NOVEDAD

## EL *BENEDICTUS* Y EL *MAGNIFICAT*

En los umbrales del tercer evangelio, el *Magnificat* y el *Benedictus*, designados como «cánticos evangélicos» por la *Liturgia de las Horas*, se encuentran situa-

dos muy cerca el uno del otro en el relato de la infancia de Jesús (Lc 1-2). Del contenido de este último podemos darnos cuenta por el esquema siguiente.

### JUAN Y JESUS EN Lc 1-3

#### JUAN

A 1,5-25: anuncio y concepción

B 1,39-56: encuentro de las madres

C 1,57-58: nacimiento y reconocimiento

D 1,59-63: circuncisión y nombre

E 1,64-79: reconocimiento del niño

F 1,80: infancia y juventud (sumario)

G

H 3,1-20: ministerio

#### JESUS

1,26-38: anuncio y concepción

2,1-20: nacimiento y reconocimiento

2,21: circuncisión y nombre

2,22-38: presentación y reconocimiento

2,39-40: infancia (sumario)

2,41-52: Pascua en Jerusalén

I 3,21-22: bautismo de Jesús

Así pues, el relato de Lucas consiste en dos paralelos sucesivos. El primero (A), que se refiere al anuncio y a la concepción de Juan Bautista y luego de Jesús, se ve interrumpido por el relato de la visitación (B) en donde se encuentran las madres de los dos niños. Viene a continuación un segundo paralelo (C,D,E,F), más desarrollado, que se refiere a los acontecimientos sobre Juan y Jesús, desde su nacimiento hasta su juventud. Los dos relatos contienen esencialmente los mismos elementos, salvo el episodio del encuentro de Jesús en el templo (G), que no tiene paralelo en la vida de Juan. Del mismo modo, tampoco se hace mención de una presentación de este último en el templo (E). El segundo paralelo no terminará más que con el relato del bautismo (I), que pondrá en contacto a Juan y a Jesús (aunque el relato de Lucas no menciona expresamente a Juan), lo mismo que el de la visitación había puesto en contacto a las dos madres.

El *Magnificat* o cántico de María (1,46-56) se sitúa precisamente en esta escena de encuentro, mientras que el *Benedictus* o cántico de Zacarías (1,68-79) sigue los relatos del nacimiento de Juan, de la circuncisión y de la imposición del nombre. Tiene como paralelo, en la sección relativa a Jesús (E), no ya al cántico de María, sino más bien al del anciano Simeón (2,29-32). De hecho, los dos cánticos presentan un gran número de temas y de términos en común (cf. el recuadro).

El cántico de Zacarías, como el de María, celebra el carácter inédito y decisivo de la intervención de Dios en el alba de los tiempos nuevos. Sin embargo, tanto el uno como el otro sitúan esta intervención en función de la memoria de Israel y de la continuidad del designio de Dios. Siguiendo el orden de la liturgia más bien que el de Lucas, veremos primero el *Benedictus* y luego el *Magnificat*.

## LOS CANTICOS DE ZACARIAS Y SIMEON

Hay términos y temas idénticos que relacionan estos dos cánticos:

	ZACARIAS	SIMEON
bendecir a Dios	1,64	2,28
profetizar	1,67	(2,34-35)
el Espíritu Santo	1,67	2,25.26.27
la paz	1,79	2,29
la salvación	1,69.71.77	2,30
preparar	1,76	2,31
el rostro	1,76	2,31
el pueblo Israel	1,68 (77)	2,32

## EL BENEDICTUS (Lc 1,68-79)

### «Las entrañas de misericordia de nuestro Dios»

El cántico de Zacarías está claramente delimitado. En efecto, va precedido en el v. 67 de una introducción típicamente lucana («Zacarías se llenó del Espíritu Santo y profetizó diciendo») y seguido, en el v. 80, por la reanudación del relato en prosa.

El *Benedictus* da la impresión de una inserción practicada en el relato. El v. 80 podría muy bien encajarse con el v. 66 sin que pudiera sospecharse que falta algo. Sin embargo, si hay inserción, está lejos de ser puramente artificial. En efecto, el contenido del cántico presenta algunos lazos con el contexto inmediato. Así, se puede ver en los v. 76-79, que describen de antemano el papel y la misión del «niño», la respuesta a la cuestión del v. 66: «¿Qué será entonces este niño?» Igualmente, los v. 66-75, refiriendo los términos de la bendición de Zacarías, responden a la indicación del v. 64: «En aquel mismo instante, se abrió su boca y se desató su lengua, y hablaba y bendecía a Dios».

Sea cual fuere su origen, una vez presente este cántico en el relato en prosa asume en ella un papel importante. Le corresponde formular bajo la forma de bendición y alabanza el sentido y el alcance teológico de los acontecimientos descritos.

---

#### LA ALABANZA DEL SER COLMADO

---

La fórmula inicial «bendito sea» (*eulogètos*) de Ef 1,3-14, que volveremos a encontrar al principio del *Benedictus* («Bendito sea el Señor, Dios de Israel») aparece varias veces en el Antiguo Testamento grie-

go. Unas veces figura al comienzo de fórmulas breves que celebran algún beneficio particular concedido a alguien:

¡Bendito sea el Señor, el Dios de mi amo Abraham, que no retiró su justicia y su bondad para con mi amo: El Señor ha guiado mis pasos hasta la casa del hermano de mi amo! (Gn 24,27).

Y las mujeres dijeron a Noemí: «¡Bendito sea el Señor que no ha dejado que te falte alguien hoy para redimirte y para proclamar tu nombre en Israel!» (Rut 4,14).

Ajímás... se postró faz en tierra ante el rey (David) y dijo: «¡Bendito sea el Señor tu Dios que ha entregado a los hombres que habían levantado la mano contra mi señor, el rey!» (2 Sm 18,28) <sup>1</sup>.

Otras veces la fórmula «¡bendito sea...!» aparece al comienzo <sup>2</sup> o bien al final <sup>3</sup> de oraciones más elaboradas, concretamente salmos, que describen de forma más amplia un conjunto de beneficios o de intervenciones de Dios.

La misma fórmula «bendito sea» o «bendito seas» está también abundantemente atestiguada en las oraciones judías, por ejemplo en la oración sinagoga del *Shemoné Esré*, en la que abre o encuadra la mayor parte de las dieciocho bendiciones (Cf. *Documentos*

---

<sup>1</sup> Cf. también Gn 9,26; 14,20; Ex 18,10; 1 Sm 25,32\*.39; 1 Re 1,48\*; 5,21; 2 Cr 2,11\*; Esd 7,27; Zac 11,5; 2 Mac 15,34. El asterisco indica los pasajes en donde figura la misma fórmula que en Lc 1,68: «Bendito sea el Señor, Dios de Israel».

<sup>2</sup> Cf. 1 Re 8,15; 1 Cr 29,10; Tob 3,11; 8,5; 9,14; 13,1; Sal 144,1; Dn 3,26.56; 1 Mac 4,30; etc.

<sup>3</sup> Cf. 2 Sm 22,47; 1 Re 8,56; Tob 13,17; Sal 18,46; 28,6; 31,21; 41,14; 66,20; 68,35; 72,18; 89,52; 106,48; 124,6; 135,21; etc.

en torno a la Biblia, n. 18, *Oraciones Judías*, 31-38). Por otra parte, señalemos de paso que el *Benedictus* ofrece algunas afinidades, especialmente con la primera de estas bendiciones:

*Bendito eres, Señor, Dios nuestro y Dios de nuestros padres... que se acuerda de las obras buenas de los padres, que suscitará un redentor para los hijos de sus hijos (1.ª bendición).*

*Bendito sea el Señor, el Dios de Israel (Lc 1,68).*

Para hacer misericordia a *nuestros padres* y *acordarse* de su alianza santa (Lc 1,72).

Nos ha *suscitado* una fuerza de salvación (Lc 1,69).

Lo que globalmente caracteriza a la bendición entre los diversos géneros de oraciones del Antiguo Testamento es, podríamos decir, que se presenta como la alabanza del ser colmado. Es la oración del reconocimiento, en la doble acepción de esta palabra, ya que expresa a la vez, por un lado, la toma de conciencia de la benevolencia y de la generosidad de Dios y, por otro lado, la *gratitud por sus favores*. Lo cierto es que, si el género literario de la bendición está ampliamente representado en el Antiguo Testamento, sólo se encuentra en él raras veces «en estado puro», en el sentido de que tal salmo o tal oración, que comienza en un tono de bendición y de alabanza, desemboca con frecuencia en la llamada a Dios, la petición y la súplica. Así ocurre, por ejemplo, en 1 Re 8, en la plegaria de Salomón, que se abre con una bendición:

¡Bendito sea Dios que ha concedido el reposo a su pueblo Israel, según todas sus promesas!; de todas las promesas que hizo por el ministerio de su siervo Moisés, no ha fallado ninguna (1 Re 8,56).

A continuación viene la mayor parte de la plegaria (v. 57-61) implorando la bendición multiforme de Yahvé en favor de su pueblo. Lo mismo ocurre en el «cántico de David» de 2 Sm 22, en donde la petición se mezcla con la alabanza. Esta misma alternancia aparece, por ejemplo, en las bendiciones del *Shemoné*

*Esré*, a las que ya nos hemos referido. En comparación, la plegaria de bendición de Ef 1,13-14 aparece más «pura», en el sentido de que no deja sitio para ninguna petición.

---

## UN DIPTICO EL - TÚ

---

A primera vista se dejan percibir dos secciones dentro del cántico de Zacarías: una «sección-El» (v. 68-75), que describe en tercera persona la acción o la intervención de Dios, seguida de una «sección-Tú» (v. 76-79), en segunda persona, que describe la misión de Juan el precursor. Es verdad que el «él» y el «tú» no se mantienen de un extremo al otro de estas secciones, pero hay ciertamente en una y otra parte verbos en indicativo a los que se refieren unos verbos en infinitivo:

– *Sección-El*: «ha visitado, ha liberado» (v. 68), «ha suscitado» (v. 69), «había dicho» (v. 70), «juró» (v. 73) (verbos en pasado) y los infinitivos: «hacer misericordia, acordarse» (v. 72), «darnos» (v. 73), «servirle» (v. 74).

– *Sección-Tú*: «serás llamado - marcharás delante» (v. 76) (verbos en futuro), y los infinitivos: «preparar» (v. 76), «dar conocimiento» (v. 77), «iluminar, guiar» (v. 79).

Observemos que las indicaciones del propio Lucas en los v. 64 y 67 sugieren esta división bipartita. La primera sección (v. 68-75) responde efectivamente a «se puso a hablar *bendiciendo a Dios*» (v. 64), mientras que la segunda (v. 76-79) responde a *profetizó*.

---

## CORRESPONDENCIA

---

Así pues, el *Benedictus* se presenta como un díptico que comprende dos secciones:

– sección-El (v. 68-75): intervención de Dios

– sección-Tú (v. 76-79): misión de Juan.

Sin embargo, mirando más de cerca las cosas, se da uno cuenta de que se habla también de la intervención de Dios en la «sección-Tú» (v. 76-79): en efecto, es en función de esta intervención de Dios en Jesús como se sitúa y se define la misión de Juan. En realidad, cada sección comprende dos partes, que recoge cada una el mismo esquema. Dispongamos el texto según esta manera de ver que recomiendan a la vez los datos de orden literario y temático (véase el recuadro de pág. 25).

Las dos partes de la primera columna (v. 68-75) –llamémoslas A (v. 68-71) y B (v. 72-75)– exponen los mismos temas:

I. Dios interviene (A: v. 68-69 / B: v. 72)

II. según sus compromisos (A: v. 70 / B: v. 73)

III. y esta intervención da la salvación (A: v. 71 / B: v. 74-75).

Del mismo modo, las dos partes de la segunda columna (v. 76-79) –llamémoslas A' (v. 76-77) y B' (v. 78-79)– tienen los mismos elementos, pero sin la referencia a las promesas:

I. Dios interviene (A': v. 76-77a / B': v. 78)

III. Y esta intervención procura la salvación (A': v. 77b / B': v. 79).

Los elementos de ambas columnas se corresponden entre sí: en A (v. 68-69) y en A' (v. 76-77), la intervención de Dios se describe en términos de «salvación»; en B (v. 72) y en B' (v. 78) se hace en términos de «misericordia». Tanto en A como en A' se advierte la misma aparición de los términos «Señor» (v. 68 y 76b) y «profeta» (v. 70 y 76a). En A y A', la salvación se describe de forma negativa: liberación de los enemigos por un lado (v. 71), perdón de los pecados por otro (v. 77b). Igualmente, en B y B' la salvación se define primero en negativo: liberación de los enemigos por una parte (v. 74), liberación de las tinieblas y de la muerte por otra (v. 79b); y luego en positivo: la santi-

dad y la justicia por un lado (v. 75) y la paz por otro (v. 79b).

---

## VARIACIONES EN LA EXPRESION

---

Otro dato importante viene luego a confirmar la división en dos partes que acabamos de hacer. En efecto, se observan de una sección a otra ciertas variantes en la expresión del pensamiento: en los v. 68-75, el lenguaje y las representaciones son las del Antiguo Testamento; los v. 76-79 recogen también expresiones de éste. Pero el pensamiento es cristiano y el lenguaje, por así decirlo, está cristianizado. Veámoslo más de cerca.

### La novedad en palabras antiguas (v. 68-75)

La primera columna (v. 68-75) presenta en cada versículo –excepto en el v. 70– algunas reminiscencias del Antiguo Testamento. No se trata tanto de citas prolongadas como de préstamos de palabras, de giros, de formulaciones, así como de un cierto clima. En esto el *Benedictus* se parece a las oraciones judías de aquella época, como por ejemplo el *Shemoné Esré*, ya mencionado, en el que un ojo avisado puede reconocer igualmente en cada frase ecos del Antiguo Testamento (cf. las referencias señaladas al margen del texto en *Documentos*, n. 18, o. c., 31-38). Veamos sucesivamente las dos partes (A y B) de la primera columna (v. 68-75).

#### A: Lc 1,68-71

En los v. 68-69 se describe la intervención de Dios con tres verbos en indicativo, reunidos por la conjunción «y» (*kai*): «ha visitado y liberado y suscitado...». Los tres miembros de la afirmación se iluminan y se explicitan mutuamente. ¿En qué ha visitado Dios a su

## EL BENEDICTUS

### SECCION «EL» (1,68-75)

(A)

<sup>68</sup> Bendito sea **el Señor**,  
el Dios de Israel,  
porque ha visitado  
y liberado a **su pueblo**

<sup>69</sup> y nos ha suscitado una fuerza de **salvación**  
en la casa de David su siervo

#### *I. Intervención de Dios*

<sup>76</sup> Y tú, niño,  
serás llamado **profeta** del Altísimo  
porque marcharás delante **del Señor**  
para prepararle los caminos.

<sup>77</sup> para dar conocimiento  
de la **salvación a su pueblo**

#### *II. Realización de las promesas*

<sup>70</sup> como había dicho por la boca  
de sus santos **profetas** de los tiempos antiguos

#### *III. Efectos de la salvación*

<sup>71</sup> **salvación** (lejos) de nuestros enemigos  
y de la mano de todos los que nos odian

en el perdón de sus pecados

(B)

<sup>72</sup> para hacer **misericordia**  
a nuestros padres y acordarse  
de su alianza santa

#### *I. Intervención de Dios*

<sup>78</sup> por las entrañas de **misericordia**  
de nuestro Dios, en las que nos visitará  
desde arriba el salir del sol

#### *II. Realización de las promesas*

<sup>73</sup> juramento que juró a Abrahán,  
nuestro padre, de darnos

#### *III. Efectos de la salvación*

<sup>74</sup> que, sin temor, liberados de la mano  
de nuestros enemigos le sirvamos  
<sup>75</sup> en santidad y justicia, ante él,  
durante todos nuestros días.

<sup>79</sup> para iluminar a los que están  
en las tinieblas y en la sombra de la muerte,  
para guiar nuestros pasos  
en un camino de paz.

(B')

pueblo? Procurándole la liberación. ¿Y cómo le ha procurado la liberación? Suscitando una fuerza de salvación en la casa de David.

«Dios ha visitado»: bastante frecuente en el Antiguo Testamento, la expresión designa allí las intervenciones de Dios en favor de unos individuos o del pueblo (Sal 80,15; Sof 2,7). Estas intervenciones vienen muchas veces a sacarlos de una desgracia: la esclavitud (Ex 3,16), el hambre (Rut 1,6), la desgracia (Jdt 4,15), la esterilidad (1 Sm 2,21), etc. Y a veces estas «visitas» de Dios se perciben, como en Lc 1,70.73, como cumplimientos de sus promesas:

Yahvé visitó a Sara como había dicho e hizo por ella como lo había prometido (Gn 21,1).

Dios os visitará (en el país de Egipto) y os hará subir al país que prometió en juramento a Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 50,24).

Esta manera veterotestamentaria de describir las intervenciones de Dios era conocida en el judaísmo. Tenemos un testimonio de ello al comienzo del *Documento de Damasco*, en un pasaje (1,3-12) del que se sirve para fechar la fundación de la comunidad de Qumrán, en virtud de la mención que allí se hace de una intervención salvífica («visita») de Dios, realizada 390 años después de la deportación a Babilonia. Por otra parte, este pasaje no deja de tener algunas afinidades con el *Benedictus* (véase el texto en el recuadro).

En la continuación de Lc 1,68-69, la formulación se inspira también en el Antiguo Testamento. Así, en el v. 68b, que habría que traducir literalmente: «él (Dios) ha hecho una liberación para su pueblo». La palabra traducida aquí por «liberación» (*lytrôsis*) sólo se encuentra en otros dos lugares del Nuevo Testamento. Al contrario, aparece una decena de veces en el Antiguo Testamento griego, concretamente en el Sal 111,9: «envió la liberación a su pueblo». Observemos que el lenguaje del *Benedictus* se conformará de nuevo en 1,72 con el de este salmo (111,5): «Se acuerda de su alianza eterna».

## «HA VISITADO A SU PUEBLO»

*Esta fórmula del cántico de Zacarías, conocida ya en el Antiguo Testamento, se encuentra al comienzo del Documento de Damasco, un escrito judío conocido ya por otra parte y del que se han descubierto varios fragmentos en 1947 en Qumrán. Se subrayan los términos comunes con el Benedictus.*

<sup>1</sup> Y ahora escuchad, vosotros todos los que conocéis la justicia y comprendéis las obras <sup>2</sup> de Dios, pues está en pleito con toda carne y va a ejercer el juicio sobre todos los que le desprecian.

<sup>3</sup> En efecto, en el momento en que por su infidelidad lo abandonaron, él apartó su faz de Israel y de su santuario <sup>4</sup> y los entregó a la espada. Pero, acordándose de la alianza (Lc 1,72) de los primeros, dejó un resto a <sup>5</sup> Israel y no los entregó al exterminio. Pero, en tiempos de la cólera, trescientos <sup>6</sup> noventa años después de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, <sup>7</sup> él los visitó (Lc 1,68) e hizo brotar de Israel y de Aarón una raíz de planta (destinada) a poseer <sup>8</sup> su país y a disfrutar de los bienes de su suelo.

Entonces comprendieron su indignidad y supieron que eran <sup>9</sup> pecadores. Sin embargo, fueron como ciegos y como gentes que vacilan (por) el camino <sup>10</sup> durante veinte años. Y Dios tomó en consideración sus acciones (y vio) que lo habían buscado con corazón perfecto. <sup>11</sup> Y les suscitó (Lc 1,69) un maestro de justicia para guiarlos por el camino de su corazón; e hizo conocer <sup>12</sup> a las generaciones futuras lo que había hecho a la generación anterior, la banda de traidores <sup>13</sup> que se apartaron del camino.

*Documento de Damasco I,1-13 (J. Pouilly, Qumrán, Documentos en torno a la Biblia n. 19, Estella 1991, 15).*



«Ha suscitado una fuerza (literalmente: un cuerno) de salvación»: se trata una vez más de una fórmula sacada del Antiguo Testamento. Este utiliza el verbo «suscitar» (*egeirō*) en relación con unos personajes suscitados por Yahvé para la salvación de su pueblo, como los jueces (Jue 3,9.15). Es el mismo verbo que, como ya hemos señalado, aparece en la primera bendición proclamada en la sinagoga, en el *Shemoné Esré*:

Bendito eres, Señor, Dios nuestro, y Dios de nuestros padres... que *suscitará* un redentor para los hijos de sus hijos.

«Bendito sea Dios que nos suscitará un Salvador», proclamaba la fe judía; «bendito sea Dios que nos ha suscitado una fuerza de salvación», proclama el *Benedictus*, celebrando así, como llegada finalmente, la gran novedad de la intervención decisiva de Dios. Sin embargo, para decir esta novedad, se acude a las riquezas del patrimonio. Así ocurre con la expresión «cuerno de salvación», que figuraba igualmente en la oración del *Shemoné Esré*:

Haz crecer pronto el vástago de David, tu siervo, y eleva su gloria con tu salvación, porque en tu salvación esperamos todo el día. Bendito eres, Señor, que haces crecer el cuerno de la salvación (*15.ª bendición*).

Esta expresión se remontaba también al Antiguo Testamento. Se la encuentra concretamente en el cántico de David del Sal 18 (= 2 Sm 22). Allí la expresión «cuerno», es decir, poder o fuera de salvación, no se le aplica al Mesías venidero como en el *Shemoné Esré*, sino a Dios mismo:

Me refugio en él, mi roca, mi escudo, mi cuerno de salvación, mi ciudadela y mi refugio (Sal 18,3 = 2 Sm 22,3).

Pero los préstamos de este cántico de David no se limitan a esta expresión. De todos los pasajes del Antiguo Testamento a los que hace eco el *Benedictus*, este cántico es, sin duda, el que ha dejado una marca más profunda. Concretamente, se encuentra allí la fórmula «Bendito sea Dios» (Sal 18,47) con la que se

abre el cántico de Zacarías (Lc 1,68). En Lc 1,71, como en el Sal 18, la salvación, la liberación de los enemigos se formula en los mismos términos: «salvación» Sal 18,3.36.47.51; «de nuestros enemigos»: v. 4.18.49; «de la mano de todos...»: v. 1; «los que odian»: v. 18. Igualmente, la fórmula de introducción del cántico designa a David como «siervo» de Dios, lo mismo que el *Benedictus*: «en la casa de David su siervo» (Lc 1,69).

## **B: Lc 1,72-75**

«Para hacer misericordia a nuestros padres»: la segunda parte de la primera sección enlaza con esta fórmula, que se encuentra también al final del cántico de David:

Multiplica para su rey las liberaciones, hace misericordia para su unguido, para David y su descendencia para siempre (Sal 18,51).

Suscitando en la descendencia de David al portador de su salvación, Dios se revela como el rey de la novedad, interviniendo de forma decisiva como no lo había hecho todavía nunca. Pero al mismo tiempo, subraya el *Benedictus*, se revela como el Dios de la memoria, el que realiza lo que había dejado vislumbrar desde el pasado más remoto.

En efecto, más allá de David, el v. 72b se remonta hasta la «alianza» concluida con «nuestros padres». Así pues, ¿de qué alianza se trata? ¿De la que Dios pactó en el Sinaí con Israel? Todo indica que se remonta más arriba todavía, hasta la alianza hecha con Abrahán y que se menciona expresamente en el versículo siguiente. A través de esta alianza con Abrahán, Dios hacía una alianza con «nuestros padres», es decir, con todos nuestros antepasados en la fe, los descendientes de Abrahán. Esto es lo que se señalará también al final del *Magnificat*:

Se acordó de su misericordia (*eleos*, como en el v. 72a), como había dicho a nuestros padres, en favor de Abrahán y de su descendencia para siempre (Lc 1,54).

Más explícito será todavía Lucas en Hch 3,25:

Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios hizo con nuestros padres, *cuando dijo a Abrahán*: «En tu posteridad serán bendecidas todas las familias de la tierra».

Por encima de la alianza particular pactada con Abrahán y relativa a Israel, el *Benedictus* se remonta por tanto a la alianza hecha con Abrahán y que se refiere juntamente a las «familias de la tierra». Incluso cuando el lenguaje es particularista («nuestros padres», «nuestro padre», «nuestros enemigos»), el pensamiento implícitamente es universalista.

Al hablar de la alianza con Abrahán, el *Benedictus* no hace ninguna innovación. El mismo Antiguo Testamento, en sus diversas partes, se refiere con frecuencia a la alianza hecha con los patriarcas<sup>4</sup>. Y esta misma perspectiva está también en el judaísmo<sup>5</sup>. El *Benedictus* atestigua además su dependencia respecto al Antiguo Testamento hablando de un «juramento jurado» por Dios a Abrahán (1,73). Se trata de los términos empleados por la Escritura en relación con la promesa hecha a Abrahán de una posteridad y de un país. La formulación de Lc 1,73 se muestra muy cercana en particular a Gn 26,3:

Habita en este país; yo estaré contigo (Isaac) y te bendeciré. Porque a ti y a tu linaje daré todo este país y mantendré el *juramento que juré a Abrahán* tu padre.

El verbo «jurar» es especialmente frecuente en el Deuteronomio, en relación con la promesa de un país. Esto corresponde en particular a los capítulos 6-7, donde se encuentran las ideas y el vocabulario de Lc 1,72-75: juramento a los padres, liberación de los enemigos, servicio de Dios.

<sup>4</sup> Cf. Ex 2,24; 6,3-5; Lv 26,42; Sal 105,8; 106,45; 111,5; 1 Mac 1,2; 4,10; etc.

<sup>5</sup> Cf. Doc. Damasco 12,11 (texto en A. Dupont-Sommer y M. Philonenko eds., *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Gallimard, París 1987, 174); *Jubileos* 14,1-24; 15,1-10: (p. 696-699); 48,8 (p. 802); *Antigüedades Bibliques* 7,4; 8,3; 9,4 (p. 1.252, 1.253, 1.257); 4 *Esd* 3,15 (p. 1.400).

Es Yavé tu Dios al que temerás, es a él a quien *servirás*... Harás lo que es justo y bueno ante el Señor tu Dios, a fin de ser feliz y tomar posesión del país próspero del que Yahvé ha *jurado* que echaría a todos *tus enemigos* delante de ti (Dt 6,13.18s)<sup>6</sup>.

Así pues, toda la primera columna del cuadro (v. 68-75) que forma el *Benedictus* está impregnada de un clima veterotestamentario y se expresa en el vocabulario tradicional. El versículo 70, como ya hemos señalado de paso, es la única excepción. Allí se dejan reconocer los términos y los temas de Lucas. Así, la frase «dijo por la boca de los santos profetas de los tiempos antiguos» se encuentra al pie de la letra en Lc 3,21. La expresión «por la boca» aparece también en Lc 3,18; 15,7 y Hch 1,16. Más allá de las formulaciones, el tema de la promesa, del anuncio y del cumplimiento es familiar a Lucas. Se le encuentra, por ejemplo, en un discurso de Pedro en el que se trata de nuevo de los profetas de antaño:

A continuación, todos los profetas que hablaron desde Samuel y sus sucesores, anunciaron igualmente estos días (Hch 3,24).

No cabe duda de que, en Lc 1,70, se hace referencia en particular, entre «los profetas de los tiempos antiguos», al profeta Natán. En efecto, según el v. 69, el anuncio recaía en un salvador salido de la descendencia de David, que es lo que constituía precisamente el oráculo de Natán (2 Sm 7,5-16). En el discurso de Pentecostés, Pedro proclamará:

Como él (David) era profeta, sabía que Dios le había *jurado* por juramento que *haría sentar sobre su trono a un descendiente de su sangre* (Hch 2,30).

En este pasaje, los términos subrayados están sacados del Sal 132,11 que remite expresamente al oráculo de Natán. Más adelante, Lucas hará eco una

<sup>6</sup> Véase también Dt 6,23s: «el país que había *jurado* (= Lc 1,73) a *nuestros padres* (= 1,72) *dárnoslo* a nosotros (= 1,73b)... para temer a Yahvé y ser felices *durante todos nuestros días* (= 1,75)». También hay muchas afinidades con Dt 7,8-9.12.

vez más a este oráculo en un pasaje con un vocabulario muy parecido al de Lc 1,70:

Es de su descendencia (de la de David) de la que, según su promesa, Dios ha suscitado para Israel a Jesús como Salvador (Hch 13,23).

Todo esto lleva a creer que el v. 70 fue redactado por Lucas. Esto resulta tanto más probable cuanto que este versículo marca una interrupción entre el v. 69 y el v. 71 que, al hacer los dos mención de la «salvación», se explicitan mutuamente.

## Las palabras de Lucas y de las comunidades (v. 76-79)

Llegamos a la segunda columna de nuestro cuadro, formado por la sección A' (v. 76-77) y B' (v. 78-79); como hemos visto, éstas describen de antemano la misión de Juan y responden a la pregunta de Lc 1,66: «Entonces, ¿qué será este niño?»

Esta segunda columna se distingue mucho de la primera, ante todo en la formulación del pensamiento. La primera columna, como hemos visto, estaba plagada de reminiscencias del Antiguo Testamento. Pues bien, éstas faltan aquí muchas veces, cediendo su lugar —como en el v. 70— al lenguaje y a la teología de Lucas; otras veces, las que todavía quedan son referencias «tradicionales», o sea, que ya habían sido adoptadas y adaptadas por la fe cristiana. Lo veremos más de cerca.

### El lenguaje y la teología de Lucas

En el v. 76a, la proclamación «serás llamado profeta del Altísimo», que Zacarías dirige a Juan, se presenta como el eco del anuncio hecho por el ángel a María a propósito de Jesús, en Lc 1,32: «Será llamado Hijo del Altísimo». De esta forma, la misma referencia a Dios sirve para establecer desde el punto de partida la vocación de los dos niños: A continuación, el v. 76b precisa: «Marcharás delante del Señor»: se reconoce aquí un giro típico de Lucas, el verbo «ir,

## JUAN BAUTISTA,

### UN APOSTOL ANTES DE TIEMPO

«Para dar a su pueblo el conocimiento de la salvación en el perdón de los pecados»: así es como el *Benedictus* describe de antemano la misión de Juan Bautista (Lc 1,77). Cuando, en su segundo libro, los Hechos de los apóstoles, Lucas describe la misión de Pedro y de los Doce, utilizará los mismos términos:

«Que esto sea *conocido* por todos vosotros y por todo el *pueblo* de Israel: ... no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres en el que tengamos que ser *salvados*» (Hch 4,10.12).

«Dios lo exaltó a su derecha como Cabeza y *Salvador*, para darle a *Israel* la conversión y el *perdón de los pecados*» (Hch 5,31).

«Hermanos, vosotros los hijos de la estirpe de Abrahán y vosotros los aquí presentes que teméis a Dios; a vosotros se os ha enviado este mensaje de *salvación*... Así pues, que os sea *conocido* esto: por él (Jesús) es como se os ha anunciado el *perdón de los pecados*» (Hch 13,26.38).

marchar» (*poreuomai*) que aparece en él 88 veces y el adverbio «delante» (*enôpion*), seguido del genitivo, 35 veces.

En el v. 77 se describe la misión de Juan de la misma manera que se hará en los Hechos de los apóstoles la misión de estos últimos (véase el recuadro). El tema del perdón de los pecados, en particular, junto con el del don del Espíritu, sirve en la predicación de los Hechos para expresar las dos dimensiones de la salvación procurada por Cristo<sup>7</sup>. Así pues, el *Benedictus* presenta la misión y la predicación de Juan Bautista como la anticipación de la misión y de la predicación eclesial.

<sup>7</sup> Además de Hch 5,31 ya citado, cf. 10,43; 13,38; 26,18.

La descripción de la intervención de Dios y de su impacto, en los v. 78-79, lleva también la marca de la formulación y de la teología de Lucas. Así, en estos versículos, los diversos elementos de la salvación de Dios se presentan como dimanando, por así decirlo, de sus «entrañas de misericordia». Sabido es que la misericordia constituye en Lucas uno de los rasgos característicos de Dios, y que el verbo «conmoverse las entrañas» se encuentra en tres pasajes que le son propios: Lc 7,13 (Jesús frente al hijo difunto de la viuda de Naín); 10,33 (el buen samaritano) y 15,20 (el padre del hijo pródigo).

Lo mismo ocurre con el tema de la paz, que el v. 79 identifica con uno de los aspectos de la salvación. En efecto, esto corresponde bien a la visión de Lucas. En el siguiente capítulo los ángeles darán cuenta de la salvación de Dios en términos de paz: «Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que él ama» (Lc 2,14). Y es igualmente en estos términos como Pedro se expresará después de Pascua en su discurso en casa de Cornelio:

(Dios) envió su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles *la buena nueva de la paz* por Jesucristo (Hch 10,36).

Quizás en esta afirmación, las palabras subrayadas hacen eco a un pasaje del profeta Isaías.

Esto nos conduce al segundo aspecto anunciado al principio: el tipo de utilización de la Escritura presente en la segunda parte del *Benedictus*.

### **Unos textos ya «familiares»**

En los pocos pasajes en donde, en la segunda columna (v. 76-79), se pueden reconocer referencias al Antiguo Testamento, es curioso comprobar que se trata de algo muy distinto de lo que pasaba en la primera (v. 68-75): se trata de referencias ya explotadas y «aclimatadas» en el cristianismo. Todo pasa como si el *Benedictus* reflejase en su segunda parte un uso cristiano de las Escrituras.

Así, cuando el v. 76 proclama a propósito de Juan: «Marcharás por delante del Señor para prepararle los caminos», hay buenos motivos para ver allí una referencia a Is 40,3:

La voz del que grita en el desierto: «Preparad el camino del Señor, enderezad los senderos de nuestro Dios».

Pues bien, los cuatro evangelios sin excepción hacen referencia a este pasaje (Mt 3,3; Mc 1,2-3; Lc 3,4; Jn 1,23): hay lugar para creer que el *Benedictus* no hace más que adoptar un uso cristiano tradicional.

Lo mismo pasa con Lc 1,79: hace referencia a otro pasaje de Isaías (9,1s), en donde se habla de una gran luz aparecida para iluminar «al pueblo que marcha en las tinieblas» y a los que «habitan en la sombra de la muerte». Pues bien, este mismo pasaje se encuentra citado en Mt 4,16; esto es, una vez más, el signo de un uso tradicional.

En el v. 78b, el cántico de Zacarías designa al Mesías como «el Astro de lo alto» (*anatolé ek hypsous*). Esta apelación peculiar del Mesías tenía su origen en el pasaje de Jr 23,5, tal como lo traducen al griego los Setenta:

He aquí que vienen días, dice el Señor, y yo suscitaré a David un germen justo (*anatolé dikaia*) y reinará como rey..., impondrá el juicio y la justicia en la tierra.

A partir de este texto, *anatolé*, que puede significar también «germen» (hebreo *çemá*) que surge, o bien una luz o un astro que se eleva, se convirtió, en el Antiguo Testamento y luego en el judaísmo,<sup>8</sup> en un nombre propio del Mesías esperado para el porvenir. En el *Benedictus* (v. 78), la palabra debe comprenderse sin duda en el sentido de «astro» o «sol naciente», dado el papel de iluminación que se describe a continuación: el astro de lo alto permite ver (v. 79a) y luego abrir camino (v. 79b) en donde reinaban sombras y ti-

<sup>8</sup> Cf. Zac 3,8; 6,12; un texto de Qumrán, 4QFlor 1,11 atestigua una interpretación mesiánica de Jr 23,5; cf. *Documentos en torno a la Biblia* n. 19, p. 78.

nieblas. Pues bien, la aplicación de estas imágenes a Jesús como Mesías está atestiguada en otros lugares del Nuevo Testamento. Seguramente se refiere a ellas en particular el relato de los magos en Mt 2,2: «Hemos visto su estrella levantándose (*anatolè*) y hemos venido a rendirle homenaje».

---

## DEL LENGUAJE AL PENSAMIENTO

---

Si es justo lo que hemos visto, estamos ante una constatación palpable: entre las dos secciones del *Benedictus* existe un corte bien claro en lo que concierne a la expresión del pensamiento. Mientras que la primera columna (v. 68-75) hacía intervenir una «formulación judía» inspirada toda ella en el Antiguo Testamento, la segunda columna (v. 76-79) deja sitio a una formulación cristiana o cristianizada.

Pero más allá de la expresión o de la formulación, este corte ¿no se encontrará quizás a nivel mismo del pensamiento y de la teología? Todo pasa como si los v. 76-79 vinieran a traducir de algún modo en términos cristianos la concepción judía de la salvación mesiánica expresada en los v. 68-75; como si la segunda parte del *Benedictus* quisiera ser una interpretación cristiana de la esperanza judía expresada en la primera.

Los v. 68-75 atestiguan una concepción muy «nacionalista» del Mesías. Este tiene que liberar a «Israel su pueblo» (v. 68) de sus enemigos (v. 71-74) y así es como procurará la salvación (v. 71a) o demostrará que es «el cuerno de la salvación suscitada» (v. 69a) por Dios.

Esta concepción del Mesías está bien atestiguada en el judaísmo. Es inútil citar textos, ya que se trata de algo bien conocido<sup>9</sup>. Contentémonos con señalar,

---

<sup>9</sup> Cf., por ejemplo, *Salmos de Salomón* 17,23-27 (texto en *Documentos en torno a la Biblia* n. 3, p. 86); *Testamento de Moisés* 10,1-10 (*ibid.*, p. 60); *Tárgum del Génesis* 49,10s (texto en *Documentos* n. 14, p. 25).

## «SALVACION QUE NOS LIBRA DEL ENEMIGO»

*El siguiente pasaje está sacado del Reglamento de la guerra de Qumrán (XVIII, 6-12). No deja de tener algunas afinidades con la primera parte del Benedictus, según la cual la salvación consiste también en la liberación de las manos de los enemigos:*

«¡Bendito sea tu Nombre, oh Dios [de los dio]-ses!

Porque <sup>7</sup> has engrandecido a [tus elegidos] maravillosamente.

Y nos has guardado tu Alianza de antaño, y nos has abierto las puertas de la salvación varias veces

<sup>8</sup> por [tu gracia y] tu [misericordia] con nosotros;

<sup>9</sup> y tú, oh Dios de la jus[ticia], has obrado por [la gloria] de tu nombre.

<sup>10</sup> [...] Y antes jamás se ha producido un suceso como éste;

pues tú has conocido (lo que sucedería) en nuestro tiempo.

y hoy ha brillado <sup>11</sup> para nos[otros]

[...] con nosotros en la redención definitiva, para suprimir el do[mi]nio [del e]nemigo, de manera que no exista:

y tu Mano poderosa <sup>12</sup> [...]

[todo]s nuestros enemigos con un golpe exterminador.

por ejemplo, el texto de Qumrán citado en el recuadro.

En el *Benedictus*, la liberación de los enemigos no se quiere por sí misma, sino en función del servicio de Dios: «para que... liberados de la mano de nuestros enemigos, le sirvamos en santidad y justicia, ante él, durante todos nuestros días» (Lc 1,74s). Esta idea está presente en algunas corrientes mesiánicas del ju-

daísmo antiguo: el Mesías destruirá a los enemigos de Israel en cuanto que son pecadores e impíos, para permitir al pueblo de Dios vivir en la santidad. El pasaje célebre del salmo 17 de los *Salmos de Salomón* (recuadro), a primera vista puramente nacionalista y revanchista, ¿no deberá leerse también en esta línea?

Sea lo que fuere de esta finalidad religiosa, lo cierto es que esta concepción del papel del Mesías concede un lugar esencial a la dimensión político-nacionalista. Lucas conocía esta concepción:

Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón. Era un hombre justo y piadoso; esperaba la consolación de Israel (Lc 2,25).

«... y nosotros esperábamos que era él el que iba a liberar a Israel» (Lc 24,21).

Estando reunidos, le preguntaban también: «Señor, ¿es ahora el tiempo en que vas a restaurar la realeza en Israel?» (Hch 1,6).

Lucas corrige esta concepción subrayando en qué sentido Jesús es el Mesías y el tipo de salvación que aporta. Basta con releer los discursos de Pedro en los primeros capítulos de los Hechos:

«Así pues, que lo sepa con certeza toda la casa de Israel: Dios ha hecho Señor y Mesías (*Christos*) a ese Jesús al que vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36).

El Dios de nuestros padres ha resucitado a ese Jesús

## SALMO 17 DE SALOMON

«<sup>23</sup> ¡Mira, Señor, y suscita para ellos a su rey, hijo de David, el tiempo que tú conoces, oh Dios, para que reine sobre Israel, tu siervo, <sup>24</sup> y cíñele de fuerza para que destruya a los caudillos injustos! <sup>25</sup> ¡Purifica a Jerusalén de las naciones que la pisotean haciéndolas pecar! ¡Que con sabiduría y justicia eche a los pecadores de la herencia, <sup>26</sup> rompa el orgullo de los pecadores como vasos de alfarero, aplaste con un cetro de hierro toda su substancia, <sup>27</sup> destruya las naciones impías con la palabra de su corazón!

<sup>28</sup> Entonces reunirá al pueblo santo, que conducirá con justicia; juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios; <sup>29</sup> no dejará que la injusticia more entre ellos y ningún hombre habituado al mal habitará con ellos. <sup>30</sup> Porque conocerá a todos como si fueran hijos de su Dios y los distribuirá por tribus sobre la tierra; <sup>31</sup> ni el emigrado ni el extranjero morarán ya con ellos; juzgará a pueblos y naciones según la sabiduría de su justicia.

<sup>32</sup> Tendrá a los pueblos paganos bajo su yugo para servirle, y glorificará al Señor a la vista de toda la tierra. <sup>33</sup> Purificará a Jerusalén santificándola como en el origen, <sup>34</sup> para que las naciones vengan del cabo de la tierra a ver su propia gloria, trayéndole como ofrenda a sus hijos dispersos por ellas, <sup>35</sup> y a ver la gloria del Señor con que Dios la ha glorificado».

Comentando este pasaje, escribe P. Grelot: «*Por tanto, el nacionalismo religioso no se concibe como una especie de anexión hecha por Dios al servicio de las ambiciones de Israel; tiene como objetivo el servicio a Dios por parte de Israel y, en definitiva, por parte de las otras naciones que le reconozcan y se le sometan. La exclusión de todo pecado, de toda injusticia, de toda opresión, constituye un objetivo esencial asignado al pueblo y al mismo Mesías*» (P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée 1978, 101).

a quien vosotros hicisteis morir colgándolo del patíbulo. El es a quien Dios ha exaltado a su derecha, haciéndolo Príncipe y Salvador, para conceder por su medio a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados (Hch 5,30s).

La corrección es de importancia: Jesús es ciertamente el Mesías y trae consigo la salvación, pero ésta es ante todo y sobre todo de orden espiritual. ¿No es precisamente un «correctivo» de esta índole el que la segunda columna (v. 76-79) aporta a la primera (v. 68-75)? Donde la primera habla de una salvación mesiánica que consiste en la victoria sobre los enemigos (v. 71), la segunda, en el versículo correspondiente –según la estructura que hemos propuesto– habla de perdón de los pecados (v. 77b). Donde la primera columna vuelve al final sobre la «liberación de manos de

nuestros enemigos» (v. 74), la segunda celebra más bien (v. 79) la liberación de las tinieblas y de la muerte. Lo que en la primera columna podía entenderse simplemente en el sentido de un cierto mesianismo judío, en la segunda queda rectificado e interpretado en una línea espiritual, más conforme con la teología cristiana.

---

### ¿PRESTAMO, REMODELADO O «COMPOSICION GENIAL»?

---

Son cuantiosas las hipótesis sobre el origen del *Benedictus*. Sin embargo, no ha llegado aún a im-

### ALGUNAS CORRESPONDENCIAS

Varios autores han sometido el *Benedictus* a análisis de tipo estructural. Aunque no están de acuerdo en todos los detalles, estos estudios señalan al menos una

estructura concéntrica en donde, con algunas variantes, destacan las siguientes correspondencias:

visitar (68b)

visitar (78b)

pueblo (68b)

pueblo (77a)

salvación (69)

salvación (77a)

profetas (70)

profeta (76)

enemigos (71a)

enemigos (74)

mano (71b)

mano (74)

nuestros padres (72)

nuestro padre (73)

nerse ninguna. Prescindiendo de los matices, recogemos tres posturas principales, ante las cuales intentaremos situarnos al final del recorrido.

### **Un origen judío**

Según algunos, estaríamos aquí en presencia de un himno que Lucas habría copiado, en todo o en parte, del judaísmo, insertándolo en su relato de la infancia y atribuyéndoselo a Zacarías, un sacerdote judío.

Creo que esta hipótesis podría aplicarse a la primera parte del *Benedictus* (v. 68-75), menos el v. 70 en donde –como hemos visto– se vislumbra el lenguaje y las ideas de Lucas. No puede valer para la segunda parte del himno (v. 76-79), que tiene una formulación y una teología cristianas.

### **Un origen judeo-cristiano**

El principal argumento en favor de esta posición es que los v. 68-69 celebran la salvación como ya venida, puesto que hablan en aoristo: «Dios ha visitado, ha liberado a su pueblo, ha suscitado una fuerza de salvación». Esto supone una copia de los ambientes cristianos, más bien que de los judíos. Por otra parte, las reminiscencias del Antiguo Testamento y las múltiples afinidades con las representaciones y el lenguaje del judaísmo suponen un contacto con este último: así pues, el *Benedictus* fue transmitido a Lucas por unos ambientes cristianos de origen judío.

¿Implica la hipótesis de un préstamo el que Lucas haya citado literalmente el texto que ha recibido? ¿Qué impide que adaptara y retocara su formulación, transponiendo concretamente del futuro al pasado?

Lo seguro es que la segunda parte del *Benedictus*, tal como ha llegado hasta nosotros, refleja una piedad y unas concepciones cristianas. ¿No será entonces más probable que Lucas sacara del judaísmo lo esencial de los v. 68-75 y que luego compusiera él mismo lo siguiente, armonizándolo todo desde el punto de vista literario e interpretando o «transcribiendo» desde el punto de vista teológico?

### **Una composición de Lucas**

Según otros, la composición del *Benedictus* sería totalmente de Lucas, cuya habilidad para imitar el estilo de los Setenta y para hacerse eco de los temas y de las concepciones de los diversos ambientes es bien conocida. Por tanto, se habría inspirado aquí en ciertos temas de la piedad judía de comienzos del siglo I y del estilo de oración que allí se practicaba.

Es verdad que Lucas sabe componer con habilidad: pensemos, por ejemplo, en los discursos de los Hechos y en los diferentes estilos que revisten, según se dirijan a ambientes judíos, como Hch 13,16-41, o a ambientes paganos, como Hch 17,22-32. Sin embargo, Lucas no compone a partir de nada, ya que, en lo esencial, el contenido del discurso corresponde al contenido efectivo del kerigma primitivo, tal como podemos conocerlo por otra parte. Por tanto, cabe pensar que disponía para la primera parte (v. 68-75) de una fuente judía, con unas concepciones del Mesías y de la salvación pre-cristianas. En efecto, si Lucas hubiera compuesto también esta primera parte, ¿no se dejarían detectar en ella su estilo y su teología, como ocurre con los versículos 70 y 76-79 y con los discursos de los Hechos?



## EL MAGNIFICAT (Lc 1,46-55)

### «El Poderoso ha hecho por mí grandes cosas»

Analizaremos ahora el cántico de María (1,46-55) que, en el relato de Lucas, precede al de Zacarías (1,68-79). El *Magnificat*, como lo ha designado desde siempre la tradición litúrgica, se utiliza todas las tardes en el oficio de Vísperas. Según un repertorio bibliográfico publicado recientemente<sup>10</sup>, el *Magnificat* sigue siendo, después de Lc 4,16-30, el pasaje lucano más estudiado a lo largo de los últimos años (1937-1988), incluso por encima de textos tan «frecuentes» como 10,25-37 (el buen samaritano), 15,11-32 (el hijo pródigo) o 24,13-35 (los discípulos de Emaús).

---

#### EL CONTEXTO DEL MAGNIFICAT

---

Lo mismo que el de Zacarías, el cántico de María está bien delimitado, encuadrado por una fórmula de introducción en 1,46a y por la reanudación del relato en prosa en el v. 56. Las dos escenas de anunciación (1,5-22 y 1,26-38) han acabado y Lucas hace que se encuentren las dos madres. El relato de la visitación (1,39-56), donde se integra la proclamación del *Magnificat*, abunda en alusiones a la situación particular de las dos mujeres y sobre todo a los dos niños de los que son portadoras: «el niño saltó en su seno» (v. 41), «bendito el fruto de tu vientre» (v. 42), «la madre de mi Señor» (v. 43), «el niño saltó de alegría en mi vientre» (v. 44). Estas dos madres se describen como

creyentes maravilladas, anhelantes de referir a Dios lo que les ha ocurrido. Isabel bendice a María (1,42-45); María a su vez bendice a Dios (1,46-55): es el *Magnificat*.

Este himno, a primera vista, no encierra ninguna huella del contexto. No se presenta como una respuesta a la bendición de Isabel (v. 42-45) con la que podría encadenar perfectamente el v. 56, sin que pudiéramos darnos cuenta de que falta algo en el relato en prosa. Más aún, el giro del v. 56: «María se quedó con ella» vendría muy bien detrás de la intervención de Isabel, pero no tanto después de la larga interrupción del cántico (v. 46-55). Este, lo mismo que el *Benedictus*, podría dar la impresión de haber sido introducido posteriormente dentro de un relato ya existente.

Sin embargo, mirando más de cerca las cosas, se constata que el cántico tiene también una vinculación con el contexto. Así, los primeros versículos del *Magnificat* (46-49) hacen referencia, lo mismo que la bendición anterior de Isabel (v. 42-45), a la situación personal de María. La proclamación del v. 48b, en particular, «en adelante todas las generaciones me dirán dichosa» hace eco a la felicitación de Isabel en el v. 45: «*Dichosa* la que ha creído en el cumplimiento de lo que se le ha dicho de parte del Señor». Se observan además otras afinidades de vocabulario, tanto más interesantes cuanto que se trata de términos poco frecuentes en Lucas. Así, al leer en el v. 47: «mi espíritu *exulta* en Dios mi Salvador», nos acordamos de la exclamación de Isabel, tres versículos antes: «el niño *ha exultado* de alegría en mi seno».

Siempre a nivel de vocabulario, el *Magnificat* ofre-

---

<sup>10</sup>F. van Segbroek, *The Gospel of Luke. A Cumulative Bibliography 1973-1988*, Lovain 1989.

ce igualmente ciertas afinidades respecto al relato de la anunciación (1,26-38). «Ha puesto los ojos en la humanidad de su *esclava*» (1,48a); ¿no recuerda esto la respuesta al ángel: «Yo soy la *esclava* del Señor»? (1,38). Lo mismo: «El *Poderoso* ha hecho por mí grandes cosas» (1,49), ¿no guarda relación con «el *poder* del Altísimo» (1,35) y con «nada es *imposible* para Dios» (1,37)?

Así pues, no es justo afirmar que el *Magnificat* se encuentra inserto artificialmente en el contexto de Lc 1. Se tiene incluso la impresión de que, si hubo inserción dentro de un relato ya constituido, o bien éste o bien el propio cántico han sido adaptados para tener en cuenta esta inserción. Más aún, tal como se presenta en el relato, el *Magnificat* tiene un papel de primera importancia, sobre el que podremos volver después de haber dado una ojeada general a su contenido.

## LA HUMILDE ESCLAVA, LOS HUMILDES, Y EL SIERVO

También aquí hay tantas «estructuras» del *Magnificat* como exegetas, incluso entre los que utilizan el mismo método y destacan los mismos criterios. Guardándonos mucho de añadir una teoría nueva, intentaremos sencillamente señalar algunos elementos característicos, a la vez desde el punto de vista literario y desde el punto de vista temático.

### V. 52-53

Empecemos por los v. 52-53, que destacan como un conjunto bien caracterizado desde el punto de vista literario. En efecto, en relación con la conducta de Dios, encontramos aquí dos antítesis, cuyos términos se responden el uno al otro:

- |  |   |
|--|---|
| 52. Derribó a los <i>poderosos</i> de sus tronos | A |
| elevó a los <i>humildes</i>                      | B |

## EL «MAGNIFICAT»

- <sup>46</sup> Mi alma *engrandece* al Señor,  
<sup>47</sup> mi espíritu exulta en Dios mi Salvador.  
<sup>48</sup> Porque ha puesto los ojos en la *humildad* de su **esclava**;  
 en adelante todas las **generaciones** me dirán dichosa.  
<sup>49</sup> Porque el *Poderoso* **ha hecho** por mí **grandes cosas**,  
 y santo es su Nombre.  
<sup>50</sup> Y **su misericordia** es para **generaciones** y **generaciones**  
 sobre los que le temen.  
<sup>51</sup> **Hizo** una proeza con su brazo  
 y dispersó a los hombres de corazón orgulloso.  
<sup>52</sup> Derribó a los *poderosos* de sus tronos  
 y elevó a los *humildes*.  
<sup>53</sup> A los hambrientos los sació de bienes  
 y a los ricos los despidió con las manos vacías.  
<sup>54</sup> Levantó a Israel **su siervo**,  
 acordándose de **su misericordia**,  
<sup>55</sup> según había prometido a nuestros padres  
 en favor de Abrahán y de su descendencia para siempre.

- |  |    |
|--|----|
| 53. A los <i>hambrientos</i> los sació de bienes       | B' |
| y a los <i>ricos</i> los despidió con las manos vacías | A' |

### V. 46-49a

Desde el punto de vista del pensamiento, los v. 52-53 marcan una expansión respecto a los v. 46-49a. Mientras que éstos constatan la intervención particular de Dios, que mira la **humildad** (*tapeinosis*) de María su sierva (v. 48a), los v. 52-53 describen su conducta

con los humildes (*tapeinor*: v 52) en general. Siempre por contraste, los v 46-49a se presentan como una «sección-yo», en donde María habla de sí misma en primera persona como beneficiaria de la intervención de Dios, mientras que los v 52-53 constituyen más bien una «sección-ellos», donde se trata de los privilegiados de Dios. Una vez identificada la «sección-yo», se puede ver en ella una inclusión entre dos palabras de la misma raíz «Mi alma **engrandece** (*megalynēi*) al Señor» (v 46) y «el Poderoso ha hecho por mí **grandes cosas** (*megala*)» (v 49)

### V. 54-55

Desde el punto de vista del pensamiento, se observa un nuevo cambio de perspectiva en los v 54-55. La acción de Dios descrita en estos versículos tiene como beneficiarios, no ya a María, la humilde esclava, como en los v 46-49, ni tampoco a los humildes en general, como en los v. 52-53, sino a Israel en su conjunto designado como siervo de Dios.

### V. 50-51

¿Qué pasa con los vv 49b-51, que hemos dejado de lado hasta ahora? En los v 50-51 se trata también de la conducta de Dios en general y, como en los v 52-53, está caracterizada por contraste. Contraste entre la misericordia de Dios con los que le temen (v 50), por un lado, y su fuerza contra los «orgullosos» (v 51), por otro. ¿No deberán unirse entonces estos versículos con los v 52-53 que tratan también, por modo de antítesis, de la conducta de Dios?

Hay que reconocer, sin embargo, que desde el punto de vista literario los v 50-51 no armonizan perfectamente con los v 52-53. En primer lugar, la antítesis formada por los v 50-51 es menos concisa que la de los v 52-53, los dos miembros de la antítesis no están unidos entre sí por un *kai* («y») como en estos versículos; finalmente, no hay ningún verbo en aoristo en el v 50, como ocurre en cada una de las frases de los versículos siguientes<sup>11</sup>. No obstante, si se consi-

deran las realidades en cuestión, hay motivos para reconocer una antítesis entre los v 50 y 51. En efecto, se encuentran en el Antiguo Testamento algunos pasajes, como el salmo 119,78-79, que ponen igualmente en oposición a los orgullosos y a los que temen a Dios. En ese caso, los versículos 50-51 pueden vincularse a los versículos 52-53.

### V. 49b

Mientras que los v 46-49a («sección-yo») hacen intervenir a la primera persona del singular, la última parte del v 49 está en tercera persona «Santo es su Nombre». Entonces, ¿no convendrá unirla más bien a lo siguiente, a los v. 50-53?

Sin embargo, hay que considerarlo bien. La fórmula inicial del *Magnificat*, «Mi alma engrandece al Señor», parece inspirarse en la del Sal 103,1 «Alma mía, bendice al Señor». Es verdad que se encuentran también fórmulas semejantes en otros salmos. Sin embargo, en el v. 50, la referencia al Salmo 103 es muy clara, ya que la cita del v. 11 es casi literal «Su misericordia por generaciones y generaciones es sobre los que le temen». Por tanto, si el comienzo del *Magnificat* (v 46) se acuerda del Sal 103,1, lo mismo tiene que ocurrir con el santo es su Nombre» del v 49b. En efecto, esta fórmula, al comienzo del salmo, encadena con aquella a la que hace eco el v 46.

Bendice al Señor, alma mía, y todo mi ser a su santo nombre (Sal 103,1)

Puesto que el *Magnificat* parece hacer referencia a este versículo del salmo, todo indica que ha separado los dos miembros paralelos, figurando uno en el v 46 y el otro al final del 49. En ese caso, éste debe vincularse más bien a la primera sección del *Magnificat* (v 46-49)

<sup>11</sup> «Actuo con fuerza», disperso» (v 51), «derribó», elevado» (v 52), «sació», despidió» (v 53). En el v 50 se sobreentiende el verbo «ser» «su misericordia (es)».

El conjunto de estos datos invita por tanto a dividir este cántico en tres secciones:

- I. María, la humilde esclava (v. 46-49)
- II. Los humildes en general (v. 50-53).
- III. Israel, el siervo (v. 54-55).

Una vez establecidas estas secciones, se observa que las secciones II y III comienzan las dos del mismo modo, mencionando la misericordia (*eleos*) de Dios:

- y su *misericordia* es para generaciones y generaciones sobre los que le temen (v. 50);
- levantó a Israel su siervo, acordándose de su *misericordia* (v. 54).

Igualmente, se observan otras correspondencias verbales entre la sección I y la sección II:

- «humildad» (48a) y «humildes» (52b)
- «generaciones» (48b y 50a)
- «ha hecho» (49a y 51a)
- «el Poderoso» (49a) y «los poderosos» (52a).

---

## FUNCION, SENTIDO Y ALCANCE DE LA INTERVENCION DE DIOS

---

La ojeada que acabamos de echar sobre el contenido del *Magnificat* nos permite captar el papel que le corresponde en el relato de Lucas. El cántico de María viene a interrumpir la narración de los sucesos para manifestar su sentido y su alcance teológicos.

El relato acaba de revelar, en la escena de la anunciación (1,26-38), la intervención extraordinaria de Dios en María, intervención que celebra luego Isabel en la escena de la visitación (1,39-45):

«Ha puesto los ojos en la humildad de su esclava... El Poderoso ha hecho por mí grandes cosas...».

En las dos secciones siguientes, donde hemos advertido el ensanchamiento de las perspectivas, los

verbos que describen la conducta de Dios se presentan igualmente en pasado (aoristo): «Derribó a los poderosos, elevó a los humildes, levantó a Israel su siervo», etc. ¿A qué se debe este pasado? ¿No está todavía por venir la salvación de Dios en Jesucristo?

Empecemos por la sección III (v. 54-55). El pasado puede muy bien comprenderse aquí como haciendo referencia a la intervención de Dios en María, a la que remite expresamente la sección I. En la escena de la anunciación, después del anuncio a María del nacimiento de un hijo, el ángel indicaba lo que iba a representar este acontecimiento para Israel: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre. Reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32s). Lo mismo hace el *Magnificat*: después de haber cantado las maravillas hechas por Dios en María (v. 46-49), indica lo que este acontecimiento representa para Israel: interviniendo en María, Dios ha venido a socorrer a su pueblo y ha manifestado que se acordaba de sus promesas (v. 54-55).

¿Pero no ocurre esto mismo en la sección II (v. 50-53)? A través de lo que ha hecho en María, Dios ha revelado su «política» con los humildes. El pasado debe ser una generalización de todo ello: lo que Dios ha hecho con *esta* pobre, lo ha hecho por *todos* los pobres. En María, todos los humildes han sido de alguna forma tocados por Dios, ya que Dios ha manifestado a través de ella el interés que tiene por ellos y cómo son sus predilectos. Al obrar así, se mostró fiel a sí mismo. Al intervenir como lo ha hecho, se revela como el Dios de los humildes que siempre había sido: por eso los v. 52-53 pueden mantener el verbo en pasado en las citas que, como veremos, sacan del Antiguo Testamento.

Así pues, proclama el *Magnificat*, la intervención maravillosa con María (v. 46-49) constituye un lugar de revelación de la «política» de Dios con los pobres (v. 50-53) y marca el cumplimiento decisivo de la salvación y de las promesas en favor de Israel (v. 54-55).

## LO NUEVO Y LO ANTIGUO

Una vez dicho esto, hay que señalar sin embargo que el *Magnificat* afirma con menos fuerza que el *Benedictus* el carácter único de la intervención de Dios en Jesucristo. Mientras que el *Benedictus* subrayaba la venida de la salvación mesiánica y la misión inédita de Juan Bautista, el *Magnificat* proclama solamente al final que por fin ha llegado el momento decisivo del cumplimiento de las promesas de Dios (1,54-55).

Si no comprendiese más que las secciones I (v. 46-49) y II (v. 50-53), el cántico de María no se distinguiría mucho de la plegaria de los salmistas o de los otros personajes del Antiguo Testamento favorecidos por las bendiciones de Dios.

De hecho, el *Magnificat* presenta no pocas afinidades con el cántico de Ana, la madre de Samuel, recogido en 1 Sm 2,1-10. Este comienza de un modo muy parecido:

Mi corazón exulta en el Señor,  
mi cuerno se eleva en mi Dios (1 Sm 2,1)

En los dos casos, el cántico celebra ante todo la intervención particular de Dios en favor de la orante (Lc 1,46-49; 1 Sm 2,1), para pasar luego a recordar la conducta de Dios en general (Lc 1,50-55; 1 Sm 2,2-10).

Así pues, las afinidades se sitúan ante todo a nivel de los temas y de las ideas, más que del vocabulario —desde este punto de vista, las semejanzas no son realmente muy numerosas—, pero no puede ponerse en duda el hecho de que el cántico de Ana sirvió de modelo al de María. La analogía de situaciones favorecía naturalmente esta relación: dos mujeres a las que Dios ha concedido engendrar, en unas circunstancias especiales, a un hijo que tendrá una misión particular que ejercer en su pueblo. De hecho, Lc 1,48 relaciona expresamente la situación de María con la de Ana: «Puso los ojos en la humildad de su esclava»

constituye una cita casi literal de 1 Sm 1,11: «... si pusieras los ojos en la humildad de tu esclava».

Sin embargo, no hay que ver en 1 Sm 1-2 la única fuente de influencia sobre el *Magnificat*. Este, a pesar de estar muy cerca del cántico de Ana por su estructura y sus ideas, presenta más afinidades con otros pasajes del Antiguo Testamento en lo que atañe al vocabulario y a la formulación. Todo pasa como si Lucas se inspirase en el cántico de Ana para la estructura y el contenido teológico, pero formulando este contenido en sus propios términos o en los de la Escritura.

Unas veces se trata de citas o de préstamos más o menos claros. Ya hemos señalado en esta línea la referencia al salmo 103, que puede observarse en tres versículos por lo menos (v. 46.49.50). También se advierte por una y otra parte la influencia de otros salmos. Así, en el v. 51, «desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los orgullosos» parece hacer eco al Sal 89,11. También en el v. 53, «a los hambrientos los sació de bienes» parece remitir al Sal 107,9. En otros lugares parece acordarse más bien de los profetas: así, en el v. 47, «mi espíritu exulta en Dios mi salvador» tiene mucho parecido con un pasaje de Habacuc (3,18), mientras que el v. 54a, «levantó a Israel su siervo», saca su terminología de Is 41,8.

Muchas veces se trata menos de citas literales que de estilo, de reminiscencias, de formulaciones inspiradas en la Escritura. Por ejemplo, la expresión «de generaciones y generaciones» en el v. 50, «despedir con las manos vacías» en el v. 53<sup>12</sup>, «acordarse de su misericordia» del v. 54<sup>13</sup>. Desde este punto de vista, el *Magnificat*, lo mismo que el *Benedictus*, se parece a las oraciones judías como el *Qaddish* o el *Shemoné Esré*, entretreídas también de reminiscencias bíblicas.

Pero el *Magnificat*, como el *Benedictus*, lleva por otra parte las huellas de la redacción de Lucas. Así, en el v. 48 «dirán dichosa», como ya hemos indicado,

<sup>12</sup> Cf. Dt 15,3; 1 Sm 6,3; Job 22,9; etc.

<sup>13</sup> Cf. Sal 98,3; Eclo 51,8; Hab 3,8; etc.

quiere, sin duda, hacer eco a la proclamación de Isabel: «*Dichosa* la que ha creído» (1,45). En el v. 49, el vocabulario de Lucas se deja reconocer en la fórmula: «El Poderoso ha hecho por mí grandes cosas», así como en el v. 55: «como había dicho a nuestros padres». Además, el contenido de las antítesis de los v. 52-53 se conjugan perfectamente con la teología de Lucas. Los hambrientos saciados, los ricos despojados: estas ideas volverán a aparecer en las Bienaventuranzas (6,20-23) y en las lamentaciones que las siguen (6,24-26), y encontrarán una ilustración en la parábola, propia de Lucas, de Lázaro y el rico (16,23-25).

---

## EL DIOS DE MARIA (v. 46-49)

---

Tras esta visión de conjunto del *Magnificat*, nos falta considerar el contenido de cada una de las tres partes que hemos distinguido en él.

La sección I (v. 46-49), como hemos visto, está encuadrada por una inclusión: al verbo «engrandecer» (v. 46) responden las «cosas grandes» (v. 49).

Los v. 48 y 49 enuncian a continuación los motivos de la alabanza y el v. 48b hace mención en particular del hecho de que todas las generaciones venideras proclamarán bienaventurada a María. Así pues, la proclamación de la felicidad de María por Isabel (1,45) no hacía más que anticipar la de todos los futuros creyentes.

Se advierte, sin embargo, una diferencia importante. Isabel situaba la felicidad en relación con las disposiciones de María: «Dichosa tú *porque has creído*». María, por su parte, sitúa su felicidad en relación con las disposiciones y la intervención de Dios: «porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava» (v. 48a), «porque el Poderoso ha hecho por mí grandes cosas» (v. 49a). Esto hace pensar en las bienaventuranzas: mientras que en Mateo la bienaventuranza de los pobres, por ejemplo, acentúa la disposición de los creyentes (los «pobres de espíritu») respecto a Dios

(Mt 4,3), en Lucas pone de relieve la de Dios respecto a los creyentes (Lc 6,20).

Por otra parte quizás el *Magnificat* anticipa la proclamación de las bienaventuranzas. ¿No será la intervención de Dios en favor de María, a los ojos de Lucas, una ilustración de lo que Jesús proclamará que constituye la felicidad de los pobres? Las generaciones venideras reconocerán en María el tipo de los bienaventurados según el evangelio: ¿no es esto lo que sugiere el *Magnificat* al utilizar en el v. 48 el verbo «proclamar dichosa» (*makarizô*) que corresponde a los «dichosos» (*makarioi*) de las bienaventuranzas? Igualmente, como éstas, el cántico pone la felicidad de los pobres y de los hambrientos en oposición con la desgracia de los ricos y saciados. Esto nos lleva al examen de las antítesis de la sección II (v. 50-53).

---

## EL DIOS DE LOS HUMILDES (v. 50-53)

---

Como hemos visto, estas antítesis son tres y caracterizan por contraste la conducta de Dios con las diversas categorías de personas:

- los que temen a Dios, por oposición a los orgullosos (v. 50-51);
- los poderosos, por oposición a los humildes (v. 52);
- los hambrientos, por oposición a los ricos (v. 53).

Mirando más de cerca las cosas, nos damos cuenta de que estas antítesis se sitúan en tres registros diferentes<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> J. Dupont habla de tres «campos semánticos»: el religioso (v. 50-51), el socio-político (v. 52-53) y el ético (v. 54) (*Études sur les évangiles synoptiques*, Lovaina 1985, 967-971). Pero, por un lado, el v. 54 no forma parte de las «antítesis» propiamente dichas; por otro, los v. 52-53 presentan dos antítesis distintas que pertenecen a dos «campos semánticos» diferentes, como vamos a intentar demostrar.

## EL ORIGEN DEL MAGNIFICAT

Los datos que hemos recogido plantean la cuestión del origen del Magnificat. Desde este punto de vista, es objeto casi de las mismas hipótesis que el *Benedictus*. Así, para algunos, el cántico de María se lo habría transmitido a Lucas una fuente judeo-cristiana. Si Lucas hubiera compuesto él mismo este cántico –dicen–, no habría utilizado el lenguaje «guerrero» de los v. 51-53 que no se muestra muy de acuerdo con el contexto y que refleja más bien una mentalidad judía. Igualmente –argumentan–, aparte el v. 48, no hay nada en el *Magnificat* que se refiera a la situación específica de María. Así pues, Lucas debió de copiar esta oración, a la que añadió quizás el v. 48. Estos argumentos no me parecen convincentes.

a) ¿Se puede hablar realmente de lenguaje guerrero en los v. 51-53? De todas formas, el tono del *Benedictus*, con sus menciones repetidas de los enemigos, es más belicoso. En la sección II del *Magnificat*, se trata de antítesis que caracterizan por contraste la predilección de Dios con diferentes tipos de pobres.

b) Si Lucas tomó de un ambiente cristiano de origen judío el cántico de María, esto supondría, si no una devoción, sí al menos un interés marcado por ella en la tradición cristiana anterior a Lucas. Pues bien, no tenemos ningún testimonio de ello. A no ser que la oración guarde relación con otro personaje y que Lucas la haya adaptado a María en el v. 48.

c) En realidad, todo indica que, si hay adaptación, ésta concierne no sólo al versículo 48. En efecto, he-

mos visto que, sobre todo en la sección II, pero también en parte en las demás, el cántico refleja el estilo y la teología de Lucas. ¿Puede determinarse dónde se detiene la reproducción y dónde comienza la adaptación?

d) Finalmente, no es exacto afirmar que el *Magnificat* constituya una oración polivalente, por así decirlo, en el sentido de que no se refiere específicamente a María y a su situación, sino que podría convenir a cualquier creyente que haya gozado de los beneficios de Dios. La sección I (v. 46-49), tal como se presenta, se refiere realmente a María y, como hemos visto, hace eco a las escenas de la anunciación y de la visitación. La sección II (v. 50-53) generaliza las cosas, ciertamente, pero puede leerse muy bien en relación con María: interviniendo en su favor, Dios ha puesto de manifiesto su «política» para con los humildes de corazón abierto. Del mismo modo, la sección III (v. 54-55) se muestra coherente con la primera en cuanto que explicita el significado que tiene para Israel la intervención de Dios en María.

Estos argumentos van igualmente en contra de la hipótesis según la cual Lucas habría insertado simplemente en su relato un himno sacado del judaísmo. El conjunto de los datos señalados ¿no invita más bien a ver en el *Magnificat* una composición de Lucas inspirada principalmente en el cántico de Ana (1 Sm 2,1-10) y que adopta, a la manera de las oraciones judías, un estilo y una formulación bíblicas?

## El creer, o el registro religioso (v. 50-51)

La primera antítesis («temerosos de Dios/orgullosos») debe comprenderse en función del registro religioso. Esto es evidente para «temerosos de Dios», pero vale también para «orgullosos» (*hyperéphanos*). En efecto, hemos visto cómo el Antiguo Testamento, en esta ocasión, opone también a los dos términos. *Hyperéphanos* significa literalmente «que aparece o se muestra por encima». El «orgullosos», para la Biblia, es el que se pone por encima de Dios; al revés de los que temen a Dios, se concede mayor importancia a sí mismo y a su universo que a Dios.

El orgulloso del que nos habla el *Magnificat* es el que ignora a Dios, el que quiere vivir su vida sin él e intenta bastarse a sí mismo. Dios no puede hacer nada en favor de éste; la misericordia no encuentra ninguna brecha por donde infiltrarse. Al contrario, proclama el *Magnificat*, el temor de Dios procura apertura y disponibilidad. ¿No es ésta la cualidad que Dios encontró en María y que le permitió intervenir en ella: «Yo soy la esclava del Señor. ¡Hágase en mí según su palabra!» (1,38)?

## El poder, o el registro político (v. 52)

Tras el registro religioso, el registro político. La cosa está clara para el primer miembro de la antítesis: «Derribó a los poderosos de sus tronos» (v. 52a). Pero ¿qué ocurre con los «humildes» (*tapeinoi*) a los que, en contraste, Dios ha exaltado? Este término no aparece en ningún otro lugar en Lucas. Sin embargo, en el griego clásico, se utilizaba para designar a una persona humilde, es decir, sin poder ni influencia.

Así pues, proclama audazmente el *Magnificat*, Dios no valora a las gentes con los mismos criterios de los hombres. La cima del éxito humano, la subida a la cumbre del poder, no confiere ningún privilegio en

el orden de los favores de Dios. Estos, por el contrario, privilegian a los humildes, a los que carecen de poder, a las personas sin importancia a los ojos humanos. ¿No es esto lo que manifestó también la intervención de Dios en María: «Puso los ojos en la humildad de su esclava» (1,48a)?

## El tener, o el registro socio-económico (v. 53)

Finalmente, la tercera antítesis se sitúa en el orden socio-económico. No considera ya el poder, sino el tener. Esto está claro para el segundo término de la antítesis: «despide a los ricos con las manos vacías» (v. 53b). En la primera bienaventuranza (6,20) son los «pobres» los que figuran en contraste con los «ricos» (6,24). Aquí son los «hambrientos», de los que también se habla a continuación en las bienaventuranzas (6,21) y que allí se oponen a los «hartos», a los «saciados» (6,25). Aunque no sea tan explícita, la referencia al orden económico es real: si uno pasa hambre, es porque no tiene lo que necesita para procurarse el alimento, porque es pobre. Esto es también lo que se deduce de las bienaventuranzas, en donde –en Lucas– la de los hambrientos sigue a la de los pobres.

Estas antítesis del *Magnificat* tienen algo de revolucionario, en cuanto que van contra el orden, los usos o las escalas de valor que prevalecen en las sociedades humanas. Por tanto, no es extraño que se interesen algunos especialmente por él en el contexto de liberación socio-económica y política.

Es absolutamente verdad, insiste el *Magnificat*: con Dios todos tienen su oportunidad. Dios no excluye a los que los humanos tienen tendencia a excluir. Sin embargo, no hay en ello nada de automático. Para ser privilegiados, también los pobres tienen que abrirse a la salvación. El que se abre a ella se hace rico, «colmado de bienes», aunque sea pobre; el que se cierra a ella se ve despedido con las manos vacías, aunque



sea rico. ¿No es esto lo que indica el orden de las antítesis, que hace pasar al primer lugar la de la religión y la apertura a Dios? La salvación es para los que le temen, sea cual fuere su condición.

## EL DIOS DE ISRAEL (v. 54-55)

Al intervenir en favor de María, Dios ha manifestado que sabe tener «misericordia» (v. 50) con los pobres. El v. 54, que abre la última sección del *Magnificat* habla de nuevo de «misericordia», pero esta vez para con Israel: «ha venido en ayuda de Israel su siervo, para acordarse de su *misericordia*».

Estos versículos vuelven a plantear al mismo tiempo el tema del recuerdo o de la memoria de Dios, que habíamos encontrado en el *Benedictus* (1,72-73). También aquí esta fidelidad de Dios se pone en relación con la promesa hecha a Abrahán. Los dos cánticos se muestran así muy cerca el uno del otro:

### *Magnificat*

Socorrió a Israel,  
su siervo,  
para acordarse  
de su *misericordia*,  
como había dicho  
a *nuestros padres*,  
en favor de Abrahán  
y de su descendencia...  
(Lc 1,54s)

### *Benedictus*

para hacer *misericordia*  
a *nuestros padres*  
y acordarse  
de su alianza santa,  
juramento jurado  
a *Abrahán*, nuestro padre...  
(Lc 1,72s)

Como ya hemos indicado de paso, puede ser que los v. 54-55 se inspiren en un pasaje de Isaías, en donde se designa a Israel como «siervo» de Dios:

Pero tú, *Israel*, mi *siervo*,  
Jacob, al que he escogido,  
*descendencia de Abrahán*,  
que he amado,  
al que he *llevado* desde las extremidades del mundo,  
te he llamado y te he dicho:  
«Tú eres mi *siervo*, yo te he escogido» (Is 41,8-9).

Considerando las afinidades de vocabulario (términos destacados), resulta difícil no ver aquí una referencia a este pasaje. En esta sección del libro de Isaías (41,8-20), Dios se compromete a socorrer a Israel, su elegido, y a librarlo de sus enemigos. En el interior del pueblo, Dios promete en particular acudir en ayuda de los pobres:

Los necesitados y los pobres buscan agua, ¡y nada!  
Su lengua está seca de sed. Yo, Yahvé, los escucharé;  
Dios de Israel, no los abandonaré.

El movimiento del pensamiento va, por así decirlo, al revés que en el *Magnificat*. En Is 41, Dios promete una salvación para todo el pueblo, que se extenderá hasta los pobres. El *Magnificat*, por su parte, celebra primero la acción de Dios con una pobre (v. 46-49) y luego con todos los pobres (v. 50-53), y solamente luego amplía la perspectiva considerando las repercusiones de esta salvación sobre el pueblo de Israel en su conjunto.

# EL MISTERIO DE CRISTO JESUS

## 1 PEDRO 2; FILIPENSES 2; COLOSENSES 1

Además de los «cánticos evangélicos», el *Benedictus* y el *Magnificat*, que se recitan todos los días, la *Liturgia de las Horas* comprende también lo que ella llama los «cánticos del Nuevo Testamento». Se recogen siete, uno para cada tarde del tiempo ordinario, cuyo canto o recitación sigue a la de los salmos del oficio de Vísperas. De estos «cánticos del Nuevo Testamento» ya hemos visto la gran bendición de Ef 1,3-14, que celebra el conjunto del designio de Dios realizado en Jesucristo.

El himno de Filipenses 2,6-11, que se recita todos los sábados en las primeras Vísperas del domingo, celebra el conjunto del misterio de Cristo, desde su preexistencia<sup>1</sup> hasta la exaltación consecutiva a la resurrección. Es igualmente el conjunto del misterio de

Cristo el que celebra el himno de Colosenses 1,15-20, que la liturgia del miércoles hace preceder por los versículos 12-14.

Los domingos de Cuaresma, el cántico del Apocalipsis 19 con sus repetidos *Aleluyas* es sustituido por 1 Pe 2,21-24 que, como Flp 2 y Col 1, celebra el misterio de Cristo Jesús. Sin embargo, su punto de vista es más restringido, ya que toda la atención se pone en el sufrimiento y la cruz. Empezaremos por el estudio de 1 Pe 2, para considerar luego más brevemente Flp 2 y Col 1.

---

<sup>1</sup> Volveremos más adelante sobre la interpretación del v 6, que plantea algunas dificultades.

## EL SIERVO DOLIENTE: 1 Pedro 2,21-24

La evocación del misterio de Cristo en 1 Pe 2,22-25 se inserta en el interior de un conjunto de exhortaciones morales que comienzan en 2,11-21 y que se prolongan hasta 3,17. Más exactamente, el modelo de Cristo se introduce en 2,22-25 para apoyar la exhortación que precede inmediatamente (2,18-21)<sup>2</sup> y que va dirigida a los «domésticos», a los fieles de la comunidad. Quizás les toque soportar tratos injustos: la actitud de Cristo doliente podrá motivarlos entonces a la

perseverancia (tenemos dos veces en 2,20 el verbo «soportar, aguantar»).

---

<sup>2</sup> La liturgia integra con la proclamación cristológica el v 21, transformando el «vosotros» en «nosotros»: «Cristo sufrió por nosotros, nos marcó el camino para que sigamos sus huellas». El final del v 24 («cuyo asesinato nos ha curado») queda excluido, lo mismo que el v 25.

## EL / VOSOTROS

Lo que se dice de Cristo en los v. 22-23 corresponde exactamente a lo que se pide a los cristianos en el v. 20. Esta correspondencia se extiende hasta el mismo vocabulario. Exhortados a *hacer el bien* (v. 20b) y a *sufrir con paciencia* (v. 20c), los cristianos ven cómo se les propone el modelo de Cristo que *no hizo el mal* (v. 22) y que, *sufriendo*, no amenazaba (v. 23). Así mismo, el contenido del v. 24 viene a explicitar el del v. 21: «Cristo sufrió por vosotros». ¿Cómo?, ¿en qué sentido? El v. 24 responde:

El mismo en su cuerpo, sobre el madero, tomó sobre sí nuestros pecados para que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia; por sus heridas fuisteis curados.

Se observa, además, que en los v. 22-24 se tienen sucesivamente cuatro pronombres relativos que introducen otras tantas cláusulas que se refieren a Cristo, las dos primeras a su experiencia vivida y las otras dos al sentido teológico de la misma:

- 22 *el que* no cometió pecado  
y no se encontró engaño en su boca,
- 23 *el que* insultado no devolvía el insulto,  
sufriendo no amenazaba,
- 24 *el que* tomó sobre sí nuestros pecados en su cuerpo, sobre el madero,  
para que muertos a los pecados  
vivamos para la justicia,
- 25 *aquel por cuyas* heridas fuisteis curados.

El v. 25, que viene a continuación, introduce un cambio: por una parte, el sujeto no es ya Cristo, como en el v. 22-24, sino el «vosotros» de los cristianos; por otra parte, el contenido de este versículo no responde al de los v. 20-21.

## ¿COPIA O ECO DE LA TRADICION?

¿Recoge en estos versículos el autor de 1 Pe el texto de un himno a Cristo que existía ya antes de él y que utilizaban y conocían las comunidades? Así piensan muchos autores. Pero no están de acuerdo cuando se trata de delimitar los trozos del himno copiado y la amplitud de las modificaciones aportadas por el autor.

A primera vista, varios elementos parecen indicar efectivamente la copia de un formulario tradicional. Así, por ejemplo, la presencia de los pronombres relativos, que hemos señalado al comienzo de las frases y que se encuentra a veces en los formularios antiguos<sup>3</sup>. Así mismo, se advierte en los v. 23 y 24 en particular la presencia de un vocabulario que está ausente en el resto de la epístola<sup>4</sup>. Notemos finalmente la referencia clara al cuarto cántico del Siervo de Isaías, que –como pronto veremos– se encuentra en la tradición cristiana más primitiva.

Sin embargo, si se miran más de cerca las cosas, ninguno de estos indicios, salvo quizás el del vocabulario, resulta decisivo. Si es verdad, por ejemplo, que la influencia de Is 52-53 se deja reconocer en los formularios antiguos, ninguno de ellos presenta una cita literal prolongada, como acabamos de verificar en 1 Pe 2,22-25. Si es verdad que la presencia o la repetición de los pronombres relativos constituye uno de los criterios para identificar a los formularios antiguos, también es verdad que este tipo de construcción es característico de 1 Pe, de forma que este criterio pierde entonces su valor.

Así pues, si no es seguro que 1 Pe 2,21-25 repro-

<sup>3</sup> Concretamente, como tendremos ocasión de ver, en Col 1,15-20 y en Flp 2,6; también en 1 Tim 3,16 y Heb 1,3.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en el v. 23: insultar, injuriar, amenazar, justamente; en el v. 24: cuerpo, madero, morir, justiciar, asesinar, curar.

## LECTURA CRISTOLOGICA DE Is 53

duce al pie de la letra un formulario primitivo, puede pensarse al menos que este pasaje refleja o hace eco de tres maneras a la tradición antigua:

1) Está primero la fórmula del v. 21b: «Cristo sufrió *por vosotros*». Este giro «por vosotros», formado en griego por la preposición *hyper* seguida de genitivo, sólo se encuentra en 1 Pe aquí y en 3,18, en un pasaje que parece también ser un eco de la tradición primitiva<sup>5</sup>. También es corriente en los credos o himnos anteriores a san Pablo, en donde sigue de ordinario al enunciado de la muerte de Jesús. Pensemos, por ejemplo, en 1 Cor 15,3: «Cristo *murió por* nuestros pecados según las Escrituras». En vez de citar literalmente la tradición diciendo: «Cristo murió por nosotros», 1 Pe hace una adaptación en función de la exposición en curso, hablando de los sufrimientos de Cristo y sustituyendo el «nosotros» por el «vosotros». De todas formas, tanto si el autor se inspira en fórmulas recibidas como si no, la afirmación del por-nosotros de la muerte de Cristo no es una idea nueva.

2) En el v. 24 se nota el empleo del término «madero» en vez de «cruz». Pues bien, este uso corresponde al de la tradición primitiva que hacía referencia a Dt 21,23, mostrando una enorme discreción frente a la mención de la cruz de Jesús<sup>6</sup>. Pensemos en algunos pasajes de los discursos de los Hechos. Así, proclama Pedro en un discurso que puede reflejar los temas de la predicación cristiana de los orígenes, «el Dios de nuestros padres ha resucitado a ese Jesús al que vosotros hicisteis morir colgándolo *del madero*» (Hch 5,30; véase también 10,39 y 13,29).

3) Finalmente, los v. 22,24 y 25 remiten todos ellos, como se percibe en el paralelismo del recuadro, al cuarto canto del Siervo.

Como puede observarse, los préstamos de Is 53 son muy claros en todos los versículos, excepto en el v. 23. No obstante, se observa allí, por un lado, el empleo del verbo «entregar», que aparece tres veces en el cuarto canto (Is 53,6.12) y, por otro lado, una descripción del comportamiento de Jesús que no deja de recordar el del Siervo:

Maltratado, se humillaba, no abría la boca. Como el cordero que se deja llevar al matadero, como una oveja muda ante los trasquiladores, no abría la boca (Is 53,7).

Este pasaje no es el único del Nuevo Testamento que lee la experiencia de Jesús a la luz de la del siervo de Yahvé. Hay todavía otros diez que hacen referencia más o menos explícita a algún que otro pasaje del cuarto canto<sup>7</sup>. Y algunos de ellos atestiguan que la lectura cristológica del mismo debió hacerse ya muy pronto en la antigua Iglesia. Tal es el caso concretamente de Rom 4,25, donde se reconoce, si no la cita, al menos el eco de una confesión de fe tradicional:

Nosotros creemos en el que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor, *entregado por nuestras faltas* (= Is 53,12) y resucitado para nuestra justificación.

Tal es también el caso de Hch 3,13s, en una proclamación del discurso de Pedro que puede reflejar el kerigma primitivo:

El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob ha *glorificado* a su *siervo*, a Jesús a quien vosotros *entregasteis* y negasteis ante Pilato, cuando éste estaba decidido a soltarlo.

Pero vosotros habéis negado al Santo y al *Justo* y exigisteis concediera el perdón a un asesino.

Is 52,13: He aquí que mi *siervo* será exaltado y *glorificado*.

<sup>5</sup> Cf. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Gabalda, París 1978, 86.

<sup>6</sup> Cf. M. Gourgues, *Le Crucifié. Du scandale à l'exaltation*, Bellarmin-Desclée 1989, 84-87.

<sup>7</sup> Mt 8,17; 10,45 (?); Lc 22,37; Jn 12,38; Hch 3,13; 8,32s; Rom 4,25; 8,3 (?); 10,16; 15,21; Heb 9,28.

## 1 PEDRO 2 E ISAIAS 53 (griego)

### 1 Pe 2,21-25

<sup>21</sup> Cristo sufrió por vosotros,  
dejándoos un ejemplo  
para que sigáis sus huellas,

<sup>22</sup> él que *no cometió* pecado  
y *no se encontró engaño en su boca*

<sup>23</sup> él que, insultado, no devolvía el insulto;  
sufriendo, no amenazaba,  
sino que *se entregaba* al que juzga con justicia;

<sup>24</sup> él que *tomó sobre sí nuestros pecados*

en su cuerpo, sobre el madero,  
para que, muertos a los pecados,  
vivamos para la *justicia*;

*por sus heridas* fuisteis curados

<sup>25</sup> En efecto, como ovejas,  
estabais errantes,  
pero os habéis vuelto ahora  
hacia el pastor y guardián de vuestras almas.

### Is 53 (griego)

<sup>9</sup> El *no cometió* iniquidad  
y *no se encontró engaño en su boca*

<sup>6</sup> El Señor *lo entregó* por nuestros pecados  
<sup>12</sup> Su alma *fue entregada a la muerte*  
... y *fue entregado* por sus pecados.

<sup>4</sup> El *lleva nuestros pecados*

<sup>11</sup> El *tomará sobre sí sus pecados*

<sup>12</sup> *Tomó sobre sí los pecados* de muchos

<sup>11</sup> (heb), el justo, mi siervo,  
*justificará a las multitudes.*

<sup>5</sup> *por sus heridas* fuimos curados

<sup>6</sup> Todos *como ovejas*  
estuvimos errantes.

Is 53,6.12: el verbo *entregar*.

Is 53,11: El Señor quiere... justificar a un *justo* que es el buen siervo para muchos.

Así pues, hay buenos motivos para pensar que, al leer la muerte de Cristo en relación con la del Siervo de Isaías, 1 Pe 2,22-25 no hace más que recoger un uso conocido de las comunidades cristianas. Y sin duda hay que ir más lejos. ¿No atestiguará 1 Pe lo que tuvo que ser el camino de las primeras comunidades cuando intentaron dar cuenta del sentido de la muerte de Jesús? En efecto, el credo antiguo citado por Pablo en 1 Cor 15,3 proclama que «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras». Pues bien, ¿de qué texto de las Escrituras puede tratarse más que de Is 52-53? Como se ha indicado, este pasaje es «el único lugar de la Biblia en donde la muerte de un hombre se pone en relación con los pecados de los demás para obtener su perdón»<sup>8</sup>. ¿No estaremos aquí en la fuente radical de la teología de la cruz? No cabe duda de que no se trata de ésta en 1 Cor 15,3; pero es muy diferente lo que ocurre en 1 Pe 2,24, donde se afirma que Cristo «tomó sobre sí nuestros pecados en su cuerpo *sobre el madero*».

## EL CRISTO MODELO

Como hemos visto, se presenta ante todo a Cristo como ejemplo o modelo de los creyentes que tienen que sufrir injustamente. Y, en parte, la cruz se pone en relación con este sufrimiento. En efecto, Cristo llegó a morir «sobre el madero» por soportar un trato injusto. Si se invoca así el ejemplo de Cristo, no es sin embargo para valorar el sufrimiento en sí mismo, sino más bien una cierta manera de sufrir. En efecto, 1 Pe no dice que, puesto que Cristo sufrió, también nosotros te-

nemos que sufrir, en el sentido de que tengamos que correr tras el sufrimiento. La idea es más bien ésta: si tenéis que sufrir, sufrid *como él*, esto es, renunciando a devolver mal por mal, insulto por insulto.

## EL CRISTO SALVADOR

Si, por mencionarse después de los v. 22-23, la cruz está ligada a lo que hoy llamaríamos una actitud de no-violencia, este punto de vista cambia en los v. 24-25. Del orden de la ejemplaridad pasamos al de la salvación.

Por un lado, 1 Pe parece recapitular en este punto los pasos y las adquisiciones anteriores de la teología cristiana. A la luz de la resurrección, las primeras comunidades se vieron llevadas a comprender que la muerte de Jesús tenía un sentido en el designio de Dios, que Cristo había muerto *por nosotros*. A éste debe hacer eco 1 Pe 2,21: «Cristo sufrió *por vosotros*». Luego, la *relectura de los cantos del Siervo de Yahvé* llevó a afirmar, de manera más concreta, que «Cristo murió *por nuestros pecados*»? (cf. 1 Cor 15,3). De nuevo, 1 Pe 2,22-25, todo lleno de reminiscencias de Is 52,13-53,12, atestigua sin duda este proceso de la tradición.

Pero ¿cómo dar cuenta de esta convicción de fe según la cual «Cristo murió por nuestros pecados»? 1 Pe 2,24 responde: Cristo murió por nuestros pecados porque «tomó sobre sí nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero». Pero ¿cómo? No se nos dice expresamente. Sin embargo, mientras que la primera parte de la frase, «él mismo tomó sobre sí nuestros pecados» está inspirada en Is 53, la última parece referirse a Dt 21,23. Efectivamente, «en su cuerpo sobre el madero» tiene muchas afinidades con «*su cuerpo* no será dejado *en el madero*». Entonces, ¿no será a partir de este texto, combinado con el de Is, como 1 Pe llega a dar cuenta del significado salvífico de la muerte de Jesús?

<sup>8</sup> P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, Cerf, París 1981, 141.

En Dt 21,22, la suspensión del madero se presenta como el trato reservado a los «pecadores»: «Si se encuentra en alguien *un pecado* que merezca la muerte y si ha sido entregado a la muerte y lo habéis colgado del madero...» (texto griego). Así, al morir en la cruz, Jesús conoció una forma de muerte que, según la Escritura, correspondía a los pecadores. Pues bien, había precisado antes 1 Pe 2,22 inspirándose también en Is 53, Cristo «no cometió pecado». Entonces, si murió en la cruz como un pecador sin haber pecado él mismo, es que tomó sobre sí nuestros pecados (v. 24a), lo mismo que el Siervo de Yahvé. Y puesto que tomó sobre sí nuestros pecados, hemos sido liberados de ellos y podemos «vivir para la justicia» (v. 24b).

Si esto es verdad –y tal es el razonamiento implícito que subyace a 1 Pe 2,22-25, la cruz, es decir, la modalidad concreta de la muerte de Jesús, es lo que permite dar cuenta del sentido salvífico de la misma y comprender cómo Cristo pudo «tomar sobre sí nuestros pecados».

Esto significa también que, para dar cuenta de la convicción de fe, el autor de 1 Pe parte de la tradición que ya antes había relacionado a Cristo crucificado con el «colgado del madero» de Dt 21,22s. Pero deja totalmente de lado la idea de maldición que la polémica judía acentuaba en este pasaje. Y así, de ser una objeción que superar, Dt 21,22s pasa a ser el fundamento bíblico al servicio de la proclamación creyente: «Cristo murió por nuestros pecados». Gracias a un desplazamiento de acento, este texto, que antes se alegaba contra la cruz, se convierte en un argumento en su favor.

---

### **«EN NUESTRO FAVOR» Y NO «EN LUGAR NUESTRO»**

---

Pero hay que comprender bien el sentido exacto de lo que se afirma de este modo a propósito de la

cruz. 1 Pe 2,22-25 no dice que Cristo la haya sufrido en lugar nuestro, que haya tomado sobre sí un castigo que nos correspondería a nosotros. Cristo no sufrió en nuestro lugar, sino *en favor nuestro* (v. 21); lo que tomó sobre sí no fue una maldición o un castigo, sino nuestros pecados (v. 24). En efecto, la cruz no se ve en este pasaje como un castigo infligido por Dios. Al contrario, se la ve como un trato injusto infligido por los hombres y no por Dios, que «juzga con justicia» (v. 23b). Por otra parte, llama la atención que nuestro pasaje no conserve el texto de Is 53,5a: «el castigo que nos vale la paz está sobre él», a pesar de que cita la continuación del versículo: «por su muerte habéis sido curados» (v. 24b).

No se dice que nosotros merezcamos ser crucificados. Se dice que Jesús no merecía esta muerte, pero que la aceptó como si hubiera pecado. En su aceptación de la cruz se manifiesta, por tanto, el sentido profundo que la fe reconoce a la muerte de Jesús en cuanto «muerto por nuestros pecados».

Concretemos. «Tomó sobre sí nuestros pecados en el madero»: esta afirmación de 1 Pe 2,24 es, en definitiva, el resultado de tres datos: 1) la cruz es una forma de muerte reservada a los pecadores (según establece Dt 21,22); 2) una certeza de fe, en la que se ve la realización de Is 53,9: Cristo estaba sin pecado; 3) una constatación: Jesús aceptó la muerte de cruz. Como se ve, el segundo dato constituye el nervio central de la argumentación. «No cometió pecado»: ¿no es esto, en términos negativos, el equivalente de la obediencia y de la fidelidad de que hablará Flp 2,6-8?

Pero 1 Pe va más lejos mostrando las implicaciones de esta obediencia para nosotros. Como él no había pecado y aceptó sin embargo morir como un pecador, Cristo tuvo que cargar en cierto modo sobre sí nuestros pecados y esto permite iluminar el sentido de la proclamación según la cual «Cristo murió por nuestros pecados». De forma positiva –como señalará Rom 5– esto equivale a decir que su fidelidad y su obediencia redimieron nuestras infidelidades y nuestras desobediencias.

# EL ENCUENTRO DE UNA DOBLE FIDELIDAD:

## Filipenses 2,6-11

Mientras que 1 Pe 2,21-24 se atenía a la proclamación del misterio del sufrimiento y de la cruz, Flp 2,6-11 une a ella la proclamación de la resurrección y de la exaltación. Este pasaje, de una riqueza extraordinaria, constituye sin duda uno de los textos principales del Nuevo Testamento<sup>9</sup>.

Los exegetas se muestran generalmente unánimes en ver en este texto un himno sacado de las comunidades –sin duda de la liturgia comunitaria– y citado por Pablo, no sin introducir en él algunas ideas suyas, como veremos. Al proponer así todas las semanas en la celebración de las primeras vísperas del domingo (sábado por la tarde) lo que algunos consideran como «el ejemplo más antiguo que conocemos de la plegaria himnica en el judeo-cristianismo primitivo»<sup>10</sup>, la *Liturgia de las Horas* enlaza con lo más profundo de las raíces cristianas.

---

### EL HIMNO Y SU ESTRUCTURA

---

Es fácil reconocer inmediatamente en una primera lectura de Flp 2,6-11 la presencia del esquema abajamiento (v. 6-8) - exaltación (v. 9-11). Cristo se abajó hasta el extremo, la muerte en la cruz; al resucitarlo,

---

<sup>9</sup> Nuestro estudio destaca la primera parte del himno; para la segunda, remitimos de buen grado al comentario de S. Legasse, en *Cuadernos bíblicos*, n. 33: *La carta a los Filipenses*, 26-28.

<sup>10</sup> J. Schmitt, art. *Résurrection*, en *Suppl. Dict. de la Bible X* (1985) col. 517. Para un estudio más profundo, cf. M. Gourgues, *Le Crucifié*, o. c., 95ss, cuyos elementos recogemos aquí.

Dios lo elevó hasta el extremo, dándole el nombre y la condición de Señor, que le valen, como a Dios mismo, la adoración del universo entero.

Las cosas se hacen menos claras cuando nos centramos en la primera parte, los v. 6-8. Si se comprende que el v. 6 habla de la preexistencia, se tendría la impresión a primera vista de que estos versículos describen como dos fases sucesivas del abajamiento. Primero Cristo «se vació de sí mismo» pasando de la «forma de Dios» (v. 6) a la « semejanza de los hombres » (v. 7), y luego haciéndose «obediente hasta la muerte» (v. 8). La cruz sería entonces, si no una tercera etapa del abajamiento, al menos su grado más alto. A la humanidad de la encarnación sucedió la de la obediencia hasta la muerte. Y esta muerte, a su vez, tomó la forma más humillante, la de la crucifixión.

Pero las cosas son distintas si consideramos atentamente la estructura del himno. Es verdad que existen sobre ello una multitud de pareceres, especialmente en lo que concierne a la primera parte. Se constata en primer lugar un juego de simetrías y de correspondencias en el vocabulario y en la construcción de los v. 6-8, como se deduce de la disposición del texto en el recuadro.

Se observan primero ciertas correspondencias dentro de cada estrofa. En la primera tenemos dos verbos principales («consideró» y «se vació»), con los que cada uno de los cuales se relaciona un verbo en participio («estando» y «habiendo tomado») que tienen como complemento el mismo sustantivo («forma»). Este se encuentra también al comienzo y al final («forma de siervo» en correspondencia con «forma de Dios»). Igualmente, en la estrofa II, el mismo participio «haciéndose» (*genomenos*) se presenta al principio y al final (v. 7c y 8b).



Pero también se observan correspondencias entre una y otra estrofa. Por ejemplo, la expresión «en forma de Dios» (v. 6a) de la primera se corresponde en la segunda con la «semejante a los hombres» (v. 7c), y el participio «estando» (v. 6a) con el participio «haciéndose» (v. 7c). A la doble mención de «Dios» en los v. 6a y 6b corresponde una doble mención de «hombre(s)» en los v. 7c y 7d. A la expresión «se vació a sí mismo» del v. 7a corresponde en el v. 8b la fórmula muy parecida «se abajó a sí mismo».

Pero además existen correspondencias en el plano del pensamiento. Mientras que la estrofa II (v. 7cd-8ab) traza de alguna manera el rostro concreto de lo que vivió Jesús, la estrofa I (v. 6ab-7ab) expresa su alcance o su significado teológico. Este consistió para Cristo en pasar de «la forma de Dios» a la «forma de

esclavo», o si se quiere «de la igualdad con Dios» a la igualdad con los últimos de los hombres. ¿Cómo se mostró despegado de la «forma de Dios» (v. 6ab)? Responden a esta pregunta los versículos simétricos (v. 7cd): haciéndose semejante a los hombres. ¿Cómo tomó la forma de esclavo (v. 7ab)? Los versículos simétricos (v. 8ab) responden: haciéndose obediente hasta la muerte. También en otros lugares del Nuevo Testamento el vocabulario de la obediencia está vinculado al de la esclavitud (véase Rom 6,16.17; Ef 6,5; Flm 21): ¿no es éste otro indicio de que el v. 8b («haciéndose obediente») viene a precisar y a explicitar el v. 7b («habiendo tomado una forma de esclavo»)?

Parece ser que no hay motivos para ver en los versículos 6-8 una descripción en tres fases sucesivas del abajamiento de Cristo: 1) condición divina (v. 6); 2)

## FILIPENSES 2,6-11

### I

<sup>6</sup> Estando en **forma** de *Dios*  
no consideró como una presa  
ser igual a *Dios*,

<sup>7a</sup> sino que se vació de **sí mismo**  
habiendo tomado una **forma** de esclavo

### II

<sup>7c</sup> **haciéndose** semejante a los *hombres*  
y, habiendo sido encontrado de aspecto  
como un *hombre*,

<sup>8</sup> se abajó a **sí mismo**  
**haciéndose** obediente hasta la muerte,  
y muerte en cruz.

### III

<sup>9</sup> Por eso Dios lo superexaltó  
y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre,  
<sup>10</sup> para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble  
en los cielos, en la tierra y bajo la tierra,  
<sup>11</sup> y toda lengua confiese  
que el Señor es Jesucristo,  
para gloria de Dios Padre.

encarnación (v. 7); 3) obediencia (v. 8). Se tiene más bien la repetición simétrica o la reaparición en términos diferentes de los mismos elementos:

- |  |   |  |
|--|---|--|
| A. Desprendimiento de la condición divina (v. 6ab) | = | A'. Asunción de la condición humana (v. 7cd) |
| B. Existencia de esclavo (v. 7ab)                  | = | B'. Existencia en la obediencia (v. 8ab)     |

---

### «... Y MUERTE EN CRUZ»: UN AÑADIDO DE PABLO

---

Fijémonos ante todo en las correspondencias que acabamos de destacar en la *construcción*, las *ideas* y el *vocabulario* de los v. 6-8:

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| 6a <i>en forma de Dios</i>           | 7c <i>a semejanza de los hombres</i>           |
| 6b <i>igual a Dios</i>               | 7d <i>como un hombre</i>                       |
| 7a <i>se vació a sí mismo</i>        | 8a <i>se abajó a sí mismo</i>                  |
| 7b <i>habiendo tomado... esclavo</i> | 8b <i>haciéndose obediente hasta la muerte</i> |

Como se ve, la cláusula final del v. 8 («y muerte en cruz») no tiene correspondencia ni en el vocabulario ni en la construcción. Desde el punto de vista de las ideas quizás pueda relacionarse la de la esclavitud (v. 7b) y la de la cruz (v. 8b). Pero sin duda hay que ver en esta cláusula un añadido hecho al himno por el mismo Pablo.

En este sentido hay varios indicios que se añaden a los que están ligados a la estructura del himno. Por ejemplo, se constata que la mención de la cruz está ausente en los demás himnos y credos antiguos reflejados en el Nuevo Testamento. Al contrario, una insistencia en la paradoja de la cruz parece totalmente

### «Y MUERTE EN CRUZ»

«Si esta frase fue añadida por Pablo a un himno ya existente, es que debe tratarse de un comentario destinado a los lectores de Filipos. En una ciudad romana y a los oídos de unos cristianos que, sin duda, se sentían orgullosos de pertenecer a una colonia romana (cf. Hch 16,12), esta mención de la cruz debía sonar como algo horrible y desagradable. En efecto, la muerte en cruz estaba destinada a los esclavos y a las personas de clase social inferior. Pues bien, el Señor de la Iglesia había consentido terminar su vida en un cadalso romano y así, desde el punto de vista de los judíos, morir bajo el peso de la condenación divina».

(R. P. Martin, *Philippians*, Grand Rapids 1982, 99-100)

conforme con la teología de Pablo (véase 1 Cor 1-2; 2 Cor 13,4; Gál 3,13; 5,11; 6,14...) y en particular con la que se expresa en los capítulos 2 y 3 de Flp. Así pues, todo parece indicar que la mención de la cruz fue añadida para precisar y explicitar la idea de obediencia hasta la muerte y subrayar el carácter extremo de la kénosis.

---

### LA FIGURA DEL SIERVO

---

¿Qué es lo que ha podido influir en esta forma de representar la muerte –y la cruz– de Jesús en términos de abajamiento y de obediencia? En primer lugar, se piensa naturalmente en una influencia de los cantos del Siervo de Isaías y particularmente del cuarto, en donde se encuentra también el mismo esquema de abajamiento (Is 52,14-53,10a) – exaltación (52,13; 53,10b-12). Esto no es imposible, sobre todo si se

piensa que hemos visto, ya al estudiar 1 Pe 2,22-25 que las comunidades se vieron llevadas muy pronto a concebir la muerte de Jesús a la luz de la del Siervo.

Sin embargo, hay que reconocer que aquí no hay nada que indique claramente una influencia de los cantos de Isaías sobre este himno. Es verdad que en la segunda parte (Flp 2,10) nos encontramos con una cita explícita de un texto del mismo (Is 45,23), pero este texto no pertenece a los cantos del Siervo de Yahvé. También se observan algunas afinidades de vocabulario<sup>11</sup>, pero no hay nada que «pruebe con toda seguridad que hayan imitado este poema Pablo o el autor del himno»<sup>12</sup>.

Y sobre todo hay una diferencia esencial: Flp 2,6-11 no menciona en ningún otro lado la idea del sufrimiento ni la del valor redentor de la muerte de Jesús, ideas que están muy acentuadas en el caso del Siervo, particularmente en Is 53,3-12.

---

## FIEL HASTA EL FIN A UNA DOBLE RELACION

---

Pero entonces, ¿qué significado da exactamente Flp 2,6-8 a la muerte de Jesús en la cruz? Esta, tanto si su mención es de Pablo como si se debe a algún otro, se presenta en este pasaje como la expresión suprema, la coronación de algún modo de una doble relación. Por una parte, una relación de obediencia y de fidelidad a Dios, y por otra, una relación de solidaridad con los hombres.

En el himno, tal como se nos presenta, se le da un relieve considerable a la cruz, con cuya mención se acaba y culmina de alguna manera la sección sobre el

abajamiento. Está claro, sin embargo, que no se puede dejar aislada la cruz. En el v. 8b, la preposición «hasta» (*mechri*) la vincula con una experiencia más amplia, situándola como una especie de culminación en la dinámica de toda una existencia: «obediencia hasta la muerte, y muerte en cruz». La «obediencia», es decir, la comunión con la voluntad de Dios. «Hasta la muerte», es decir, que esta obediencia constituye la manifestación exterior de una disposición interior, la expresión de una relación con Dios mantenida hasta el punto supremo de sus exigencias.

Por consiguiente, no es posible ver la cruz como cumplimiento de la voluntad de Dios sin vincularla a la existencia de servicio, de la que representa la culminación y la expresión definitiva. En otras palabras, para Flp 2,6-8 Jesús no cumplió la voluntad de Dios muriendo en la cruz, sino haciéndose siervo (v. 7b). Y este servicio lo condujo hasta la cruz. Una crucifixión por sí misma no tiene para Dios mayor interés que el que pueda tener para los hombres. Una crucifixión no tiene ningún sentido más que cuando se inscribe en la lógica del amor y de la entrega, es decir, cuando se ve englobada en una fidelidad.

Comunión con la voluntad de Dios, la cruz es también comunión con la condición y el destino de los hombres. «Se vació a sí mismo habiendo tomado la forma de esclavo»: es así como el v. 7b da cuenta de esta comunión. Pues bien, ya hemos visto cómo este versículo debe leerse en relación con su versículo correspondiente, el v. 8b: el compartir de este modo la condición humana se manifestó concretamente en la obediencia hasta la muerte en la cruz. De aquel que estaba «en forma de Dios» no solamente se dice que se convirtió en hombre: esto podría quedarse muy bien en el nivel abstracto del ser. Lo que se subraya más bien es el aspecto concreto y existencial de este hacerse-hombre. Hecho hombre hasta tomar «forma de esclavo» y morir en la cruz. Esto significa realmente hundirse hasta los más profundos abismos de la miseria humana.

---

<sup>11</sup> Flp 2,6: «siervo» (Is 49,3.5); 2,7: Forma (Is 52,14, en la versión de Aquila, pero no en los Setenta); 2,8: «se humilló» (*etapeinōsen*, relacionado con *tapeinōsis* de Is 53,8; 2,9: «superexaltar» (relacionado con «exaltar» de Is 52,13).

<sup>12</sup> P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, o. c., 147.

---

## EL SI DE DIOS COMO RESPUESTA AL SI DE JESUS

---

Gracias a la preposición «hasta» del v. 8b, la muerte en la cruz se encuentra inscrita en toda la existencia que le precedió, una existencia de comunión con la voluntad de Dios y con el destino de los hombres. Pero también hemos de tener en cuenta la conjunción «y por eso» (*dio kai*) que, al figurar al comienzo del v. 9, relaciona la muerte en la cruz con la exaltación que le siguió: «obediente *hasta* la muerte y muerte en la cruz: *por eso* Dios lo superexaltó...». Si no es posible aislar la cruz de la existencia de servicio que culminó en ella, tampoco es lícito separarla de la gloria en la que Dios quiso que desembocara.

¿No hay en esto algo realmente impresionante? Siendo sin duda uno de los primeros esbozos de la «teología de la cruz», Flp 2,6-11 se guarda muy mu-

cho de considerar la cruz como una realidad cerrada sobre sí misma, por así decirlo. Por una parte, la cruz no tuvo la última palabra, sino que desembocó en la resurrección-exaltación. ¿No nos pone esto en guardia ante una visión de la cruz, centrada totalmente en el sufrimiento, en la prueba o en el fracaso, que no tendría en cuenta la esperanza que abrió la intervención de Dios?

Por otra parte, no es solamente la muerte en la cruz la que desembocó en la resurrección. ¿No nos pone esto en guardia ante una visión dolorista según la cual la cruz o el sufrimiento –que por otro lado no se subraya en Flp 2,6-11– constituiría una experiencia y hasta un ideal que buscar: «puesto que la cruz ha recibido el sí de Dios, hemos de verla como un camino a seguir»? En realidad, a lo que Dios dijo sí, no es a la cruz en sí misma, sino a la existencia vivida en disponibilidad y en fidelidad, de la que la cruz es la expresión suprema.

## «PARA QUE TENGA EN TODO LA PRIMACIA»: Colosenses 1,15-20

---

### ESTRUCTURA

---

Las Vísperas de los miércoles recogen como «cántico del Nuevo Testamento» Col 1,12-20. Este pasaje comprende dos elementos distintos.

#### V. 12-14

Estos versículos terminan la acción de gracias (v. 13-14) que, como en la mayor parte de las cartas de

Pablo, viene a continuación del saludo inicial (v. 1-2). Mencionan la salvación concedida por Dios en Jesucristo. El v. 12 describe la salvación de forma positiva en términos de luz; el v. 13, de forma negativa, a través de la imagen de la liberación de las tinieblas, y el v.14 identifica esta liberación con el perdón de los pecados.

#### V. 15-20

Tenemos aquí un himno cristológico en tercera persona, del mismo género que el que veíamos en Flp

2,6-11. Se observa por otra parte un gran número de afinidades entre los dos.

a) A igual que en Flp 2,6, el himno va introducido por el pronombre relativo «él que» (*hos*) referido a Cristo. Es éste, como hemos visto, uno de los índices de utilización de un formulario ya existente, según reconocen la mayor parte de los exegetas en Col 1,15-20, aunque manteniendo por otra parte que Pablo añade algunos retoques y complementos en los que se vislumbra su vocabulario y su teología.

b) Como el himno de Flp 2,6-11, la última parte de Col 1,15-20 se centra en el misterio pascual. Sin embargo, el orden está invertido, ya que la atención se dirige primero a la resurrección (v. 18-19) y luego a la muerte de Jesús (v. 20). Se observa sin embargo una

diferencia importante: estos versículos señalan el alcance salvífico de los dos elementos del acontecimiento pascual, lo cual –como veíamos anteriormente– faltaba en Flp 2,6-11.

c) Los v. 15-17 de Col 1 tienen en común con Flp 2 la afirmación de la preexistencia –si es de esto de lo que se trata en Flp 2,6– y de la condición trascendente de Cristo. En efecto, es perfectamente posible leer «él es la imagen del Dios invisible» (Col 1,15) en la misma línea que «él que estaba en forma de Dios» (Flp 2,6). A diferencia de Flp 2, sin embargo, Col 1,15-17 subraya el papel de Cristo en la creación.

La disposición del texto, tal como figura en el recuadro adjunto, permite constatar que los v. 18b, 18c, 19 y 20a comprenden exactamente las mismas fórmu-

## COLOSENSES 1,15-20

A <sup>15a</sup> **El que es** (*hos estin*) la imagen del Dios invisible.

B <sup>15b</sup> **PRIMOGENITO** (*prôtotokos*) DE TODA CRIATURA

C <sup>16a</sup> **porque en él** (*hoti en autôï*) **todo** (*ta panta*) fue creado en los cielos y en la tierra, las cosas visibles y las invisibles, tronos, señoríos, principados, potestades:

D <sup>16b</sup> **todo** (*ta panta*) está creado **por él** (*di'autou*) y **para él** (*eis auton*)

E <sup>17</sup> y **él es** (*kai autos estin*) ante todo, y todo se mantiene en él,

---

<sup>18a</sup> y **él es** (*kai autos estin*) la cabeza del Cuerpo, la Iglesia,

A' <sup>18b</sup> **él que es** (*hos estin*) el comienzo

B' <sup>18c</sup> **PRIMOGENITO** (*prôtotokos*) DE ENTRE LOS MUERTOS

<sup>18d</sup> para que sea, él, primero en todo

C' <sup>19</sup> **porque en él** (*hoti en autôï*) le gustó hacer habitar **todo** (*pan*) el pleroma,

D' <sup>20a</sup> y **por él** (*di'autou*) reconciliarlo **todo** (*ta panta*) **para él** (*eis auton*),

<sup>20b</sup> habiendo hecho la paz por la sangre de su cruz,

a los que están en la tierra y a los que están en los cielos.

las que los v. 15a, 15b, 16a y 16b, y en el mismo orden. Además, el v. 17 y el v. 18, que comienzan con la misma fórmula (*kai autos estin*), se encuentran en posición central, terminando el v. 17 la primera parte e inaugurando el 18a la segunda. Si más allá de este «paralelismo estructural» se presta atención a las ideas expresadas en cada una de estas partes, se constata que la primera (v. 15-17) celebra la *primacía de Cristo en el orden de la creación*, mientras que la segunda (v. 18-20) canta la *primacía de Cristo en el orden de la salvación*. Tras la obra del «primogénito de toda criatura» (v. 15b), el himno refiere la del «primogénito de entre los muertos» (v. 18c). Consideremos sucesivamente estos dos aspectos.

---

## EL PRIMOGÉNITO DE TODA CRIATURA (v. 15-17)

---

A primera vista, este título (v. 15b) dejaría entender que, de todos los seres creados, el primero fue Cristo, lo mismo que en el v. 18c aparece como el primero en resucitar de los muertos. Sin embargo, el v. 16 indica que Cristo no debe situarse al nivel de los demás seres creados, sino que, por el contrario, éstos han sido creados en él y para él. Entonces, «primogénito de toda criatura» tiene que expresar aquí simplemente la idea de anterioridad respecto al universo. Y esto es precisamente lo que proclama el v. 17: «El es *antes de todos los seres* y todo subsiste en él».

Así pues, el universo ha sido creado *en* Cristo, *por* él y *para* él. Que el mundo había sido hecho por Dios constituía un artículo fundamental de la fe de Israel, que recogen las diversas tradiciones del Nuevo Testamento. Para dar cuenta de la acción creadora de Dios, algunos pasajes utilizan en particular lo que era sin

duda la fórmula tradicional: la preposición «por» (*dia*) con genitivo:

Pues todo es de él, *por él* y para él. ¡A él sea la gloria eternamente! (Rom 11,36).

En efecto, convenía que aquel para el cual y *por el cual* son *todas las cosas*, queriendo conducir a la gloria a una multitud de hijos, hiciera perfecto por sus sufrimientos al guía que debía llevarlos a la salvación (Heb 2,10).

Pues bien, otros pasajes del Nuevo Testamento conciben y expresan esta fe tradicional en Dios creador en relación con Cristo. Hemos visto cómo la gran bendición de Ef 1,3-14 atestiguaba este mismo proceso para el conjunto del designio de Dios: todo se ha llevado a cabo «en él», «en Cristo», «en el Amado»: se repetía a propósito de cada una de las etapas. Sin embargo, allí no se mencionaba el papel de mediación que representaba el Hijo en la creación. Al contrario, Col 1,15-17 se presenta como uno de los textos más explícitos en este sentido. No es, desde luego, el primero, ya que la idea se había esbozado en 1 Cor, en donde se afirman juntamente la iniciativa del Padre y la mediación del Hijo en la acción creadora:

No hay para nosotros más que un solo Dios, el Padre de quien todo viene y para quien somos, y un solo Señor, Jesucristo, *por el cual todo* ha sido hecho y por el que nosotros somos (1 Cor 8,6).

Esta misma convicción encontrará su formulación más acabada al comienzo del prólogo de Juan:

Al principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios. El estaba al comienzo junto a Dios; *todo* ha sido hecho *por él* y sin él nada ha sido (Jn 1,1-3).

«Por él todo»: siempre la misma fórmula. Su presencia en varios autores diferentes es sin duda el índice de su carácter tradicional y hace pensar que debía figurar ya en el himno utilizado por el autor de Colosenses.

## EL PRIMOGÉNITO DE ENTRE LOS MUERTOS (v. 18-20)

El pensamiento en Col 1 sigue el mismo movimiento que el comienzo del prólogo de Juan. Después de situar al Hijo respecto al conjunto del universo, Jn 1,4-5 da cuenta de su papel respecto a la humanidad:

En él era la vida,  
y la vida era la luz de los hombres,  
y la luz brilla en las tinieblas  
y las tinieblas no la captaron.

Lo mismo ocurre en Col 1,18-20, en donde la atención se centra en el misterio pascual y en su significado salvífico para la humanidad. Gracias a la resurrección, evocada en primer lugar (v. 18s), Cristo se ha convertido en Cabeza de la Iglesia; por su muerte en la cruz ha asegurado la reconciliación universal (v. 20).

El v. 18c (según las divisiones del texto propuestas en el recuadro anterior) designa a Cristo como «primogénito de entre los muertos», un título que hace referencia a los dos elementos del misterio pascual y que responde al del v. 15b, «primogénito de toda criatura». Este título tan sugerente, que aparecerá también en Ap 1,5, es muy parecido al de «primicias de los que se durmieron», utilizado en 1 Cor 15,20-23.

Mientras que los simbolismos de las «primicias» o primeros frutos de la estación está sacado de la vida agrícola, el de primogénito remite evidentemente al terreno de la vida familiar. En el Antiguo Testamento, el primogénito, como las primicias del suelo, estaba consagrado a Yahvé: «Me corresponde todo ser que sale primero del seno materno (Ex 34,19).

La designación «primogénito» no implica necesariamente la idea de prioridad respecto a los demás. Así por ejemplo, una inscripción funeraria judía, que data de alrededor del año 5 a. C. y que se encontró en Leontópolis (Egipto), recuerda a una mujer «muerta

en los dolores de parto de su primogénito». También 4 Esdrás 6,58 aplica el título de «primogénito» al pueblo escogido:

Y nosotros, tu pueblo a quien llamaste (Hijo) primogénito, (Hijo) único, (Hijo) amado, hemos sido liberados por ti de manos (de las naciones).

Lo mismo se encuentra en los *Salmos de Salomón*:

Tu amor reposa sobre la raza de Abrahán, sobre los hijos de Israel; tu corrección viene sobre nosotros como sobre un hijo primogénito y único (18,4).

Así pues, el título de «primogénito» puede expresar simplemente una relación particular con los padres, bien con la madre, ya que el primogénito es el que «abre el seno materno» (Ex 13,2; Nm 3,12), bien con el padre, de quien representa las «primicias de la virilidad» (Gn 49,3; Dt 21,17). El título puede, además, expresar una relación de orden afectivo, ya que el primogénito es objeto de un amor y de una predilección privilegiada por parte del padre:

Cuando el rey David supo toda esta historia (la de Ammón y Tamar), se irritó mucho, pero no quiso disgustar a su hijo Ammón, a quien amaba por ser su primogénito (2 Sm 13,21).

Con estas connotaciones de predilección, de favor y de afecto encontramos a veces este título aplicado al pueblo de Dios: «Israel, mi hijo primogénito» (Ex 4,22).

Sin embargo, «primogénito» implica también, naturalmente, una relación con otros hijos, y esta idea de prioridad se presenta en los pasajes en que el título se atribuye a Cristo resucitado. Esto no está tan explícito en Ap 1,5, pero está muy claro, por el contrario, en Col 1,18. En este versículo, «primogénito de entre los muertos» responde a «primogénito de toda criatura» (1,15). En efecto, Col 1,15-17 describe el papel y el lugar de Cristo respecto a la creación. «Primogénito» designa entonces, como hemos visto, al que existía antes de los demás seres: «... porque en él todo ha sido

creado» (v. 16a); «todo ha sido creado por él y para él» (v. 16b); «él es antes de todas las cosas» (v. 17a).

Por consiguiente, es la idea de prioridad la que se subraya. Esta misma está seguramente presente en el pasaje paralelo de 1,18, en donde se designa al Resucitado como «primogénito de entre los muertos». En efecto, este título va precedido inmediatamente de otro: «él es el comienzo (*arché*), primogénito de entre los muertos». Y todo ello va seguido de la indicación: «para que tenga en todo el primer puesto».

«Primogénito de entre los muertos»: este título designa por tanto a Cristo como el primero de una serie, por así decirlo: aquel en quien se encuentra ya inaugurada la resurrección escatológica de los muertos y que, por tanto, irá seguido de una multitud de otros.

---

## LA CABEZA DEL CUERPO (v. 18)

---

En Col 1,18 es donde Cristo es designado por primera vez como Cabeza de la Iglesia. Es éste un nuevo desarrollo propio de las epístolas de la cautividad, Colosenses y Efesios<sup>13</sup>: a la imagen del cuerpo, identificada con la Iglesia, se añade ahora la de cabeza (*kephalé*), identificada con Cristo.

### Un nuevo desarrollo

Con el añadido de la metáfora de la cabeza, la del cuerpo, que estaba ya presente en las cartas anteriores de Pablo se encuentra un poco modificada. En 1 Cor y Rom se representaba a Cristo como cuerpo y a los creyentes como miembros, siendo la cabeza un miembro entre los demás (1 Cor 12,21). Col y Ef su-

---

<sup>13</sup> Col 1,18; Ef 1,22; 4,15; 5,23. Así pues, el tema refleja la teología de Col-Ef y seguramente no formaba parte del formulario prestado que subyace a Col 1,15-20.

brayan por su parte la posición y el papel único de la cabeza en el interior del cuerpo.

Cristo había sido ya caracterizado como «cabeza, jefe» (*kephalé*) en 1 Cor 11,3: «La cabeza de todo hombre es Cristo; ... la cabeza de Cristo es Dios». En este texto el término *kephalé*, empleado en sentido figurado, connota la idea de presidencia y de autoridad. Esta idea se encuentra en Col 1,20 que proclama la superioridad de Cristo respecto a las Potencias celestiales:

En él (en Cristo) habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad y vosotros habéis sido plenamente colmados en él, que es la cabeza (*kephalé*) de toda Autoridad y de todo Poder.

Ef 5,23 emplea también el sentido figurado, no ya en relación con las Potencias, sino con la Iglesia:

El marido es la *cabeza* de la mujer, lo mismo que Cristo es *cabeza* de la Iglesia, él, el Salvador de su cuerpo.

¿Cómo se llevó a cabo este desarrollo? ¿Qué es lo primero que apareció? ¿Fue la imagen del cuerpo, ya formado, la que insinuó la imagen de la cabeza, que mediante un juego de palabras podía dar cuenta del papel de Cristo, tanto respecto a las Potencias como respecto a la Iglesia? ¿O fue más bien al revés, y Pablo habría caracterizado primero a Cristo como cabeza de las Potencias y luego, en un segundo tiempo, como cabeza de la Iglesia, combinando esta nueva imagen con la imagen ya existente de cuerpo? ¿Es realmente posible determinarlo?

Lo cierto es que en donde se utiliza la imagen de la cabeza para dar cuenta del señorío de Cristo sobre la Iglesia, muy cerca aparece también la del dominio sobre el cosmos y la de la supremacía sobre las Potencias. Es lo que ocurre concretamente en el himno de Col 1,15-20: mientras que la primera parte celebra la creación de todas las cosas –y concretamente la de las Potencias (v. 16)– en Cristo, la segunda se abre con la proclamación de este último como Cabeza de la Iglesia (v. 18). Lo mismo ocurre en Ef 1: Cristo, que



exaltado a los cielos domina sobre las Potencias (v. 21) y sobre el conjunto del universo (v. 22a), es igualmente la Cabeza de la Iglesia (v. 22b).

## El papel salvífico

Señor universal, el Resucitado, como Cabeza, ejerce un papel particular respecto a la Iglesia. Es aquí donde la imagen de la cabeza resulta más elocuente. Según las concepciones fisiológicas corrientes en la medicina antigua –atestiguadas ya en el siglo IV a. C. por Hipócrates y que serían luego recogidas y desarrolladas en el siglo II d. C. por Galeno– la cabeza tiene en el cuerpo humano un papel de primer plano. Efectivamente, aparece como una especie de principio vital encargado de animar y de alimentar al cuerpo, asegurándole los elementos esenciales para su vida y su crecimiento.

Esta visión es la que está subyacente a la descripción de Cristo Cabeza, evocado por primera vez en Col 2,19.

18 Por tanto, que nadie os critique, prefiriendo las mortificaciones y el culto de los ángeles, presumiendo de lo que ha visto, vanamente hinchado por su mente carnal,

19 sin mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el cuerpo, por medio de juntas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión, para realizar su crecimiento en Dios.

¿Y cómo el Cristo-Cabeza procura a su cuerpo eclesial lo que le permite desarrollarse de esta manera? No se indica expresamente. Los versículos que preceden, cuyo sentido exacto es difícil de determinar, hablan en todo caso de prácticas y de observancias. Entregándose a esas «sombras» (2,17) y dejando de lado el «cuerpo de Cristo», que es la única realidad que cuenta, se separan de Cristo Cabeza. ¿No sugiere esto entonces que se busca la salvación en las «obras» más bien que vinculándose a Cristo en el que

Dios procura la salvación (2,19)? En ese caso habría que comprender que, de manera general, son los bienes o las realidades de la salvación lo que Cristo procura a la Iglesia. De hecho, en Ef 5,23, el Cristo Cabeza de la Iglesia será caracterizado como el «salvador del cuerpo».

Ef 4,15s, el otro pasaje que describe el papel de Cristo Cabeza, se muestra más explícito. O mejor dicho, estos mismos versículos no hacen más que recoger la visión expresada en Col 2,19:

Crezcamos en todo hacia Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de juntas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor (Ef 4,15-16).

Pero esta vez el contexto permite ver mejor en qué consisten los bienes transmitidos al cuerpo eclesial por el Cristo Cabeza. En efecto, en los versículos precedentes (4,11-13) se trata de los carismas y ministerios gracias a los cuales se lleva a cabo «la construcción del cuerpo de Cristo» (4,12).

De esta manera, a través de la Cabeza, llegamos al don del Espíritu Santo. En efecto, los carismas y ministerios que se mencionan en Ef 4,10-11 son de los que en 1 Cor y Rom 12 están vinculados expresamente con el don del Espíritu. Además, para describir simbólicamente el papel de Cristo Cabeza, Col 2,19 como Ef 4,16 emplean en concreto el término «dispensar, mantener, proporcionar» (*epichoègèô*). Pues bien, en Pablo este término raro se pone en relación con el don del Espíritu:

El que os otorga el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación? (Gál 3,5).

Yo sé que esto servirá para mi salvación gracias a vuestras oraciones y a la ayuda prestada por el Espíritu de Jesucristo (Flp 1,19).

## RECONCILIARLO TODO POR EL (v. 19-20)

Los v. 19-20 utilizan a propósito de la obra de Cristo en orden a la reconciliación las mismas fórmulas que figuraban en los v. 16-17 a propósito de su obra en la creación. Lo mismo que el universo entero («todas las cosas») fue creado *por él y para él* (v. 16), también ha sido reconciliado *por él y para él* (v. 20). Esta obra de reconciliación se pone en Col 1,20 en relación con la muerte de Jesús: «Dios ha querido por él reconciliarlo todo para él, habiendo hecho la paz por la sangre de su cruz».

¿Cómo ha tenido entonces la cruz la función de llevar a cabo la reconciliación? Col 1,20 no lo dice expresamente. Pero lo hará otro pasaje cercano. Se trata de Ef 2,16 que relaciona también el tema de la reconciliación con el de la cruz. Y esta reconciliación, señala, supone una doble dimensión: gracias a la sangre de la cruz se ha llevado a cabo, por una parte, la reconciliación de los hombres entre sí, y por otra parte la de la humanidad con Dios. Veamos sucesivamente cada uno de estos dos aspectos.

### La reconciliación de los hombres entre sí

Gracias a la sangre (Ef 2,13) y a la cruz de Cristo (2,16), ya no hay más que un solo pueblo en donde antes había dos (2,14), judíos y paganos. Entre ellos existía antes una «barrera» que los separaba y que, acusando sus diferencias, hacía reinar la «enemistad» (*echthra*) entre los dos grupos (2,14). Pues bien, en Cristo ha quedado abolida esta barrera que 2,15 identifica literalmente con «la ley de los mandamientos en ordenanzas», lo cual no puede menos de designar a la ley mosaica. Esta, distinguiendo a Israel y encerrándolo en la conciencia de sus privilegios, lo aislaba

en relación con los «pecadores de los paganos» (Gál 2,15).

¿Y cómo ha hecho la cruz desaparecer entre los judíos y los paganos esta enemistad que se derivaba del particularismo de la ley? Ef no lo precisa, pero no cabe duda de que las epístolas anteriores nos ofrecen una fuente de luz, particularmente ciertos pasajes de la carta a los Gálatas.

Esta presenta en varios momentos y de varias maneras la oposición ley-cruz<sup>14</sup>. Invirtiendo la fórmula de Gál 2,21, se pueden comprender así las cosas: «Si la justicia viene de la muerte (cruz, sangre) de Cristo, entonces la ley no sirve para nada». Por tanto, queda abolido lo que separaba a judíos y paganos. En adelante, nadie puede reclamar un principio de justificación que privilegiando a unos condene a los otros. En adelante, todos están agraciados en Cristo. Ya no hay diferencias, ya no hay barreras, ya no hay odio, porque la cruz –que no hay que separar nunca de la resurrección– se ha convertido en la fuente única de salvación.

No cabe duda de que este lenguaje de la «justicia» y de la «justificación», característico de Gál y Rom, no es el de Col y Ef. Pero, más allá de las palabras, la realidad fundamental sigue siendo la misma, como manifiesta por ejemplo el pasaje de Ef que precede inmediatamente al que estudiamos. En efecto, en Ef 2,1-10 se trata de una «salvación» (v. 8) procurada gratuitamente por Dios, en oposición a una salvación derivada de las «obras» (v. 9).

### La reconciliación con Dios

Pero ¿cómo la cruz es lugar de salvación e instrumento de reconciliación? Esto nos lleva a considerar el segundo aspecto, la reconciliación de toda la huma-

<sup>14</sup> Justicia que viene de la Ley / justicia que viene de la muerte de Cristo crucificado: 2,21; 3,1s; oposición circuncisión / cruz: 5,11; 6,13s.

nidad con Dios. El verbo «reconciliar» empleado en Ef 2,16 se utiliza también en Col 1,20. Pero la utilización más iluminadora para lo que aquí nos interesa es la que viene inmediatamente a continuación:

A vosotros que erais antes extraños y enemigos por vuestros pensamientos y malas obras, *él (Dios) os ha reconciliado* en su cuerpo de carne (de Cristo), a fin de hacerlos aparecer ante él santos, sin mancha y sin reproche (Col 1,21s).

Así pues, el pecado es el que hacía antes enemigos de Dios y la reconciliación viene de la desaparición de este factor de enemistad. Esto es lo que afirman en otros lugares las dos cartas:

En él tenemos la redención, el perdón de los pecados (Col 1,14). A vosotros, que estabais muertos por culpa de vuestras faltas...

Dios os ha hecho revivir con él (Cristo). El nos ha perdonado todas nuestras faltas (Col 2,13).

A vosotros que estabais muertos por culpa de vuestras faltas y de vuestros pecados... él (Dios) os ha hecho revivir con Cristo (Ef 2,1.5).

Ef 1,7 relaciona esta redención de forma más concreta con la sangre de Cristo:

En él (el Amado) tenemos la redención por su sangre, el perdón de las faltas.

En Col 1,20, la perspectiva se ensancha más aún: no es solamente la humanidad, los judíos y los paganos, la que ha sido reconciliada, sino todos los seres. ¿Cómo? El texto no lo dice. Por otro lado, tampoco se nos dice cómo la muerte de Cristo procuró a los hombres el perdón de los pecados y los ha reconciliado así con Dios. Sin embargo, la mención explícita de la cruz y de la sangre remite sin duda a la analogía del sacrificio, de la que sabemos que sirvió muy pronto para dar cuenta de la eficacia redentora de la muerte de Cristo<sup>15</sup>. ¿No indica todo esto que es a partir de la modalidad concreta de la muerte de Jesús, una muerte violenta con efusión de sangre, como las primeras comunidades, recurriendo a la analogía del sacrificio, se vieron llevadas a explicar la afirmación más antigua de la fe: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3)?

<sup>15</sup> Cf. M. Gourgues, *Le Crucifié*, o. c., 130-132, 162-164.

## LOS CANTICOS DEL APOCALIPSIS

La Liturgia de las Horas nos propone cuatro veces a la semana himnos de los textos del Apocalipsis. De hecho, no se trata de cánticos como los estudiados hasta ahora; son más bien aclamaciones sacadas de diversos capítulos y conjuntadas para formar una especie de himnos. Para comprender mejor, es útil situarlos en su contexto.

### La liturgia celestial

Varias visiones del Apocalipsis evocan la liturgia celestial que los ángeles celebran en presencia de Dios

y de la que nuestras liturgias en la tierra no son más que una imitación. No es que éstas tengan que convertirse en un lugar de evasión «angelical», imaginaria, sino que la liturgia y los sacramentos nos hacen vivir a través de signos la realidad invisible del mundo nuevo: la vida nueva del Resucitado.

Esta liturgia celestial reúne en torno al trono de Dios a unos seres misteriosos. Los 4 «vivientes» (cf. Ez 1,5) simbolizan las 4 direcciones del universo; son «los guardianes del orden cósmico». A su lado, los 24 «ancianos» evocan probablemente a los justos del An-

tiguo Testamento; su número es el de las 24 clases de sacerdotes en el templo de Jerusalén. Finalmente, hay millares de ángeles y la turba inmensa de los santos forman la gran asamblea cuyo culto no cesa jamás.

Esta insistencia en la liturgia celestial se explica también por la existencia de una liturgia terrena muy distinta en tiempos del autor del Apocalipsis: el culto imperial impuesto en todas las ciudades y desarrollado particularmente en el Asia Menor. El emperador Domiciano (81-96), por ejemplo, se hacía llamar «Señor y Dios». Reservar estos títulos a Cristo era rechazar el culto imperial y por tanto correr el peligro de ser acusado de mal ciudadano, enemigo del imperio y tener que enfrentarse con graves riesgos, incluso la muerte.

### **¡Gloria al Cordero inmolado!**

(Ap 4,11 y 5,9-10.12)

La aclamación de los cuatro vivientes recoge la de Isaías 6,3, pero se abre además a la esperanza cristiana: «*Santo, santo, santo el Señor*, el Dios del universo, el que era, el que es y el que viene». Al principio del himno (4,11), los vivientes y los ancianos adoran al Creador, por el que todo existe. Es el eco de Gn 1,31: «Vio Dios todo lo que había hecho, ¡y era muy bueno!»

La continuación del himno proviene del cap. 5; se dirige a Cristo y supone conocida la visión del Cordero (5,5-7), que *está en pie como degollado* y recibe la investidura, como el Hijo del hombre en la visión de Daniel 7. Es el Resucitado al que aclaman los vivientes y los ancianos (v. 8-10), y luego los ángeles y todas las criaturas (v. 11-13). «*Consiguió la victoria, el león de Judá, el retoño de David*» (v. 5): no por la guerra sino por su inmolación, como el cordero llevado al matadero (Is 53,7) o como el cordero pascual, cuya sangre es fuente de liberación, la noche del éxodo (Ex 12,22-23).

El hace que nazca para Dios «un reino y unos sacerdotes» (cf. Ex 19,6): el pueblo de los salvados, la Iglesia. Sólo el Resucitado puede abrir los sellos del libro de las Escrituras y dar su verdadero sentido: él es a la vez el Señor del universo y el Señor de su Iglesia.

### **He aquí el reino de nuestro Dios**

(Ap 11,17-18 y 12,10b-12b)

De nuevo los vivientes y los ancianos adoran al Creador. Pero la séptima trompeta ya ha sonado (11,15), anunciando la venida del reino de Dios: el juicio de los muertos, la recompensa de los fieles y la cólera divina contra *los que destruyen la tierra*, es decir, los perseguidores (11,18).

La continuación del himno va precedida por la célebre visión de la Mujer y del Dragón Satanás. Este no ha podido aniquilar al recién nacido de la Mujer y ha perdido todo poder en el cielo. Entonces una voz proclama el tiempo de la salvación, el reinado de Dios y de su Cristo (12-10). En efecto, el «acusador», Satanás, ha sido precipitado del cielo por Miguel. Su derrota se percibe ya en la victoria de los mártires, que han preferido la fidelidad al Cordero más que el amor a ellos mismos. La sangre y la palabra del Cordero los han hecho victoriosos: en adelante es posible la misma victoria a todos los creyentes.

### **¡Son maravillosas tus obras!**

(Ap 15,3-4)

Antes del septenario de las copas, las siete últimas plagas, *este himno proclama que la cólera de Dios*, su juicio, va a cumplir toda la historia de la salvación suprimiendo las fuerzas del mal. Finalmente se va a realizar la gran espera: *¡Venga tu reino! ¡Libranos del mal!* Las «obras» y los «caminos» de Dios al que se

aclama son sus intervenciones en la historia para salvar a los suyos y darse a reconocer, por fin, como el Dios de todas las naciones.

Este himno es sobre todo pascual. Ha sido llamado «*el Cántico de Moisés y del Cordero*»; recuerda la gran liberación de Israel salvado de Egipto. «*Vi como un mar de cristal, mezclado de fuego. De pie..., los vencedores de la Bestia cantaban...*». El mar y el fuego simbolizan no solamente el mar Rojo atravesado a pie enjuto, sino también la gran prueba del martirio. Si los fieles perseguidos han salido de allí vencedores, es gracias al Cordero que los ha arrastrado en su victoria definitiva sobre la Bestia.

### **Las bodas del Cordero**

(Ap 19,1-2.5.6b-7)

Este himno, hecho de tres aclamaciones sacadas de una gran visión, anuncia las bodas del Cordero con su Esposa, la Mujer del cap. 12, la Iglesia. En los v. 1-2, una inmensa multitud aclama a Dios, ya que ha juzgado a la gran Prostituta (cap. 17) y ha decidido el fin de Babilonia-Roma, la perseguidora, para vengar la sangre de los mártires. Los vivientes y los ancianos se unen a esta adoración entonando: «*¡Amén! ¡Aleluya!*» (v. 4). Luego, invitada por «una voz», la inmensa multitud de «*todos los servidores*» de Dios lanza nuevas

aclamaciones, como «*el rugir de los océanos*», al Dios que reina. Este texto es el que cantan los coros del célebre *Aleluya* del «Mesías» de Händel.

Los profetas habían presentado muchas veces la alianza de David con Israel bajo la imagen de una alianza conyugal, frecuentemente vulnerada por las infidelidades de Israel, la esposa infiel. Aquí, las bodas anunciadas van a unir al Cordero, al Resucitado, con la Iglesia. A la vez «ella se ha preparado», se ha vestido con su vestido de boda (v. 7): pero a él «le ha sido dado por Dios vestirse de un lino espléndido y puro: son las obras justas de los santos» (v. 8). Imposible decir mejor a la vez el don gratuito de Dios que colma a su Iglesia de gracia y las «obras justas» de los santos, sus esfuerzos por una vida fiel, sin idolatría, y en el servicio fraterno (como se ve en las cartas a las 7 iglesias de los capítulos 2-3).

Inmediatamente después un ángel proclama: «*¡Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero!*» ¡Dichosos los fieles que reciben y buscan esta belleza de la Esposa-Iglesia, que le viene del Cordero! El texto del Apocalipsis sigue el ritmo de los «¡Aleluyas!» que la tradición litúrgica ha multiplicado generosamente; invita a nuestras asambleas a celebrar una gozosa alabanza, en unión con los fieles de todos los tiempos, como con los que ya comparten la vida del mundo nuevo.

P. GRUSON

# BIBLIOGRAFIA

Algunos de los himnos presentados en este *Cuaderno* han sido ya estudiados en otra perspectiva, en otros *Cuadernos*:

Lucas 1,47-55 ( <i>Magnificat</i> ) .....	n. 18, p. 48; n. 77, p. 45
Lucas 1,68-79 ( <i>Benedictus</i> ) .....	n. 18, p. 49
Efesios 1,3-14 .....	n. 50, p. 50; n. 57, p. 34
Filipenses 2,6-11 .....	n. 4, p. 38; n. 33, p. 23
Colosenses 1,15-20 .....	n. 32, p. 54
Apocalipsis .....	n. 9, p. 46

Otros himnos, que no se presentan aquí, pueden verse:

Lucas 2,29-32 ( <i>Nunc dimittis</i> )	n. 50, p. 6; n. 77, p. 50
1 Timoteo 3,16	n. 4, p. 39; n. 41, p. 39; n. 72, p. 36

Sobre el culto a Jesús en la Iglesia primitiva: n. 33, p. 29-35.

## LISTA DE RECUADROS

Efesios 1,3-14	7	Salmo de Salomón 17,23-35	32
Las afinidades de Ef 1,3-14	10	Correspondencias en el <i>Benedictus</i>	33
«Hablamos con él...» (san Agustín)	17	El <i>Magnificat</i>	36
Juan y Jesús en Lucas 1-3	20	El origen del <i>Magnificat</i>	41
Los cánticos de Zacarías y de Simeón	21	1 Pedro 2 e Isaías 53	47
El <i>Benedictus</i>	25	Filipenses 2,6-11	51
Documento de Damasco I, 1-13	26	«Y muerte en cruz»	52
Juan Bautista, un apóstol antes de tiempo	29	Colosenses 1,15-20	55
Reglamento de la Guerra XVIII, 6-12	31	Los cánticos del Apocalipsis	61

# CONTENIDO

Muchos laicos, además de los sacerdotes, religiosos y religiosas, rezan todos los días, en la *Oración de las Horas* (el Oficio divino), algunos himnos del Nuevo Testamento, como los Cánticos de Zacarías (el *Benedictus*) y de María (el *Magnificat*), o los himnos que nos conservan las diversas epístolas de Pablo y de Pedro.

Estas oraciones de la Iglesia primitiva, repetidas cada día o cada semana, corren el riesgo de sufrir los efectos de la rutina y no alimentar ya la fe y la oración de alabanza. El padre Michel GOURGUES, dominico canadiense, propone un estudio preciso de estos grandes himnos para que recobren en nuestros labios su juventud y su fuerza y se conviertan más en la plegaria de la Iglesia.

<b>«Para alabanza de su gloria»</b> .....	5
La oración eclesial a partir de <i>Efesios 1,3-14</i> .....	6
Observaciones sobre la oración eclesial .....	16
<b>El Dios de la memoria y de la novedad</b> .....	20
El Benedictus: <i>Lucas 1,68-79</i> .....	22
El Magnificat: <i>Lucas 1,46-55</i> .....	35
<b>El misterio de Cristo Jesús</b> .....	44
El Siervo doliente: <i>1 Pedro 2,21-24</i> .....	44
El encuentro de una doble fidelidad: <i>Filipenses 2,6-11</i> .....	50
«Para que tenga en todo la primacía»: <i>Colosenses 1,15-20</i> .....	54
Los cánticos del Apocalipsis .....	61
Lista de recuadros .....	67