



**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
VICERRECTORÍA ACADÉMICA
POSGRADOS TEOLOGÍA
2018**

Σπλαγχνίζομαι, ENFRENTAR LA MUERTE CON LA VIDA, (LC 7,13)

SANTIAGO FELIPE VALENCIA ALVAREZ

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA DE TEOLOGÍA BÍBLICA
MEDELLÍN**

2018

Σπλαγχνίζομαι, ENFRENTAR LA MUERTE CON LA VIDA, (LC 7,13)

SANTIAGO FELIPE VALENCIA ALVAREZ

Trabajo de Tesis para optar al título de Magister en Teología

Asesor

Director Pbro. Dr. Hernán Darío Cardona Ramírez SDB

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

MAESTRÍA DE TEOLOGÍA BÍBLICA

MEDELLÍN

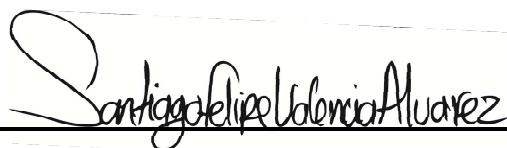
2018

(30 de enero de 2019)

(Santiago Felipe Valencia Álvarez)

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma



CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO 1: Σπλαγχνίζομαι, ORÍGENES DE LA EXPRESIÓN.....	13
1. RAÍCES ETIMOLÓGICAS DEL TÉRMINO.....	13
1.1 DEL HEBREO RAHAM (רחם).....	14
1.2 RAHAM (רחם) Y HESED (חסד).....	24
1.3 AL GRIEGO DE LA SEPTUAGINTA	32
2. SPLAGCHNIZOMAI (Σπλαγχνίζομαι).....	34
2.2 DEUTEROCANÓNICOS.....	35
2.3 EN LA LITERATURA APÓCRIFA.....	39
2.3.1 CUARTO LIBRO DE MACABEOS.....	39
2.3.2 EL TESTAMENTO DE ZABULÓN.....	41
CAPÍTULO 2: Σπλαγχνίζομαι, EN EL NUEVO TESTAMENTO.....	44
1. Σπλαγχνίζομαι Y ἐλεέω EN EL N.T.....	44
1.1 Σπλαγχνίζομαι UN TÉRMINO SINÓPTICO.....	50
1.2 OBSERVACIONES GENERALES.....	67
A. MORFOLOGÍA.....	67
B. SUJETOS DE MISERICORDIA.....	68
C. LAS PARÁBOLAS.....	72
D. MISERICORDIA SEGÚN MILAGROS Y PARÁBOLAS.....	74
CAPÍTULO 3: Σπλαγχνίζομαι: ENFRENTAR LA MUERTE CON LA VIDA (Lc 7,13).....	75
1. Lc 7,11-17 EN LA COMPOSICIÓN LUCANA.....	76
1.1 FUENTES DE LUCAS: OTROS MILAGROS DE REVIVIFICACIÓN.....	80
1.2 ESTRUCTURA DE LA PERÍCOPA.....	87
1.3 “AL VERLA, EL SEÑOR TUVO COMPASIÓN DE ELLA, Y LE DIJO: NO LLORES” Lc 7,13.....	88

2. LOS FUNERALES Y LA MUERTE.....	94
2.1. LA FRAGILIDAD DE LAS MUJERES.....	97
2.2 EL SENTIDO DE LA MUERTE EN Lc 7,11-17.....	99
3. LA RESURRECCIÓN: NATURALEZA DEL MILAGRO.....	104
CONCLUSIONES.....	112
BIBLIOGRAFÍA.....	119

RESUMEN

Esta investigación estudia el significado de *σπλαγχνίζομαι* en Lc 7,13; va detrás del término desde el hebreo del Antiguo Testamento (AT) con la raíz *נחם* (acción en las entrañas, conmoción interna en el útero o vientre que lleva a acciones externas concretas) hasta llegar a *σπλαγχνίζομαι* en el Nuevo Testamento (NT) (entrañas de misericordia), describe los atributos y contextos de esta palabra que le dan a este verso la fuerza teológica. El verbo *σπλαγχνίζομαι* en Lc 7,13 es presentado como la esencia de un milagro de revivificación al poner desde las entrañas divinas vida donde hay muerte. Por medio del método histórico crítico se devela la intencionalidad del autor y los temas teológicos que componen Lc 7, 11-17 y por ello, este vocablo aún tiene mucho para decir hoy a propósito de la misericordia entrañable; también se estudian temas cómo el rompimiento de la muerte, la interpretación de la resurrección desde este relato y el impacto social del texto bíblico en el lector actual.

PALABRAS CLAVE: MISERICORDIA, ENTRAÑAS, MUERTE, VIDA, REVIVIFICACIÓN, MILAGRO, HUERFANO, VIUDA, JUSTICIA SOCIAL.

ABSTRACT

This research studies the meaning of σπλαγγνίζομαι in Lk 7,13, and it analyzes the term, from the Hebrew of the Old Testament with the root בטר (action from the bowels internal commotion from the uterus or womb that leads to concrete external actions); to σπλαγγνίζομαι in the New Testament (entrails of mercy), which describes the attributes and contexts of this Word, that gives the theological force to this verse. The verb σπλαγγνίζομαι in Lk 7,13 is presented as the essence of a miracle of revivification by putting life from the divine entrails to where there is only death. Through the critical historical method, it is revealed the intentionality of the author, and the theological issues that make up Lk 7, 11-17, and so, it shows that this Word still has many things to say today, on the subject of endearing mercy. Here's also a study about topics such as breaking of death, and how to interpret the resurrection in this story and the social impact that a biblical text like these, has for the current reader.

KEYWORDS: MERCY, BOWELS, DEATH, LIFE, RESURRECTION, MIRACLE, ORPHAN, WIDOW, SOCIAL JUSTICE.

INTRODUCCIÓN

El argumento de esta investigación parte de un término griego usado en los evangelios sinópticos: σπλαγγνίζομαι, objeto de estudio en otras ocasiones por biblistas y exegetas que despierta interés por ser una palabra con una gran carga semántica, por tener raíces vetero-testamentarias hebreas que pasan al griego neo-testamentario. Además de señalar los sentimientos, acciones o emociones de Dios en el AT y de Jesús en el NT, también vale para temas tales como: viudas, huérfanos, muerte, vida, hambre, enfermedad, familia y resurrección, en otras palabras, situaciones límites y las consecuencias de la desigualdad social.

La pregunta de la investigación es: ¿El verbo σπλαγγνίζομαι en Lc 7,13 es la esencia de este milagro de revivificación? La pregunta está contextualizada en el evangelio

de Lucas y su intencionalidad es llevar al lector a comprender la construcción del reino de Dios y su plenitud a lo largo de la historia de Israel que se realiza con Jesús en personas concretas. A partir de Lc 7,13 se muestra *σπλαγχνίζομαι* como la esencia más íntima de la justicia social, los milagros de Jesús, la dinámica del Reino de Dios, el cambio y la colocación de la vida donde hay muerte. No obstante, se pretende actualizar este relato y darle una perspectiva al lector actual bajo la premisa ¿La resurrección es un milagro que hoy en día existe? ¿Cómo interpretarlo?

La delimitación de esta investigación se centra en Lc 7,13, allí el verbo describe la motivación de Jesús cuando consuela a una viuda, de ahí viene una mirada más amplia que muestra de manera sustancial el contexto que rodea *σπλαγχνίζομαι* en la biblia. Esta perícopa es como un muestrario con los elementos más relevantes de dicha palabra dentro de la narrativa bíblica. No obstante, de las doce apariciones en los sinópticos, este es el único uso que hace referencia a una situación cuestionable para el lector de hoy: el rompimiento de la muerte (Lc 7,13).

El método usado en esta investigación es el Histórico-crítico al dilucidar aspectos del proceso histórico de la producción de dicha palabra y del texto bíblico base desde la filología, semántica, morfología y sintaxis de dicho término para obtener información sobre el mismo, exponerlo y entender sus usos y aplicaciones, de esta manera tener una crítica textual y una valoración de *σπλαγχνίζομαι* en Lc 7, 13, con el objetivo de hacer más accesible al lector moderno el sentido de dicha palabra y de la perícopa en temas que hoy presentan debates sociales como la misericordia, la desigualdad social, el compromiso social del cristiano y la interpretación de un milagro de resurrección o interrupción de la muerte. La investigación pretende mostrar como *σπλαγχνίζομαι* es una respuesta divina a situaciones límite de hambre, enfermedad o muerte experimentadas por el ser humano y cómo algunos milagros emergen de allí.

El enfoque filológico de esta investigación es un aporte importante para la investigación bíblica al seguir el rastro de un vocablo desde el AT hasta el NT con el

análisis morfológico y estadístico para encontrar su significado teológico, en el cual se encontraron varios puentes entre el AT y NT que pertenecen a otros cuerpos literarios deuterocanónicos y apócrifos, además, el orden de los capítulos es lógico, progresivo o de crecimiento al ir detrás del término en análisis de sus usos y aplicaciones.

En el primer capítulo se encuentra el AT de manera descriptiva y de observación, no busca hacer una directa relación con Lc 7,13 todavía, muestra las raíces griegas de *σπλαγχνίζομαι* y algunos textos que ilustran sus aplicaciones; también cómo llega esta palabra al NT pasando por libros deuterocanónicos y apócrifos. En el segundo capítulo continua la descripción del término en cuanto a sus funciones semánticas y sintácticas y algunas reflexiones teológicas del significado de *σπλαγχνίζομαι*.

En el tercer capítulo se resuelve el asunto principal de la tesis con el verso de Lc 7, 13. Es característico de esta investigación ir detrás del término para desembocar en la solución de la cuestión. Allí se desarrolla dicha palabra en los evangelios sinópticos para llegar a la interpretación de *σπλαγχνίζομαι* en el verso central y mostrar qué papel juega el versículo y la perícopa en la narrativa bíblica, por ello se opta por mostrar raíces y contextos para entender cómo Lucas logra retratar de manera eficaz en el milagro toda la fuerza de *σπλαγχνίζομαι*, además de mostrar el significado teológico de la muerte, la vida y la resurrección en relación con el vocablo para finalmente entregar una propuesta de interpretación para el lector de hoy.

En el marco de teorías analizado en este trabajo se encuentran diálogos con diferentes autores que aprueban o desaprueban algunos planteamientos propuestos desde el inicio del proyecto, a partir de esos debates con los autores más relevantes surgen 3 focos temáticos: el bíblico, el teológico y el tanatológico.

1. El bíblico:

Elisa Estevez. Significado de *Σπλαγχνίζομαι* en el NT. Hay afinidad con la monografía de Estevez, pues la estudiosa trabaja con mayor profundidad y de manera puntual los aspectos filológicos de *σπλαγχνίζομαι* y sus aplicaciones. Su obra está dedicada a este vocablo “Significado de *σπλαγχνίζομαι* en el NT” por lo que ha servido de ruta inicial para desarrollar la presente investigación. No obstante su interés se basa sólo en los sinópticos, hace mención de la raíz de la palabra en el AT sin profundizar en ello, ni el proceso del término para llegar al NT.

Francois Bovon. El Evangelio Según San Lucas. Con este teólogo bíblico hay importantes convergencias para el desarrollo de esta investigación, él clasifica los versos donde Lucas hace uso de *σπλαγχνίζομαι* como parte central de las perícopas, no obstante el verso 13 de Lc 7, 11-17 es el episodio central de la narración, según la estructura propuesta por el autor y con la cual se identifica la hipótesis de este estudio, al referir *σπλαγχνίζομαι* como acción transformante y corazón del relato. Sin embargo, esta obra no destaca el concepto general de muerte y vida en la obra de Lucas y menos en la perícopa de interés. Bovon en su obra tiene presente los relatos del AT y el relato helenista similar al texto investigado, pero no sugiere posibilidades sobre la intencionalidad de Lucas para hacer uso de ellos. Por otra parte, el mensaje teológico del autor encuentra en la narración convergencias parciales con esta investigación.

Joseph Fitzmyer. El Evangelio Según San Lucas. Aunque el diálogo con este biblista es una constante, la riqueza está también en las divergencias frente a esta investigación. Fitzmyer no desarrolla los conceptos generales de vida o muerte en la obra de Lucas; el relato helenista de Apolonio no fue fuente para esta perícopa y tampoco cobra mucha importancia, según este autor, algo que la presente investigación no da por sentado. Otra divergencia es que para este autor la expresión “no llores” de Jesús hacia la viuda tiene la funcionalidad de preparar el milagro de resurrección (algo que otros autores corresponden) sin embargo esta investigación lo discrepa, no obstante, Fitzmyer converge en clasificar el milagro de resurrección

(Lc 7, 11-17) desde el aspecto semántico de ἐγείρω y explica la gratuidad del mismo a diferencia de otros milagros lucanos, adicional muestra el empleo del verbo σπλαγγνίζεσθαι aplicado a un hombre que siente compasión por un semejante y no solo de Dios hacia el hombre como lo han trabajado otros autores en el sentido teológico y como lo afirma este trabajo.

David kapkin. Evangelio Según San Lucas. En diálogo con sus estudios, el autor afirma el sentido teológico y el contexto de la gratuidad de σπλαγγνίζομαι, la cascada de verbos que lo siguen en cada uno de sus empleos y el amor que trae consigo este vocablo en las parábolas. Los estudios de kapkin frente a Lucas y el término de interés son un compendio de cuanto han dicho los autores más relevantes de la obra de lucana. Por ejemplo, él recoge los conceptos de Fitzmyer y Bovon para reiterar que la resurrección en Lc 7, 11-17 es un despertar del sueño para volver a la vida, sin embargo, el trabajo hermenéutico y el sentido teológico de este hecho aún queda por expresarse con mayor profundidad dejando al lector en la orilla del acontecimiento para ser profundizado como se intentó en esta investigación.

Ernst Jenni y Claus Westermann. Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Esta obra aporta el enfoque filológico de רחם, de la raíz semítica que connota el aspecto antropológico de entrañas y su matiz adjetivado de bondad y misericordia, además, muestra la amplitud semántica del término. Agrega también los significados en los sistemas hebreos de la palabra רחם, en especial en el sistema PIEL “tener misericordia” su aplicación y los sujetos del término, hecho al cual le apunta esta investigación. Otro aporte relevante de Jenni y Westermann es el sentido teológico de la palabra: poner a salvo de un destino amenazante y la restauración del sujeto de misericordia. Además despeja la sintaxis entre רחמיים y רחם pues uno de los retos es clasificar ambos significados, diferenciarlos y ubicarlos para llegar a la palabra griega del NT.

Luis Alonso Schökel. Diccionario Bíblico Hebreo-Español. Este autor reafirma **רחם** como la misericordia desde la perspectiva Dios, también trabaja el campo semántico de **רַחֵם** aunque en ocasiones deje abierto su significado y la ambivalencia de ambos términos.

Gerhard Friedrich. Theological Dictionary Of The New Testament. En los artículos de este diccionario se encuentra una de las puertas que da paso en esta investigación a profundizar **σπλαγγνίζομαι** dentro de la literatura no canónica, aunque el autor no se extiende en ello deja el debate encaminado para ir tras este término en dicha literatura. Los LXX no habilitan específicamente para decir que fue el AT hebreo fondo para el uso de **σπλάγγνα** (*splagchna*) en los escritos griegos y allí este trabajo continúa la investigación pasando por otra literatura que no está dentro del canon para llegar al griego del NT.

Horst Balz and Gerhard Schneider. Diccionario exegético del NT, hay muchas concordancias con los artículos de este diccionario, sus aportes semánticos y filológicos despejan la diferencia entre **רַחֵם** y **רחם**. En concordancia con esta investigación muestra cómo Lucas recoge el concepto veterotestamentario **רַחֵם** en su sentido original como fidelidad y no como misericordia y **רחם** como fondo de **σπλάγγνα**. En los artículos de este diccionario no se profundiza el tema de la muerte en la obra lucana aunque el autor hace una descripción general del concepto **Θνήσκω** (una denominación de morir, termino relacionado con Lc 7, 11-17) en el NT no deja el debate abierto para profundizar sobre ello, sin embargo, da pie para observar en las estadísticas la relevancia del término en el uso de los relatos de muerte y resurrección y así concluir en esta investigación la naturaleza de la muerte que presenta el relato y de la resurrección con **ἐγήθητι** verbo que lleva a otras fuentes helenistas de milagros de resurrección y que también este diccionario abre campo para el debate.

2. Teológico:

Walter kasper. La Misericordia, Clave del Evangelio y de la Vida Cristiana. La obra de este cardenal es propicia para el tercer capítulo de la investigación, aporta a la actualización de la perícopa trabajada, aterriza el texto y su contemporaneidad (2014), facilita una hermenéutica legible para el destinatario de hoy. La obra de kasper no riñe ni se queda corta en el concepto de misericordia acordado para el desarrollo de esta investigación, de hecho, de la misma se ha servido esta obra para inspirarse en la necesidad actual de comprender las entrañas misericordiosas y apersonarse de este mensaje teológico. Aunque el texto no es tan citado en el presente trabajo es fuente de inspiración, pues el estado de la cuestión no solo parte de una curiosidad conceptual y filológica sino también de una reflexión teológica que impacta a la praxis cristiana.

3. Tanatológico:

Mercedes Navarro. En el Umbral de la Muerte y Teología en Perspectiva de Mujer. Este texto aporta a uno de los temas centrales de la investigación: la muerte y la mujer. Desde la antropología, la cultura y el rol de la mujer en la muerte muestra la preparación del cadáver, las procesiones fúnebres y el rol que las mujeres desempeñaban en este ambiente, este contenido ha sido clave para entender el significado del título “enfrentar la muerte con la vida”, además de analizar mejor el sujeto de *σπλαγχνίζομαι* dentro de la perícopa: la mujer, su relación con la muerte, la pérdida y el tipo de salvación que Jesús le brinda a ella. Esta obra ilustra el estado del muerto dentro de la perícopa y la posibilidad de levantarse del lecho, además de lo contaminante del ritual funerario y el drama de la mujer en él.

CAPÍTULO 1

Σπλαγχνίζομαι, ORÍGENES DE LA EXPRESIÓN

1. RAÍCES ETIMOLÓGICAS DEL TÉRMINO

La misericordia es un tema transversal en la Biblia desde el Génesis hasta el Apocalipsis, para entenderlo se deben tener en cuenta, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, en ambos el vocablo asoma con diferentes términos y matices semánticos. En el AT en las palabras hebreas: רַחֲמִים, רַחַם, רָחַם y רָחַם; no obstante, la terminología se amplió cuando estos términos pasaron del hebreo al griego en la Biblia Septuaginta o Biblia de los Setenta (LXX) al resultar así en el NT significados de la misericordia en palabras griegas como: ἐλεέω, ἔλεος, οἰκτεῖρω u οἰκτίρω, οἰκτιρισμός, σπλάγχνον, σπλάγχνα y el verbo σπλαγχνίζομαι, este último por contener en si carga semántica de los anteriores términos es base de lectura crítica de la misericordia, un tenor bíblico que tiene aún mucho por decir.

En la construcción del léxico bíblico, el N.T recogió el significado de las palabras hebreas del A.T y las compendió en palabras griegas ya existentes, de este modo resulta una amplia terminología para referirse a la misericordia y por consiguiente los significados de la misma resultan parecidos, aun cuando hay muchas palabras para expresar lo mismo, algunas de ellas permanecen en la superficie sin explicar la profundidad que contiene este tema dentro del lenguaje bíblico, el griego, a simple vista, puede quedarse corto o resumir bastante su significado y es preciso desglosarlo para develar cuanto quiere expresar.

En este capítulo se estudia el campo semántico de σπλαγχνίζομαι a partir de las raíces hebreas y griegas, con algunas aportaciones históricas de las palabras referentes a su significado, después se traslada el término a los sinópticos de manera genérica para llegar finalmente a Lucas.

1.1 DEL HEBREO RAHAM (רחם)

Desde el hebreo del Antiguo Testamento una de las palabras con mayor campo semántico para hablar de la misericordia y sus diferentes designaciones es רַחַם (raham): vientre materno, seno, entrañas¹, esta palabra en el sistema PIEL רַחַם designa, tener misericordia, seno materno, entrañas, como las derivaciones que designan el tener misericordia localizado en esta parte del cuerpo². El término contiene en sí denominaciones de sustantivo, verbo e incluso un aspecto adjetivado. Por ejemplo uno de los aspectos sustantivados de esta palabra es seno materno o vientre “porque no me mató en el *vientre* para que mi madre hubiera sido mi sepultura, y su *vientre* embarazado para siempre” (Jr 20,17)³; designa el seno materno como lugar de la vida y donde Yahvé es señor del nacimiento de la vida, quién teje la vida en el vientre.

Este sustantivo es empleado en su forma plural רַחֲמִים, el cual designa en general el sentimiento de misericordia o misericordias, por ello es llamado plural abstracto que supone misericordias pero puede ser empleado en singular (Dn 2,18). De acuerdo al propio campo semántico de la palabra, la sede del sentimiento de misericordia son las entrañas o el interior del vientre, sin embargo en Prov 12,10b se muestra también como sede de sentimientos negativos “pero las *entrañas* (רַחֲמִים) de los impíos son crueles” esto hace pensar en los fenómenos fisiológicos contaminantes de una intensa excitación⁴ que puede producir misericordia o maldad (רָשָׁע), se habla de algo físico y químico que produce una emoción⁵ o sentimiento capaz de cambiar la conducta de una persona y hacer que albergue amor u odio, en este caso, en sus entrañas.

¹ Luis Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 699.

² Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, ed. Chr Kaiser Verlag, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 957.

³ En este versículo se usa dos veces la palabra רַחַם para denominar vientre, en la segunda este sustantivo está calificado por el adjetivo embarazado (הַתְּרָה) pero nótese que las dos veces que es empleado רַחַם tiene que ver con la zona reproductiva de la mujer.

⁴ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 959.

⁵ Según estudios de psicología, las emociones forman parte de lo más íntimo y subjetivo de la vida mental, el interés de la psicología y otras ciencias afines por las emociones no es nuevo, y los fundamentos de lo que algunos han llamado ‘neurociencia afectiva’ ya hace tiempo que lo establecieron pioneros como Darwin

Esta raíz hebrea, por lo tanto, contiene en su naturaleza semántica este elemento emocional que se determina en la narración por el tipo de sujeto y el grado de participación interior de este frente a determinada situación, no obstante, en algunos textos del A.T es Yahvé quien hace posible que alguien tenga misericordia frente a otro (Gn 43,14; Dt 13,18; 1 Re 8,50; Is 47,6; Jr 42,12; Sal 106, 46; Dn 1,9; Neh 1,11).

El campo semántico de esta raíz también abarca nombres propios, como el de Jeroham (יְרוּחָם) cuyo significado es “el que tenga compasión o el que sea piadoso por Dios”⁶, Jeroham es un levita, abuelo de Samuel (1 Sam 1,1)⁷, al parecer en las narraciones bíblicas se ve el influjo de esta raíz semítica para nombres propios, generalmente con un significado de bondad o misericordia y en otros con significado de “suave, tierno”⁸ (1 Cr 2,44, Jr 36,26); inclusive el nombre Rahab (רַהַב) como tal es mencionado en la genealogía de Jesús dentro del evangelio de Mateo (Mt 1,5) y se refiere a una de las cuatro mujeres dentro del árbol genealógico; es mencionada como la madre de Boaz, esposo de Rut y tatarabuela del rey David⁹ (Rut 4, 18-21).

No obstante, este nombre también se encuentra en mitos hebreos de la creación como es el caso del monstruo primitivo Rahab (רַהַב), príncipe del mar, quien desobedeció a

desde la biología, Cannon desde la fisiología o William James desde la psicología, respuestas como los cambios en el ritmo cardíaco, el incremento de sudoración de la piel, y otros cambios orgánicos dependientes de la activación de la rama simpática del sistema nervioso autónomo, han sido utilizados tradicionalmente por los psicólogos como índices de la activación fisiológica de origen emocional. Luis Aguado, 2002. “Procesos cognitivos y sistemas cerebrales de la emoción. Cfr. Revista de neurología, Facultad de Psicología. Universidad Complutense. Madrid, España.

⁶ James Bartley y Rubén O. Zorzoli, *Diccionario Bíblico Mundo Hispano, Tomo I A-M*, ed. J.D. Douglas. Merril C. Tenney, (Editorial Mundo Hispano, 2003), 142.

⁷ Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 854.

⁸ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 958.

⁹ Bartley y Zorzoli, *Diccionario B.M.H.*, 182.

Dios¹⁰ según algunas narraciones o quien le ayudó según otras; pasa de textos posiblemente babilónicos al campo bíblico como es el caso del Salmo 89, 10-11 “Tú dominas la soberbia del mar; cuando sus olas se levantan, tú las calmas. Tú aplastaste a Rahab (רַהַב) como a uno herido de muerte; esparciste a tus enemigos con tu brazo poderoso”. Es así como se evidencia la amplitud de dicha raíz.

Ya en el aspecto verbal de esta raíz está el verbo QAL “Y dijo: Yo te *amo* (רַחַם), Señor, fortaleza mía” (Sal 18, 2) con el significado amar (a Dios); sorprende que el campo semántico de esta raíz abarque palabras como amar, sin embargo, es discutible para algunos autores que esta expresión pueda significar amar, incluso Westermann pone en duda dicha funcionalidad¹¹, pero, para Schökel amar está dentro de sus significados (Sal 18,2)¹².

רַחַם en el sistema PIEL hebreo significa “tener misericordia” se aplica en textos que tienen como sujeto a una madre (Is 49,15) o a un padre (Sal 103,13) y a los enemigos (1 Re 8,50; Is 13,18; Jr 6,23; 21,7; 42,12; 50,42) estos son escasos; con sujeto femenino se expresa como sentimientos maternos y con sujeto masculino (Is 49,15) a lo paternal de Dios (Sal 103,13)¹³, este último, como sentimiento paternal de Dios, “Como un padre (אָב) se compadece (רַחַם) de sus hijos (בְּנֵי), así se compadece (רַחַם) el Señor (יְהוָה) de quienes le temen”, ha sido traducido también como la ternura de Dios, aunque si se fuera hablar en el sentido estricto de la palabra sería “como un padre tiene misericordia de sus hijos...”, los textos que emplean este verbo en PIEL, sugieren la misericordia desde la perspectiva Dios¹⁴

¹⁰ En la época anterior a la Creación, Rahab Príncipe del Mar, se rebeló contra Dios. Cuando ordenó: "Abre tu boca, Príncipe del Mar, y traga todas las aguas del mundo", él exclamó: "¡Señor del Universo, déjame en paz!". Inmediatamente Dios lo mató a patadas y hundió su cadáver bajo las aguas, pues ningún animal terrestre podía soportar su hedor. Otros sostienen que Dios perdonó la vida a Rahab y que luego, cuando unos ángeles envidiosos robaron y arrojaron al mar "El Libro de Raziel" un compendio de la sabiduría divina que Dios había dado a Adán, ordenó a Rahab que se sumergiera y lo recuperara. Cfr. Luis Echavarrí, *Los Mitos Hebreos, El Libro del Génesis*, trad. Robert Graves, (Buenos Aires: Editorial Losada, S.A, 1969), 49.

¹¹ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 958.

¹² Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 699.

¹³ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 960.

¹⁴ Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 699.

como un padre, un padre que sufre con su hijo, que le da ternura al mismo, un padre que desea lo mejor para él.

Pero el vocablo también es empleado para esa misericordia que siente una madre por un hijo que cargó en sus entrañas durante nueve meses, que vivió los dolores de parto y que lo ve crecer paso a paso, un amor desde el origen de las entrañas que despliega esa misericordia “¿Puede una mujer (אִשָּׁה) olvidar a su niño de pecho (עוֹל), sin compadecerse (רַחַם) del hijo (בֵּן) de sus entrañas (בְּטֶן)? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaré”, es importante detenerse en este texto, primero porque se podría precisar en la parte b del versículo y cambiar la compasión por la misericordia “sin sentir misericordia del hijo de sus entrañas?”, en segundo lugar, por el contexto en que se emplea el verbo רַחַם, porque realza uno de los elementos importantes y diferenciadores de otros términos hebreos que se aproximan a la definición misericordia, es decir, el asunto de entrañas.

El primer elemento de crítica textual allí es la connotación femenina que el salmista le da a Dios con el sustantivo אִשָּׁה (mujer), el segundo es el uso del sustantivo עוֹל, que hace referencia a un bebé, niño de pecho o un recién nacido; el tercero, el uso de otro sustantivo para referirse al bebé: בֵּן (hijo) que alude al lazo filial de la madre (de Dios) con el recién nacido; y acá llega el verbo רַחַם, tener misericordia, pero no cualquier misericordia, sino una misericordia desde el útero, desde el vientre (בְּטֶן)¹⁵, este sustantivo es usado para describir de donde viene el bebé y porque esa madre (Dios) no lo puede olvidar, la misericordia adquiere aquí un carácter familiar, maternal, hacia un hijo que duele desde las entrañas porque de allí ha salido, el verbo adquiere así un complemento: tener misericordia entrañable.

¹⁵ Inclusive algunas referencias semánticas designan esta palabra como “el interior de una persona, su mayor intimidad”, esta palabra en la Reina Valera ha sido traducida como “corazón” por razones eufemísticas. Es decir, hace parte de lo más profundo, hondo si se le quiere llamar. Cfr. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, (EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1997), 70.

En el Antiguo Testamento también existe la asociación de רַחֵם PIEL/PUAL con יְתוּם (huérfano)¹⁶; רַחֵם hasta el momento se ha visto en función de una madre o de un padre hacia su hijo, pues también resulta importante señalar que esta acción de tener misericordia entrañable está asociada con los huérfanos, no está muy alejado del empleo textual de la palabra בֶּן (hijo) o עוֹלֵל (bebé o recién nacido), pues al emplear este término se favorecen sujetos como hijos, niños, bebés, huérfanos, todo vinculado al seno familiar o a la carencia del mismo.

No obstante, es evidente la relación de estos sustantivos con raham y con aquellas historias contadas de salvación: “pues en ti el huérfano (יְתוּם) halla misericordia (רַחֵם)” (Os 14,4b) quien tiene misericordia o no, es Dios y dicha misericordia está orientada hacia a los huérfanos y las viudas, Sal 68,6 “Padre de los huérfanos y defensor de las viudas (אֱלֹהֵינוּ)¹⁷ es Dios en su santa morada”, en este salmo los elementos que rodean a la misericordia de Dios (aun cuando no se mencione directamente) son: huérfano, viuda, Dios y padre (אָב); aunque allí no aparezca directamente רַחֵם el contexto del salmo según Kraus es una serie de breves poemas que narran la historia de salvación, de misericordia de Dios hacia un pueblo que ha sido herido por la violencia, en ellos Yahvé se manifiesta en su santuario como quien trae la salvación (v. 6). Salva a los abandonados y a los cautivos (v. 7). A esta referencia de los actos salvíficos de Dios, Kraus agrega que la imagen de Dios corresponde a la típica imagen del rey ideal en el cercano oriente antiguo¹⁸, un rey que hace justicia ante la violencia al tener misericordia de su pueblo.

¹⁶ Ernst Jenni y Claus Westermann, 961.

¹⁷ Este sustantivo no solo indica viuda, sino, casa, lugar e incluso palacio desolado, también deriva de la palabra אֶלְמָנָה en el sentido de congoja o abandonada (como persona divorciada) o en el caso enviudar. Cfr. James Strong, *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento*, (Nashville, TN—Miami, FL, EE.UU: Editorial Caribe, 2002), 38.

¹⁸ Hans Joachim Kraus, *Los Salmos volumen II 60-150*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 76.

Al pasar por estos textos bíblicos se percibe el ambiente en el cual se gesta y se emplea esta acción de רַחַם, ambientes de violencia donde la esperanza surge de la misericordia divina y los principales sujetos de estas acciones son los hijos, las madres, las viudas y los huérfanos, incluso la voz del profeta Jeremías continua este contexto “¿No es Efraín mi hijo (בֶּן) amado? ¿No es un niño (יְלֵד) encantador? Pues siempre que hablo contra él, lo recuerdo aún más; por eso mis entrañas (מַעֲרָה) se conmueven (הִמָּוֶה)¹⁹ por él, ciertamente tendré de él misericordia (רַחַם) declara el Señor” (Jr 31,20). Este texto de Jeremías devela otro elemento importante de raham y es el verbo הִמָּוֶה, al precisar la traducción de la parte b de este versículo se entiende: “por eso mis entrañas se conmueven de misericordia por él”

La consecuencia de la misericordia entrañable no consiste, en que ese רַחַם reestablezca a alguien en condiciones seguras de vida, sino en ponerlo a salvo de un destino amenazante o de un castigo pendiente. Este “pesar” se puede entender, en último término, de forma genérica, como compasión, misericordia (por ejemplo, Jr 15,5; Jl 2,18; Mal 3,17)²⁰.

En la época del exilio רַחַם hace parte de la restauración de la relación con Dios manifiesta en el retorno a la tierra prometida (Jr 12,15; 42,12; Zac 10,6.10 como regreso) o en la permanencia en la tierra prometida (Jr 42,12), también hace referencia para restaurar una ciudad caída (Jr 30,18 en el caso de Samaria y Sal 102,14 en el caso de Sion)²¹ cuando

¹⁹ הִמָּוֶה QAL: Emitir sonidos que expresan clamor, alboroto, furia, conmoción interior. El sujeto puede ser: a) La gente: Se traduce clamar, gemir, rugir, alborotarse (Sal. 55:18/17; 77:4/3; 83:3/2; 1 Rey. 1:41). b) Animales: Se traduce gruñir, aullar (Isa. 59:11; Sal. 59:7/6). c) Metafóricamente el sujeto puede ser el corazón, las entrañas, el mar, etc. (Jer. 4:19; Isa. 16:11; Prov. 20:1; Isa. 17:12). — a) En Miq. 2:12, en lugar de הִמָּוֶה se sugiere leer הִמָּוֶה (Ver más bajo Hifil de(הוּ). b) En Sal. 55:3/2, en lugar de אֶהְיֶה se sugiere leer אֶהְיֶה como en el vers. 18/17 (Ver más bajo Hifil de _ הוּ). — Perf. הָמָה ; Impf. הִמָּוֶה ; Inf. תִּמָּוֶה ; Part. Cfr. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, (EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1997), 138.

²⁰ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 962.

²¹ Jenni y Westermann, *Diccionario*, 964.

habla de madres e hijos, viudas y huérfanos, desde un sentido teológico, no solo reconstruye una ciudad sino una familia por medio de la misericordia.

Así se entiende el sentimiento de misericordia como impulsador de vida a pueblos y ciudades en los cuales hay destrucción, la restauración también se puede expresar en el contexto de “cambiar el destino” (שׁוּב שְׁבוּת) (Dt 3,30; Jr 30,18; 33,26; Ez39, 25) aunque no es consecuencia de la misericordia el cambio de destino, sí esta precedido por ella en estos textos “Así dice el Señor (יְהוָה): He aquí, restauraré (שׁוּב²²) el bienestar de las tiendas de Jacob, y tendré misericordia (רַחַם) de sus moradas; será reedificada (בְּנֶה²³) la ciudad sobre sus ruinas, y el palacio se asentará como estaba” (Jr 30,18).

De este modo la palabra שׁוּב habla de una restauración del bienestar, de restaurar o reunir de la dispersión, orientado al bienestar inmaterial, mientras que בְּנֶה habla sobre reconstruir en sentido material, en este caso la ciudad. La restauración que acontece en el contexto de la misericordia es tanto material como inmaterial, el texto profético señala “el palacio se asentará (יִשֵּׁב²⁴)” el verbo expresa el destino esperado, restaurado y reconstruido; y es Dios quien cambia el destino de quien se encuentra ante un peligro inminente.

El texto de Jeremías y otros del AT el verbo רַחַם (raham) tienen como agente directo, la mayoría de las veces a יְהוָה y אֱלֹהִים, y hace parte de los sentimientos y acciones

²² En la expresión שׁוּב אֶת שְׁבוּתֵךְ en Deut. 30:3, que la RVA traduce como “te restaurará de tu cautividad” שׁוּב parece tener valor de Hifil como en la expresión ashív et shvutám, “yo les restauraré de su cautividad” (Ver bajo Hifil, 30). Pero hay evidencia semítica de la existencia de una raíz שׁוּב que se traduciría: “reunir”, “juntar”. De esta manera, Deut. 30:3 se podría traducir: “reuniré a tus cautivos”. POLEL: 1) Hacer volver (Isa. 49:5). 2) Restaurar (Isa. 58:12). POLAL: Ser restaurado de, restaurarse de (Eze. 38:8). HIFIL: 1) Hacer volver, traer (Gén. 28:15; 1 Sam. 29:4). Cfr. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, (EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1997), 611.

²³ Construir, reconstruir, levantar, fundar. Cfr. Pedro Ortiz, *Léxico Hebreo-Español y Arameo-Español*, (Madrid: Sociedad Bíblica, 1997), 36.

²⁴ יִשֵּׁב QAL: 1) Sentarse (Gén. 27:19). 2) Presidir en el juicio (Isa. 28:6). 3) Habitar (Gén. 13:6). 4) Ser habitada (Isa. 13:20). Impf. יִשֵּׁב. Cfr. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico*, (EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1997), 242.

de Dios hacia su pueblo o de las peticiones del pueblo a Dios. Por lo general, en estos textos del AT, apiadarse, enternecerse, perdonar o sentir cariño van seguidos de la misericordia de Dios²⁵.

El verbo רָחַם en el A.T tiene la presencia de 49 veces, 1 en el tiempo QAL, 42 veces el PIEL y 6 en PUAL²⁶. De los tiempos usados en PIEL, 6 están en los libros históricos (2 veces en Éxodo y Deuteronomio y una vez en 1 y 2 de Reyes), tiene 31 apariciones en profetas (5 en Isaías, 6 en Deutero-Isaías, una vez en el Tercer-Isaías, 10 en Jeremías, 4 en Oseas, 2 en Zacarías y una vez en Ezequiel, Miqueas y Habacuc), 4 en Salmos y 1 en Lamentaciones. El uso en el tiempo PUAL ocurre 5 veces en Oseas y 1 vez en Proverbios²⁷. Por otra parte, el plural abstracto רַחֲמִים es empleado 39 veces, 13 de ellas en los libros históricos (5 en Nehemías, 2 en Génesis y 1 Reyes y 1 vez en Deuteronomio, 2 de Samuel y 1-2 de Crónicas), 11 veces en los Salmos y 1 vez en Proverbios y Lamentaciones. El sustantivo רַחֲמֵי es usado 13 veces: 6 en Salmos, 2 en Nehemías y 1 vez en Éxodo, Deuteronomio, 2 de Crónicas, Joel y Jonás. Finalmente, el adjetivo רַחֲמָנִי es usado solo 1 vez en Lamentaciones 4,10²⁸.

El uso recorre una buena porción del A.T y es empleado más en los Profetas y Salmos. El uso frecuente en la escritura profética y sálmica da una connotación socio-económica a dicha palabra; esta escritura tiene temas teológicos como la desigualdad

²⁵ Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 699.

²⁶ Es importante apuntar que los tiempos del hebreo dan connotaciones diferentes al radical o la raíz רָחַם (raham): en el tiempo QAL hace referencia a amar (Sal 18, 2; 2 Sm 22,2), en PIEL, compadecerse, apiadarse, enternecerse; sentir compasión, piedad, cariño. Y esta asociado con רָחַם (hanan) tener piedad o tener misericordia (Ex 33,19; Dt 13,18); y el en tiempo PUAL, encontrar u obtener piedad o compasión (Os 14,4; 2,3.25). De la misma raíz derivan sustantivos como vientre materno, seno, entrañas רֶחֶם (rehem). Cfr. Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 699. Esta raíz es empleada con mayor frecuencia en el sistema PIEL que según Schökel, traduce compadecerse o sentir compasión, sin embargo, más adelante se hace claridad del contexto de dicha palabra, su sintaxis y diferencia entre términos, esto matiza dicho vocablo y lo ubica también en el campo semántico de la misericordia.

²⁷ David E. Green, Translator And Editor G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume XIII*, (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 439.

²⁸ David E. Green, *Theological Dictionary Of The Old Testament*, 439.

social, económica, política, familiar... se denuncia pero al mismo tiempo se proclama la esperanza con la misericordia.

Alonso Schökel en su comentario a los libros proféticos señala frente a la misericordia y la justicia social “la respuesta de Zacarías a los judíos que tornan del destierro: ¿habrá que continuar con los días de ayuno y penitencia prescritos? Zacarías contesta: practicad la misericordia y el amor, juzgad rectamente, no oprimáis al hermano” el mismo caso se encuentra en Isaías 58 (aunque la palabra misericordia no se emplee de manera explícita) el profeta llama “con voz fuerte” (v.1) a un nuevo sentido del ayuno: la justicia (צִדְקָה) social, evidente en las obras de misericordia.

En Am 5,21-24 “los ritos festivos son ineficaces mientras haya iniquidad en Israel y los pobres y humildes queden a merced de los poderosos”²⁹. Este verbo también se emplea en los salmos al reflejar la misericordia pedida y dada en la oración de Israel a través de estos cantos “El orante apela a la misericordia y bondad de Yahvé, que han demostrado existir”³⁰. No obstante, la presencia de este término en el Pentateuco es el reflejo de un factor importante y vital en los libros que conforman los inicios de la identidad de Israel.

Al observar el ambiente textual en el cual se desarrolla *raham* cabe precisar también los términos; algunas traducciones designan רַחֵם como tener compasión “ni se compadece (רַחֵם) de sus huérfanos ni de sus viudas” (Is 9,16) pero el tener compasión tiene su propio término hebreo רַחֵם “ser compasivo con alguien, otorgarle el propio favor”³¹, para Alonso Schökel este verbo se refiere a apiadarse, tener o sentir piedad, misericordia o compasión³², en esta investigación se entiende por compasión רַחֵם y por misericordia רַחֵם; según lo dicho en Is 9,16 se precisa así: “ni tiene misericordia de sus huérfanos...” es

²⁹ Luis Alonso Schökel y Jose Luis Sicre Diaz, *Profetas, Introcucciones y Comentarios I*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 53.

³⁰ Hans Joachin Kraus, *Los Salmos I*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993), 454.

³¹ Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento I*, ed. Chr Kaiser Verlag, (Madrid: Ediciones Cristiandad,1978), 815.

³² Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 266.

importante diferenciarlos pues distintas traducciones no discriminan entre la terminología, ni limitan el campo semántico de cada palabra, lo que lleva a traducciones ambiguas.

En este caso, hanan (חָנַן) también tiene diferentes connotaciones semánticas, según Moisés Chávez compasión y misericordia hacen parte del mismo campo semántico (como se observó antes con el concepto de Alonso Schökel) e incluso el verbo “dar” hace parte del mismo: Tener compasión, tener misericordia (Deut. 7:2; Sal. 37:21. 2) Dar, conceder generosamente (Gén. 33:5. 3) Favorecer, ser generoso con (Gén. 33:11; 2 Rey. 13:23)³³; Sin embargo, Ernst Jenni y Claus Westermann en su obra han diferenciado ambos significados, al designar “raham” para tener misericordia y “hanan” para ser compasivo, entendido como otorgarle el favor a otro, es usado en la formula “beene” (בְּעֵינַי) “hallar gracia a los ojos de”³⁴.

Este verbo no trata de una acción concreta como sentir, experimentar el dolor, la necesidad del otro en las propias entrañas, sino una percepción favorable del otro. Mientras que raham (רַחַם) (misericordia) incluye el seno materno y las entrañas (רֶחֶם) como lugar de procedencia, sede del sentimiento de la misericordia. Raham produce la situación de un individuo dentro de otro, es una experiencia, conmoción interna tangible en una acción externa determinada, generalmente de ayuda. Según esto, hallar gracia en alguien (compasión, חָנַן) no tiene ese carácter familiar, maternal, entrañable y dinámico. Hoy se podría decir que la compasión tiene más relación con la empatía³⁵ mientras la misericordia hace un nexo aún mas fuerte que la empatía, el lazo filial que lleva consigo la dinámica de la acción, a diferencia de hanan (חָנַן), de hecho en las referencias y tiempos hebreos que

³³ Moisés Chávez, *Diccionario*, 186.

³⁴ Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario Teológico I*, 815-818.

³⁵ Estado mental en el cual un sujeto se identifica con otro grupo o persona, compartiendo el mismo estado de ánimo. / Capacidad de ponerse en la situación del otro, vivenciando lo que este experimenta. La idea de empatía alude a la situación donde uno está sintiéndose uno con el otro, y al mismo tiempo conscientemente separado de él y manteniendo su propia identidad. Cfr. Natalia Consuegra Anaya, *Diccionario de Psicología*, (Bogotá: Ecoe Ediciones, 2010), 93.

Alonso Schökel muestra en su obra dan a entender “hanan” más como piedad que como compasión³⁶.

1.2 RAHAM (רחם) Y HESED (חסד)

Para efecto de explicar las palabras ambiguas y la delimitación del campo semántico de un término a otro, hay que detenerse en otra palabra del AT que se aproxima o contiene matices con la misericordia: חסד, este término junto a raham (רחם) forman un dúo que en algunos textos se emplean y traducen de manera igual e incluso con significados intercambiables entre sí, y forman también unidad como en (Sal 51,3; 69,17; 103,4; Jr 16,5; Os 2,21; Zac 7,9; Lam 3,22; Dn 1,9), en estos textos חסד va primero que רחמים y así conforman un solo sentido semántico, ahora, ¿son ambos términos sinonimia de misericordia?

Lo anterior implica revisar algunos aspectos del término חסד, y aunque no es una palabra principal en esta investigación, es importante revisarla para entender cómo matiza a רחם y así clarificar las palabras.

Esta palabra está ausente en el escrito sacerdotal, sin embargo, tiene su lugar propio en la literatura narrativa y en la sabiduría, pero sobre todo, en el lenguaje de los salmos, en el empleo de חסיד 32x, 28 de ellas en la oración de los salmos³⁷, un ejemplo, es Sal 18,26 “Con el *benigno* (חסיד³⁸) te muestras *benigno* (חסד), con el íntegro te muestras íntegro”, aquí “hesed” es bondad, benignidad o lealtad.

³⁶ Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 266-267.

³⁷ Jenni y Westermann, *Diccionario I*, 834.

³⁸ Esta es una forma de la palabra hesed usada en este texto bíblico como un adjetivo, masculino singular, y como es notorio cambia su grafía, pero su significado sigue siendo, lealtad, fidelidad o firmeza.

El uso de dicha palabra está en un segundo plano en los profetas a diferencia de רחם que tiene lugar importante en estos escritos. Las connotaciones de רחם en su semántica, son positivas y negativas, en Lv 20,17 y Prov 14,34 esta palabra da a entender oprobio o deshonra, diferente de bondad o lealtad, pero domina el sentido positivo en el resto de los textos donde se emplea.

Hesed, aparece 245 veces en el A.T, distribuidas de la siguiente forma: 11 en Génesis, 4 en Éxodo, 2 en Números, 3 en Deuteronomio, 3 en Josué, 2 en Jueces, 3 en Ruth, 16 en 1-2 de Samuel, 5 en 1 de Reyes, 15 en 1-2 de Crónicas, 3 en Esdras, 5 en Nehemías, 2 en Ester, 3 en Job, 127 en Salmos, 10 en Proverbios, 8 en Isaías, 6 en Jeremías, 2 en Lamentaciones, 2 en Daniel, 6 en Oseas, 1 en Joel, 2 en Jonás, 3 en Miqueas y 1 vez en Zacarías³⁹. Es evidente el numeroso empleo en el Antiguo Testamento, quizá más que el mismo raham, sin embargo, el amplio uso genera a la vez una variedad de significados, es una palabra polivalente: misericordia, solidaridad, amor, perdón, bondad, lealtad, fidelidad, estar firme⁴⁰ e incluso, de acuerdo con su contexto, puede significar, deslealtad o infidelidad.

Para Alonso Schökel este término presenta dos significados fundamentales: misericordia, como gratuidad de la benevolencia; lealtad, como compromiso, sin diferenciar el significado; también los dos aspectos se sobreponen; o la distinción es dudosa⁴¹. Sin embargo, cuando se asocia רחם con misericordia se emplea antes o después de רחמים en un mismo escrito, con frecuencia ambos términos se emplean juntos en textos bíblicos.

³⁹David E. Green, Translator And Editor G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume V*, (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 45.

⁴⁰Vázquez Allegue, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español Español-Hebreo*, (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2014), 81.

⁴¹Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 268.

En los salmos raham es empleada 21 de las 42 veces en el AT, y hesed es empleada en salmos 127 de 245 veces para las dos palabras, la mitad de sus apariciones, se hallan en los salmos, este encuentro de terminología aparentemente sinónima en dicho libro y en otros ayuda a develar la misma distinción semántica entre ambas palabras. Se deben hacer algunas observaciones de sintaxis para analizar los límites y la apertura semántica de raham y hesed.

En la lectura profética se observa el empleo de hesed en la forma חֶסֶד como en Jr 3,12 “Ve y proclama estas palabras al norte, y di: Regresa, infiel Israel - declara el Señor -, no te miraré con ira, porque soy *misericordioso* -declara el Señor -; no guardaré rencor para siempre”

הַלֹּד וְקִרְאתָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה צְפוּנָה
 וְאָמַרְתָּ שׁוּבָה מִשְׁבָּה יִשְׂרָאֵל נְאֻמ־יְהוָה לֹא־אֶפִּיל פָּנַי בְּכֶם
 כִּי־חֶסֶד אֲנִי נְאֻמ־יְהוָה לֹא אֶשׂוּר לְעוֹלָם:

En este versículo חֶסֶד es traducida al español como misericordioso en vez de traducir: soy fiel, pues el juego de palabras antónimos y sinónimos es más frecuente en las construcciones proféticas, por esta razón su traducción debería ser “...infidel Israel - declara el Señor -, no te miraré con ira, porque soy *fiel* -declara el Señor- ...” este empleo debería ser el adecuado también en vista de que רַחֵם es usado con mayor incidencia en Jeremías e Isaías como misericordia, en contexto de entrañas, familia y restauración mientras este texto contiene un sentido polarizante de palabras.

El uso de hesed como fidelidad o lealtad, no es de extrañar, se emplea con frecuencia junto a otra palabra con el significado de fidelidad: אֱמֶת⁴² (emet), en estos textos las dos palabras se emplean juntas (Gn 24, 27.49; 32,11; 47,29; Ex 34,6; Jos 2,14; 2 Sm

⁴² Verdad, fidelidad y firmeza con un uso de 127 veces en el A.T. Cfr. Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 76.

2,6; 15,20; Sal 25,10; 40,11.12; 57,4; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15; 115,1; 138,2; Prov 3,3; 14,22; 16,6; 20,28). Un ejemplo asoma en el Salmo 85, 11 “La misericordia y la verdad se han encontrado, la justicia y la paz se han besado” esta traducción es de la Biblia de Jerusalén. Alonso en La Biblia de Nuestro Pueblo, traduce “El amor y la verdad se dan cita, la justicia y la paz se besan”

La primera palabra en el texto hebreo es חֶסֶד y en segundo lugar אֱמֶת, el orden de estas dos da como resultado, misericordia y verdad o amor y verdad, aunque las dos palabras contienen el significado de fidelidad. En el texto hesed se asume como misericordia y emet como verdad, la amplitud semántica de hesed es mayor con relación a la de emet, por consiguiente, hesed es la palabra que se acomoda en su significado cuando se emplea con emet; otra posible traducción sería: “La fidelidad y la verdad se han encontrado, la justicia y la paz se han besado”.

De este modo, hesed se ve matizado por otras palabras, es el caso de su empleo con רַחֵם, cuando raham se emplea en su plural abstracto⁴³: רַחֲמִים con חֶסֶד, cada una adquiere un valor semántico de misericordia y de compasión e incluso piedad (Jr 16,5; Os 2,21; Zac 7,9; Sal 25,6; 40,12; 69,17; 103,4; Lam 3,22; Dn 1,9) como se observa en Jr 16,5.

כִּי־כֵהָ אָמַר יְהוָה אֶל־תְּבוּאֵ בַיִת מְרוֹחַ
וְאֶל־תֵּלֵךְ לְסִפּוּר וְאֶל־תִּנְדַּר לָהֶם כִּי־אֶסְפְּתִי אֶת־שְׁלוֹמִי מֵאֵת
הַעֲסִיתָהּ נֹאסִיתָהּ אֶת־חֶסֶד וְאֶת־רַחֲמִים:

En este texto los términos se emplean uno seguido del otro, la traducción sería: “Porque así dice el Señor: No entres en casa de duelo, ni vayas a lamentar, ni los consueles; pues he retirado mi paz de este pueblo -declara el Señor- la *misericordia* y la *compasión*”

⁴³ Son plurales en su escritura pero con significado singular regularmente, son palabras que contienen en su interior una pluralidad pero en su traducción son singulares. Cfr. Rudolf Meyer, *Gramática de la Lengua Hebrea*, (Barcelona, España: Ediciones Riopiedras, 1989), 163. Es el caso de רַחֲמִים, que en su interior es misericordias, y posee la morfología de plural, pero es traducida comunmente como misericordia, este plural procede de entrañas, base que conforma dicha palabra.

aquí se mezclan los significados, sin embargo, aunque las dos palabras hebreas tienen sus semejanzas semánticas se puede distinguir uno del otro porque חָסֵד puede ir de Dios al ser humano, niño, pecador o del hombre a Dios, es decir, la persona también muestra su חָסֵד⁴⁴, no tiene lugar una sola dirección; hesed está asociado a relaciones recíprocas entre los hombres como Abraham y Sara (Gn 20,13), Laban y Betuel (Gn 24,49)⁴⁵, mientras que רַחֲמִים va orientada de manera especial de parte de Dios al hombre, niño, pueblo o pecador, casi siempre de manera exclusiva.

Los matices semánticos como misericordia, bondad, compasión y gracia se explican en la unión de los dos términos como se ha señalado antes, el uso de estos matices se aclara cuando חָסֵד se emplea antes o después de רַחֲמִים, ya juntos significan una totalidad: misericordia, la acción רַחֲמִים (tener misericordia(s)) es la manifestación de la actitud חָסֵד (bondad, gracia, fidelidad), como el paralelismo con צְדָקָה וּמִשְׁפָּט “justicia y derecho” (Os 2,21)⁴⁶ una es consecuencia de la otra, por ello, estos dos términos solo aparecen en construcciones quiásticas⁴⁷:

וְאַרְשֵׁתוֹךָ לִי לְעוֹלָם וְאַרְשֵׁתוֹךָ לִי בְצִדְקָה וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד, וּבְרַחֲמִים:

En síntesis, la consecuencia de la justicia es el derecho y la consecuencia de la bondad es la misericordia, entendida como una acción concreta. No obstante los límites semánticos de חָסֵד no tienen precisión en algunos textos e incluso la unión de estas dos palabras puede variar la función semántica de רַחֲמִים, como es el caso en Dn 1,9 “Dios

⁴⁴ Jenni y Westermann, *Diccionario I*, 835.

⁴⁵ David E. Green, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume V*, 46.

⁴⁶ Jenni y Westermann, *Diccionario I*, 840.

⁴⁷ David E. Green, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume XIII*, 446. Es importante apuntar que el quiasmo es una figura retórica de construcción que consiste en una repetición o inversión del orden de las palabras para darle fuerza a una idea y hacer hincapié reflexivo en determinada parte del texto.

concedió a Daniel hallar *favor y gracia* ante el jefe de los oficiales” en este texto חסר es traducido como *favor* y רחמים como *gracia*:

הַסְרִיסִים וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים אֶת־הַנִּיּוֹאֵל לְחֶסֶד וְלִרְחֻמִּים לְפָנָי שֶׁר

Aquí cambia la función semántica de ambas palabras, en especial, la delimitación del significado de חסר porque es difusa en comparación con רחמים, como está en Ex 33, 19 donde el contenido de חסר es reemplazado por medio del adjetivo טוב “bueno”⁴⁸: “Y Él respondió: Yo haré pasar toda mi *bondad* delante de ti, y proclamaré el nombre del Señor delante de ti; y tendré *misericordia* de quién tendré *misericordia*, y tendré compasión de quien tendré compasión”

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבֹר כָּל־טוֹבִי עַל־פְּנֵיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה
לְפָנֶיךָ וַחֲנַתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲחִן וְרַחֲמֹתַי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם

De acuerdo con el análisis חסר es más inestable en su semántica que רחמים o רחם pues raham no se pasea por tantas palabras sinónimas como hesed. Otro de los matices relevantes de este dúo de términos es la peculiaridad de sintetizarle en el concepto de שלום⁴⁹ “paz, salvación”, pues desde Jr 16,5, que Dios haya retirado su חסר y su רחמים significa la muerte, la no paz, la no salvación, Jeremías constituye en estas síntesis de palabras un hecho simbólico “Porque así dice el Señor: No entres en casa de duelo, ni vayas a lamentar,

⁴⁸ Luis Alonso Schökel, *Diccionario*, 291.

⁴⁹ *Shalom* en hebreo abarca también los conceptos de salvación, felicidad, bienestar. Jer 8,15 y 14,19 son expresión de la esperanza fallida de aquel tiempo, que se basaba en los anuncios de algunos profetas (14,13; 4,10 = 23,17). Jer 6,14 = 8,11 expresa bien el contraste, acentuado con el «todo va muy bien», literalmente: «¡Paz! ¡Paz!», entre el anuncio de tales profetas y la situación real. Dios mismo dará la explicación de esta situación plagada de males: ha retirado su paz. Cfr. Georg Fischer, *Guía Espiritual Del Antiguo Testamento, El Libro de Jeremias*, (Madrid, España: Editorial Herder, 1996), 122. No obstante, es evidente la relación paz-salvación desde el radical hebreo שלם, el cual abarca en QAL quedar sano, en PIEL, mantenerse en paz, HIFIL, cumplir, terminar, hacer las paces o en HOFAL vivir en paz. Cfr. Vázquez Allegue, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español Español-Hebreo*, (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2014), 228.

ni los consueles; pues he retirado mi *paz* de este pueblo -declara el Señor- la *misericordia* y la *compasión*”

כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בֵּית מְרוֹחַ
וְאֶל־תִּלְךָ לְסִפּוּר וְאֶל־תִּגַּד לָהֶם כִּי־אַסְפֹּתִי אֶת־שְׁלוֹמִי מֵאֵת
הָעַם־הַזֶּה נְאֻם־יְהוָה אֶת־הַחֶסֶד וְאֶת־הַרַחֲמִים

Según Fischer en este versículo hay dos motivos por los cuales el profeta no puede ser misericordioso y compasivo, “el Señor le prohíbe al profeta señales de compasión y misericordia por dos razones: debe demostrar así que Dios ha retirado su salvación (*paz*), su compasión por su pueblo, y que no habrá supervivientes que puedan llevar a cabo estos ritos fúnebres”⁵⁰, por lo anterior, la salvación está concebida como la paz y la paz con la misericordia.

Por otra parte, no sólo hay relación entre salvación-paz-misericordia sino también entre amor-misericordia; una palabra que es secundaria para esta investigación pero que vale la pena mencionar es אהב (ahab), significa amar pero en algunos textos es traducida como amor misericordioso o compasivo, este término está orientado al plano de los sentimientos, amor conyugal, el plano emotivo. חסד (hesed), חנן (hanan) y רחם (raham) se cruzan con el campo semántico de amar, pues las anteriores palabras han sido empleadas a lo largo de la biblia para describir el amor de Yaveh por la humanidad, el amor del hombre hacia Dios y el amor del hombre hacia sus semejantes.

Este término tiene estrecha relación con la misericordia, algunos autores han clasificado el amor en la biblia a partir de los términos usados para referirse a la misericordia⁵¹; de una manera especial אהב es empleado dentro de las fórmulas que

⁵⁰ Georg Fischer, *Jeremias*, 134-135.

⁵¹ Se emplean otras palabras para hablar del amor humano y para expresar las relaciones entre Dios y el hombre. Se pueden distinguir tres tipos de amor conjuntos a las palabras que tienen el encause semántico

describen la alianza del pueblo Israel con Dios; los profetas llaman a vivir en fidelidad (חֶסֶד) la alianza (בְּרִית⁵²) del Sinaí. Todo Israel se había comprometido libremente a respetar la ley contenida en el *Código de la alianza* (Ex 20,22-23,19)⁵³. De allí, que otras investigaciones⁵⁴ profundicen en el concepto de amor (אהב) y su relación con la fidelidad (חֶסֶד).

En este recorrido de términos, la misericordia tiene diferentes palabras hebreas que adoptan su significado, y como se ha visto está matizada por otras expresiones, pero también son notorias las diferencias entre sí: רַחֵם que hace mayor referencia a la compasión en un sentido empático (hallar gracia a los ojos de), חֶסֶד que se refiere en su generalidad a ser fiel, ser leal o ser bondadoso y רַחֵם a tener misericordia en un sentido dinámico (acción desde las entrañas, una conmoción interna desde el útero de manera maternal asociada al hijo, las madres de manera filial y que lleve a acciones externas concretas).

de misericordia: 1. El amor **afecto** (heb. *Ahabá* אהב) es la ternura, el cariño. «El Señor se fijó en vosotros (...) por el amor que os tiene (...) por eso os ha sacado de Egipto» (Dt 7,78): «Amarás al Señor, tu Dios» (Dt 6,5). 2. El amor **bondad** (heb. *Hésed* חֶסֶד) es el deseo de hacer el bien y ser fiel a alguien con quien se está comprometido: cónyuge, padre, hijo, amigo o vecino. Ahora bien, el amor de Dios y de Israel está caracterizado por la alianza que les une: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,27). Igual que en una pareja, esta alianza debe asegurar la identidad y la felicidad de cada uno de ellos, gracias a los compromisos recíprocos de fidelidad. Dios, que tiene la iniciativa del amor, promete a su pueblo la bendición (el éxito) y la salvación (la liberación). Como contrapartida, éste le concede su confianza, con exclusión de los otros dioses. 3. El amor **compasión o misericordia** se expresa con dos verbos: *janán* יָנַן, tener piedad o compasión de una persona amada desgraciada, y *rajam* רָחַם, una madre tiene misericordia de su hijo. Estos dos términos muchas veces se aplican a Dios con respecto al ser humano: «Dios misericordioso (*rajam*) y compasivo (*janán*), paciente, lleno de amor (*hésed*) y fiel» (Ex 34,6). No se duda en atribuir a Dios este lenguaje maternal: ¿Acaso olvida una mujer a su hijo, y no siente misericordia (*rajam*) del fruto de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15). Cfr. Jacques Bonnet, Joseph Chesseron, Philippe Gruson, Jacqueline de Maignas, Josette Sylvestre, *50 Palabras de la Biblia*, (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2005), 6.

⁵² La palabra hebrea *berit* designa un acuerdo, un pacto. La alianza es la relación que Dios establece con el pueblo que ha elegido o con algunos de sus representantes. Se lleva a cabo por iniciativa suya: «Vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios» pero a lo largo de toda la biblia es la fidelidad a esta alianza la que pone en juego la relación de Dios con su pueblo. También el matrimonio israelita era un verdadero contrato, y por eso, el parangón entre alianza y matrimonio está dominado por la idea de contrato. Sin embargo, la alianza está constituida para Oseas por un "amor de alianza" (*hesed*).

⁵³ Jacques Bonnet, Joseph Chesseron, Philippe Gruson, Jacqueline de Maignas, Josette Sylvestre, *50 Palabras de la Biblia*, 5.

⁵⁴ Sobre la alianza, la fidelidad y misericordia. Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I, Dios y Pueblo*, (Huesca, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 213-219.

Estas palabras con sus matices semánticos en los LXX o Biblia Septuaginta adquirieron referentes en vocablos griegos que son el núcleo de narraciones emblemáticas para la teología bíblica. Para detenerse en las palabras que pasan del hebreo al griego se debe clarificar el proceso de origen y su llegada al Nuevo Testamento.

1.3 AL GRIEGO DE LA SEPTUAGINTA

La Biblia griega, llamada Biblia Septuaginta o Biblia de los Setenta (LXX), fue traducida de textos hebreos (hacia el siglo III a.c en Alejandría). Este fue un proceso de un cambio de lengua a otro incluyendo expresiones y terminología concreta de una lengua a otra. En cuanto a los problemas en la investigación del griego en LXX, Los traductores de algunos libros no siempre utilizaban la misma palabra griega para determinada palabra hebrea, más bien obraban con gran libertad en la elección de los términos sinónimos⁵⁵

Por ello algunos de los problemas en LXX son las equivalencias en la lengua de donde se traduce, los distintos campos semánticos de los términos en la lengua de origen (Hebreo) y en la lengua final (Griego), también la cuestión de las traducciones literales y de las traducciones de sentido... al traducir el griego se examina en el campo de la semántica la reacción en cadena que se produce cuando se analizan las diversas traducciones griegas atestiguadas para definir una palabra hebrea y a la vez las múltiples palabras hebreas que pueden ser traducidas por la misma palabra griega⁵⁶

Traducir es contar de nuevo, recrear el texto para unos destinatarios diferentes. Toda traducción tiene una parte de creación, es un diálogo entre la lengua origen y la lengua término con el fin de lograr tres tipos de transferencias: la lingüística, la histórica y la de los

⁵⁵ Natalio Fernandez Marcos, *Los Estudios de Septuaginta. Visión retrospectiva y problemática más reciente*, Cuadernos de Filología, Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid 1983, 413-434, pp. 428

⁵⁶ Natalio Fernandez Marcos, *Los Estudios de Septuaginta*, 442.

referentes culturales⁵⁷, aspectos que se desarrollan en esta investigación, por ello se ha hablado inicialmente del campo semántico de la palabra misericordia en el hebreo del Antiguo Testamento, para entender el significado de la misma en el griego del AT y luego en el griego y en el uso del Nuevo Testamento, con su historicidad, lingüística y referentes culturales.

La Biblia Septuaginta fue utilizada por las comunidades judías del mundo antiguo y después por la iglesia cristiana primitiva de habla y cultura griega, para la comprensión de esta cultura y se ajustó palabras como חֶסֶד (hesed) and רַחֵם (raham) en términos griegos como οἰκτείρω (oikteiro), ἐλεέω (eleeo). A continuación se trae un cuadro comparativo de equivalencias entre términos de misericordia hebreos del A.T al griego de LXX:

Jr 31,20		
Stuttgartensia (hebreo)	LXX (griego)	Español
הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשעים זכר אזכרנו עוד על-כן המו מעי לו ארחמנו נאם יהוה: ס פרימתי דברי בו רחם	υἱὸς ἀγαπητὸς Εφραϊμ ἐμοί παιδίον ἐντρυφῶν ὅτι ἀνθ' ὧν οἱ λόγοι μου ἐν αὐτῷ μνεία μιησθήσομαι αὐτοῦ διὰ τοῦτο ἔσπευσα ἐπ' αὐτῷ ἐλεῶν ἐλεήσω αὐτόν φησὶν κύριος	¿No es Efraín mi hijo amado? ¿No es un niño encantador? Pues siempre que hablo contra él, lo recuerdo aún más; por eso mis entrañas se commueven por él, ciertamente tendré de él misericordia , declara el SEÑOR.
Is 9,16b		
Stuttgartensia (hebreo)	LXX (griego)	Español
ואת־יתמי ואת־אלמנותיו לא ירחם	καὶ τοὺς ὀρφανοὺς αὐτῶν καὶ τὰς χήρας αὐτῶν οὐκ ἐλεήσει	Con sus huérfanos y viudas no tendrá misericordia
Ex 33,19b		
Stuttgartensia (hebreo)	LXX (griego)	Español
את־אשר אהו ורחמתי את־אשר ארחם ותתי	ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω	Tendré misericordia del que tendré misericordia , y tendré compasión de quien tendré compasión .
Os 2,21		
Stuttgartensia (hebreo)	LXX (griego)	Español
לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים	καὶ ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ	Te desposaré conmigo en

⁵⁷ Natalio Fernandez Marcos, Maria Victoria Spottorno Diaz-Caro, *La Biblia Griega Septuaginta I*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2008), 28.

אֲרֻמֵיךָ	ἐν οἰκτιρμοῖς	justicia y en derecho, en misericordia y en compasión
-----------	---------------	---

En primer lugar, el cuadro muestra en el versículo de Jeremías cómo la LXX traduce la expresión hebrea “אֲרֻמֵיךָ” con los vocablos griegos “ἐλεῶν ἐλεήσω” declinaciones que vienen del verbo ἐλεέω (algunos autores le han designado como “tener misericordia, compasión, apiadarse”⁵⁸ y para su forma sustantivada ἔλεος “misericordia, compasión”⁵⁹), el mismo caso está en el cuadro de Isaías, sin embargo, en el tercer cuadro, el texto del Éxodo muestra dos términos que “comparten campo semántico”, compasión y misericordia, designados así: “אֲרֻמֵיךָ” para el término “ἐλεήσω” proveniente del verbo ἐλεέω, pero esta vez “אֲרֻמֵיךָ” es designado como “οἰκτίρω” del verbo οἰκτείρω (para algunos autores es “tener compasión de”⁶⁰ derivada del sustantivo οἰκτιρμός, “misericordia, compasión”⁶¹).

Para el texto de Oseas, en el último cuadro, la palabra “אֲרֻמֵיךָ” es reemplazada por “אֲרֻמֵיךָ” del verbo ἐλεέω; el cuadro comparativo muestra como el término griego ἔλεεω en LXX designa tres palabras diferentes del hebreo con referencia a la misericordia o compasión, y en el caso de אֲרֻמֵיךָ unas veces es reemplazado por ἐλεέω y otras por οἰκτείρω.

2. SPLAGCHNIZOMAI (Σπλαγχνίζομαι)

El verbo griego σπλαγχνίζομαι (splagchnizomai) “tener misericordia, compadecerse”⁶² proviene del sustantivo σπλάγχνον (splagchnon) “los órganos internos, las

⁵⁸ Manuel Guerra, *Diccionario Morfológico del Nuevo Testamento*, (Burgos: Ediciones Aldecoa S.A, 1978), 148.

⁵⁹ Manuel Guerra, *Diccionario*, 149.

⁶⁰ James Swanson, *Diccionario de Idiomas Bíblicos Griego, Nuevo Testamento*, (el tropical, 2001), 220.

⁶¹ James Swanson, *Diccionario*, 220.

⁶² Gerhard Schneider, *Vocabulario Griego del Nuevo Testamento*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2001), 170.

entrañas, el ‘corazón’, el anhelo entrañable, la misericordia”⁶³ sin embargo, hubo un proceso para la llegada del término al N.T y para la transformación de su campo semántico.

Este verbo solo es usado en Prov 17,5 y 2 Mac 6,8, ninguno de estos dos casos tiene una palabra original en hebreo para el término griego. Los LXX, no permiten afirmar que fue el AT hebreo la base para el uso de σπλάγχνα (splagchna) en los escritos griegos. No obstante, como se vio antes el equivalente en LXX para מַיִן no es σπλάγχνα sino οἰκτιρμοί. Del mismo modo, para מַחֲוֹ los LXX tienen οἰκτεῖρω o ἐλέω nunca σπλαγγνίζομαι⁶⁴.

Sin embargo, los libros escritos en griego y redactados en un ambiente helenista como los deuterocanónicos⁶⁵, poseen el significado de σπλαγγνίζομαι como entrañas en relación a los sentimientos, campo semántico más cercano al griego del Nuevo Testamento por ser textos añadidos de manera tardía al canon bíblico y no pasar de una lengua a otra, además, el ambiente helenista influyó para que σπλαγγνίζομαι fuera usado en el terreno de la misericordia.

2.2 DEUTEROCANÓNICOS

⁶³ Gerhard Schneider, *Vocabulario Griego*, 170.

⁶⁴ Gerhard Friedrich, Translator And Editor Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary Of The New Testament, Volume VII*, (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 550.

⁶⁵ Los libros deuterocanónicos (incluidos en la Biblia Griega de los LXX) son: 1 Esdras, 2 Esdras, Tobías, Judit, Sabiduría de Salomón, Eclesiástico, Baruc, la Carta a Jeremías, Oración de Manasés, 1 Macabeos, 2 Macabeos, y adiciones a los libros bíblicos de Ester y Daniel escritos a partir del siglo III a.C y utilizados por las comunidades judías e israelitas de habla y cultura griega, dentro de la escritura de estos, tuvo lugar el encuentro de la fe judía con la filosofía griega en el contexto de la comunidad judía de Alejandría. Allí los intelectuales hebreos, en especial Filón de Alejandría, concibieron una forma de profundizar en su fe bíblica con los instrumentos de la razón griega, esto incluyó léxico, cultura y tradiciones de la cultura griega. Por ello, un Factor determinante para la producción de estos textos fue la comunidad judía de Alejandría y su inmersión en la cultura griega. Los judíos de Alejandría fueron arrastrados irresistiblemente a la órbita de la cultura griega, lo cual trajo como consecuencia inmediata la necesidad de “decir en griego las cosas judías”. Cfr. Natalio Fernández Marcos y María Victoria Spottorno Díaz-Caro, *La Biblia Griega Septuaginta I*, (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2008), 15. Con base en lo anterior el término σπλαγγνίζομαι adquiere nuevas connotaciones semánticas y se ve incluido poco a poco en el campo de la misericordia.

En los textos deuterocanónicos se percibe la gradual evolución de su uso, que pasa por los intestinos de un animal sacrificado en el ámbito del culto hasta el plano de los sentimientos positivos y negativos que experimenta una persona. En 2 Macabeos 6,8, σπλαγγνίζομαι es un término sacrificial: “A propuesta de Tolomeo, se decretó para las ciudades griegas vecinas que actuasen igual contra los judíos, obligándoles al banquete sacrificial (σπλαγγνίζειν)”⁶⁶; también es empleado para la acción sacrificial oficial en 2 Mac 6,7, 20; 7,42 y Sab 12,5. Otras referencias tienen el sentido general de “entrañas”⁶⁷.

Σπλάγγνα como “sede de sentimientos” tiene su transición en 2 Mac 9,5 “Pero el Señor, que lo ve todo, el Dios de Israel, lo castigó con una enfermedad invisible (ἀοράτω) e insanable; ya que apenas había pronunciado esa frase le sobrevino un insoportable dolor en sus partes interiores (σπλάγγνων) con unas punzadas agudísimas”; hasta este punto parece un dolor en los órganos internos, corazón, intestino, algunas traducciones al español, de hecho, traducen en vez de “puntadas agudísimas”, retortijones, todo parece referirse a un dolor físico, sin embargo la Biblia Cantera hace un comentario crítico al texto con respecto a la palabra “ἀοράτω (aoratoi)” y señala que su traducción literal del griego con la Vulgata es invisible, lo que parecería más bien aludir a una enfermedad interior (quizás la melancolía de que habla 1 Mac 6,8)⁶⁸.

Sin embargo, el versículo siguiente (v.6) “cosa totalmente justa para quien había hecho sufrir las entrañas (σπλάγγνα) de otros con numerosas y desconocidas torturas”, el sentido de castigo del Dios de Israel es hacer experimentar en el “interior” de Antíoco “los

⁶⁶ En este versículo se ve reflejado cómo la cultura griega a través de la llamada “crisis helenística”, marcada por la figura de los Macabeos, imponía su cultura a los judíos, allí la resistencia de los estratos judíos modestos contra una internacionalización helenística y el cosmopolitismo ponía en riesgo los valores religiosos propios de Israel. Éste es el campo que salva la Insurrección macabea. No obstante, el mundo antiguo mediterráneo concibió como una realidad Indisoluble el culto, costumbres étnicas y constitución política. Cfr. Claude Tassin, *De los Macabeos a Herodes El Grande*, (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), 4. Dichas nociones históricas en esta narración de Macabeos influyó en las formas de escritura dentro de los textos deuterocanónicos. Por ejemplo el texto habla del banquete sacrificial, no del culto judío, sino del culto griego.

⁶⁷ Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, 550.

⁶⁸ Francisco Cantera Burgos y Jose María Bover, *Sagrada Biblia I. Versión Crítica Sobre los Textos Hebreo, Arameo y Griego*, (Madrid: Editorial Católica S.A, 1947), 1246.

sentimientos” de sufrimiento y dolor que había causado a otros para ver si así cambiaba (v.7a) pero como no lo hizo pasó del dolor interior al dolor exterior al caer del “carro” dislocándole los miembros del cuerpo “σώματος” (v.7b), del sustantivo “σῶμα (soma)”, palabra que alude al cuerpo viviente, a la realidad orgánica. Este texto contrasta entre la realidad interior e invisible del hombre σπλάγχνα, con la realidad visible y corpórea del mismo σῶμα.

Hay otros textos direccionados en este sentido: Prov 26,22 “Discurso halagador baja hacia la mayoría de las partes de las entrañas (σπλάγχνα)” en este caso sugiere que un anuncio conmueve el interior de quién lo escucha, su organismo, su cuerpo, y un insulto puede producir tristeza o rabia, o un elogio, cariño o amor⁶⁹; por otra parte, el siguiente texto muestra con mayor claridad como σπλάγχνα alude a un sentir interior por causa de otros “Quien consiente a su hijo (υἱὸν) tendrá que vendarle las heridas, a cada grito se le conmoverán (ταραχθήσεται) las entrañas (σπλάγχνα)” (Sir 30,7)⁷⁰.

En Sir 33,5 la palabra alude al estado mental o de pensamientos de una persona “ruedas de vagón (τροχὸς ἀμάξης) son entrañas (σπλάγχνα) del necio (μωροῦ)⁷¹, ruedas que giran sin balance”. Hay un uso más específico en Prov 12, 10 “El justo se preocupa de la

⁶⁹ El comentario de Víctor Morla a este versículo, hace referencia a los efectos que tiene la palabra con el organismo. Este versículo hace parte de la última sentencia sobre la palabra, del bloque que empezó con Prov 18,1, sobre la relación de las palabras con el cuerpo de quien las escucha, ver Prov 16,24. En nuestra sentencia se oculta la persona del interlocutor, del calumniador (quizá se pretende la descripción tipológica sin más); solo se nos mencionan sus entrañas, su voracidad. Sin duda, es otro calumniador o un amigo de chismes (se complementan como la pareja de Prov 17,4). Dice el refranero castellano: "La miel y la mentira para el fondo tiran". Cfr. Víctor Morla Asensio, *Comentario al Antiguo Testamento II*, (España: La Casa de la Biblia, 2000), 632. Las palabras amables son dulces al paladar de quien las escucha, como si de ellas se nutriera y con ellas fortaleciera su organismo. La metáfora amplía y completa la de Prov 16,21b. El que tiene miel en los labios la comunica a la boca de los demás, como si de un beso nutritivo se tratara (ver Prov 24,26). Un desaire puede "destrozar" a una persona; una palabra amable la "reanima". Cfr. Ibid 628.

⁷⁰ El texto griego está redactado con el mismo ambiente textual que algunos textos en hebreo (Sal 103, 13 y Jer 31, 20) que contienen la palabra ׀ׁׁ acompañada de sustantivos como hijo (׀ׁ) en griego (υἱὸν), entrañas (׀ׁׁ) en griego (σπλάγχνα) y el verbo hebreo conmover o agitar (׀ׁׁ) en el verso griego (ταραχθήσεται). Sigue siendo una constante que raham ya como splagchna en griego, identifique los sentimientos o efectos que tiene un hijo en un padre, y como esas entrañas se mueven o se agitan con el llanto o los gritos de un hijo.

⁷¹ Incluso esta palabra puede referirse al insensato, o al loco o con dificultades mentales.

vida de su ganado, pero las entrañas (σπλάγχνα) de los impíos son sin compasión (ἀνελεήμονα⁷²)” , allí el σπλάγχνα puede ser el fondo de una incitación que carece de compasión⁷³, pero no como la propia compasión, sino como el lugar donde reside.

En Sab 10, 5 se alude a Abraham como modelo de sabiduría y un padre que tiene “fuerza” en sus entrañas para asumir el sacrificio de su hijo: “...ella conoció al justo, le conservó irreprochable ante Dios y con su hijo (τέκνον) mantuvo entrañas (σπλάγχνοις) fuertes”, si a un padre se le conmueven las entrañas con el grito de su hijo (Sir 30,7) también tiene fuerza en sus entrañas para llevarlo al sacrificio, es decir, “tiene agallas” para hacer o asumir algo. Según el texto, de las entrañas sale la fuerza, la valentía para asumir la posible pérdida de un hijo, en esta dirección σπλάγχνα, sigue siendo el núcleo de los estados interiores del ser humano, los cuales se proyectan en acciones exteriores.

La única instancia en que este “estado interior” tiene el sentido de “ser misericordioso” en LXX es en Prov 17,5 con la forma verbal σπλαγχνίζομαι: “el que se burla de un pobre afrenta a su Hacedor; el que se regocija de la desgracia más bien su falta de misericordia (ἐπισπλαγχνιζόμενος) y compasión (ἐλεηθήσεται) no quedara impune⁷⁴”. Sólo a partir de este texto en LXX, tanto ἐλέεω como σπλαγχνίζομαι son sinónimos y comparten el campo semántico de la misericordia y la compasión, no obstante, σπλαγχνίζομαι a diferencia de ἐλέεω connota las entrañas lo cual lo hace similar al verbo hebreo רַחַם.

⁷² La palabra traduce: sin compasión, cruel. Cfr. Manuel Guerra, *Diccionario Morfológico*, 48. Este término viene del verbo ἀνελεήμων que traduce despiadado. Cfr. Gerhard Schneider, *Vocabulario Griego*, 14. También traduce, según Bible Works, sin misericordia o sin compasión. No obstante, la morfología de ἀνελεήμων muestra la partícula ἀν (sin o cuasi. Cfr. Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Vol. I*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 218.) esta partícula viene seguida de la palabra ἐλεημων (compasivo o misericordioso), la forma adjetivada del verbo ἐλεεω, tener compasión o misericordia.

⁷³ Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, 550.

⁷⁴ Los verbos usados en este verso vienen de eleo y splagchnizomai, sin embargo en las traducciones al español no emplean ni misericordia ni compasión como la traducción propia de este versículo objeto en esta investigación.

2.3 EN LA LITERATURA APÓCRIFA

2.3.1 CUARTO LIBRO DE MACABEOS

No obstante, en este proceso de entender la evolución semántica de *σπλαγγνίζομαι*, vale la pena observar su uso en textos apócrifos, estos al tomar una forma literaria semejante a los libros del A.T y N.T ofrecen información, sobre todo de carácter filológico y teológico, del uso de *σπλάγγνα*. Es el caso del cuarto libro de Macabeos escrito en griego, hacia el año 40 d. C.

Σπλάγγνα en estos escritos, con un sentido figurado denota “sentimientos naturales”, como el “amor de madre” en 4 Mac⁷⁵ 14,13 “Ved cuántas formas adopta la ternura de una madre: hace girar todo en torno al amor por el fruto de sus entrañas (*σπλάγγνα*)”; sin embargo, *εὐσέβεια* (reverencia a los dioses, piedad, religión) es más fuerte que este amor entrañable y maternal en 4 Mac 15,1 “¡Oh razón, dueña de los afectos maternos! ¡Oh piedad (*εὐσέβεια*), más preciosa para aquella madre que sus propios hijos!”.

En el texto del cuarto libro de Macabeos se resalta la valentía de una madre a quien le ha sido sobornada su piedad a cambio de vivir, esta prefiere la muerte y previamente la de sus siete hijos, todos considerados dentro del libro como mártires, por poner la razón por encima de las pasiones. Para esta investigación es importante ver cómo el autor del libro

⁷⁵ Esta obra escrita en griego, y no considerada dentro del canon bíblico, probablemente fue escrita hacia el año 40 d. C, en Antioquía de Siria, para ser leída en la fiesta conmemorativa de la muerte del anciano Eleazar y de los siete hermanos macabeos y su madre. El martirio de éstos es una ejemplificación histórica de la tesis del libro: la superioridad de la razón sobre las pasiones, que lleva a superar incluso la prueba del martirio. Todo el discurso es eminentemente filosófico, y en él confluyen ideas platónicas y aristotélicas, estoicas y neopitagóricas, revelando la tendencia ecléctica de la filosofía del siglo I o «*koiné* filosófica». El contenido teológico de este libro está basado en gran parte desde la Antropología. El autor distingue alma y cuerpo (1,21-28). El alma es el principio de las pasiones nobles, y el cuerpo de las que no lo son; el alma ordena los miembros del cuerpo y los mueve (14,6); el cuerpo sufre, es golpeado (6,7) y destruido por el fuego (14,10). En la distinción de alma y cuerpo se deja ver el influjo de la filosofía platónica y estoica; aunque también en el propio judaísmo, sin el recurso a la filosofía griega, se distinguieron esos dos principios del ser humano con diversos términos antitéticos, no siempre tan precisos como el binomio alma-cuerpo de la filosofía griega. Adviértase que en 4 Mac «alma» no siempre significa lo que *psyche* en Platón, sino «vida», como el *nejes* hebreo: en 9,7, «al quitarnos *el alma*» significa simplemente, como tantas veces en hebreo, «al quitarnos la vida»; así también en el NT Mc 3,4. Cfr. Alejandro Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 211.

resalta que esta mujer no se dejó guiar por sus σπλάγχμων (14,13). En este sentido σπλάγχνα es la sede de las pasiones como la ternura, el amor o la maternidad: “Pero, en medio de las pasiones (σπλάγχνα), la razón piadosa (εὐσεβῆς λογισμὸς) fortaleció su corazón y le hizo olvidar de momento su amor de madre”⁷⁶ (15,23).

De ahí el elogio “¡Oh madre de nuestro pueblo, valedora de la ley, defensora de la piedad (εὐσεβείας), vencedora de tu batalla interior (σπλάγχμων)” (15,29). Abraham es mencionado como un modelo en esta guerra de sentimientos (4 Mac 14, 20; 15, 28)⁷⁷. Así el libro cuarto de Macabeos ayuda a entender ese componente antropológico de la palabra σπλάγχνα, donde los sentimientos, la razón y la piedad tienen un lugar de encuentro: las entrañas del ser humano.

Este escrito apócrifo está permeado por la filosofía griega en la cual, para Aristóteles, la compasión⁷⁸ no es una virtud, sino una emoción⁷⁹ o pasión (como se reitera acerca de σπλάγχνα: pasión), por eso no se valora; en la poética griega se insiste en la

⁷⁶ Alejandro Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 160.

⁷⁷ Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, 551.

⁷⁸ Aristóteles define la compasión como: 1. El sentimiento de pena o malestar; 2. Por la aparición de algún mal destructivo o doloroso; 3. En quien no lo merece; 4. Que también cabría esperar que lo padeciéramos nosotros mismos o alguno de nuestros allegados; 5. Y ello además cuando se muestra próximo, es decir, este mal o padecimiento es una posibilidad que se encuentra cercana en el tiempo, no es una posibilidad remota. Cfr. Javier Antolín Sánchez, “Raíces Griegas de la Compasión Cristiana. La compasión en Aristóteles,” *Revista del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid* 47, no. 1 (2012): 131. Aristóteles insiste en que sentimos compasión especialmente por aquellas personas cercanas a nosotros, que padecen un sentimiento inmerecido, es decir, personas honradas y buenas que sin merecerlo han caído en la desgracia. Esta es la tesis central de Aristóteles, no obstante, en la poética nos habla de un sentimiento filantrópico, o un sentimiento compasivo hacia todas las personas, independientemente del merecimiento, incluso aunque sean injustas. Antolín Sánchez, “Raíces Griegas de la Compasión”, 123. Para Aristóteles el mal padecido por el otro tiene que tener cierta entidad, que sea grande o “grave” en la percepción de la persona que se compadece. Aristóteles enumera las siguientes situaciones: la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades, la falta de alimento, la carencia de amigos, la fealdad, la debilidad física, la invalidez, etc. Cfr. Antolín Sánchez, “Raíces Griegas de la Compasión”, 132.

⁷⁹ Aristóteles no ofrece una teoría general de la estructura de la emoción, pero del análisis de varias emociones podemos observar algunos elementos semejantes: 1. Una evaluación afirma que algo positivo o negativo ha sucedido en el sujeto. 2. Un sentimiento placentero o no placentero sobre el contenido de la evaluación. 3. Un impulso espontáneo hacia la acción. 4. Cambios en el cuerpo. Cfr. Antolín Sánchez, “Raíces Griegas de la Compasión”, 127.

purgación de la compasión⁸⁰ como una pasión que debe ser dominada y purificada por la razón.

2.3.2 EL TESTAMENTO DE ZABULÓN

El Testamento de Zabulón es uno de los doce testamentos que compone la obra *Testamento de los XII Patriarcas* (TestXII), este apócrifo fue escrito en hebreo, pues la versión griega, que se conserva íntegra, abunda en notorios hebraísmos, como el infinitivo interno⁸¹. En esta obra Judeo-Helenística el autor imagina a cada uno de los doce patriarcas, hijos de Jacob, en su lecho de muerte, rodeado de sus hermanos e hijos, narrando los hitos más importantes de su vida y exhortando al cumplimiento de diversas virtudes⁸², entre ellas la misericordia, tema central del Testamento de Zabulón. En las traducciones al español de esta literatura se comienza hablar más del término misericordia⁸³ que del sinónimo compasión.

En este testamento las *σπλάγχνα* son sobre todo el fondo de misericordia⁸⁴: “tened entrañas de misericordia (ἐλεός ἐν σπλάγχνοις), hijos míos, porque tal como obréis⁸⁵ con vuestro prójimo así actuará el Señor con vosotros” (Testamento de Zabulón 5, 3⁸⁶); también en 5, 4 “por ello los hijos de mis hermanos enfermaban y morían a causa de José, ya que no

⁸⁰ Antolín Sánchez, “Raíces Griegas de la Compasión”, 123.

⁸¹ Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 265.

⁸² Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 11.

⁸³ La misericordia en sentido bíblico es muy diferente de lo que puede darnos a entender el empleo de los vocablos correspondientes en nuestra lengua, en efecto la compasión, la comprensión de la miseria ajena, la benevolencia, abarcan únicamente algunos aspectos de ella pues la Biblia entiende la misericordia, no a partir de los sentimientos, sino a partir de la fidelidad de Dios a la alianza: la misericordia es el comportamiento conforme a la alianza, dicho con más exactitud, la fidelidad a la alianza con el pueblo de Israel que Dios ha mantenido y puesto a prueba a lo largo de la historia, alianza que, a través del acontecimiento de Cristo, se extiende a toda la humanidad. Cfr. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol.III*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993), 105.

⁸⁴ Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, 551.

⁸⁵ “tal como obréis” es la llamada regla de oro, en el Nuevo Testamento se encontrará en Mt 7, 2.12, también en Tosían y en el Antiguo Testamento en Jue 1,7 y Jub 4, 31s. Esta regla tiene una función retributiva en cuanto a la misericordia: si eres misericordioso recibirás misericordia, algo diferente a lo que se analiza con la misericordia de Jesús en el N.T.

⁸⁶ Alejandro Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 101.

habían tenido misericordia en sus entrañas (οὐκ ἐποίησαν ἐλεός ἐν σπλάγχνοις αὐτῶν). Mis hijos, por el contrario, se mantuvieron sin enfermedades, como sabéis”⁸⁷. Estos versículos están dirigidos hacia el uso figurativo encontrado en la expresión “σπλάγχνοις ἐλεός” (entrañas de misericordia) encontrada en el Testamento de Zabulón 7, 3; 8, 2.6⁸⁸.

Los diez capítulos de la obra están atravesados por la expresión ἔλεος y σπλάγχνα; y cobra importancia la composición hebrea del texto que luego pasó al griego⁸⁹, de este modo, a través del recorrido por la LXX, algunos textos Deuterocanónicos y estos apócrifos se evidencia la conjugación evolutiva de la misericordia con las entrañas como en algunos pasajes del A.T (םקק).

En este apócrifo, Zabulón, hermano de José, deja a sus hijos un escrito en el cual recomienda vivir la “misericordia de las entrañas” al contar, desde su perspectiva, como fue el momento cuando vendieron a José (Gn 37, 27-28), en esta narración se encuentran expresiones tales como: tened compasión⁹⁰ de las entrañas (2,2), sé misericordioso con el prójimo y mostrad entrañas de misericordia a todos (5,1), usa misericordia sin distinción (7, 2), el Señor también movido a compasión (8, 1), el Señor habitará donde encuentre entrañas

⁸⁷ Alejandro Díez Macho, *Apócrifos V*, 101.

⁸⁸ Robert Henry Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine MSS. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments* (Oxford: Clarendon Press, 1908), 124.

⁸⁹ Los TestXII dan la impresión de un griego fuertemente semitizante, más para explicar este hecho bastaría que el desconocido autor fuera un judío bilingüe (arameo-griego), que escribe un griego fluido por la versión de LXX. La redacción que conservamos debió de componerse en griego. De lo contrario, no se explicaría el uso de los LXX y los grecismos señalados, pero se usó como base escritos hebreos. Cfr. Alejandro Díez Macho, *Apócrifos V*, 19. Uno de los mayores expositores que afirma la idea de construcciones y modismos hebreos que aparecen en cada página de TestXII con vocabulario griego es R. H. Charles en su obra *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*.

⁹⁰ En la traducción de Alejandro Díez Macho, en el testamento de Zabulón, usa 8 veces el término compasión y 11 veces misericordia, emplea la palabra misericordia, no obstante se deduce que usa tanto compasión como misericordia por efectos de redacción para no caer en la repetición de la misma palabra por ello emplea sinónimos, en los capítulos 8 y 9 usa compasión, seguido de misericordia y de piedad. En el texto griego (R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*), el autor emplea en un solo versículo los dos términos intercaladamente: (8,1) σπλαγχνίζομαι, luego ἐλεέω, luego σπλαγχνίζομαι, luego ἐλεέω, luego σπλαγχνίζομαι y luego ἐλεέω en la traducción al español en uno diría compasión, en otro misericordia y en otro piedad y ya en 8,2.6 junta los dos términos σπλαγχνίζομαι ἐλεέω que en la traducción al español de Alejandro Díez Macho expresa: entrañas de misericordia.

de misericordia (8, 2), el resentido no alberga en sí entrañas de misericordia (8, 6), el Señor lleva en sus alas curación y misericordia (9, 8).

Sin embargo, el texto que destaca el componente antropológico del cual se ha hablado y define esa misericordia en las entrañas, se encuentra en la descripción que hace Zabulón de sí mismo cuando venden a su hermano: “me sentí movido a compasión y comencé a llorar. Mi corazón se derritió en mi interior, y toda la masa de mis entrañas se reblandeció en mí. Lloraba José, y yo con él; mi corazón palpitaba con fuerza, las articulaciones de mi cuerpo se descoyuntaron y no podía tenerme en pie. Viendo que lloraba José y yo con él” (2, 4-6b) “yo no probé bocado durante dos días con sus noches, lleno de pena por José” (4, 2)⁹¹.

La importancia de los TestXII como eslabón y fuente de comprensión para diversas facetas del ideario teológico entre el A.T y el N.T, tiene respuesta al postular la existencia de este texto judío elaborado posteriormente con términos griegos. Los testamentos son una fuente para calibrar el talante espiritual de una rama del judaísmo helenístico, cuyo legado es recogido por el cristianismo⁹². Por ello, importa la lectura del testamento de Zabulón para percibir influencia de esta obra en el N.T, un ejemplo de ello puede ser la unión fundamental entre el amor a Dios y al prójimo entre Mc 12, 30-31 y Test. Zab 5,1; también del perdón a las ofensas en Lc 17, 3 y Test. Zab 8, 6 y el señor que es movido por la misericordia hacia la curación en Lc 7, 11-17 y Test. Zab 8, 1; 9,8.

Finalmente, se puede concluir en este recorrido desde el uso hebreo hasta el uso griego que el verbo *σπλαγγνίζομαι* se formó a partir del sustantivo *σπλάγχνα*. El significado de sentir misericordia, entrañas de misericordia procede del hebreo, que considera las entrañas como el lugar donde tienen su sede los afectos, como la ternura, la compasión, la benevolencia, la tristeza, mientras que para los griegos las entrañas eran la sede de las

⁹¹ Alejandro Díez Macho, *Apócrifos V*, 99-100.

⁹² Para ampliación sobre la influencia del TestXII en el N.T: Robert Henry Charles, *The Greek Versions of the Testaments*, 109ss Y Alejandro Díez Macho, *Apócrifos V*, 18-23.

pasiones violentas como la ira, el odio o el amor. Corresponde muy bien al hebreo רַחֵם (en piel), sentir misericordia, compadecerse, apiadarse, enternecerse, sentir cariño, piedad, compasión, verbo cuyo sujeto casi siempre es Dios, mientras que σπλαγχνίζομαι se reserva casi exclusivamente para Jesús en los evangelios. Él encarna las entrañas misericordiosas de Dios, tal y como aparece reflejado en el A.T: “Dios misericordioso y clemente” (Ex 34, 6; Sal 103, 8-13; 145, 8...); “se han conmovido mis entrañas por él” (Jr 31, 20); “con gran compasión te recogeré” (Is 54, 7).

La ternura misericordiosa de Dios (רַחֵם) es la gran esperanza escatológica: “Yahvé ha consolado a su pueblo, y de sus pobres se ha compadecido” (Is 49, 13). Este tema se expresa en los LXX mediante palabras de la familia ἐλέεω, sin embargo, en la literatura apócrifa se abre paso un vocabulario nuevo: el de la familia σπλαγχνίζομαι. El Nuevo Testamento recogerá ambos términos⁹³ y los definirá como misericordia y tener entrañas de misericordia.

CAPÍTULO 2

Σπλαγχνίζομαι, EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. Σπλαγχνίζομαι Y ἐλέεω EN EL N.T

En el Nuevo Testamento tanto ἐλέεω como σπλαγχνίζομαι tienen una notable presencia⁹⁴, ἐλέεω en cuanto al sustantivo (ἔλεος) aparece en 27 pasajes del N.T. Marcos, Juan y Hechos no conocen el término ἔλεος. Del verbo ἐλέεω hay 29 testimonios en el N.T; Juan y Hechos no lo conocen⁹⁵, y están distribuidos así: en Mateo 5,7; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33 2x; 20,30.31; en Marcos 5,19; 10,47.48; Lucas 16,24; 17,13; 18,38.39 (este verbo es

⁹³ Elisa Estevez, *Significado de Σπλαγχνίζομαι en el NT*, (Madrid, España: Estudios Biblicos, 1990), 512.

⁹⁴ Para hablar de misericordia y sus términos griegos en el Nuevo Testamento, Σπλαγχνίζομαι y ἐλέεω son verbos más presentes que οἰκτεῖρω u οἰκτίρω, del cual ya se había hablado en el uso de LXX. Οἰκτίρω sólo aparece 2 veces en el N.T (Rm 9,15 x2), por esta razón, no se profundiza en dicho término.

⁹⁵ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1311.

empleado prioritariamente en los sinópticos para mostrar cómo la misericordia divina irrumpe en los infortunios humanos); Romanos 9,15 2x; 9,18; 11,30.31.32; 12,8; en 1 Corintios 7,25 (el ministerio de Pablo se funda en la misericordia del Señor); 2 Corintios 4,1; Filipenses 2,27; 1 Timoteo 1,13.16 y en 1 Pedro 2,10 2x (el pueblo, es pueblo de Dios solo por la misericordia divina)⁹⁶.

Este sustantivo y el verbo, conocidos desde Homero, significan el sentimiento experimentado ante el infortunio que aflige a otra persona, y la acción que brota de ese sentimiento⁹⁷ en Mt 5,7 y 18,33 expresa la misericordia de una persona hacia otra y aparece en la súplica del rico (condenado) en su petición al patriarca Abraham, que vive en la comunión con Dios; también, en la parábola del deudor que no tuvo misericordia (Mt 18, 23-35)⁹⁸; este término en Mateo se ve reflejado como petición de Dios para los hombres “¿no debías tú también haber tenido misericordia (ἐλεῆσαι) de tu compañero, como yo tuve misericordia (ἠλέησα) de ti?” (Mt 18,33).

Para Pablo ἐλεέω es la acción salvífica y escatológica de Dios en Jesús, de hecho se considera como alguien a quien Dios ha hecho la gracia del apostolado a través de su misericordia “habiendo yo sido antes blasfemo, perseguidor e injuriador; mas fui recibido a misericordia (ἠλεήθην) porque lo hice por ignorancia, en incredulidad” “Sin embargo, por esto hallé misericordia (ἠλεήθην), para que en mí, como el primero, Jesucristo demostrara toda su paciencia como un ejemplo para quienes habrían de creer en Él para vida eterna” (1 Tim 1,13.16).

Pablo y sus discípulos, junto con otros testigos neotestamentarios (2 Jn 3; Jds 2), imploran la misericordia de Dios y de Jesucristo (la mayoría de las veces unida a la gracia y a la paz) sobre los destinatarios de sus cartas en el saludo introductorio (1 Tim 1,2; 2 Tim

⁹⁶H. Bachmann and W. A. Slaby, Edited by the Institute for New Testament Textual Research an the Computer Center of Munster University, *Konkordanz Zum Novum Testamentum Graece*, (Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987), 601.

⁹⁷ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1311.

⁹⁸ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1313.

1,2; Tit 1,4) o en la bendición final (Gal 6, 16), recogiendo y ampliando fórmulas de saludo judías. La misericordia del Señor cura de la enfermedad (Epafrodito: Flp 2, 27), es un don que Dios hace a la familia (2 Tim 1, 16) y el don futuro y definitivo de la salvación (ibid. v. 18)⁹⁹.

En los relatos sinópticos de milagros, el imperativo ἐλέησον se halla en labios de los que se acercan a Jesús pidiéndole salvación e invocando su mesianidad¹⁰⁰, el ciego pide misericordia “¡Jesús hijo de David, ten compasión (ἐλέησόν) de mí!” (Mc 10,47s, Lc 18, 38 y Mt 20,30s), la mujer cananea clama “¡Señor, hijo de David, ten misericordia (Ἐλέησόν) de mí!” (Mt 15,22), y los leprosos claman misericordia “¡Jesús, maestro! ¡Ten misericordia (ἐλέησον) de nosotros!” (Lc 17,13). En la mayoría de los casos, quienes se dirigen a Jesús en demanda de auxilio le aplican el título mesiánico de “hijo de David” (Hijo de Dios) (una vez se le llama maestro (ἐπιστάτα), que literalmente significa jefe, Lc 17,13); la predicación de Mateo añade en cada caso el título post pascual de Κύριε (Señor) (Mt 17, 15). Así, el grito de socorro “Señor, ten misericordia de mí” se convierte en una profesión de fe en el poder divino de Jesús¹⁰¹.

No obstante, Lucas recoge el concepto veterotestamentario רַחֵם en su sentido original como fidelidad de Dios clemente y creador. Y lo recoge ante todo en los himnos, llenos de citas del A.T: Lc 1,50 (cf. Sal 102,17); 1,54 (cf. Sal 97,3); 1,72 (cf. Sal 105,8; 106,45); 1,78 (cf. Is 60,1s)¹⁰².

El uso de ἐλεέω en el N.T alude al רַחֵם del Antiguo Testamento y hace parte de los relatos de milagros en los sinópticos y del corpus paulino, está orientado hacia la petición de misericordia del ser humano a Dios en Jesús, también a la misericordia pedida por Jesús

⁹⁹ Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico*, 102.

¹⁰⁰ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1314.

¹⁰¹ Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico*, 100.

¹⁰² Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1315.

a sus seguidores; la misericordia de un ser humano hacia otro ser humano¹⁰³ la cual se emplea solo en 2 pasajes de Mateo, en fragmentos de enseñanza (5, 7; 18,33) y en un pasaje de Lucas (sin ningún paralelo: 16, 24). Mientras *σπλαγχνίζομαι* se distingue por su aparición en las parábolas de Jesús y su caracterización en Jesús como el representante de la misericordia de Dios¹⁰⁴ y corresponde al hebreo *חַסָּד* en PIEL al tener ese carácter de entrañas como la sede de la misericordia.

Estos dos términos son usados juntos en Lc 1,78 “por la *entrañable misericordia* de nuestro Dios, con que la aurora nos visitará desde lo alto”, en los cánticos de alabanza de la prehistoria de su evangelio, presenta Lucas: la fidelidad de Dios a la alianza, prometida en el A.T y acreditada a lo largo de la historia de la salvación de Israel, y alcanza su plenitud en la auto humillación gratuita de Dios (pobre) a través del acontecimiento de Cristo (1, 50.54.72.78; el v. 78 habla de *σπλάγχνα ἐλέους*, “las entrañas misericordiosas” de Dios; obsérvense las numerosas citas veterotestamentarias en el texto)¹⁰⁵.

διὰ *σπλάγχνα ἐλέους* θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους

Este empleo alude al uso conjunto de *חַסָּד* y *רַחֲמִים* del A.T (ya citado antes) y tiene una sintaxis, más allegada aún, al empleo en el Testamento de Zabulón en el cual asoma un uso figurativo con la misma expresión “*σπλάγχνοις ἐλεός*” (“entrañas de misericordia”, Testamento de Zabulón 7, 3; 8, 2.6).

No obstante, en otros textos también aparecen ambos vocablos, no uno seguido del otro, pero si empleados dentro de una misma perícopa: en Mt 18,33; 20,30.31 y Lc 10,37: en la parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-35) el rey perdona al siervo toda su deuda motivado por el sentimiento de misericordia (*σπλαγχνισθεῖς*) que lo ha embargado (v.27). Estas dos realidades (perdón y misericordia) se expresarán en el v.33 con una sola

¹⁰³ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1310.

¹⁰⁴ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Vol. II*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2002), 1468-1469.

¹⁰⁵ Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico*, 101.

palabra, ἠλέησα. Este mismo verbo servirá para el comportamiento del siervo con su compañero, según el ejemplo de su señor¹⁰⁶.

En la parte figurada del texto, el reino de los cielos es semejante a un rey y para los oyentes y lectores judíos, el rey puede ser Dios¹⁰⁷, en este caso σπλαγγνίζομαι designa lo que respecta al reino de los cielos o a Dios mientras ἐλέω identifica al siervo, a los hombres. Para Ulrich Luz, los protagonistas están distribuidos en tres escenas¹⁰⁸ de las cuales dos muestran el uso de cada una de las palabras mencionadas, la primera escena transcurre entre el rey y su esclavo (v.24-27): es σπλαγγνίζομαι de Dios para los hombres; y la tercera escena es de nuevo entre el rey y su esclavo (v.31-34) pero allí Dios pide ἐλέω al hombre para con sus semejantes.

También en la narración de los dos ciegos (Mt 20, 29-34) pone en boca de estos una súplica de ayuda (ἐλέησον) dirigida a Jesús, quien conmovido (σπλαγγνισθεὶς) los cura. Por otra parte, el samaritano (Lc 10, 29-37) compadecido (ἐσπλαγγνίσθη) (v.33) socorre al malherido del camino, allí, Jesús invita al experto de la ley a hacer (ποίει) misericordia (ἔλεος).

En este texto, Lucas presenta quizá otra aplicación de σπλαγγνίζομαι, ya no para Jesús¹⁰⁹, sino para un hombre (samaritano) que auxilia a otro. Para Fitzmyer, llama la atención sobre el empleo del verbo σπλαγγνίζεσθαι aplicado a un hombre que siente compasión por un semejante¹¹⁰, sin embargo, para Kapkin la acción misericordiosa del samaritano con el caído en manos de ladrones, debe ser vista en el trasfondo teológico y

¹⁰⁶ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 519.

¹⁰⁷ Ulrich Luz, *El Evangelio Según San Mateo, Vol.III*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 92-93.

¹⁰⁸ Ulrich Luz, *El Evangelio Según San Mateo*, 89.

¹⁰⁹ Está descaminada la interpretación alegórica del Samaritano que utilice como punto de partida la palabra clave σπλαγγνίζομαι para identificar al Samaritano con la persona de Jesús. Cfr. G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler (II)*, (Alemania: ZNW 66, 1975), 25-27.

¹¹⁰ Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas, Vol.III*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 286.

crisológico de la misericordia divina. El amor al prójimo es reflejo del amor con el cual Dios ama¹¹¹.

La aparición de estos dos términos juntos exclusivamente en Mt y Lc esclarece la funcionalidad semántica de ambos, al dedicar un vocablo para la misericordia de Dios en Jesús a favor de las gentes y otra para la misericordia entre las personas. Σπλαγχνίζομαι, como vocablo designado para la misericordia que experimenta Jesús y los protagonistas de tres parábolas (el samaritano Lc 10, 29-37; el hijo prodigo Lc 15, 11-32 y el siervo sin entrañas Mt 18, 23-35) a causa de la necesidad humana, va más allá de una fuerte convulsión de las entrañas ante el sufrimiento, el dolor, la enfermedad... esta aporta un rasgo distintivo de la misión mesiánica de Jesús, recibida del padre y transparencia de sus entrañas misericordiosas. Su significado cubre un doble aspecto: por un lado, la vivencia encarnada del sentimiento; por otro, la urgencia de transformarlo en un gesto concreto de liberación y salvación¹¹².

El verbo Σπλαγχνίζομαι en el N.T aparece solo en los evangelios sinópticos en un total de 12 veces, 5 en Mateo 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; 4 en Marcos 1,41; 6,34; 8,2; 9,22 y 3 en Lucas 7,13; 10,33; 15,20¹¹³. En cuanto al sustantivo σπλάγχνα¹¹⁴ se encuentra 11 veces en el N.T, una de ellas en Lc 1,78 (en el canto de benedictus; las “entrañas de misericordia” manifestación salvífica y escatológica de Dios), una vez en Hechos (las entrañas son tomadas en un sentido fisiológico: cuando Judas se quitó la vida “todas su entrañas se desparramaron” Hch 1,18), 8 veces en las cartas paulinas, 2 Cor 6,12.7,15; Flp

¹¹¹David Kapkin, *Evangelio Según San Lucas, Tomo 2*, (Medellín: Escuela Bíblica Católica Yeshu'a, 2016), 75.

¹¹²Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 519.

¹¹³H. Bachmann and W. A. Slaby, *Konkordanz Graece*, 1717.

¹¹⁴το σπλάγχνον (tó splágchnon), utilizado a partir de *Homero* (s VIII a C) y casi siempre en plural, significaba en un principio las entrañas (de un animal sacrificado), sus órganos mas nobles, el corazón, los pulmones, el hígado, pero también el bazo, los riñones Y dado que después del sacrificio del animal eran extraídos, asados y consumidos en el banquete sacrificial como primer plato, pasó a significar también banquete sacrificial Desde *Esquilo* (s V a C), el vocablo splágchna designa las entrañas, las vísceras del hombre, los órganos sexuales masculinos y el seno de la mujer en cuanto órganos que poseen la potencia generadora y procreadora (de aquí que el vocablo splánchna se aplique también a los niños εκ σπλάγχνων (ek splágchnon), “de la propia carne y sangre”). Cfr. Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, 548.

1,8.2,1; Col 3,12 ; Flm 7.12.20 (para Pablo las entrañas son el lugar donde están las inclinaciones positivas hacia los otros) y una en 1 de Juan (cerrar las entrañas ante la necesidad del otro: 1 Jn 3,17).

1.1 Σπλαγχνίζομαι UN TÉRMINO SINÓPTICO

La investigación se detiene ahora en el comportamiento del verbo en los evangelios sinópticos: En primer lugar, es típico en los relatos de milagros en Mt 14,14 y 15,32, Jesús da de comer a la multitud, 20,34 Jesús sana a dos ciegos; ya en Mc 1,41 Jesús cura a un leproso, en 6,34 y 8,2 da de comer a las gentes, en 9,22 cura a un endemoniado epiléptico y en Lc 7,13 revive al hijo de una viuda, así σπλαγχνίζομαι aparece en 8 milagros; en segundo lugar, el verbo tiene tres apariciones dentro de 3 parábolas; el samaritano y el hijo prodigo Lc 10, 33; 15,20 y el siervo sin entrañas Mt 18,27; en tercer lugar, en Mt 9,36 aparece dicho término, de manera particular, en un sumario narrativo.

A través del siguiente cuadro se puede observar el comportamiento de σπλαγχνίζομαι en los sinópticos, dividido en tres secciones, la primera, milagros de Jesús; la segunda, parábolas de Jesús y la tercera, sumario narrativo:

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mc 1, 41			
καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθάρισθαι·			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Curación de lepra	Nominativo, singular, masculino, participio, aoristo, pasado.	Jesús	Un leproso (λεπρὸς)

De las doce veces que aparece σπλαγχνίζομαι en el N.T, solo aquí presenta una variante dentro de la crítica textual que requiere un análisis atento y detallado. En los demás

textos la tradición es prácticamente unánime en testificarlo¹¹⁵. Este texto tiene la variante ἀργισθείς¹¹⁶ (jargisteis) (ira) que se encuentra en algunos manuscritos¹¹⁷ y pone en duda si la palabra original del texto es σπλαγχνισθείς o ἀργισθείς, esta variante genera diferentes explicaciones entre los exégetas por la contraposición de significados: es diferente decir que “Jesús tuvo misericordia en sus entrañas por el leproso” a decir que “Jesús tuvo ira por el leproso”.

Para Joachim Gnilka ambos términos podrían explicar la fuerza del milagro y no estar en disociación: su compasión es motivada por la necesidad humana, su cólera por el mal (3, 5). Si se considera la ira como original, habrá que buscar su causa en el desorden de la creación causado por poderes malos, tal como se documenta en la escena del leproso. Pero la ira y la excitación son también expresión de la fuerza milagrosa que se pone en actividad (7, 34; Jn 11,33.38). Pues en Mt 8, 3; Lc 5, 13 ha sido suprimida la nota correspondiente, se puede suponer que éstos dejan ἀργισθείς; porque lo encontraron escandaloso¹¹⁸, no obstante, se puede entender así: Jesús siente incomodidad contra el mal que afecta a los seres humanos y lucha con todas sus fuerzas para erradicar esa enfermedad, dolor o sufrimiento¹¹⁹.

Por otra parte, Josef Schmid le da contundencia a los manuscritos y señala que ἀργισθείς tiene que ser considerado como el término originario; “compadecido” puede explicarse como una corrección posterior (6,34), pero no “enojado”. También se comprende así más fácilmente por qué Mateo (8,3) y Lucas (5,13) han suprimido la palabra en cuestión (lo mismo que Mc 10, 14). Compadecerse del leproso parece, por otra parte, ser aquí lo más

¹¹⁵ Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 514.

¹¹⁶ Viene de la raíz ὀργή que traduce ira.

¹¹⁷ 1. σπλαγχνισθείς: ABCKLWAΘΠ 090 F¹ F¹³ 28 33 565 700 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 Byz Lect it^{aur,o,e,f,l,q} vg syr^{s,p,pal} cop^{sa,bo} goth arm geo Diatessaron^a
2. ἀργισθείς: D it^{a,d,ff,r} Ephraem
3. omit: it^b. Cfr. The Greek New Testament.

¹¹⁸ Joachim Gnilka, *El Evangelio Según San Marcos I*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1999), 93.

¹¹⁹ Hernán Cardona Ramírez, *Evangelio Según San Marcos: Rasgos Bíblicos y teológicos*, (Medellin: UPB, 2014), 29.

propio, mientras no se comprende a primera vista por qué Jesús iba a estar enojado con él, siendo así que extiende al mismo tiempo su mano para curarle y lo toca¹²⁰.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mc 6,34			
καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Da de comer	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Jesús	Gran multitud (πολὺν ὄχλον)

Una observación sintáctica a partir de este texto: σπλαγχνίζομαι se emplea seguido de la preposición ἐπί que usada desde el griego clásico, en este caso con acusativo, sigue a verbos de emoción y sentimiento indicando la dirección del movimiento (en sentido figurado) que se produce en la persona debido a una situación externa. Referido a Jesús, refleja el sentimiento que experimenta y va dirigido hacia unas personas concretas. Hay un “paso” de él a ellas (aunque sea en sentido figurado) que los pone en relación¹²¹. A parte de este texto tiene cinco usos más con esta preposición, la mayoría en acusativo (Mt 15,32; Mc 8,2 y 9,22); las veces que es usado con dativo (Mt 14,14 y Lc 7,13) es generalmente para indicar el motivo de la reacción afectiva.

Por otra parte, este es el único caso en el cual Jesús después de experimentar σπλαγχνίζομαι se pone a enseñar (διδάσκειν) porque “andan como ovejas sin pastor” y luego viene el milagro de la comida¹²² (v.41-42). Jesús siente misericordia por la necesidad

¹²⁰ Josef Schmid, *El Evangelio Según San Marcos*, (Barcelona: Editorial Herder, 1967), 75.

¹²¹ Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 514.

¹²² En este caso los discípulos son la antítesis de la misericordia, quieren separar enseñanza y comida. La enseñanza es gratuita y así la ha ofrecido Jesús en el lugar desierto. Pero la comida hay que pagarla: por eso, cada uno, después de haber oído la palabra, ha de salir para comprar su alimento en las aldeas vecinas. De esa forma, todo queda como estaba: los que tienen, comen; los que no, se aguantan. Se ignora de ese modo el anuncio de la comunión universal, ofrecida por Jesús en signo de misericordia. Los hombres siguen divididos en nivel de comida y bienes materiales, que cada uno ha de comprar conforme a su dinero (6,35-

espiritual de esta muchedumbre; están necesitados de instrucción, pues presentan una comprensión tan menguada. Jesús comienza, enseñando. Es la base para la comprensión del gran milagro que sigue. El milagro para el pueblo debe ser una revelación de la misión y del poder de Jesús. El remedio de la necesidad corporal del momento no era su fin principal¹²³.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mc 8,2			
Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Da de comer	Primera persona, singular, presente, indicativo, pasado.	Jesús	La multitud (ὄχλον)

A diferencia de Mc 6, 34, aquí la compasión está motivada por la necesidad corporal del pueblo. El relato de la comida de los cuatro mil está unido a su doblete en Mc 6, 30-44. Ambas perícopas son dos ampliaciones diversas de un relato fundamental común¹²⁴.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mc 9,22			
καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλ' εἶ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
saca un	Nominativo, singular,	Jesús	Hijo y su padre (υἱόν-

36). La misma enseñanza de Jesús es una especie de comida, un alimento que se expande y llega a todos, en estilo "democrático", es decir, universal. Por eso se vinculan en el texto palabra y alimento, formando así una especie de magisterio integral para enriquecer a toda la persona. Desde aquí se comprende el pasaje entero, con el diálogo cruzado entre Jesús y sus discípulos. Cfr. Xabier Pikaza, *Para Vivir el Evangelio Lectura de Marcos*, (Estella (Navarra): Editorial el Verbo Divino, 1997), 92.

¹²³ Josef Schmid, *Marcos*, 184-185.

¹²⁴ Joachim Gnilka, *Marcos I*, 334.

espíritu mudo	masculino, participio, aoristo, pasado.		πατήρ)
---------------	--	--	--------

El pasaje se centra en la curación de un joven endemoniado; Marcos muestra una dimensión nueva en esta curación, aquí se enfatiza no tanto el poder divino de Jesús sino la fe de quien intercede por su hijo. Jesús ahora no se dirige al padre del niño, sino a sus discípulos, quienes más tarde comprenden su falta de fe. Las palabras de Jesús son exclamativas, salidas del fondo de su ser por el desconcierto: “¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? ¡Traédmelo!” (v. 19). Jesús le pregunta al padre la duración de la enfermedad, el papá informa no sólo el tiempo de la duración sino también la peligrosidad con la cual en muchas ocasiones el demonio lo ataca, hasta casi provocarle la muerte¹²⁵.

El padre del joven le pide a Jesús *σπλαγγνίζομαι* (“Jesús conmuévete desde las entrañas”) y no es Jesús que expresa su conmoción interna como en otros textos, sin embargo, Jesús realizó el milagro (v.25). La petición condicional del padre (v.22) presupone el fracaso de los discípulos “Pero, si tú puedes algo, ten misericordia en las entrañas de nosotros y socórrenos”; si tú puedes ayudarlo, si tú tienes misericordia ya que tus discípulos no fueron capaces ¿capaces de misericordia?

Aquí la misericordia se ve envuelta en la falta de fe de los discípulos como lo señalan algunos exegetas, pero también los milagros de Jesús tienen que ver con la capacidad de compadecerse por el otro, así que a los discípulos quizá les falta fe y misericordia; además, la realidad de este joven preocupante para el padre y la familia¹²⁶, denota cómo la

¹²⁵ Hernán Cardona Ramírez, *Marcos*, 106-107.

¹²⁶ Las implicaciones familiares son las siguientes: el largo antecedente de esta posesión permite reconocer que todos los implicados -incluyendo al padre- están afectados por ella. En este ambiente familiar, con los medios que se encuentran a disposición, la vida del joven está amenazada. El padre desesperado busca ayuda fuera de la familia, fuera de la comunidad donde reside. Pero Jesús le manifiesta al padre la desmedida confianza en su propio juicio sobre su hijo, juicio que se convierte en una de las causas de su estado: “¿Si puedes...?” El padre piensa demasiado en sí mismo y juzga a partir de sí mismo. ¿Está apegado de modo egoísta a su hijo? “¡Creo, ayuda mi poca fe!” No obstante, el padre quiere abrirse paso hasta la fe plena. Quiere dejarse liberar. Empieza a dejar su bloqueo egoísta. Ésta es la condición para que Jesús pueda

misericordia entrañable se entrelaza con la realidad sufriente de una familia que por supuesto es superada por Jesús quien asume la difícil situación de la familia.

Este es un relato de milagro, centrado en la fe, pero también, la misericordia se filtra en la narrativa de Marcos, aunque en esta perícopa de manera secundaria. La fe, los milagros y σπλαγχνίζομαι son una constante (cfr. 1,41; 6,34; 8,2).

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mt 14,14			
καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολλὸν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Da de comer y cura a los enfermos	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Jesús	Gran multitud (πολλὸν ὄχλον)

Jesús y sus discípulos atraviesan el lago en busca de un lugar retirado, pero en Mateo, el motivo es diverso al de Marcos. Para Mateo en 9,36 la masa del pueblo era como un grupo de ovejas sin pastor (Mc 6,34), motivo por el cual lo suprime, le importa, en cambio, un dato: Jesús curó a los enfermos (v. 14)¹²⁷.

En el evangelio de Mateo desde Mt 9,36 σπλαγχνίζομαι es el motor de cuanto hace Jesús y es por ese dolor entrañable que sana primero a los enfermos del pueblo y este no es un detalle decorativo: la misericordia del mesías de Israel con su pueblo es importante para Mateo; se manifiesta casi siempre en las curaciones, en este caso, seguida de la alimentación. Después de las curaciones “concretas” es difícil admitir que la multiplicación de los panes tuviera un carácter simbólico o solo sacramental. Es un milagro “concreto”¹²⁸.

ayudarle. Cfr. Fritzeo Lentzen-Deis, *Comentario al Evangelio de Marcos: Modelo de nueva evangelización*, (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1998), 286-287.

¹²⁷ Josef Schmid, *El Evangelio Según San Mateo*, (Barcelona: Editorial Herder, 1973), 336.

¹²⁸ Luz Ulrich, *El Evangelio Según San Mateo II*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2001), 528.

La compasión y las curaciones aluden a la presencia de Dios en medio de su pueblo, como en los tiempos del Éxodo: ¡Dios siempre acompañó a su pueblo en los tiempos difíciles de crisis! De igual modo, ahora la compasión de Jesús, las curaciones y el pan¹²⁹ señalan la irrupción del tiempo mesiánico, visible en las obras del Mesías¹³⁰.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mt 15,32			
Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν, Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστευς οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Da de comer	Primera persona, singular, presente, indicativo, pasado.	Jesús	Multitud (ὄχλον)

En esta ocasión a modo de sumario Jesús cura a los enfermos (v.30), luego experimenta σπλαγχνίζομαι, tiene el diálogo con sus discípulos y realiza el milagro de la comida. Las acciones son las mismas, pero el orden cambia un poco en comparación con Mt 14,14¹³¹.

¹²⁹ El suceso aquí descrito hace pensar a los lectores en la comida milagrosa del profeta Eliseo, que había encargado a su servidor saciar a cien personas con veinte panes y algo de grano: Comieron y dejaron todavía sobras, conforme a la Palabra del Señor (2 Re 4,42-44). También el profeta Elías había hecho un milagro semejante cuando procuró que el frasco de aceite y el recipiente de harina de una viuda no se vaciasen (1 Re 17,11-16). Cfr. Massino Grilli y Cordula langner, *Comentario al Evangelio de Mateo*, (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2012), 383. La misericordia en los milagros de comidas del N.T da un nuevo énfasis a las acciones milagrosas del Mesías en comparación con los milagros de comidas de los antiguos profetas en los libros 1 y 2 de Reyes.

¹³⁰ Massino Grilli y Cordula langner, *Mateo*, 382.

¹³¹ Para Pierre Bonnard Mateo menciona los peces con los panes, cosa que no sucede en el texto paralelo de Marcos, ni estaba avalada por el uso eucarístico del tiempo; se trata quizá de una influencia del primer relato (14,13-21 par.) sobre éste. ¿Es posible saber cuál de los dos relatos es más arcaico? R. Bultmann ve en éste una "variante secundaria" por tres razones: 1) El relato comienza por una iniciativa de Jesús (estamos, pues, ante un estadio más avanzado del proceso que hace de Cristo el actor principal del acontecimiento). 2) La forma narrativa ἐσπλαγχνίσθη de Mc 6,34 es sustituida aquí por la fórmula en estilo directo σπλαγχνίζομαι (nueva señal de la misma evolución). 3) La demanda de los discípulos en Mc 6,36 par. se ha

La introducción y el sumario les resultan familiares a los lectores; casi todo lo han leído ya antes en el evangelio. Mateo recuerda aquí una imagen conocida de la actividad de Jesús; las repeticiones y evocaciones son un recurso lingüístico para ello¹³². De este modo, en Mateo¹³³ hay un énfasis en los milagros de curaciones, comidas y la conmoción de entrañas misericordiosas, además del tema de discipulado incapaz de conmoverse desde las entrañas. Esta segunda multiplicación de los panes va destinada también a mostrar la misericordia de Jesús hacia el pueblo.

De los ocho milagros en los cuales se emplea σπλαγχνίζομαι cuatro de ellos (ya vistos hasta el momento) están en relación con las comidas; los evangelios ofrecen seis relatos de “multiplicación de panes”. Mateo y Marcos tienen dos cada uno, en los cuales se emplea dicho verbo, Lucas y Juan uno sólo. Esta riqueza excepcional hace pensar que las primeras comunidades cristianas daban gran valor a este episodio de la vida de Jesús y no sentían dificultad al leerlo en dos versiones, por otra parte diferentes, en Marcos y en Mateo¹³⁴.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Mt 20,34			
σπλαγχνισθεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Sana ceguera	Nominativo, singular,	Jesús	Dos ciegos (δύο)

transformado en una reflexión personal de Jesús (Mc 8,3 par.). Cfr. Pierre Bonnard, *Evangelio Según San Mateo*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 353.

¹³² Luz Ulrich, *Mateo II*, 576.

¹³³ No es fácil decidir hasta qué punto fue consciente Mateo del trasfondo bíblico de esta escena, o si entendió la actividad terapéutica de Jesús como cumplimiento de unos vaticinios escatológicos. Detrás de Mc 7, 31-37 estaba Is 35, 5s, un pasaje que pertenece también al trasfondo general de Mt 11, 5, sin tratarse de una verdadera cita. Quizá cabe evocar asimismo Is 29, 18.23, porque Mateo tomó ya de Marcos, en 15, 8s, un versículo de este capítulo. Mateo era consciente, sin duda, del trasfondo bíblico general; pero, al igual que en 11,5, no ajusta la letra a un determinado pasaje de la Biblia, sino que resume lo que él mismo ha narrado sobre las curaciones de Jesús. Cfr. Luz Ulrich, *Mateo II*, 579.

¹³⁴ Pierre Bonnard, *Mateo*, 329.

	masculino, participio, aoristo, pasado.		τυφλοὶ)
--	--	--	---------

El fin del relato de Mateo es diferente a Marcos y a Lucas. La compasión de Jesús (σπλαγχνισθεὶς Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27) no describe una sensación interior y pasajera de compasión; lo mismo que ἐλέειν (Mt 17,15); σπλαγχνίζεσθαι significa ejercer la compasión con hechos; en Mateo, este término está destinado a ilustrar el servicio (v. 28) del Hijo del hombre¹³⁵.

Ejercer la compasión con hechos tiene como marco a Jesús quien cura tocando los ojos de los ciegos; Marcos quiere demostrar que Jesús junta gesto y palabra, sirviendo a los hombres con sus manos; el mismo verbo (ἥψατο, tocó) en Mt 8,3; 9,20s; 14,36; 9,29; 17,7. La Antigüedad conoce estos tactos curativos, con frecuencia de naturaleza mágica. Aquí se trata del tacto, soberano y delicado a un tiempo, sin gestos ni fórmulas complicados, por el cual la autoridad de Dios se posa sobre el enfermo¹³⁶.

El texto contrasta notoriamente la diferencia sintáctica entre σπλαγχνίζομαι y ἐλέω: “¡Señor, Hijo de David, ten misericordia (Ἐλέησον) de nosotros!” (v.30); “ellos gritaban más aún, diciendo: ¡Señor, Hijo de David, ten misericordia (Ἐλέησον) de nosotros!” (v.31) y finalmente “Entonces Jesús, moviéndose desde las entrañas por misericordia (σπλαγχνισθεὶς), les tocó los ojos, y enseguida recibieron la vista; y le siguieron” (v.34); en este texto hay dos tipos de misericordia¹³⁷, la pedida por los ciegos y la experimentada por

¹³⁵ Pierre Bonnard, *Mateo*, 447.

¹³⁶ Pierre Bonnard, *Mateo*, 447.

¹³⁷ En el campo lingüístico, algunas traducciones al español como la de Alonso Schökel, señalan que los ciegos pidieron compasión y Jesús se compadeció de ellos, no hablan de dos tipos de misericordia sino de dos tipos de compasión. En la traducción de la Reina Valera los ciegos piden misericordia y Jesús les da compasión, allí misericordia sería ἐλέω y compasión σπλαγχνίζομαι. El Papa Francisco responde a esta pregunta ¿Qué diferencias y qué afinidades hay entre misericordia y compasión?, la misericordia es divina, tiene más que ver con el juicio sobre nuestro pecado. La compasión tiene un rostro más humano. Significa sufrir con..., sufrir juntos, no permanecer indiferentes al dolor y al sufrimiento ajeno. Jesús la sentía cuando veía a las multitudes que lo seguían. Había invitado a los apóstoles a un lugar desierto, escribe san Marcos en su Evangelio. La multitud los vio marcharse en una barca, entendió adónde se dirigían y se encaminó hacia allí a pie, adelantándolos. Jesús descendió de la barca, «vio una gran multitud, tuvo compasión de

Jesús, desde sus entrañas, con acciones concretas, mientras que la misericordia de los ciegos es una petición sin acción. Además, es la primera vez en sus doce apariciones que σπλαγχνίζομαι está en un contexto de seguimiento “y le siguieron (ἠκολούθησαν)¹³⁸”, es decir, de discipulado.

Σπλαγχνίζομαι en los milagros de Jesús			
Lc 7,13			
καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ, Μὴ κλαίε.			
Milagro	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Revivificación	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Jesús	Hijo muerto y su madre (νεκρὸς υἱὸς-μητρὸς αὐτοῦ)

Según Lucas, Jesús se hace cargo de la situación como Señor (v.13). Como en los relatos de vocación (5,27), todo comienza con la mirada de Jesús, se dirige a la madre y no al hijo. Esta mirada provoca, o acompaña un sentimiento en Jesús: la misericordia. Lucas no vacila en expresar los sentimientos de Jesús, en este caso el amor compasivo. El que evite de ordinario el verbo σπλαγχνίζομαι puede tener un motivo filológico, pero no doctrinal. En este pasaje, como en 10,33 y 15,20, el verbo debió encontrarse ya en las fuentes particulares de Lucas que, por razones teológicas, decide conservarlo¹³⁹. En la

ellos, pues eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas» (6,34). Pensemos en la bellísima página que describe la resurrección del hijo de la viuda de Naín, cuando Jesús, al llegar a esa aldea de Galilea, se conmueve ante las lágrimas de esta mujer, viuda, destruida por la pérdida de su único hijo. Le dice: «Mujer, no llores». Escribe san Lucas: «Viéndola, al Señor le sobrevino una gran compasión por ella» (7, 13). El Dios hecho hombre se deja conmover por la miseria humana, por nuestra necesidad, por nuestro sufrimiento. El verbo griego que indica esta compasión es σπλαγχνίζομαι y deriva de la palabra que indica las vísceras o el útero materno. Es parecido al amor de un padre y de una madre que se conmueven en lo más hondo por su propio hijo, es un amor visceral. Dios nos ama de este modo con compasión y con misericordia. Jesús no mira la realidad desde fuera, sin dejarse arañar, como si sacara una fotografía. Se deja implicar. Cfr. Jorge Bergoglio, Papa Francisco, *El Nombre de Dios es misericordia*, (España: Editorial Planeta Testimonio, 2016), 48.

¹³⁸ Del verbo ἀκολουθέω, generalmete usado para el discipulado. En los evangelios figura como término para expresar el seguimiento de Jesús. Los discípulos iban en seguimiento de Jesús, raras veces se encuentran otros objetos de seguimiento. Cfr. Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 146-154.

¹³⁹ Francois Bovon, *El Evangelio Según San Lucas I*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 512.

mayor parte de los casos en los cuales se usa *σπλαγχνίζομαι*, se ha querido mantener este sentimiento experimentado por Jesús. Y en verdad, no es frecuente que se expliquen los sentimientos o las emociones en la biblia¹⁴⁰.

El Dios de Lucas es compasivo (6, 46); también lo es su mesías, de una forma muchas veces emocional. Pero además de este impulso del corazón, Jesús tiene poder para cambiar los destinos, por eso se puede aceptar sin reparos su “no llores” (v.13). El consuelo tiene su fuente en Dios, quien puede despertar a los muertos¹⁴¹.

Para Joseph Fitzmyer es adecuado clasificar este milagro como de “resurrección¹⁴²”, una categoría admitida por el propio Bultmann en el curso de sus análisis¹⁴³. La estructura de este pasaje, según Francois Bovon, el verbo se ubica en el corazón, en el centro de la perícopa al igual que en las parábolas del samaritano misericordioso (10, 33) y del padre misericordioso (15, 20), es decir, en los lugares cruciales del relato. Tanto esta perícopa, como las tres de parábolas, no tienen paralelos en la literatura neotestamentaria, el resto de textos tienen paralelos sinópticos.

Σπλαγχνίζομαι en las parábolas de Jesús			
Mt 18,27			
σπλαγχνισθεῖς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ.			
Parábola	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados

¹⁴⁰ Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 513.

¹⁴¹ Francois Bovon, *Lucas I*, 513.

¹⁴² A pesar de los escepticismos y la exclusividad del relato de Lucas, se tienen múltiples atestaciones sobre resurrecciones en la vida de Jesús que aparecen en todas las fuentes. Al menos se puede asegurar que son relatos generados durante su vida y no producto de las primeras generaciones cristianas. Según Meier, este episodio concreto es el recuerdo de algo extraordinario que pasó en Naín. Todos estos relatos tienen como denominador común las acciones del poder de Dios mediado por Jesús y ante al cual se debe tomar partido. Se ha discutido mucho si en efecto existieron estas resurrecciones, pues los numerosos milagros extrabíblicos llevados a cabo por curanderos hacen aumentar el número de los escépticos, que sostienen que su creación proviene de unos conocimientos médicos muy pobres que confundían el coma con la muerte. Cfr. Isabel Gómez Acebo, *Lucas, Guía de Lectura del Nuevo Testamento*, (España: Editorial Verbo Divino, 2008), 194.

¹⁴³ Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas, Vol.II*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 642.

El siervo sin entrañas de misericordia	Nominativo, singular, masculino, participio, aoristo, pasado.	Rey o señor	Esclavo o siervo (δούλου)
--	---	-------------	---------------------------

La misericordia en este texto tiene una estrecha relación con el perdón, saldar las deudas y poner el contador en cero; se señala la misericordia (σπλαγχνισθεῖς)-perdón (ἀφῆκεν) del Rey al siervo y misericordia-perdón del siervo al consiervo. Esta parábola, propia de Mateo, sirve de conclusión a las instrucciones del capítulo 18 sobre la vida comunitaria. Este marco literario constituye el punto de partida para entenderla. En ella aparece tres veces la mención del perdón (vv. 27.32.35; cf. v. 21), término más frecuente en Mateo que en ningún otro escrito del NT, el texto debe entenderse como un recuerdo, dirigido a Pedro (vv. 21-22) y a los otros discípulos¹⁴⁴, del perdón otorgado por Cristo y de las exigencias fraternas (σύδουλος “consiervo” v.28.29.31.33) derivadas de ello. No se trata, pues, de una teoría general sobre el perdón divino en su relación con el perdón humano¹⁴⁵.

El rey concede a su criado más de lo que éste pide: le perdona su deuda. No se ha dejado doblegar: tiene un gesto inesperado de compasión y misericordia. El verbo que designa este movimiento de las “entrañas” del rey aparece en este sentido en el N.T y en el A.T, muestra las entrañas como sede de la voluntad y de la emoción¹⁴⁶, voluntad guiada por la misericordia para alcanzar el perdón.

En el texto las entrañas de misericordia tienen dos consecuencias, soltar o desatar y perdonar: “Y el señor de aquel siervo tuvo compasión, y lo soltó (ἀπολύω) y le perdonó (ἀφίημι) la deuda”. Asoma aquí el contraste entre ἐλέω y σπλαγχνίζομαι (ver pag.41-42)

¹⁴⁴ La parábola se sirve de figuras y de términos que no tienen nada de suavidad. La violencia del criado perdonado hacia su “compañero de servicio” habla bastante de los conflictos que desgarraban la comunidad de los discípulos de Jesús. Se está frente a una parábola ligeramente alegorizada: la intención polémica, dirigida a los discípulos (y no a los paganos o a los judíos), se encuentra en el v. 33. Cfr. Pierre Bonnard, *Mateo*, 414.

¹⁴⁵ Pierre Bonnard, *Mateo*, 413.

¹⁴⁶ Pierre Bonnard, *Mateo*, 415.

"¿No deberías tú también haberte compadecido (ἐλεῆσαι) de tu consiervo, así como yo me compadecí (ἠλέησα) de ti?" (v.33). A las comunidades cristianas de la época a través de esta parábola se les pide ἐλέεω y σπλαγχνίζομαι para “perdonar de corazón a cada hermano” (ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν).

Σπλαγχνίζομαι en las parábolas de Jesús			
Lc 10, 33			
Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,			
Parábola	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
El samaritano misericordioso	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Samaritano	Un hombre (Ἄνθρωπος)

En este texto se establece una relación entre el herido y el samaritano¹⁴⁷: Σπλαγχνίζομαι. El cuerpo vulnerable del uno despierta el corazón atento del otro. Le commueven las entrañas, aquellas huellas visibles de la desgracia. Y el samaritano se llena de solicitud. El verbo utilizado en otros lugares para evocar la condescendencia de Dios y de Jesús, designa aquí una conducta evangélica (v.33-35) propuesta para el doctor de la ley (v.36)¹⁴⁸. En esta parábola, Lucas en la voz de Jesús, cambia de manera radical la comprensión del prójimo¹⁴⁹. En el mundo hebreo el prójimo era aquel digo de recibir amor (Lv 19,18). Para Jesús prójimo no es el otro, sino yo cuando salgo de prisa para donar en

¹⁴⁷ Samaritanos: Habitantes de la región antigua Samaría, capital del reino del norte, de Israel, destruida por los asirios a fines del siglo octavo. Población extranjera traída a la tierra de Israel para reemplazar a los israelitas desterrados. La raza mezclada que surgió resultó abominable para los judíos del sur que reclamaban la pureza de su origen. Además al comienzo de la época persa, Samaría resultó políticamente más favorecida que Jerusalén. Esto exacerbó los odios. Cfr. David Kapkin, *Lucas, Tomo 2*, 71.

¹⁴⁸ Francois Bovon, *El Evangelio Según San Lucas II*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 120.

¹⁴⁹ En tiempos de Jesús existía un fuerte debate entre las escuelas rabínicas sobre el significado y el alcance del “prójimo”. Para la comprensión más estrecha o restringida, el prójimo era solo quien pertenecía al clan propio familiar o a la propia tribu; para los más amplios, el prójimo abarca también al extranjero siempre y cuando habitara dentro de los límites de Israel (Lv 19, 33-34). Cfr. Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia, Pistas Para el Año de la Misericordia*, (Medellín: Litocolor, 2016), 12.

acciones concretas el amor compasivo de Dios. Por lo tanto, prójimo no es el otro a quien se ama, sino yo cuando amo a todos¹⁵⁰.

Para los judíos, este samaritano viajero, es un enemigo declarado¹⁵¹, él ve al moribundo y tiene misericordia del malherido. Ejerce con el enemigo caído la compasión, es decir, pone en ejercicio un verbo técnico con el cual se identifica una acción divina. Por medio de esta acción el Señor devuelve la vida a quien no la tiene (el hijo de la viuda de Naím: Lc 7, 11-17; aquí el moribundo: Lc 10, 25-37; y el hijo del padre compasivo: Lc 15, 11-32). Y llama la atención aquí una poderosa ironía, el relato le atribuye al samaritano una acción divina¹⁵², cuando este hombre es un enemigo declarado de los judíos, un hereje, un falso creyente, una persona distante de Dios, un enemigo de Dios, un rival¹⁵³.

Ante la pregunta de Jesús ¿Cuál de estos tres piensas tú que demostró ser prójimo del que cayó en manos de los salteadores? El doctor de la ley, dolido, no dice “el samaritano” sino “quien tuvo misericordia” (usa en griego ἔλεος), el escriba cambio el verbo de la compasión por el de la misericordia¹⁵⁴. Él, una persona estudiosa de la ley, no tolera semejante relato, para él es inaceptable que un ser humano se comporte como Dios y menos aún su enemigo (el samaritano). Pero Jesús le insiste “vete y también tu obra de esa manera”¹⁵⁵. En esta parábola el “mal visto” le enseña al “bien visto” como tener misericordia y compasión desde las entrañas (σπλαγχνίζομαι).

¹⁵⁰ Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia*, 10.

¹⁵¹ La situación “normal” en un encuentro entre judíos y samaritanos, es la lucha y no falta el muerto. Por lo tanto este samaritano al ver a su enemigo moribundo, debería darle el golpe final. Cfr. Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia*, 13.

¹⁵² La fuente particular de Lucas recoge algunas tradiciones que dan fe de que el cristianismo había arraigado entre samaritanos; además de este pasaje está el de los diez leprosos, de los cuales solo el samaritano se manifestó agradecido (Lc 17,16). En Hch 8 se narra la exitosa misión de cristiana en Samaría. Cfr. David Kapkin, *Lucas, Tomo 2*, 71.

¹⁵³ Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia*, 13.

¹⁵⁴ En esta explicación se hace la distinción de ἔλεος como misericordia designada para los hombres y compasión como σπλαγχνίζομαι designada para Dios.

¹⁵⁵ Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia*, 14.

Este texto expone una realidad de la misericordia en el NT: aunque se haga la diferencia entre términos en griego y en español, a lo largo del AT y del NT se han entrecruzado los diferentes vocablos hebreos, griegos y castellanos, el uso de diversas palabras con sujetos tanto divinos como humanos son el recurso de los autores bíblicos para demostrar que la misericordia o la compasión (desde las entrañas) son tan divinas como humanas.

Σπλαγχνίζομαι en las parábolas de Jesús			
Lc 15,20			
καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.			
Parábola	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
El padre misericordioso	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Padre	El hijo (ὁ υἱὸς)

Este texto presenta una ligera variante en la crítica textual, no significativa en cuanto a contenido (como lo es Mc 1,41 con la discusión si la palabra es ira o misericordia), aquí se encuentra εὐσπλαγχνίσθη en lugar de ἐσπλαγχνίσθη para subrayar aún más la bondad del sentimiento experimentado por el padre. Por otra parte, los testimonios que apoyan esta variante textual son escasamente importantes, existen algunas variantes más. No obstante, carecen de importancia porque se explican sin dificultad a partir de la gramática¹⁵⁶.

En cuanto al contexto del verbo en esta parábola, se ve envuelto en gestos de ternura, ver, correr, besar, abrazar y como si fuera poco asumidos por un padre. El hijo no llega hasta el padre con palabras conmovedoras e historias tristes para ablandarle el corazón, es el padre quien corriendo sale al encuentro de su hijo, se le cuelga del cuello y se pone a besarlo. Después de lo dicho en los v.v. 17-19, el padre ama más al hijo que el hijo al padre. El padre lo ama en forma desinteresada. Los tácitos temores del hijo (v.19) se ven

¹⁵⁶ Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 514.

desmentidos por el amor del padre que se anticipa a cualquier demostración de arrepentimiento del hijo¹⁵⁷, o de súplica como si está señalado en la parábola del siervo sin entrañas, quien le pide al rey un plazo para pagar y por ello experimenta la misericordia entrañable de su rey.

Lucas o su fuente, coloca *σπλαγχνίζομαι* en lugares estratégicos¹⁵⁸ tanto en 7, 13; 10, 33 y en Lc 15, 20, la palabra está ubicada justo donde la narración toma un vuelco inesperado, un punto de giro. Ni en la introducción ni en la conclusión de esta parábola se menciona a Dios, pero, por el lugar donde está ubicada la parábola, nadie duda de que el padre¹⁵⁹ represente a Dios¹⁶⁰. La misericordia tiene aquí ese matiz de la paternidad acompañado del arrepentimiento que luego experimenta el hijo, este padre tiene entrañas de misericordia por el hijo que nació de “sus entrañas” (figura que se asemeja al amor y a la ternura materna).

El padre experimenta *σπλαγχνίζομαι* y los efectos de ese sentir son acciones. El rasgo siguiente de la narración es muy significativo: en el v.22 habla finalmente el padre que hasta ahora se hizo sentir frente a su hijo no con palabras sino con hechos (abrazos y besos), pero no le habla al hijo sino a los criados. El padre no ha reñido a su hijo; el padre no le ha echado en cara la ingratitud; el padre no le ha reclamado el despilfarro de la fortuna; no le ha dicho lo que se suele hacer en estos casos: “te fuiste, y ahora, cuando ya tienes necesidad, si te acuerdas de que tienes padre y casa...”¹⁶¹; el padre, sujeto de este

¹⁵⁷ David Kapkin, *Lucas, Tomo 2*, 271.

¹⁵⁸ Francois Bovon, *El Evangelio Según San Lucas III*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2004), 69.

¹⁵⁹ En este texto la imagen del padre esta relacionada con la misericordia, para los piadosos judíos la imagen presentada por Jesús es escandalosa. El Dios de estos grupos es muy diverso y distante del Abba presentado por Jesús. Los fariseos y los escribas no aceptan a un Dios que en lugar de preocuparse por ser obedecido y respetado en sus leyes, se interesa ante todo por la felicidad de los seres humanos. Y por estos motivos Jesús les narra a los fariseos y a los escribas la parábola del Padre compasivo. Aunque la comunidad cristiana está aquí involucrada, la parábola se dirige ante todo a los adversarios de Jesús. Cfr. Hernán Cardona Ramírez, *La Compasión en la Biblia*, 16.

¹⁶⁰ Rainer Dillmann y Cesar A. Mora Paz, *Comentario al Evangelio de Lucas*, (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006), 375.

¹⁶¹ David Kapkin, *Lucas, Tomo 2*, 271.

verbo entrañable, hace una fiesta, repara la vida devaluada de su hijo, *σπλαγχνίζομαι* es una vez más el inicio más interno expreso en hechos reparadores tangibles.

Σπλαγχνίζομαι en sumario narrativo			
Mt 9,36			
Ἴδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.			
Sumario	Morfología del Verbo	Sujeto de Verbo	Beneficiados
Resumen del ministerio de Jesús	Tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado.	Jesús	La muchedumbre o multitud (ὄχλους)

He aquí un texto complejo (Mt 9, 35-38), el v.35 es un sumario y los siguientes versículos sirven de introducción al capítulo 10¹⁶²: “Entonces llamando a sus doce discípulos, Jesús les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para sanar toda enfermedad y toda dolencia” (Mt 10,1). Este pasaje es una bisagra, en la cual se cierra una sección y se abre otra, contiene el resumen narrativo de la actividad de Jesús y allí para Mateo la misericordia entrañable (ἐσπλαγχνίσθη) es fundamental. Jesús tiene misericordia por la multitud, faltan obreros y luego llama, dota y envía a los discípulos. En este sumario, de la misericordia por la multitud, se desprende la necesidad de discípulos.

El versículo 36 aparece como una afirmación de carácter general. La situación del pueblo despierta la compasión de Jesús. Como un rebaño sin pastor, el pueblo está falto de verdadera orientación religiosa, abandonado a sí mismo, desatendido. Los maestros de la escritura, los guías religiosos profesionales, no se preocupan de ello, más bien postulan el aislamiento de los piadosos, de los impíos¹⁶³.

Mateo muestra a Jesús en distintas circunstancias viendo a las muchedumbres. Cuando se aparta de ellas (5,1; 8,18), no lo hace por principio y con desprecio, como los

¹⁶² Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 513.

¹⁶³ Josef Schmid, *Mateo*, 255.

fariseos y los esenios, sino para volver a reunirse con ellas y servir las mejor, como sucede aquí. Para Pierre Bonnard la mayor desgracia de estas gentes no reside en su impiedad, en su ignorancia o en sus vicios, sino en un hecho difícil: no tienen pastores, “van como ovejas sin pastor”¹⁶⁴ (como: ὡσεὶ no es comparativo sino declarativo)¹⁶⁵.

En este orden de ideas a Jesús se le mueven sus entrañas porque ellos no tienen un guía, un orientador y él se hace guía de ellos y llama a sus discípulos para poder abastecer a las multitudes y todo emana de las entrañas de misericordia. El discipulado una vez más parte de la necesidad del pueblo, necesidad inmaterial que causa dolores en Jesús: “Alabado sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre misericordioso (οἰκτιρῶν) y Dios de toda consolación, quien nos consuela en todas nuestras tribulaciones para que con el mismo consuelo que de Dios hemos recibido, también nosotros podamos consolar a todos los que sufren” (2 Cor 1, 3-4).

1.2 OBSERVACIONES GENERALES

A. MORFOLOGÍA

En una primera consideración general de σπλαγχνίζομαι en los sinópticos, se observa su comportamiento morfológico con 6 usos (color verde de los cuadros) en la tercera persona, singular, aoristo, indicativo, pasado, en su mayoría están ubicados en los milagros (3x, 2 de ellas usadas para milagros de comidas y una revivificación), este uso morfológico también es predominante en las parábolas (2x aplicado al samaritano y al padre) y por último 1x para el sumario narrativo del ministerio de Jesús en Mateo.

¹⁶⁴ La expresión viene de Nm 27,17 (cf. 1 Re 22,17), donde se trata de la ordenación de Josué como jefe del pueblo de Israel. En su origen y quizá también en Mateo, esta expresión no acentúa en primer lugar el abandono de cada oveja del rebaño, sino la dispersión del rebaño como tal. Falta al pueblo de Jesús “uno que salga y entre al frente de ellos, que los lleve en sus entradas y salidas, para que no quede la comunidad de Yahvé como rebaño sin pastor” (Nm 27,17; la misma advertencia en 1 Re 22,17 y en Ez 34-36). La conciencia de ser enviado a todo su pueblo dicta también a Jesús la urgencia misional descrita en el v. 35. Se cree que la misma nota vuelve a resonar en 10,6. Este texto no debe interpretarse en el sentido individualista de la parábola de la oveja perdida, situada en un contexto totalmente distinto (cf. 18,12-24). Cfr. Pierre Bonnard, *Mateo*, 223.

¹⁶⁵ Pierre Bonnard, *Mateo*, 223.

También se encuentran 4 usos (color rojo de los cuadros) en nominativo, singular, masculino, participio, aoristo, pasado, su mayoría ubicado en milagros (3x, milagros de lepra, ceguera y endemoniado), solo 1 vez en la parábola del siervo. Finalmente, 2 veces (color azul de los cuadros) en la primera persona, singular, presente, indicativo, pasado, ubicado solo en milagros (2x para milagros de comidas).

El verbo aparece siempre en singular, es decir, se dice de una persona. Este sentimiento, experimentado principalmente por Jesús, lo diferencia de las otras personas que aparecen en los relatos. En segundo lugar, en los dos casos del presente¹⁶⁶ se trata de un discurso directo, donde Jesús habla en primera persona y comunica el sentimiento que tiene a sus discípulos. Dentro de estas perícopas, la elección hecha por el narrador resalta la importancia del protagonista principal, Jesús. En tercer lugar, *σπλαγγνίζομαι* encierra en su significado un doble aspecto: el sentimiento que se experimenta (misericordia) y la reacción corporal en las entrañas que se sacuden¹⁶⁷.

B. SUJETOS DE MISERICORDIA

En cuanto a la identidad de los varones y mujeres ante los cuales Jesús o los personajes de las parábolas se conmovieron, una parte de los textos (5x) indican la multitud como sujeto de la compasión de Jesús, es decir, se trata de un colectivo. Este dato es exclusivo de Mateo y Marcos. En los demás textos (7x), incluidas las parábolas, predominan los individuos: dos ciegos, un leproso, padre e hijo, una viuda, un siervo, un hombre, un hijo.

La *multitud* o gente (*ὄχλος*) es la muchedumbre del pueblo, el gentío; los habitantes en cuanto intervienen en la vida pública, en contraposición a cada uno de los individuos en

¹⁶⁶ Solo es usado este verbo en presente en un contexto de carencia de alimento “hace tres días que andan conmigo y no tienen que comer”, solo sucede cuando está acompañado de sus discípulos y todo se desencadena en un milagro de comida. Además las dos veces que se emplea son paralelos.

¹⁶⁷ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 513.

particular a los nobles o a la clase superior, “la masa carente de orientación y caudillaje, la plebe carente de significado político e intelectual, el populacho”¹⁶⁸, sin embargo, esta multitud es un personaje complicado a lo largo de las narraciones, los evangelios conocen también la doble cara de la actitud de las multitudes: por un lado, tributan a Jesús una entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,1-11), por otro lado, se dejan instigar y reclaman a gritos la crucifixión de Jesús (Mt 27, 15.20.24; Mc 15, 8.11.15; Lc 23,4)¹⁶⁹.

La gente sencilla (la mayoría de la población palestina) carecía de formación religiosa, la única existente en el judaísmo; por tanto, no tenían mucha posibilidad de recibir instrucción. Esto hacía de ellos sujetos excluidos. Sin embargo, Jesús mantiene con ellos una estrecha relación a lo largo de su ministerio. A ellos dirige su enseñanza y su ternura. La misericordia de Jesús va más allá de los individuos para alcanzar también a la comunidad¹⁷⁰. A este colectivo Jesús dedica ejemplos y explicaciones de la vida ordinaria para que entiendan la naturaleza del Reino de Dios, también los alimenta y llega a sanar sus dolencias. En ellos Jesús desarrolla la visión de justicia y derecho a favor del pobre y necesitado del AT.

Por otra parte, los *leprosos* (λεπρός) son expulsados (Lv 13,45s; Jb 2,7s), permanecen fuera de la comunidad civil y del culto por confirmación del sacerdote (Lv 13,1-44; Mc 1, 40-44). La lepra es el nombre genérico para distintas enfermedades de la piel (Lv 13ss) y se consideraba un castigo de Dios (Nm 12,9s; 2S 3,29; 2R 5,27; 15,5). Para los judíos en el tiempo mesiánico no habría más lepra; por este motivo, las curaciones de leprosos, hechas por Jesús, anuncian el tiempo de la salvación ya llegó (Mt 11, 5; Mt 8, 2-4; Mc 1, 40-44)¹⁷¹. La misericordia levanta la condena de estos a una existencia marginada de la vida familiar, social, laboral, de la muerte en soledad y la desesperanza.

¹⁶⁸ H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986), 445.

¹⁶⁹ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 665.

¹⁷⁰ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 523.

¹⁷¹ Heinz Obermayer, Gerhard Zieler, Kurt Speidel y Klaus Vogt, *Diccionario Bíblico Manual*, (Barcelona: Editorial Claret, 1975), 186-187.

Los *ciegos* (τυφλός) padecen una enfermedad que, en el A.T, solo Dt 28, 28 fija como una de las maldiciones de Yahvé si los israelitas desoyen su voz y quebrantan sus mandamientos (Dt 28,15). Ellos forman parte de los sectores más indefensos de la comunidad. Los evangelios los muestran en diversas ocasiones mendigando en los caminos (Mt 20, 29-34; Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43)¹⁷². En el mundo antiguo, la curación de la ceguera se consideraba en general como una curación milagrosa, en consonancia con ello, la curación de los ciegos se promete para el tiempo de la salvación escatológica (Is 29, 18; 35, 5; 42, 7; 61, 1 LXX)¹⁷³.

Jesús, en el evangelio de Lucas, exhorta a los oyentes a invitar a su mesa a los pobres, los tullidos, los paralíticos y los ciegos, con arreglo a lo que hace el anfitrión en el gran banquete (Lc 14, 13.21)¹⁷⁴, es así como los sujetos de σπλαγγνίζομαι se perfilan hasta ahora como los pobres, los últimos, los excluidos; no obstante de las 12 veces que se usa el verbo 4 tienen que ver con la mesa¹⁷⁵; en la comida, Jesús es el anfitrión y tiene unos comensales particulares, aquellos a quienes muchos no reciben en su mesa.

¹⁷² Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 525.

¹⁷³ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 1813.

¹⁷⁴ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 1814.

¹⁷⁵ Estas comidas con “pecadores” son uno de los rasgos más sorprendentes y originales de Jesús, quizá el que más lo diferencia de sus contemporáneos y de los profetas y maestros del pasado. Los pecadores son sus compañeros de mesa, los publicanos y prostitutas gozan de su amistad. Es difícil encontrar algo parecido en alguien considerado como un “hombre de Dios”. Sin duda es un gesto provocativo, buscado por Jesús. Un gesto simbólico que generó una reacción inmediata contra él. Las fuentes recogen primero la sorpresa: “¿Qué? ¿come con los publicanos y pecadores?”. ¿No guarda las debidas distancias? ¡Qué vergüenza! Luego las acusaciones, el rechazo y el descrédito: “Ahí tenéis un comilón, bebedor de vino, amigo de pecadores”. ¿Cómo puede comportarse así? Es Jesús quien recorre las aldeas invitando a todos a “entrar” en el reino de Dios que está ya irrumpiendo en sus vidas. Esta misma tierra donde habitan se convierte ahora en el nuevo escenario para acoger la salvación. Las parábolas e imágenes que Jesús extrae de la vida de estas aldeas vienen a ser “parábola de Dios”. La curación de los enfermos y la liberación de los endemoniados son signo de una sociedad de varones y mujeres sanos, llamados a disfrutar de una vida digna de los hijos e hijas de Dios. Las comidas abiertas a todos los vecinos son símbolo de un pueblo invitado a compartir la gran mesa de Dios, el Padre de todos. Jesús no sabía ya cómo invitar a las gentes a alegrarse y gozar de la misericordia de Dios. Algunos, lejos de alegrarse por su acogida a prostitutas y pecadores, lo descalificaban por sus comidas con gente indeseable. Cfr. José Antonio Pagola, *Jesús Aproximación Histórica*, (Madrid: Editorial PPC, 2007), 195, 82, 141.

Otro sujeto de misericordia es quien tiene un espíritu inmundo (πνεῦμα ἄλαλον¹⁷⁶), tanto *espíritu mudo* sea posesión demoniaca o *epilepsia*, ambas se refieren a grandes e incapacitantes padecimientos, en el NT aparecen con frecuencia personas que sufren bajo el influjo de presiones interiores, por lo visto muy fuertes y autodestructivas. Estos síntomas se entendían en esa época como “posesión” de fuerzas sobrehumanas, malignas. Se suponía que eran causadas por “demonios” (cfr. Tob 3,8.17; 6,8.13-17; Sal 91,5s). Estos espíritus eran llamados “impuros” porque eran adorados por otras religiones distintas a la de Israel en cultos idolátricos “impuros” (Dt 32,17; Is 65,3-7; 1 Cor 10,20s). También los posesos contraían “impurezas”, como consecuencia de violaciones de leyes levíticas y culturales, permaneciendo en lugares “impuros” (como tumbas) o mediante acciones consideradas “impuras” (contra estas leyes), de tal manera que no podían participar en celebraciones litúrgicas y en fiestas¹⁷⁷.

De este modo el “poseso” o la persona que lo padecía era deshumanizado, marginado, aislado y relegado de tener una vida digna e inserta en la sociedad, en el caso de la epilepsia, histeria, esquizofrenia o “estados alterados de conciencia”, el individuo proyecta de manera dramática hacia un personaje maligno las represiones y conflictos que desgarran su mundo interior¹⁷⁸. Sin duda, es legítimo pensar hoy así, pero lo que vivían aquellos

¹⁷⁶ Esta descripción en Mc 9,17, la cual esta asociada con σπλαγγνίζομαι (v.22), podría señalar que está poseído por un demonio imundo. Mientras en los relatos de exorcismo el demonio se presenta por su propia iniciativa a Jesús, aquí otra persona pide por el enfermo. El demonio es incapaz de hablar. El que se mezclen aquí elementos de relatos de exorcismo con otros de curaciones no es un hecho desconocido. También puede observarse en otras narraciones de milagro (Mc 1, 31,7,35). Pero en este caso concreto tal particularidad está relacionada con el tipo especial de la enfermedad. Los términos utilizados “echa espuma por la boca, le rechinan los dientes y queda rígido” no aparecen en otras narraciones evangélicas de milagro, pero documentan los síntomas de esta enfermedad, conocida también en la antigüedad. El pueblo llamaba a la epilepsia la enfermedad santa. Se le dio tal denominación a causa de las proporciones del sufrimiento que llevaba consigo o porque se la consideró como padecimiento enviado por una divinidad. Con frecuencia se la relacionó con la diosa luna (Mc 17, 15). En el ámbito cristiano desapareció por completo la valoración de la epilepsia como enfermedad santa. Se la concibió como posesión ocasionada por el demonio. Cfr. Joachim Gnilka, *El Evangelio Según San Marcos II*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), 49.

¹⁷⁷ Fritzleo Lentzen-Deis, *Marcos*, 54-55.

¹⁷⁸ Investigadores recientes (Pilch, Crossan) estudian la actuación de Jesús utilizando la categoría de “estados alterados de conciencia”, que ha sido propuesta por la antropología moderna (Erika Bourignon, Goodman) para definir de «manera neutral» extraños fenómenos que suceden en las sociedades de todos los tiempos y que son interpretados de diversa forma en cada cultura. Sin embargo, esta categoría de

campesinos de Galilea tiene poco que ver con este modelo de “proyección” de conflictos sobre otro personaje. Quizá es más acertado ver una compleja estrategia utilizada de manera enfermiza por personas oprimidas para defenderse de una situación insoportable. Cuando no hay otro medio para rebelarse, en el individuo se puede desarrollar una personalidad separada que le permite decir y hacer lo que no podría en condiciones normales, al menos sin importantes riesgos. ¿Había alguna relación entre la opresión que ejercía sobre Palestina el Imperio romano y el fenómeno contemporáneo de tantas personas poseídas por el demonio? ¿Era esta una forma enfermiza de rebelarse contra el sometimiento romano y el dominio de los poderosos?¹⁷⁹

La entrañable misericordia de Jesús, el “poeta de la compasión” como lo llama José Antonio Pagola, reinserta a la sociedad al poseído y libera de la opresión interior al epiléptico, entregándolos a una vida en la cual su realización humana es posible. Otro sujeto de misericordia es la *mujer*, específicamente *viuda*. En el antiguo Israel la mujer forma parte de los sectores marginados. Está excluida, por ejemplo de, los ministerios cultuales. Por tanto, dadas las características de la sociedad judía, no puede ejercer funciones principales en el seno de la misma. Por debajo quedan las viudas. Su estado las coloca en una situación de abandono y de indefensión que las convierte en un “cuerpo social” sujeto a injusticias por parte de los grandes (Mt 12,40; Lc 18,3-4; 20,47)¹⁸⁰.

La misericordia genera modos de relacionarse inéditos e inexplicables para quién no vive seducido por su misterio. Las claves de comprensión de la existencia humana se recrean: los débiles se fortalecen, los ignorantes se hacen sabios, los oprimidos son liberados y los muertos recobran la vida. Pero la paradoja es aún más desconcertante si ellos, quienes no cuentan para nada, pasan a ocupar un lugar preferencial en la mesa del reino¹⁸¹.

“estado alterado de conciencia” no deja de ser ella misma una interpretación cultural hecha desde la psicología moderna. Cfr. José Antonio Pagola, *Jesús Aproximación Histórica*, 164.

¹⁷⁹ José Antonio Pagola, *Jesús Aproximación Histórica*, 164-165.

¹⁸⁰ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 524.

¹⁸¹ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 527.

C. LAS PARÁBOLAS

En las parábolas de Mt 18,23-35 (*el siervo malo*, ζλεος III, 2b) y de Lc 15, 11-20 (*el hijo pródigo*) con el verbo σπλαγχνίζομαι se expresa un sentimiento muy fuerte de compasión (Mt 18, 27) o de amor (Lc 15, 20), que cambia totalmente la situación, en ambos casos contrasta con él el sentimiento de rechazo, motivado por la ira, Mt 18, 34, Lc 15, 28. En ambas parábolas el verbo σπλαγχνίζομαι da a entender la ilimitada misericordia de Dios, en la primera de ellas aparece también su ira terrible y definitiva ante aquél a quien ha condonado su deuda, ya que él ha renegado de la misericordia de Dios al mostrarse despiadado con el otro siervo. En el relato del *samaritano compasivo* (Lc 10,25-37), σπλαγχνίζομαι (v.33) supone una actitud existencial, dispuesta a ayudar al otro poniendo todos los medios necesarios para ello, ya se trate de tiempo, ya de esfuerzos o de la misma vida, lo cual está en contraposición con la actitud de aquéllos que no se conmueven ante el necesitado (literalmente: “los que pasan de largo”, v.31s) al igual que en el caso de Jesús, ya que el ver y el estar-dispuesto-a-ayudar son una misma realidad, esta actitud determina una serie de auxilios en cadena (v.34s)¹⁸².

Los personajes de las parábolas de misericordia están muy ligados al Dios de Jesús, un Dios samaritano, padre y señor; es la imagen del Abba (padre) ocupado de su *hijo* (υἱός), de un *hombre* (ἄνθρωπος) sea cual sea y de un *subalterno* (δούλος). El hombre se puede cansar y dejar de ser hijo. Puede prescindir del Padre. Puede estar sin Dios. Puede huir. Pero Dios no se resigna a estar sin el hombre. El Padre no se contenta con merodear por la casa repleta de todo, comprendidas las obras buenas y las prestaciones virtuosas del hijo mayor. La casa le parece vacía, porque falta un hijo. El Padre no lanza un suspiro de alivio porque se ha liberado de un magante engreído. Se vuelve loco de alegría cuando se perfila en lontananza la silueta del díscolo¹⁸³.

¹⁸² Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico*, 104.

¹⁸³ Alessandro Pronzato, *Las Parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 169.

La entrañable misericordia o compasión divina también la caracterizan personajes humanos que pueden representar a cualquier lector, desde la boca de Jesús, el narrador dentro de lo narrado, expone a un samaritano, en el nudo de la trama (el hombre herido), al llegar aquí, en el desarrollo de la historia se esperaba, que entrase en acción, tras el sacerdote y el levita, el laico judío. Pero Jesús, con uno de sus golpes de efecto desconcertantes, presenta a un tipo poco recomendable, un cismático, un individuo con quien un israelita piadoso no quería saber nada. Él, el samaritano, el renegado, el excomulgado, supo encontrar el gesto adecuado¹⁸⁴ en esta situación límite. Es el caso de un hombre despreciado por unos y enemigo de otros pero capaz de misericordia.

Luigi Santucci, define las parábolas como “una vacación dentro de las jornadas desagradables”¹⁸⁵. Se trata de una visión reductiva. Las parábolas parten con mucha frecuencia del vivir diario, del panorama familiar de las ocupaciones ordinarias, para hacer frecuentar el mundo de Dios, para conducir a atracar en la orilla de lo trascendente. La parábola no solo compromete bajo el aspecto práctico, porque anima a tomar una decisión, a plantear la propia conducta de una cierta manera. La parábola obliga también a pensar¹⁸⁶. Por ello, tanto en Mateo como en Lucas, la reflexión metafórica sobre *σπλαγγνίζομαι* muestra matices humanos y divinos que hacen pensar en la capacidad práctica del hombre de misericordia y que comparte desde las entrañas divinas.

D. MISERICORDIA SEGÚN MILAGROS Y PARÁBOLAS

En los dos tipos de relatos: milagros y parábolas, el uso común del término está seguido de una cascada de verbos y acciones específicas por parte de Jesús o de los protagonistas de las parábolas: dar de comer, sanar, curar, revivir, acercarse, correr, abrazar, besar, dejar, perdonar, decir, extender, tocar... estas acciones tienen consecuencias

¹⁸⁴ Alessandro Pronzato, *Las Parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas*, 44.

¹⁸⁵ Autor, entre otras cosas, de una singularísima obra *Una Vita di Cristo. Volete andarvene anche voi?*, Milano 1995, rica en intuiciones sorprendentes e indiscutible desde el punto de vista literario.

¹⁸⁶ Alessandro Pronzato, *Las Parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas*, 11.

en los en los sujetos de misericordia mencionados antes que por su parte son liberados de dramáticas situaciones. Por otra parte, en estos casos: Mc 6, 34; Mt 14, 14. 9, 36; Lc 7, 13. 10, 33. 15, 20, el verbo ver (εἶδεν u ἰδῶν) precede a σπλαγχνίζομαι lo que le da un carácter de sentimiento y emoción a través del sentido sensible como la vista genera en los protagonistas esa revolución en las entrañas, toca esa fibra visceral que lleva a la acción y ejecución de gestos transformadores de entornos lúgubres y desesperanzados.

El significado de esta palabra desde el Antiguo Testamento y ahora visto en los sinópticos cubre la vivencia encarnada del sentimiento y la urgencia de transformarlo en un gesto concreto de liberación y salvación, a esto se la llama misericordia, un término que puede resultar hoy devaluado y menospreciado. El cardenal Walter Kasper en su libro *Misericordia* hace resonancia a los desafíos actuales de la sociedad frente a la misericordia y cómo esta no puede ser un tema que pasó solo de moda: hay en la sociedad tendencias de Darwinismo social, que privilegian el derecho del más fuerte y la desconsiderada imposición de los propios intereses egoístas. Quienes no están en condiciones de resistir son arrollados y triturados. Sobre todo en el curso de la globalización de la economía y los mercados financieros han cobrado creciente poder fuerzas neocapitalistas incontroladas y desatadas, que convierten a menudo a las personas e incluso a pueblos enteros en juguetes de su avidez de dinero¹⁸⁷.

Las sociedades se enfrentan a situaciones de muerte como resultado de la injusticia social, mercados, economía, violencia física, desigualdad en oportunidades, personas descartadas por su manera de ser, pensar, edad, sexo, nacionalidad, credo... la muerte social, existencial y material es un tema incómodo que desde los evangelios fue reflejado, con especial atención en el evangelio de Lucas y con un énfasis importante en ese movimiento de entrañas: σπλαγχνίζομαι.

¹⁸⁷ Walter Kasper, *La Misericordia, Clave del Evangelio y de la Vida Cristiana*, (Santander: Sal Terrae, 2014), 24.

CAPÍTULO 3

Σπλαγχνίζομαι: ENFRENTAR LA MUERTE CON LA VIDA (Lc 7,13)

El verbo σπλαγχνίζομαι, aparece en tres parábolas, un sumario y ocho milagros dentro de los evangelios sinópticos. No obstante, es evidente su uso en las narraciones de milagros que giran en torno a situaciones límite de la vida y ponen este vocablo en relación con tres de estas circunstancias: hambruna-σπλαγχνίζομαι (4x), enfermedad-σπλαγχνίζομαι (3x, lepra, ceguera, endemoniado) y muerte-σπλαγχνίζομαι (1x), esta última como una inquietante situación límite, pues romper con el hambre y la enfermedad puede resultar más digerible para el lector que romper con la muerte: revivificar. ¿Qué tiene que ver σπλαγχνίζομαι con la vida y la muerte?

De los 12 empleos de esta expresión, en Lc 7, 13 es el único lugar donde se encuentra la relación de σπλαγχνίζομαι (misericordia entrañable) con la muerte y la vida (revivificación). Este texto es un material particular de Lucas y no tiene paralelos en los otros evangelios, hay que detenerse en él para entender dicha relación.

1. Lc 7,11-17 EN LA COMPOSICIÓN LUCANA

El evangelista Lucas presenta a Jesús en el acto de inaugurar su ministerio público en la sinagoga de Nazaret al leer y hacer suyas estas palabras de Is 61,1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). Cuando más tarde el Bautista envía a preguntar si él era el Cristo-mesías, responderá haciendo eco a las palabras del profeta: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia el evangelio a los pobres (Lc 7,22). En realidad, la vida pública de Jesús es todo un despliegue de amor

y de misericordia frente a todas las formas de miseria humana, con aquellos que física o moralmente tenían necesidad de piedad y compasión, de ayuda y sostén, de comprensión y de perdón, por los que él no solo acude a su poder taumátúrgico, sino que se enfrenta incluso con la mentalidad estrecha y hostil del ambiente con tal de hacer el bien y sanar a todos (Hch 10,38)¹⁸⁸.

Este relato, ofrecido exclusivamente por Lucas, va en este lugar porque sirve de base para las palabras de Jesús transmitidas al Bautista en la perícopa siguiente (7,22 “los muertos resucitan”). Lucas no habla de la resurrección de la hija de Jairo, siguiendo el orden de Marcos, hasta un pasaje posterior (8,40-56), por lo que penderían estas palabras de manera innatural en el aire, si no hubiera sido narrada ya al menos una resurrección de un muerto. El relato es, junto con el de la resurrección de la hija de Jairo y la de Lázaro, de la que da cuenta solo Juan (11,1-44), el único ejemplo de un milagro de resurrección llevado a cabo por Jesús en los evangelios. El muchacho muerto es conducido ya a la tumba, mientras que la hija de Jairo acaba de morir¹⁸⁹.

La resurrección del hijo de la viuda junto con la curación del siervo del centurión (Lc 7, 1-10), soporta de forma previa la respuesta que Jesús les dará a los enviados de Juan el bautista (Lc 7, 22), Lucas no se contenta con ilustrar esa respuesta de Jesús con la resurrección de la hija de Jairo, que se va a narrar luego en Lc 8,40-42.49-56, sino que ya en este momento introduce el relato de una resurrección. De este modo, cuando los enviados de Juan vuelvan a su maestro para comunicarle la respuesta de Jesús, no solo podrán transmitirle una palabra (Lc 7,22), sino también un caso concreto, ya narrado en el Evangelio según Lucas, de una resurrección ya realizada¹⁹⁰. No obstante, entre los capítulos 7 y 8 de Lucas con un sirviente moribundo, el funeral del hijo de la viuda y la hija de Jairo recién fallecida, se sostiene el triunfo del Mesías sobre la muerte que solo serán superados con su propia resurrección en Lc 24.

¹⁸⁸ Rossano P, Ravasi G y Girlanda A, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica II*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 1221.

¹⁸⁹ Josef Schmid, *El Evangelio Según San Lucas*, (Barcelona: Editorial Herder, 1968), 206.

¹⁹⁰ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 641.

Sin embargo, es importante revisar con detalle cómo Lucas en su evangelio maneja temas como las mujeres, viudas, muerte y vida, curaciones y el tema de Juan el bautista; en los capítulos 1 y 2 se encuentra el prólogo y la infancia de Jesús pero en el capítulo 3 es introducido Juan el bautista, en el capítulo 4, 5 y 6 Jesús inicia sus actividades ministeriales con las curaciones del leproso, el paralítico, el joven de la mano seca... pero en el capítulo 7 es donde comienzan las curaciones en situaciones oscilantes entre la vida y la muerte con el sirviente del centurión al borde del deceso, *la resurrección del hijo de la viuda* que adiciona el testimonio de Jesús sobre Juan y continua el tema transversal de la mujer con la pecadora.

En los capítulos 8 y 9 las mujeres siguen a Jesús, continúan las curaciones con el poseso de gerasa, la curación de la hija de Jairo, la hemorroisa y el muchacho poseso; reaparece el tema de la misericordia entrañable (σπλαγχνίζομαι) con la parábola del samaritano misericordioso en el capítulo 10; continúan las mujeres en Marta y María ubicadas en el capítulo 13; y en el capítulo 15 las parábolas de la misericordia (σπλαγχνίζομαι). Se concluye el tema de las viudas con la parábola del juez y la viuda inoportuna en el capítulo 18 y en el 21 con la viuda ejemplar y para terminar su evangelio, Lucas 23-24 toma de nuevo el tema de la vida y la muerte, esta última es vencida definitivamente con la resurrección de Jesús.

Lucas plantea en sus narraciones los argumentos teológicos de la misericordia entrañable, la inclusión, la solidaridad por las mujeres, y los pobres, para que sus lectores puedan ver al Jesús histórico que él mismo y las personas de su época no pudieron conocer en persona, este evangelio es escrito cuando el cristianismo es visto con recelo y sospecha, el Jesús que Lucas presenta es inofensivo para la sociedad romana y gestor de la no violencia en la cual “ser misericordioso como el padre” (Lc 6,36) es la impronta y la justicia de Dios.

Lc 7, 11-17 condensa tópicos emblemáticos de la obra lucana, el tema de la mujer, la viudez, la muerte y la resurrección, la continuación de los milagros dentro del ministerio de Jesús con el tema de fondo de su mesianismo y la cuota inicial para el asunto de Juan el bautista, también la justicia social presente detrás del “huérfano” y de la viuda, y la cuota inicial para una resurrección mayor en Jesús y por supuesto la misericordia entrañable que moviliza a Jesús a la acción del relato y también moviliza más adelante a otros personajes a realizar acciones en pasajes emblemáticos de la obra lucana (el samaritano compasivo Lc 10, 29-37 y el padre misericordioso Lc 15, 11-32).

En esta perícopa también se muestra a Jesús como la continuidad de la tradición profética, pues si Elías socorre al pueblo ante la muerte (Lc 4, 26), Dios, a través de Jesús el Mesías también visita a su pueblo con este signo “devolver la vida a los muertos y cuidar a las viudas”, pero con una característica particular, su poder mesiánico se llama entrañas de misericordia y sigue la línea compasiva de Yahveh manifiesta desde el Antiguo Testamento con רַחֵם (raham) y חֶסֶד (hesed).

Lucas 7 muestra la misericordia de Dios dirigida a los últimos, un sirviente, el hijo de una viuda, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores (v.34) y una mujer pecadora pública, los últimos versículos de Lc 7 hablan del perdón y del amor, elementos surgidos del movimiento de las entrañas. En el relato, la multitud reconoce que Dios ha visitado a su pueblo, la gente no solo sintetiza el sentido del episodio con una fórmula típicamente lucana “se pusieron a alabar a Dios” (v.16) sino que contribuye a esa presentación genérica de las actitudes frente al ministerio de Jesús, que se va delineando en esta parte del Evangelio según Lucas¹⁹¹.

Dentro del contexto de la perícopa se encuentra en el episodio anterior otra curación, la cual anota Joseph Fitzmyer, tiene una diferencia sustancial en contraste con este milagro realizado por el taumaturgo: no se menciona en absoluto la “fe”, como era el

¹⁹¹ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 645.

caso en el episodio precedente¹⁹², pero sí, la palabra *σπλαγγίζομαι* que emerge de Jesús y es suficiente para realizar el milagro de revivificación y supera el milagro anterior por la magnitud de la curación, de la irreversible muerte a la vida y no depende de la fe del necesitado sino de la misericordia entrañable de Dios.

En efecto, en el episodio precedente se ha mostrado la poderosa actuación de Jesús en favor de una persona gravemente enferma, a punto de muerte; ahora, la actuación de Jesús va a recaer sobre un muerto a punto de ser enterrado. El pasaje es una nueva revelación del ámbito insospechado, que alcanza el poder y la autoridad de Jesús en esta parte del Evangelio según Lucas¹⁹³.

1.1.FUENTES DE LUCAS: OTROS MILAGROS DE REVIVIFICACIÓN

Las dos narraciones del AT (1 Re 17,17-24; 2Re 4,29-37), muestran que los profetas Elías y Eliseo resucitaron de entre los muertos a los hijos únicos de dos viudas, Eliseo en Sunam, lugar situado cerca de Naím. Lucas las tiene en cuenta en el relato del hijo de la viuda; se prueba por el final del v. 15, que concuerda literalmente con 1 Re 17,23. La diferencia entre la manera en que Eliseo devuelve la vida a un muerto y la orden con la cual Jesús lleva a cabo el mismo acto, queda claro el paralelo de los dos relatos. También entre las innumerables narraciones helenísticas de milagros se encuentran paralelos al relato evangélico, por ejemplo en la Vida de Apolonio de Tiana, Filóstrato concuerda además en el rasgo, de que también Apolonio se encuentra con un féretro, hace parar a quienes lo llevan y devuelve el muerto a la vida por medio de fórmulas mágicas¹⁹⁴.

En cuanto a resurrecciones de muertos semejantes dentro de la misma obra Lucana: 8, 40-42. 49-56 (cf. Mc5, 21-24. 35-43: la hija de Jairo) y Hch 9, 36-43: Tabita y Pedro (cf. Hch 20, 7 -12), en estas resurrecciones a parte de Lc 7, 11-17, la de la hija de Jairo, es la única que refiere Lucas propiamente de Jesús: por un lado madre-hijo; por otro, padre-hija.

¹⁹² Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 646.

¹⁹³ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 641.

¹⁹⁴ Josef Schmid, *El Evangelio Según San Lucas*, 208.

Hay además un milagro parecido de Pedro y otro de Pablo (Tabita, Hch 9, 36-42; o Eutico Hch 20, 7-12). Se trata siempre de jóvenes, cuya muerte es trágica. Los taumaturgos son el mesías o sus principales discípulos¹⁹⁵. A continuación un cuadro expositivo de dichas resurrecciones:

Resurrecciones en la obra Lucana	
Hija de Jairo (Lc 8, 40-42. 49-56) e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	
Diferencias	Similitudes
<ol style="list-style-type: none"> 1. El padre suplica el milagro la madre no. 2. La hija de Jairo estaba muriendo mientras que el hijo de la viuda estaba muerto y en funeral. 3. Jesús dice al padre “no temas” y le pide fe en el milagro a la viuda ninguna de las anteriores. 4. Jesús fue movido por entrañas de misericordia con la viuda, con el padre de la hija no. 5. Jesús dice de la niña “no ha muerto; está dormida” lo que no dice del hijo de la viuda. 6. Jesús la toma de la mano y con el joven toca el féretro. 7. Retorno el aliento a ella, se levantó y Jesús pide que le den de comer a la niña. Mientras que el joven se incorpora, habla y Jesús se lo da a su madre. 8. Jesús dice que no le cuenten a nadie el milagro de la niña mientras que en el joven el milagro se propagó. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ambos signos son realizados por Jesús. 2. En ambos relatos los moribundos son hijos únicos. 3. En ambos relatos Jesús dice “no llores” 4. Jesús le dice a la niña y al joven joven “levántate”.
Tabita (Hch 9, 36-42) e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	
Diferencias	Similitudes

¹⁹⁵ Francois Bovon, *San Lucas*, 505.

<ol style="list-style-type: none"> 1. El primero es realizado por Pedro el segundo por Jesús. 2. Ella enfermo, murió y la lavaron (rito funerario), el rito funerario del hijo de la viuda estaba un paso más avanzado. 3. Las viudas lloraban, en el relato del joven, la madre es viuda pero no la presentan llorando. 4. Pedro hizo salir a todos, Jesús realiza el milagro delante de todos. 5. Pedro se pone de rodillas y ora mientras que Jesús siente compasión y toca el féretro. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tanto Jesús como Pedro, respectivamente le dicen al muerto: ¡levantate! 2. En ambos casos el muerto se incorpora. 3. Pedro presenta a Tabita a la viudas y Jesús regresa al joven a la madre viuda. 4. En ambas narraciones el hecho se supo por toda la región.
Eutico (Hch 20, 7-12) e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	
Diferencias	Similitudes
<ol style="list-style-type: none"> 1. El primero es realizado por Pablo el segundo por Jesús. 2. Pablo dice que el alma aún está en Eutico, el hijo de la viuda tenía tiempo muerto y Jesús no pone en duda su muerte. 3. Pablo realiza el milagro echándose en el muerto y tomándolo en sus brazos. 	<ol style="list-style-type: none"> 2. Tanto el hijo de la viuda como Eutico son jóvenes.
Resurrecciones en el AT	
Hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17, 8-24) e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	
Diferencias	Similitudes
<ol style="list-style-type: none"> 1. Elías tiene un diálogo con la viuda, Jesús no. 2. El hijo de la viuda cae enfermo primero, en el texto de Lucas ya se encuentra muerto. 3. La viuda culpa a Elías de la muerte de su hijo; no pasa lo mismo en Lc. 4. En Lc el muerto ya está en un féretro, en 1 Re aún no. 5. Elías toma al hijo muerto, hace una oración y se echa tres veces sobre el muerto 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Las mujeres en ambos relatos son viudas. 2. En ambos textos se encuentra con la viuda a la entrada del pueblo. 3. Tanto Jesús como Elías entregan el hijo resucitado a su madre. 4. En ambos textos el taumaturgo es reconocido como profeta.

<p>mientras que Jesús tiene entrañas de misericordia, toca el féretro y dice levántate.</p> <p>6. Jesús le da una orden al muerto, Elías no.</p>	
Hijo de la Sunamita (2 Re 4, 8-37) e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	
Diferencias	Similitudes
<ol style="list-style-type: none"> 1. La protagonista de la narración es una mujer rica, con esposo y sin hijos a diferencia de la viuda de Nain de Lc. 2. Eliseo profetiza un hijo para esta mujer y se realiza el milagro, algo que no ocurre en el texto de Lc. 3. En 2 Re el muerto es un niño, en Lc es un joven. 4. En 2 Re antes de morir el niño se enferma, en Lc ya está en un féretro. 5. En 2 Re la madre busca al taumaturgo a diferencia de Lc. 6. La madre reclama la muerte de su hijo y tiene un dialogo con Eliseo, lo que no pasa en el texto de Lc. 7. El criado del taumaturgo intenta resucitar al niño sin éxito, algo que no ocurre en Lc. 8. Eliseo hace una oración y se echa sobre el niño siete veces mientras el niño va volviendo a la vida, diferente al texto de Lc. 9. Los signos de resurrección son diferentes, en 2 Re el niño estornuda y abre los ojos, en Lc se levanta y comienza a hablar. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. En ambos relatos el taumaturgo entrega al hijo que estaba muerto y ya resucitado a su madre.
Resurrección en literatura no cristiana	
Milagro de Apolonio¹⁹⁶ e Hijo de viuda (Lc 7, 11-17)	

¹⁹⁶ Apolonio, resucita a una muchacha: A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda. El novio acompañaba las andas con las lamentaciones propias de una boda no consumada. Se lamentaba con él también Roma, pues sucedía que la muchacha era de una familia de rango consular. Así pues, Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo: -Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del

Diferencias	Similitudes
<ol style="list-style-type: none"> 1. En el texto de Filóstrato una joven no alcanza a llegar a su boda pues está muerta y en Lc es el hijo único de una viuda. 2. El esposo llora y en Lc es la madre quien llora. 3. Apolonio pronuncia unas palabras misteriosas para resucitar a la joven mientras que Jesús le dice explícitamente ¡levántate! 4. En Lc el taumaturgo le entrega el resucitado a su madre y en el texto de Filóstrato la joven vuelve a la casa de su padre. 5. En Lc Jesús es movido por entrañas de misericordia. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. En el milagro de Apolonio y el Lc los muertos son jóvenes. 2. En ambos relatos el muerto está en un féretro. 3. En ambos relatos el taumaturgo desea ponerle fin al llanto. 4. En ambos relatos el taumaturgo toca el féretro. 5. En ambos relatos el recién resucitado se pone a hablar.

Se puede destacar que Lc 7, 11-17 logra una mayor similitud, de los seis textos tratados en el cuadro, con la actuación de Elías (1 Re 17,8-24), que resucita al hijo de la viuda de Sarepta. Jesús, igual que Elías, llega a una aldea: Jesús, a Naín (Lc 7,11); Elías, a Sarepta (1 Re 17,10). Los dos encuentran a una viuda a la puerta de la ciudad (Lc 7,12; 1 Re 17,10). En ambos casos, el hijo de la viuda, muerto, recobra la vida (Lc 7,15; 1 Re 17,22). Es más, en la narración de Lucas se hace una referencia explícita a la historia de Elías: “se lo entregó a su madre” (Lc 7,15b; 1 Re 17,23). La proximidad geográfica entre Naín y la antigua Sunán ha sugerido a algunos comentaristas que, en esta narración de Lucas, hay una referencia a la resurrección del hijo de la sunamita realizada por Elíseo (2

llanto por la muchacha-. E inmediatamente preguntó que nombre tenía. La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero el, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre, como Alcestis, vuelta a la vida por Heracles". Al regalarle los allegados de la muchacha ciento cincuenta mil sestercios, dijo que se los daba como dote a la joven. Sea que descubrió en ella una chispa de vida que se les había escapado a los que la cuidaban (se dice que Zeus hacia llover y que ella despedía vapor por su cara), sea que a una vida que se había extinguido le había devuelto el calor y reanimado, la comprensión de esto se ha vuelto misteriosa, no solo para mí, sino también para los que se hallaban presentes. Cfr. Filóstrato, traducción: Alberto Bernabé Pajares, *Vida de Apolonio de Tiana*, (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 277-278.

Re 4,18-36). Pero la sugerencia se apoya en una base demasiado tenue como para detenerse en su análisis. Un dato mucho más importante es la exclamación de la gente, que reconoce a Jesús como “un gran profeta” (v. 16c); a esto habría que añadir la alusión al episodio de Elías (v. 15). Con estos elementos Fitzmyer afirma que Lucas utiliza esta narración para presentar a Jesús en el papel de Elías redivivus¹⁹⁷.

Sin embargo, Lc 7, 11-17 no es una pálida imitación de este texto del AT, más bien, logra incluso superarlo, aunque en forma discreta:

- a. La duración entre la muerte del joven y la intervención milagrosa es más larga (1 Re 17, 17-18 y 2 Re 4, 18-21).
- b. Jesús toma la iniciativa, mientras que en los dos relatos veterotestamentarios es la viuda quien se dirige al profeta; (1 Re 17, 18; 2 Re 4, 22).
- c. En Reyes, la resurrección es por generación espontánea (1 Re 17, 19-22 y 2 Re 4, 31-35).
- d. El relato de Lucas comprende además un coro final de la gente (7, 16)¹⁹⁸.

Por otra parte, en cuanto a la similitud con el relato no cristiano de Apolonio¹⁹⁹ en comparación con Jesús, fue el teólogo alemán Baur²⁰⁰ el primero en afirmar que el

¹⁹⁷ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 642.

¹⁹⁸ François Bovon, *San Lucas*, 506.

¹⁹⁹ La Vida de Apolonio de Tiana es una de las obras más representativas, si no la más, de la literatura griega. Filóstrato el autor de la Vida de Apolonio debió nacer entre el 160 y 170 en Lemnos y la redacción de la Vida de Apolonio se debe a un encargo de la emperatriz Julia Domna (170-217 Antioquia), pero, dado que Filóstrato no le dedicó la obra, parece que hemos de aceptar que esta biografía vio la luz poco después del 217, el año en el que la emperatriz puso fin a su vida. Parece que Julia Domna trató de convertir a Apolonio en el prototipo de la fusión entre religión y filosofía que se opera en su época, y que le interesaba destacar en él su elevación de sentimientos, la pureza de su vida y su piedad hacia lo divino. En cuanto a Apolonio, debió de nacer Apolonio en Tiana, una ciudad de Capadocia, en los primeros años de la era cristiana (34 d.C.), y morir, de acuerdo con Filóstrato, en la época de Nerva, esto es, entre los años 96 y 98. Es difícil saber cómo era Apolonio en realidad, dado que la de Filóstrato es una visión parcial e interesada. Entre sus rasgos básicos que era un pitagórico que quiso ser un retrato viviente de Pitágoras, preocupado por conservar puros sus preceptos: vegetarianismo, abstinencia sexual, uso de vestimenta de lino y calzado de corteza... interesado por la moralización del culto a los dioses, y amante de la cultura griega, además de ser, como lo define Bowersock, un inconformista, cuya persecución de la verdad y sinceridad lo hacían entrar en conflicto con el gobierno establecido de su época. En cualquier caso, era Apolonio, con su aspecto exótico, su amor

propósito de Filóstrato al escribir la Vida de Apolonio no fue otro que contraponer un santo pagano a la figura de Cristo. La idea tuvo escaso eco, y ya Kayser la rechaza, aunque algunos estudiosos se adhirieron a ella. Parece más probable la opinión elaborada, entre otros, en los estudios de Chassang, Reville y De Labriolle, según la cual los elementos que aproximan la vida a las narraciones evangélicas se deben más bien, de un lado, a la existencia en la sociedad pagana de la época de la misma tendencia a la fe en el milagro que iba luego a propiciar la gran aceptación del cristianismo, y de otro, al carácter típico de las narraciones milagrosas. En efecto, la posesión demoníaca, por ejemplo, es un rasgo común en la antigüedad, y el exorcista que expulsa a los demonios era ya una figura familiar a la sociedad pagana. Hay por tanto que concluir con Solmsen que la idea de Baur pertenece ya al pasado. Es más, como señala Dodds, se registran en época de Filóstrato diversos intentos de absorber el cristianismo en el establishment o, al menos, admitirlo en coexistencia pacífica con el paganismo, intentos de los que pueden ser ejemplo la invitación a su corte de Julia Mammea, madre del emperador Severo Alejandro, al cristiano Orígenes, o el dato de que el propio emperador tenía estatuas de Apolonio y de Cristo en su capilla privada.

por lo griego, sus viajes a tierras extrañas y sus cambiantes relaciones con los emperadores, el personaje ideal para una biografía novelesca, como la que emprende Filóstrato. En esta novela, presenta un Apolonio que tiene mucho más de brujo y taumaturgo que de filósofo. Hay datos que informan incluso que Severo Alejandro rendía culto en un santuario privado a la imagen de Apolonio, junto con las de Cristo, Abraham y Orfeo. Sin embargo, el propósito primordial de Filóstrato es negar en su biografía que Apolonio fuera un góes, un brujo o practicante de la magia negra, y reivindicar su figura, convirtiéndola en la de un representante excelso de la *alethiné sophía*, la «verdadera sabiduría», a la altura de filósofos antiguos como Empédocles, Demócrito o Platón, por no hablar del propio Pitágoras. Para ello llega incluso a atacar a los brujos, tanto en su propia narración, como en boca de Apolonio. No obstante, pese a sus buenos propósitos, los rasgos con los que nos presenta su figura hacen asomar aquí y allá la figura del taumaturgo. Apolonio hace milagros (IV 25, VI 27), resucita a una muerta o, al menos, aparentemente muerta (IV 45), hace profecías (I 10, IV 4, 34, VI 32), expulsa demonios (IV 20, 25, VI 27), sana enfermos (IV 4), aparta la peste (IV 10), evoca muertos (IV 16), aparece en un lugar apartado (IV 10, VIII 10), ve lo que sucede en lugares lejanos (VIII 26), habla lenguas sin haberlas aprendido (I 19), posee la capacidad de comprender a los animales (I 20) y un largo etcétera de poderes... En todo caso, se tienen datos que aseguran que Apolonio llegó a recibir culto. Además del santuario que le dedicó el emperador Severo Alejandro, se sabe que en Éfeso recibía culto bajo la advocación de Heracles Tutelar (Cf. HIEROCLES, en LACTANCIO, *Instituciones Divinas* V 3. En cuanto a los pasajes en los que Apolonio se relaciona con Heracles Tutelar, cf. Vid. Apol. IV 10, VIII 7.). Cfr. Filóstrato, traducción: Alberto Bernabé Pajares, *Vida de Apolonio de Tiana*, 7-25.

²⁰⁰ Nombres de la filología clásica, la historia de la filosofía y la historia de las religiones en los ss. XIX y XX se han ocupado de aspectos concernientes a Apolonio, como Ferdinand Christian Baur, Erwin Rohde, Eduard Meyer, Eduard Norden, Werner Jaeger, Richard Reitzenstein, Morton Smith o Reinhold Merkelbach, por citar solo algunos. Pero también apologistas cristianos como el cardenal John Henry Newman. Además René Girard hace uso de la figura de Apolonio, contraponiéndolo a Jesús de Nazaret.

Todos estos datos indican para la época más una coexistencia que una competencia entre paganismo y cristianismo²⁰¹.

Esta coexistencia hace probable que el relato de Filóstrato haya sido una fuente de Lucas y así la vida de Apolonio y su cultura griega permeó este milagro cristiano. Apolonio fue contemporáneo de Jesús, aunque su vida se prolongó hasta el reinado del emperador Nerva (años 96-98 d. C). Si se tiene en cuenta que Apolonio viajó tanto hacia Oriente (India) como a Occidente (Roma)²⁰², se podría afirmar que quien leyera el evangelio de Lucas en estas zonas podría apreciar este relato de la viuda de Nain con cierta familiaridad y el evangelio hacerse más globalizado.

Sin embargo, esta teoría podría tener oposición, para Joseph Fitzmyer el relato de resurrección atribuida a Apolonio no procede de un escritor tan antiguo o más que los evangelios canónicos: No está demostrado, ni mucho menos, que las fuentes de esta narración sobre el prodigio realizado por Apolonio sean anteriores a la tradición que dio origen a las narraciones evangélicas del Nuevo Testamento²⁰³.

Quizá Lucas usó la narración del libro de Reyes para sus destinatarios judíos, quienes esperaban el regreso de Elías como Mesías y salvador, sin embargo, en la pluralidad de lectores y oyentes de su evangelio sería una perspicacia y no coincidencia que Lucas hubiera figurado en su relato las historias de Elías y de Eliseo (profetas respetados por la cultura judía) y que la narración de Apolonio (taumaturgo y referente griego) llegara a otro tipo de lectores paganos o greco-romanos, lo anterior con el objetivo de que su obra alcanzara diferentes públicos, con modelos culturales de hombres que logran desafiar la muerte, sus consecuencias, y así desafiar la desesperanza, el desconsuelo, la desigualdad y la exclusión.

²⁰¹ Filóstrato, traducción: Alberto Bernabé Pajares, *Vida de Apolonio de Tiana*, 49-50.

²⁰¹ Francois Bovon, *San Lucas*, 506.

²⁰² Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 643.

²⁰³ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 643-644.

1.2. ESTRUCTURA DE LA PERÍCOPA

Francois Bovon, pone a Lc 7, 13 como el episodio central de la perícopa. 1. Introducción: motivo de la llegada del taumaturgo (v. 11-12a). 2. Exposición: el caso lamentable, el pobre difunto y aquella que lo representa, su madre, viuda, acompañada de la gente (v.12b, καὶ ἰδοὺ “he aquí que”). 3. Episodio central: el milagro realizado por la misericordia del taumaturgo: a) iniciativa de él, pronuncia dos frases, una dirigida a la madre y otra al hijo muerto, y, entre las dos, realiza un gesto: tocar el féretro; b) reacción del joven por medio de dos gestos: incorporarse y hablar, para atestiguar la realidad del milagro (v. 13-15: καὶ ἰδὼν... “viéndola”). 4. Conclusión: reacción de la gente, aclamación (v. 16-17)²⁰⁴.

Según la estructura anterior el episodio central inicia en el versículo 13 hasta el 15 con dos partes, a. la acción e iniciativa del Jesús y b. la reacción del joven. Esta investigación se enfoca en la acción e iniciativa de Jesús, descritas en el versículo 13, allí la palabra σπλαγχνίζομαι es clave para entender el corazón y la dinámica de la perícopa. Ya se ha hablado del porqué la misericordia entrañable tiene una carga considerable de sentido y significado desde el Antiguo Testamento hasta llegar al Nuevo Testamento en este pasaje, ahora se mirará el contexto del termino en dicho versículo.

1.3. “AL VERLA, EL SEÑOR TUVO COMPASIÓN DE ELLA, Y LE DIJO: NO LLORES” Lc 7,13

καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ, Μὴ κλαῖε.

AL VERLA

En este relato hay una experiencia atribuida a Jesús y se ubica antes de la conmoción de entrañas: el ver. Su mirada (καὶ ἰδὼν αὐτὴν) recae sobre ella, no sobre el

²⁰⁴ Francois Bovon, *San Lucas*, 504.

hijo muerto²⁰⁵. La relación entre misericordia y ver es estrecha, el verbo ὁράω aparece en seis citas de los evangelios delante del término “se le conmovieron las entrañas” (Mt 9, 36; 14, 14; Mc 6, 34; Lc 7, 13; 10, 33 y 15, 20), la mitad de las veces (12) que aparece σπλαγχνίζομαι en el Nuevo Testamento. De los sinópticos, Lucas es quien más utiliza esta fórmula al indicar que primero se ubica la visión y después viene la compasión. ¿Por qué?

En Lc 10, 33 al verbo ὁράω le sigue un pronombre personal (αὐτόν: Lc 15, 20; αὐτήν: Lc 7, 13), o bien un sustantivo (ὄχλον, Mt 14, 14; Mc 6, 34; Mt 9, 36), por consiguiente las miradas de Jesús, del samaritano y del padre están dirigidas a personas marcadas por circunstancias de maltrato, despojo o heridas, al desintegrarlos como personas o como sujetos colectivos, estos textos evangélicos enseñan que las entrañas duelen cuando se abren los ojos ante el sufrimiento de los otros, cuando la mirada se dirige al desecho de la sociedad, cuando se acepta el riesgo de penetrar en la espesura de lo real y, sobre todo, cuando se consiente que todo esto alcance las entretelas del corazón²⁰⁶.

Para Francois Bovon, como en los relatos de vocación (Lc 5, 27), todo comienza por la mirada de Jesús, dirigida a la madre. Esta mirada provoca, o acompaña, un sentimiento en Jesús: la compasión. El participio aoristo ἰδὼν tiene que marcar aquí una anterioridad respecto al verbo principal ἐσπλαγχνίσθη²⁰⁷. El término ver, hace parte del proceso de las entrañas de misericordia, primero se ve en el exterior, como un estímulo, después viene la conmoción de entrañas y luego llega la cadena de acciones por parte del conmovido (padre, samaritano, Jesús...), hacia su motivación (la madre sufriente y su hijo muerto; el hijo que se había ido de su hogar y aquél asaltado, moribundo e ignorado del camino).

En Lc 7, 13 dice: Al verla ¿qué teología hay en la mujer viuda y con su único hijo muerto²⁰⁸? ¿Que ve Jesús en ella? En esta mujer hay un Israel destruido, se pueden ver los efectos de la guerra, su familia estaba desmembrada, allí está el grito de los profetas; “pues

²⁰⁵ David Kapkin, *San Lucas I*, 367.

²⁰⁶ Elisa Estevez, *Σπλαγχνίζομαι en el NT*, 534-535.

²⁰⁷ Francois Bovon, *San Lucas*, 512.

²⁰⁸ Ver pagina 8 y 9 de la presente investigación.

en ti el huérfano halla misericordia” (Os 14,4b). Según las concepciones de los pueblos de oriente y también la visión de Israel desde los tiempos más antiguos, esperaban la protección de un rey, de un señor hacia los desvalidos, los débiles, los pobres, las viudas y los huérfanos. Para Jesucristo el tiempo definitivo de la salvación ha comenzado con él, el reino de Dios, un Dios que ve a su pueblo en esta viuda y lo ama en el desierto de su sufrimiento, en la tierra prometida, en la infidelidad, en cada diáspora, en Naím²⁰⁹.

“Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Yo enseñé a Efraím a caminar, tomándole por los brazos, pero ellos sin darse cuenta que yo los cuidaba. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer. ¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Admá, y hacerte semejante a Seboyim? Mi corazón está en mí trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no vendré con ira. En pos de Yahveh marcharán, él rugirá como un león; y cuando ruja él, los hijos vendrán azorados de occidente, azorados vendrán de Egipto, como un pájaro, como paloma desde el país de Asiria; y yo les asentaré en sus casas oráculo de Yahveh” (Os 11, 1,3-4,8-11).

Este pueblo es amado por Dios a lo largo de su historia por medio de Moisés, José, los jueces, David, Elías, Eliseo... y por Jesús. La mirada de Jesús es una mirada histórica hacia su amado Israel presente en esta mujer de Naím: “Padre de los huérfanos y defensor de las viudas es Dios en su santa morada. Dios da un hogar a los que están solos” (Sal 68,6-7a). “Yo haré pasar toda mi bondad delante de ti, y proclamaré el nombre del Señor delante de ti; y tendré misericordia del que tendré misericordia, y tendré compasión de quien tendré compasión” (Ex 33, 19).

²⁰⁹ El episodio se sitúa a las puertas de la ciudad de Nain, una afirmación sorprendente, pues no hay otras referencias a esta aldea en la Biblia, un pequeño villorrio a 4 Km al sur de Nazaret, al pie del llamado pequeño hermón, sobre el valle del Jezreel. Su tamaño hace pensar que no contaba con una muralla, más propia de lugares importantes. Cfr. Isabel Gomez Acebedo, *Lucas*, 194.

EL SEÑOR

El vocativo κύριε surge como reconocimiento pascual del poder de Jesús para realizar la obra salvadora de Dios; por su parte, Lucas aplica este apelativo a Cristo resucitado para expresar su soberanía universal. En el caso concreto de Lc 7, 13 (ὁ κύριος) refleja su poder incuestionable sobre la muerte²¹⁰. Por primera vez en la narración evangélica de Lucas aparece ὁ κύριος, en sentido absoluto, atribuido a Jesús.

El título que con mayor frecuencia se atribuye a Jesús en el Evangelio según Lucas y en los Hechos de los Apóstoles es κύριος o ὁ κύριος (Señor o el Señor); prácticamente, el doble que Χριστός. Mientras que Lucas aplica con frecuencia a Jesús el título κύριος durante su ministerio público, en el Evangelio según Marcos no sale más que una vez en sentido absoluto (Mc 11,3), su frecuencia en la narración lucana, en especial, cuando habla el propio evangelista, llama poderosamente la atención; cf. Lc 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42a; 13,15; 17,5.6; 18,6; 19,8a.31.34; (20,44); 22,61 (bis); 24,3.34²¹¹.

Según Fitzmayer, Lucas emplea un título que, en su época, se ha convertido ya en una expresión corriente²¹², sin embargo, que este relato tenga la primera aparición de la expresión en un sentido absoluto²¹³ acompañada con la primera revivificación milagrosa obrada por Jesús, muestra una marcada intencionalidad del autor, el Señor (ὁ κύριος), es Señor de la vida sobre la muerte, una manera narrativa de demostrarle a sus lectores quien es Jesús y cuál es su poder.

TUVO COMPASIÓN DE ELLA

²¹⁰ Elisa Estevez, *Σπλαγγνίζομαι en el NT*, 522.

²¹¹ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas I*, 337.

²¹² Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas I*, 337.

²¹³ Lucas llega a retrotraer el apelativo κύριος hasta la primera fase de la existencia de Jesús. El anuncio del mensajero celeste a los pastores de Belén presenta a Jesús, entre otros apelativos, como «Señor» (Lc 2,11). E Isabel llama a María «la madre de mi Señor» (Lc 1,43), mientras que María, al definirse como «la esclava del Señor» (Lc 1,38), se refiere con ese título más bien a Dios, por ello llamar a Jesús Señor es darle un apelativo de Dios, y luego su presencia en construcción absoluta muestra el sentido pleno de un título cristológico.

Cuando muere el hijo de David y de la mujer de Urías, queda claro que la justicia y la misericordia de Dios no es retributiva; con ayunos David no puede comprar el regreso de su hijo: “Y él respondió: Mientras el niño aún vivía, yo ayunaba y lloraba, pues me decía: “¿Quién sabe si el SEÑOR tendrá compasión de mí y el niño viva?” Pero ahora que ha muerto, ¿por qué he de ayunar? ¿Podré hacer que vuelva? Yo iré a él, pero él no volverá a mí” (2 Sm 12,22-23), En la narración de la viuda, no hay ayunos, peticiones, ni siquiera fe de por medio por parte del beneficiado del milagro, pero si hay un Dios que visita a su pueblo en Jesús y sin ninguna retribución regresa la esperanza a esta mujer, a Israel, porque la justicia de Dios no es retributiva, es misericordia.

En el relato de Lc 7, 11s no existe una relación retributiva con Dios, no se llama la atención de Dios con ayunos, la viuda no hace más que recibir, no lucha con toda su fe por su hijo. Este milagro tiene como única motivación la compasión y el poder de Jesús. Por eso, el título de Señor (ὁ κύριος v. 13) tiene tanto peso como el adjetivo μέγας (grande) al lado de la palabra προφήτης (profeta v. 16). Mientras que en la perícopa anterior (7, 1-10) el creyente ocupaba el centro, aquí lo ocupa el omnipotente vencedor y Señor de la muerte²¹⁴.

Este es el verbo central de la investigación: 1. Por estar en el corazón de la perícopa y ser vital en el punto de giro de la narración 2. Por ser uno de los temas centrales del evangelio de Lucas 3. Por la travesía que hace la expresión desde el hebreo hasta el griego del Antiguo al Nuevo Testamento 4. Por ser un tema teológico comprendido en toda la biblia. Por estos motivos fue desarrollado en los capítulos anteriores de la presente investigación.

Y LE DIJO: NO LLORES

²¹⁴ Francois Bovon, *San Lucas I*, 507.

La palabra de Jesús dirigida a ella la invita a dejar de llorar. Jesús no pretende anular los sentimientos de la madre sino que ante lo que está por suceder las lágrimas sobran. La prohibición del lamento por los muertos es característica de las resurrecciones obradas por Jesús (cf. Lc 8, 52; Jn 11, 33)²¹⁵.

Según Joseph Fitzmyer, con el imperativo presente, Jesús no prohíbe que una madre exprese su dolor; su palabra es más bien de consuelo, preparando así su inmediata actuación en favor de la desgraciada²¹⁶, de igual manera para Josef Schmid, las palabras “no llores más”, que Jesús dirige a la madre, no son un consuelo, sino que preparan ya el milagro que va a seguir (cf. 8,52)²¹⁷.

No obstante, aquí podrían citarse otro tipo de situaciones como cuando Jesús dice “deja que los muertos entierren a los muertos” (Lc 9,60), muerte vete con muerte; vida vete a anunciar la vida, sin embargo también podría asimilarse como un intento fallido de Jesús por consolar a esta madre, al ver que sus palabras no superan el dolor entrañable de madre no queda más que asumir el dolor en sus propias entrañas, lo que lleva a consolar esta situación de muerte con una situación de vida. Jesús entiende que no basta con decir “no llores” sino, que debe hacer algo más, un milagro.

*"Así dice Yahveh: ¡Escuchad! En Ramá se oye un lamento, un llanto muy amargo: Raquel llora por sus hijos, no quiere dejarse consolar por sus hijos, porque ya no existen. Así dice Yahveh: Reprime tu voz del llanto y tus ojos de las lágrimas, porque hay recompensas a tu pena, oráculo de Yahveh: volverán del país enemigo. Hay para tu futuro esperanza, oráculo de Yahveh: volverán a su territorio tus hijos"*²¹⁸ (Jr 31, 15-17)

²¹⁵ David Kapkin, *San Lucas I*, 367.

²¹⁶ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 647.

²¹⁷ Josef Schmid, *El Evangelio Según San Lucas*, 207.

²¹⁸ En este fragmento del libro de Jeremías (Jr 31,7-22) llamado por Fischer: La Misericordia de Dios Hace Posible el Retorno a la Patria "Se conmueven por él mis entrañas", se haya el luto de una madre por la muerte de sus hijos (v. 15). El llanto amargo (fuera de aquí sólo aparece en Jr 6,26), de una madre desolada por la muerte de sus hijos arroja dudas sobre las esperanzas alimentadas hasta ahora en el texto. Raquel, la esposa preferida de Jacob y madre del pueblo, figura simbólica, llora en Ramá, lugar de reunión de los deportados antes de partir al destierro (Jr 40,1). La madre conserva la memoria de quienes ya no existen. En

El llanto, sufrimiento y conmoción interna que causa el dolor de la muerte y sobre todo de un hijo, es ilustrado en la biblia como una situación humana que lleva la existencia al límite, no es gratuito que la biblia comprenda varios pasajes con esta situación de duelo o lamentación por la muerte:

“Y el rey se conmovió profundamente, y subió al aposento que había encima de la puerta y lloró. Y decía así mientras caminaba: ¡Hijo mío Absalón; hijo mío, hijo mío Absalón! ¡Quién me diera haber muerto yo en tu lugar! ¡Absalón, hijo mío, hijo mío! Entonces dieron aviso a Joab: He aquí, el rey llora y se lamenta por Absalón. Y la victoria aquel día se convirtió en duelo para todo el pueblo, porque el pueblo oyó decir aquel día: El rey está entristecido por su hijo. Aquel día el pueblo entró calladamente en la ciudad, como pueblo que humillado, entra a escondidas cuando huye de la batalla. Y el rey con su rostro cubierto, clamaba en alta voz: ¡Oh hijo mío Absalón, oh Absalón, hijo mío, hijo mío!” (2 Sm 19, 1-5).

Piénsese en los salmos de lamentación, en las lamentaciones de Jeremías, en la lamentación de David por la muerte de su hijo Absalón (2 Sm 19). Jesús está lleno de ira y tristeza por la dureza de corazón de sus adversarios (Mc 3, 5) y lleno de compasión por el pueblo (Mc 6, 34) y por la viuda de Naín, que llora la muerte de su único hijo (Lc 7, 13); a la vista del fallecimiento de su amigo Lázaro, Jesús se conmueve de tristeza (Jn 11, 38)²¹⁹.

2. LOS FUNERALES Y LA MUERTE

su dolor inconsolable, quiere mantener vivo su recuerdo. Con estas mismas palabras expresará Mt 2,18 el dolor por la matanza de los inocentes de Belén. Ya en el v. 16 Dios da una respuesta en apariencia dura a los sentimientos de esta mujer. La exhorta a no seguir llorando, más aún, ordena que ponga fin a las lágrimas. Hace ya demasiado tiempo que una aflicción paraliza al pueblo entre sus espirales y lo incapacita para ver el florecimiento de un nuevo bien y de la comunicación con los otros. Dios se pronuncia contra esta situación y dirige la mirada a lo que está por venir. La recompensa por las penas sufridas (texto parecido en Is 40,10) por la madre está en el retorno de los hijos (v. 17, sin el «tus»): si no sus hijos, sí sus descendientes volverán al país de sus antepasados. Georg Fischer, *El Libro de Jeremias*, (Barcelona: Editorial Herder, 1996), 205-208.

²¹⁹ Walter Kasper, *La Misericordia*, 48.

El contexto del v.13 está rodeado de muerte, un acto funeral y de lamentaciones “Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad. Y, acercándose, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon, y él dijo: “Joven, a ti te digo: Levántate” El muerto se incorporó y se puso a hablar, y él se lo dio a su madre” (v.12.14-15), esta procesión de la muerte lleva un fondo antropológico, cultural y religioso para el pueblo de Israel, en primer lugar, sin hijos, las mujeres son en cierto modo incompletas para la cultura de Israel; no han cumplido su función como mujeres. Quedarse sin hijos significa morir sin haberse realizado en la vida, también significa que las mujeres no tienen a nadie que las defienda, no tienen ningún גואל (Go’el, liberador) que interceda por ellas. Pueden ser eliminadas sin miedo a represarías²²⁰, esta es la posición de la madre viuda dentro de la narración según la cultura hebrea.

En segundo lugar, la preparación del cadáver comenzaba en el momento certificado de la muerte del difunto. Tanto en Judea como en Galilea los funerales y entierros se celebraban de inmediato, lo confirma el NT con los relatos de la hija de Jairo y Lázaro²²¹. El funeral y el entierro se celebraban de inmediato²²² por dos razones, la primera, por miedo a que el difunto pasará la noche en casa lo que hoy se explicaría como un agujero. La segunda por motivos de pureza e impureza pues cuanto entra en contacto con el difunto e incluso que tocará la sombra del difunto quedaba impuro, por esa razón Jesús al “tocar el féretro” quedó impuro durante 7 días, como indica Nm 19, 11. No obstante, la procesión de la vida “Y sucedió que a continuación se fue a una aldea llamada Naín, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre” (v.11), toca la procesión de la muerte “sacaban a

²²⁰Cheryl J. Exum, *Fragmented Woman. Feminist (Sub versions of Biblical Narratives)*, (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 1997), 32.

²²¹ Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 115.

²²² Las prisas para los entierros fueron las culpables de que en algunos casos se cometieran errores contra los que advierte Semaot 8, 1 cuando describe sucesos de entierros en vida: “la tumba de un varón fue inspeccionada a los tres días y estaba vivo. Vivio otros 25 años. A otro caso le dio tiempo a tener cinco hijos antes de morir de verdad”. Para evitar estos hechos las mujeres visitaban los enterramientos durante tres días que era el tiempo que se consideraba limite hasta dejar constancia definitiva de la muerte. Cfr. Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 116.

enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad”.

En tercer lugar, terminados los preparativos del cadáver se colocaba al difunto en una camilla sobre la cual habían esparcido antes hojas de laurel, ciprés, olivo... y las mismas especias llevaba el sudario. En procesión, familia y amigos, separados los hombres de las mujeres procedían a su traslado a la tumba. Era un honor portar el féretro y por esto se hacían varios turnos para favorecer la participación. Quienes preceden al grupo suelen ser mujeres que gesticulan y lloran. Los sacerdotes se mantenían alejados de cuanto comportaba cercanía a estos actos por temor a contaminarse lo que les impediría realizar sus cometidos rituales. El recorrido era largo pues los lugares de enterramiento se fueron situando en las afueras de los espacios habitados para evitar la contaminación²²³.

En este contexto, Jesús no toca a un vivo con sospecha de muerte, él toca un cadáver ya preparado para llevarlo al sepulcro “Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto” (v.11), según la narración estuvo adelantado el proceso funerario del muerto por eso, la procesión de la muerte salía de la ciudad de los vivos al lugar destinado para los muertos (no está de más imaginar la procesión de la “muerte” regresando de inmediato con un “difunto” que habla y camina a la ciudad de los vivos sin ni siquiera haber avanzado lo suficiente desde la puerta de la ciudad).

En cuarto lugar, el cuerpo del difunto era lavado y envuelto en un lienzo cubriendo su cara con un sudario independiente. Este tenía las dimensiones de un pañuelo. Al parecer sujetaban la barbilla envolviéndola, los brazos se colocaban a los lados y los pies se ataban por los tobillos. Al final una gran pieza de tela recubría la totalidad del cuerpo. Los israelitas no embalsamaban sino que ungían y lavaban los cuerpos con agua a la que añadían perfumes olorosos²²⁴. En el v.15 "El muerto se incorporó y se puso a hablar" esto implica que soltó o desató el lienzo que lo cubría y que le sujetaba sus brazos y pies,

²²³ Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 118.

²²⁴ Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 117.

adicional a esto, el poder hablar, solo resultaría si fuera desatado el sudario que sujetaba su barbilla, en un sentido hermenéutico el joven fue desatado de sus pies para caminar y de sus brazos y barbilla para poder comunicarse como lo hace una persona viva.

Por otra parte, la narración trae un punto de giro que pasa de la muerte a la vida, darle un vistazo a las normas de la época de Jesús ayuda a ilustrar como continuaría esta narración sin el punto de giro: los primeros siete días tras el fallecimiento, shirvah, los familiares del difunto no salían de casa para nada. No trabajaban, ni se lavaban, prescindían de relaciones sexuales e iban descalzos. Las únicas salidas que se les permitían eran para visitar la tumba²²⁵, esto le esperaba a la viuda si no se hubiese encontrado con el hombre de entrañas misericordiosas, además de esto, el futuro económico y social desfavorable la pondría en un estado de desprotección. Desde tiempo inmemorial las mujeres han jugado un papel importante a la hora de la muerte, han sido protagonistas de las lamentaciones. Si la muerte es siempre dura lo era en especial la de sus hijos pues junto al desgarrar de su separación se proyectaba una vida sin esperanza ni futuro. En la de sus maridos lloraban también por la difícil vida que como viuda les esperaba a partir de aquel momento²²⁶.

Dibujar de esta manera el texto de Lucas es pensar en lo que dicho autor tenía en mente cuando insertó en este lugar de su obra la resurrección del hijo de la viuda, el poder de Jesús va en aumento desde el inicio del evangelio hasta esta perícopa; no solo puede con las enfermedades graves, como en el relato anterior, sino que su autoridad alcanza al mundo de la muerte y se mete en la marcha funeraria, rompe ritos y paradigmas culturales, así como también lo alcanzan los apóstoles en Hechos con narraciones similares.

2.1. LA FRAGILIDAD DE LAS MUJERES

El lector de este relato debe poner sus ojos en la misma persona que Jesús puso su mirada: la mujer, ella fue quien hizo sacar de *σπλαγχνίζομαι* toda la fuerza taumatúrgica de

²²⁵ Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 124.

²²⁶ Mercedes Navarro, *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, 125.

la misericordia. Las mujeres son objeto de misericordia por excelencia en toda la teología bíblica, en especial en la lucana. Pensar en Sara, Agar, Raquel, Ana, Isabel... y su dificultad para ser madres pero que al final con el favor de Yahveh quien ve sus angustias las hace fértiles, así de igual manera se podría hablar de Rut, Ester y María la de José y descubrir como Dios les da posiciones favorables en la sociedad y sobre todo en la historia de salvación, relatos que para una cultura y sociedad que desfavorecía de cierta forma a la mujer, educaban y aun hoy educan para valorarla.

La mujeres en tiempo de Jesús no participaban en la vida pública de Israel, debían pasar inadvertidas en público, se prefería que la mujer sobre todo las jóvenes, antes del matrimonio no saliesen de casa y la que ya estaba casada, que no traspasara la puerta del patio, su formación se limitaba al aprendizaje de los trabajos domésticos, no tenían los mismos derechos de herencia con respecto a sus hermanos, en esto los varones precedían a las hijas, durante el matrimonio ella estaba obligada a atender las necesidades de la casa, a veces hasta lavar la cara, las manos y los pies a su marido, la obediencia a su marido era un deber religioso, el derecho al divorcio estaba de parte del varón. Tener hijos, en especial varones, era importante para la mujer, al contrario, la carencia de ellos era considerada una desgracia, incluso un castigo divino. Si quedaba viuda sin hijos, debía esperar sin intervenir en nada, que el hermano o los hermanos de su difunto marido, determinasen con quien debía casarse o permanecer viuda²²⁷.

La comunidad lucana sabía y vivía esta experiencia, por ello el evangelio hace un fuerte énfasis en la mujer, lo muestra la preponderancia de María en Lc 1-2, material particular de la infancia de Jesús; Lc 4.7-10.13 tienen como tópico las mujeres con la suegra de Pedro como uno de sus primeros milagros, la viuda de Nain, la mujer del frasco de perfume, la hija de Jairo, la hemorroisa, Marta y María, mujer encorvada y en Lc 18.21 se hace más énfasis en las mujeres viudas con la parábola del juez y la fe insistente de la viuda y con la viuda ejemplar quien ofrenda cuanto tiene, finalmente, para sellar el evangelio en Lc 23-24 mientras Jesús carga la cruz le siguen mujeres a las cuales él se

²²⁷ Joachim Jeremias, *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000), 247-267.

dirige y ellas son las primeras en visitar el sepulcro vacío y en comunicar lo sucedido a los discípulos. Este evangelio destaca la predilección por las mujeres “lo acompañaban los doce y algunas mujeres” (Lc 8, 1b-2a)...

La comunidad lucana no solo dedica parte de su evangelio a las mujeres, sino que hace una crítica al trato de las viudas en el ámbito religioso y reprocha a los escribas por explotarlas “devoran las fortunas de las viudas con pretexto de largas oraciones” (Lc 20,47), hasta en el mismo ámbito religioso las mujeres viudas son vulneradas por escribas parásitos quienes se aprovechaban de la hospitalidad de las personas con recursos económicos modestos.

En el caso de la adolorida madre de Lc 7,13, Jesús le da la posibilidad a esta mujer de volver a ser madre (Lc 7, 15b) esta vez recibe a su hijo vivo cuya existencia no viene ya de sus entrañas sino de las entrañas misericordiosas de Dios, todo gracias a que Jesús la vio, miró su soledad, dolor, desprotección y la posible invisibilidad social. Al parecer el hijo no es el único que emerge de las entrañas de misericordia, sino también esta mujer vuelve a nacer a la sociedad, es sacada de una muerte social y emocional a una nueva oportunidad de vida, finalmente a ella Jesús la quería consolar, la resurrección de su hijo es una consecuencia del consuelo de Dios hacia aquella mujer, por ello, no solo el hijo se levanta de la muerte, sino también la mujer es levantada a la vida y los dos nacen del vientre entrañable de Dios papá, capaz de misericordia, capaz de poner vida incluso en la muerte, las entrañas de Dios son capaces de revertir lo irreversible.

2.2 EL SENTIDO DE LA MUERTE EN Lc 7,11-17

"Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto (τεθνηκώς), hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad" "El que había muerto (νεκρὸς) se incorporó y comenzó a hablar, y Jesús se lo entregó a su madre" (Lc 7, 12.15). Hay dos términos que hacen referencia a la muerte en

este relato, τεθνηκώς y νεκρός, a partir de un análisis semántico y sintáctico se puede observar el concepto de muerte en este pasaje en contraste con la obra de Lucas:

1. Θνήσκω (THNESKO)

Θνήσκω se emplea 8 veces en el sentido literal de morir (Mt 2, 20; Mc 15, 44; Lc 7, 12; 8, 49; Jn 11, 44; 19, 21.33; Hch 14, 19; 25, 19); y se emplea una vez en sentido figurado: en 1 Tim 5, 6, la viuda que lleva una vida disoluta, esta espiritualmente muerta, ya sea con respecto a la vida con Dios, o bien porque esa mujer es inútil (Calvino) para la comunidad²²⁸. Dentro de los empleos del verbo en el evangelio de Lucas al rastrear su uso declinado asoma el siguiente cuadro:

τέθνηκεν (Ind. pf. 3p, sg): Lc 8,49.

τεθνηκέναι (Inf. pf.): Hch 14,19.

τεθνηκός (Part. pf. G. sg): Hch 25,19.

τεθνηκώς (Part. pf. m. sg): Lc 7,12 Este participio sólo aparece dos veces en el NT (*dis legoumena*), aquí y en Jn 11,44, en la perícopa de la resurrección de Lázaro.

En el NT, este participio, en las dos ocasiones, representa la contundencia de la muerte total y literal tanto de Lázaro como del hijo de la viuda, ambos ya preparados en los féretros, el primero ya en el sepulcro y el segundo llevado de camino a este lugar. De manera más impresionante todavía, Lc 7, 11s describe a Jesús como Señor de la muerte, cuando él hace volver a la vida, con una palabra de poder, al joven que yacía ya en el ataúd. La drástica reanimación de Lázaro, “a quien Jesús había resucitado de entre los muertos” (Jn 12, 1.9.17), sería difícil describirla de manera más impresionante, porque Lázaro llevaba ya cuatro días muerto y “ya despide mal olor” (11, 39)²²⁹. Lucas y Juan usan el verbo para significar una muerte literal y evidente en cada narración.

2. Νεκρός (NEKROS)

²²⁸ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético I*, 1892.

²²⁹ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 383.

En el NT se usa como adjetivo y significa muerto en el sentido de “no viviente ya”. Se usa no solo en sentido propio sino también en sentido figurado. El NT emplea el sustantivo plural casi siempre en asertos relacionados con la resurrección (unas 86 veces). Comprende entonces (usado casi siempre sin articulo) a la totalidad de los difuntos. Dentro de la obra lucana, en Hch 5, 10 refiere a Safira: Después de decir su mentira, se desplomó y murió; “unos jóvenes la encontraron muerta (νεκράν) y... le dieron sepultura”. De igual manera, levantaron muerto (νεκρός) a Eutico, quien había caído desde el tercer piso (20, 9). Los nativos de Malta esperan que Pablo, después de ser mordido por la serpiente, caiga muerto (νεκρόν) (28, 6)²³⁰.

Para describir el morir y la muerte se utilizaron ya en tiempos antiguos, y a partir de la época de Jesús, vocablos, en su origen, con un sentido diverso pues se aplicaban al sueño, tales como ὕπνος (hypnos), παθεῦδω (kathéido) y κοιμαομαι (koimáomai), es decir, sin vida, ya se trate de un cadáver o de la materia carente de vida, es νεκρός (nekrós), muerto. El uso de nekros en el NT se diferencia tanto del uso normal del griego como del veterotestamentario. El estado de muerte no es ya en el NT un estado final del hombre, sino que está bajo el signo de la resurrección de Jesús, sin profundizar mucho se advierte que en 75 pasajes aparece nekros como objeto de εγεῖρω (egeíró), resucitar, o de ἀνάστασις (anástasis), resurrección, o de otros vocablos pertenecientes a dichas raíces, a lo cual se añaden numerosas combinaciones semejantes, p. ej, con ζωοποιεω (zoopoieó), vivificar (vida; p ej en Rom 4, 17; Col 2,13), o con πρωτοτοκος ἐκ (prótótokos ek) primogénito de (p ej Col 1,18, Ap 1, 5)²³¹. En el caso concreto de Lucas se usan estas declinaciones:

νεκράν (A, f. sg): Hch 5,10.

νεκροί (N, m. pl): Lc 7,22; 20,37.

νεκρόν (A, m. sg): Hch 28,6.

νεκρός (N, m. sg): Lc 7,15; 15,24.32; Hch 20,9.

νεκρούς (A, m. pl): Lc 9,60; Hch 26,8.

²³⁰ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 382.

²³¹ Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico III*, 113-127.

νεκρῶν (G, m. pl): Lc 9,7; 16,30.31; 20,35.38; 24,5; 24,46; Hch 3,15; 4,2.10; 10,41.42; 13,30.34; 17,3.31.32; 23,6; 24,21; 26,23.

Hay tres notas en el empleo de este término en el nominativo, masculino, singular usado en Lc 7, 15 y en 15, 24.32. Primero, Lucas también llama muerto (νεκρὸς) al hijo perdido, al hijo pródigo, porque no mostraba signos de vida y estaba separado de la vida del círculo familiar²³²; segundo, la palabra σπλαγγνίζομαι es usada en ambos pasajes y tercero se constata la reintegración de ambos hijos a la vida familiar y a la sociedad. En este sentido Lucas presenta las entrañas misericordiosas en torno a la familia y a la muerte, esta última con dos sentidos diferentes: la del hijo de la viuda, en sentido literal y la del hijo prodigo, en sentido figurado.

Si en el AT Dios “no es un Dios de muertos sino de vivos”, para quien cree, no tiene sentido la pregunta de Lucas: “¿Por qué buscan entre los muertos al que está vivo?” (μετὰ τῶν νεκρῶν): Lc 24, 5), pero ya cuando esa frase se pone en boca de Jesús en Mc 12,27 (paralelos: Mt 22,32; Lc 20, 38) se sitúa en el contexto de la resurrección común esperada y de la cual se da testimonio, y con la muerte y la resurrección de Jesús: él es Señor (κυριεύση) de muertos y de vivos (Rom 14,9), así Lucas, “Dios lo ha nombrado a él juez de vivos y muertos” (Hech 10, 42; cf. 1 Pe 4, 5). La muerte ya no es un campo inaccesible a Dios, y sustraído de su poder, sino que la muerte ha sido vencida por Jesús. Este es uno de los sentidos en los relatos evangélicos de las resurrecciones de muertos operadas por Jesús (Mt 9,23 ss par; Lc 7,11 ss, espec. v. 15; Jn 11; 12,1.9) y muestra la plenitud de la promesa profética de Is 35, 5 s y 61, 1 ss, pero que se amplía hasta νεκροὶ ἐγείρονται, los muertos son resucitados, como testimonio de cuanto se cumplió en Cristo Jesús (Mt 11,5 par; Lc 7,22)²³³.

En tres casos se encuentra Jesús con personas que han perdido a alguno de sus parientes: Jairo, quien acaba de ver morir a su hijita (Mc 5,22-24a.35-43 y par); la viuda de Naín, que se ha quedado sin su hijo único (Lc 7,11-17); las hermanas de Lázaro, muerto (Jn

²³² Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 385.

²³³ Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico III*, 122.

11,1-46). Jesús devuelve la vida a los muertos, y de esta forma libra de su angustia a Jairo, a la viuda de Naín y a las hermanas de Lázaro. La muerte, en cuanto a ruptura definitiva de los vínculos familiares, es un mal insoportable. Jesús se solidariza con las personas afectadas, gime en su corazón, interviene eficazmente y, una vez más, invita a tener fe para superar la angustia y la desesperación, Jesús se propone como principio de vida y de esperanza: "Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá" (Jn 11,25). Jesús no devolvió la vida a todos los que habían muerto, ya que no había venido a liberar al hombre de su condición mortal. Vino a proclamar y a inaugurar la presencia del reino de Dios, esto es, el poder amoroso y salvífico del Padre, que da sentido y ofrece una finalidad a la vida mortal de los seres humanos, garantizándoles un final victorioso. En realidad, Jesús vino a liberar a la humanidad de la angustia y de la desesperación de tener que morir, no a exonerarlo de la muerte²³⁴.

¿Si la misión de Jesús no es liberar a las personas de su condición mortal al devolverles esta vida, entonces cuál es? Mostrar con hechos concretos que Dios tiene entrañas de amor, sea porque sana, da comida o posterga la muerte, pero en el fondo de la teología Lucana estos 3 hechos milagrosos que rodean a *σπλαγχνίζομαι* no son más que signos de inclusión social de pobres, desvalidos y pecadores, la inserción de los que "no cuentan" a la vida social y familiar: el reinado de Dios alcanza a todos.

Por consiguiente, si el hijo de la viuda está en esa resurrección después de la vida terrena para que necesitaría ser resucitado si la resurrección prometida sería mejor que la vida terrena, pues estaría con el padre en alguna de sus moradas (Jn 14, 2). También se podría decir lo mismo de la madre del difunto, si ella cree en la resurrección sabe que su llanto parte de un sentimiento egoísta de no tener cerca a su hijo, pues seguro su hijo ya está disfrutando de la presencia de Dios, mientras a ella le fue quitada la presencia de su hijo.

En Lc 7, 13, Jesús consuela a esta mujer, el consuelo podría ser postergar la muerte de su hijo unos años más, lo que significa, también, postergar el llanto y sufrimiento de esta

²³⁴ Rossano P, Ravasi G y Girlanda A, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica II*, 1274.

mujer, más no eliminarlo para siempre pues tarde que temprano volverá a vivir este duelo ¿este es el sentido del relato hoy? los autores sobre Lucas muestran esta perícopa como señal del mesianismo de Jesús, su superioridad sobre Juan el Bautista, su poder taumatúrgico, la anticipación del poder sobre la muerte, visto también en su propia resurrección, la dinámica de la construcción del reino de Dios y la opción por los últimos.

Sin embargo, pensar en el poder de Jesús para postergar la muerte en función de que el lector contemporáneo crea en su mesianismo y poder taumatúrgico resulta frustrante al esperar que hoy suceda lo mismo. El lector puede aguardar que así como en el relato, el ser querido muerto regrese a la vida, pero si no se levanta de su ataúd el objetivo de la narración queda inválido, decepciona al creyente de hoy y su fe en Jesús.

De otro lado, Jesús pudo ofrecer un discurso escatológico a esta mujer como consuelo para entender que su hijo estaba en un lugar mejor y que ella luego estaría allí también, así que podía alegrarse y no llorar porque si su hijo estaba bien, ella también debía estarlo. El Papa francisco en la alegría del amor, señala frente a este relato “Si se acepta la muerte se prepara para ella y luego para encontrarse con los seres queridos que murieron, así como Jesús entregó el hijo que había muerto a su madre (Lc 7, 15), lo mismo hará con nosotros...”²³⁵, sin embargo, esta mujer seguía en el plano terrenal, es allí donde le fue entregado de nuevo su hijo y no en una vida después de la muerte.

El consuelo de Jesús para esta viuda no está en sacarla del duelo, sino en darle vida social, religiosa, emocional, expectativas de vida... la muerte y resurrección que sucede en este relato, es al final para esta viuda en su plano existencial, pues le esperaba una posible muerte social y es allí donde *σπλαγχνίζομαι* pone vida donde hay muerte. Los temas teológicos de Lucas como la instauración del reino y la opción por los últimos como justicia social, es el milagro que Jesús hace a la viuda. Jesús no busca postergar la muerte

²³⁵ S.S Padre Francisco, *Exhortación Apostólica Postsinodal: La Alegría del Amor*, (Bogota, Colombia: San Pablo, 2016), numeral 258. 224.

del hijo y el llanto de la madre, busca darle a esta mujer seguridad e inclusión social con la esperanza (su hijo) de tener cómo sustentarse más años y no terminar cómo una mendiga.

3. LA RESURRECCIÓN: NATURALEZA DEL MILAGRO

Al pasar por algunos estudios y análisis bibliográficos²³⁶, además de los comentarios, como los de Fitzmyer y Bovon, en la bibliografía lucana no se destaca el concepto general de muerte y vida; el trabajo de Lehtipuu²³⁷ podría ser una excepción, pero sus análisis se centran más en el concepto de “más allá” o vida después de la muerte, más

²³⁶ En la siguiente bibliografía se observa la irrelevancia de los conceptos vida/muerte en el plano de la teología lucana:

-Coenen, y W. Schmithals, “Muerte”, en: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, eds. (3 ed. Salamanca, Sígueme, 1993), III, 113-127.

-G. Link, “Vida”, en: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV, 354-364.

-Bultmann, G. von Rad, and G. Bertram, “ζάω, ζωή, βίωω, βίος, ἀναζάω, ζῶον, ζωογονέω, ζωοποιέω”, en: *Theological Dictionary of the New Testament*. G. Kittel and G. Friedrich. eds.; G.W. Bromiley, transl. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), II, 832-875.

-Bultmann, “θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω, θανατόω, θνητός, ἀθανασία, ἀθάνατος”, en: *Theological Dictionary of the New Testament*. G. Kittel and G. Friedrich. eds.; G.W. Bromiley, transl. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), III, 7-25

-Schottroff, “ζῶ”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1745-1756.

-Schottroff, “ζωογονέω”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1757.

-Petzke, “ζῶον”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1757-1759.

-Schottroff, “ζωοποιέω”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1759-1770.

-Bieder, “θάνατος, ἀποθνήσκω, ἀθανασία”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1816-1828.

-Bieder, “θανatóω”, en: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. Balz, y G. Schneider ed. (Salamanca: Sígueme, 2005), I, 1828-1829.

²³⁷ Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, (Leiden, Boston: Editorial Board, 2007).

que en la muerte y la vida, vistas como conceptos (desde la parábola del hombre rico y el pobre lázaro). En Lucas 7, 11-17 se habla de muerte con dos terminologías diferentes e incluso de manera indirecta con el sustantivo féretro (σοροῦ), sin embargo, la palabra vida no hace su aparición pero si un término relacionado con resurrección ἐγείρω (egeiro), cabe analizar la relación de muerte y “resurrección” dentro de esta perícopa:

“Y acercándose, tocó el féretro; y los que lo llevaban se detuvieron. Y Jesús dijo: Joven, a ti te digo: ¡Levántate! (σοὶ λέγω, ἐγέρθητι)” (Lc 7, 14)

El verbo griego "egeiro", empleado en este texto, es muy expresivo. Ha sido utilizado para hablar de la resurrección de los muertos desde los orígenes (Dn 12,2), como también para referirse a las resurrecciones obradas por Jesús, a la resurrección del mismo Jesús, a la resurrección en el último día, al mensaje pascual primitivo, y a la resurrección espiritual en el bautismo (Lc 7,22; 8,54; 9,22; 20,37; 24,6.34; Hch 3,15; 4,10; ICo 15,4; Ef 5,14)²³⁸.

En Lc 7, 14, ἐγέρθητι (el aoristo es una expresión griega más correcta) significa tanto ¡levántate! como ¡despierta!; porque se dice a continuación: «él se incorporó y comenzó a hablar» (cf. Hech 9, 41 y 2 Re 4, 31.35; cf. también Filóstrato, Vit Ap IV, 45: ἄφουπνισε). En Mt 11, 5 par. Lc 7, 22, el pasivo ἐγείρονται debe entenderse en sentido medio: (los muertos) se levantan, se despiertan. Esto se aplica también a las opiniones acerca de Juan el Bautista en Mc 6, 14: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, (de entre los muertos) ha resucitado (de manera parecida en los textos par. Mt 14, 2 / Lc 9, 7) y en Mc 6, 16: ἠγέρθη, se levantó²³⁹.

El imperativo aoristo pasivo con sentido medial significa “despiértate”, pero se entiende como “levántate”, en la verdad de las cosas equivale a “resucita”. La muerte es

²³⁸ Salvador Carrillo Alday, *Los Milagros de Jesús*, (Mexico: Ediciones Dabar, 1995), 142.

²³⁹ Horst Balz and Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético II*, 1130.

vista como un sueño del cual se es despertado para levantarse de nuevo a la vida²⁴⁰. En cuanto al milagro dentro de la narración, el prodigio no queda relacionado en absoluto con la fe en Jesús; la actitud de fe no se exige ni a la madre del muerto ni a los amigos que le acompañan a la sepultura. El prodigio se debe a la compasión que experimenta Jesús, y el relato tiene una intencionalidad hagiográfica²⁴¹ (cf. B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, 76-79)²⁴².

Para Fitzmyer resulta difícil escapar a la tentación de traducir la frase en imperativo por “¡resucita!”, sin embargo, también señala que traducirlo así sería una adición cristiana de una connotación teológica del verbo ἐγείρειν. No obstante, el contexto de ἐγείρω en este relato da el título de milagro de resurrección. El propio Fitzmyer expresa que en el v.15 “el muerto se incorporó”, el empleo del verbo ἀνεκάρθισεν esta solo aquí y en Hch 9, 40 en todo el NT, y en Hechos es usado para la resurrección de Tabita. Para Bovon la traducción sería “despiértate”, sin embargo, afirma que aunque ninguna traducción pueda expresarlo, en este verbo resuena una llamada a la resurrección y al respetar su ambigüedad, él lo parafrasea como “despiértate de tu sueño”, “despiértate de entre los muertos”.

Según Lohfink, en su acercamiento a los milagros de Jesús y en comparación con la hija de Jairo, la resurrección del hijo de la viuda: ¿Cómo debe clasificarse la historia de la hija de Jairo, como curación o como resurrección de un muerto? La tradición cristiana la ha entendido siempre en este segundo sentido. Pero el relato mismo se muestra ambivalente, a diferencia del relato de la viuda de Naín. Los familiares pensaban que la hija había muerto, pero es patente que Jesús tenía una opinión diferente²⁴³.

Para Fitzmyer las afirmaciones de Jesús no significan que la muerte sea sólo aparente, sino más bien que la muerte de la pequeña es como el sueño, es decir, que tiene

²⁴⁰ David Kapkin, *San Lucas I*, 367.

²⁴¹ Del griego hagios (santo) y grafia (escritura), son escritos que tratan de la vida de los santos, algunas de ellas leyendas hagiograficas que son narraciones edificantes.

²⁴² Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 644.

²⁴³ Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret, Qué Quiso, Quién Fue*, (Barcelona: Editorial Herder, 2013), 226.

sus límites temporales. Sin embargo, en esas palabras hay una afirmación más profunda: con la venida de Jesús, la muerte es un sueño; no es un estado permanente, sino transitorio. La alusión a la resurrección no es tan remota como podría parecer²⁴⁴. En otros comentarios como el de Stoger²⁴⁵ la resurrección de este joven está explicada en función del poder y misericordia de Dios, como signos de salvación en un sentido más espiritual que físico.

Por otra parte, la ciencia de los historiadores no puede emitir ningún juicio sobre sus anales. La historia puede captar los testimonios de fe de quienes transmitieron la tradición, que confesaban a Jesús como profeta escatológico (v.16) y Señor todopoderoso (v.13), expresando por medio de estos relatos la esperanza de un paso de la vida mortal a una vida nueva. Estos relatos tenían una función misionera: dejaban irradiar, bajo una forma narrativa, el anuncio de la salvación: la compasión del Señor por la existencia mortal, la iniciativa del mensajero divino y la vida en el seno de la iglesia cristiana. Afianzaban de este modo al pueblo en su fe y motivaban su ética. Lo mismo que Jesús, los cristianos debían preocuparse de que los moribundos, viudas y huérfanos encontrasen una esperanza viva en medio de la comunidad²⁴⁶.

Acerca de las narraciones de milagros, no pocas veces se tiende a rebajar la importancia del fenómeno de los numerosos milagros de los evangelios: en la antigüedad esta sería la norma. En aquel tiempo se contarían sin cesar hechos taumatúrgicos, habría sido muy grande la fe en hechos milagrosos, se habrían contado muchos prodigios de un gran número de “hombres divinos”. Lo milagroso flotaría, por así decirlo, en el aire. Y la situación no habría sido muy diferente en el judaísmo en tiempos de Jesús. Pero las cosas no son tan sencillas. En la antigüedad existía, por supuesto, la fe en los milagros, sobre todo entre la gente sencilla. Pero también se registró al mismo tiempo un fuerte escepticismo y una acusada crítica frente a ellos²⁴⁷.

²⁴⁴ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas III*, 50.

²⁴⁵ Lois Stoger, *El Evangelio Según San Lucas I*, (Barcelona: EditorialHerder, 1979), 204.

²⁴⁶ Francois Bovon, *San Lucas I*, 509.

²⁴⁷ Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret*, 223-224.

Desde la ilustración europea, los milagros bíblicos lo han tenido difícil. Mientras en épocas pasadas fueron poco menos que una evidencia desde la que irradiaba la divinidad de Jesús, a partir de la ilustración pasaron a ser un asunto molesto. En parte, y con la ayuda del principio de analogía, se los negó, sin más: “lo que no sucede hoy, tampoco sucedió antes. Si nadie es capaz de caminar sobre la superficie de un lago, entonces tampoco Jesús caminó sobre el agua. Los teólogos de la época de la Ilustración acometieron, por supuesto, la tarea con un poco más de seriedad. Como quiera que no pretendieran negar alegremente los relatos de milagros contenidos en la biblia, algunos de ellos se dedicaron a la tarea de explicarlos “de modo racional” y para personas ilustradas²⁴⁸.

Tras una mirada al entorno de Jesús se puede concluir: hubo, sin duda, terapeutas y taumaturgos. Se registra incluso un cierto número de relatos de milagros bien atestiguados. Pero, en todo lo demás, las diferencias respecto de las narraciones sobre los milagros de Jesús son evidentes. Además, no se conoce en la antigüedad un solo caso de un taumaturgo de quien se haya transmitido tal cantidad de milagros, fiablemente testificados como en el caso de Jesús²⁴⁹.

A pesar de los escepticismos y que este episodio solo lo relata Lucas, se tienen múltiples atestaciones sobre resurrecciones en la vida de Jesús que aparecen en todas las fuentes. Según Meier, este episodio concreto es el recuerdo de un seceso extraordinario que pasó en Nain. Se ha discutido mucho si en efecto existieron estas resurrecciones, pues los numerosos milagros extra bíblicos llevados a cabo por curanderos hacen aumentar el número de los escépticos, que sostienen que su creación proviene de unos conocimientos médicos muy pobres que confundían el coma con la muerte. También de los santuarios de los dioses sanadores, como Esculapio y Serapis, hay relatos parecidos con una tendencia, como advierte Bovon, del paso de Dios que cura al hombre sabio. El ejemplo más

²⁴⁸ Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret*, 229.

²⁴⁹ Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret*, 234.

paradigmático de estos últimos lo narra Filostrato en el siglo III d.C y hace referencia a la vida y milagros de Apolonio de Tiana, un contemporáneo de Jesús el cristo²⁵⁰.

Bien puede ser que muchos lectores modernos, ante este tipo de narraciones, se sientan inclinados a pensar que el comentario añadido por Filostrato coincide con sus propias apreciaciones (véase, por ejemplo, W K. Lowther Clarke, «Theology» 25, 1932, 36: “El joven se encontraba en un estado de suspensión de las constantes vitales. Aún no se había iniciado el proceso de descomposición...”). Según Fitzmayer, lo que se deduce, al menos, del comentario de Filóstrato es que el problema de la verdadera historicidad de estos relatos es una cuestión permanente, y la mentalidad humana tiene una incoercible tendencia a racionalizar estos detalles. Pero equivale a plantear al texto una clase de preguntas totalmente ajenas a la intencionalidad del relato; aparte de que se desvirtúa el auténtico sentido y el punto fundamental de la narración. De cualquier manera, sea o no posible resolver el problema de la historicidad, el episodio encierra una proclamación solemne del poder de Dios, que actúa por medio de Jesús y enfrenta al ser humano con el desafío que supone la fe en ese poder divino. Ésa es la interpelación que subyace en todas las narraciones de resurrección²⁵¹.

La naturaleza del milagro ¿histórico o teológico? en Lc 7, 11-17 aun es un tema abierto para los biblistas. Entrar al estado del problema hace encontrar riquezas tanto en un hecho histórico como en un hecho teológico del relato; al debatir las fuentes de este pasaje, la intencionalidad del autor e interpolación con otras narraciones sinópticas se entiende la ágil tarea de la escuela Lucana y en general de los escritores sagrados para lograr llevar un mensaje a tan variado público, no solo con el ánimo de “popularizar a Jesús”, sino también de dar a conocer un mensaje de valores que toda cultura y sociedad requiere.

²⁵⁰ Isabel Gomez Acebedo, *Lucas*, 194.

²⁵¹ Joseph Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas II*, 644.

Los milagros ocupan un lugar considerable en el evangelio de Lucas: 20 relatos, entre los que hay 6 propios incluido (Lc 7, 11-17)²⁵². Pero enseguida da cuenta que no los relata por el simple placer de referir una anécdota: por medio de ellos quiere dar una enseñanza y, más concretamente, una enseñanza sobre la salvación: los milagros indican cuál es la salvación que Jesús trae. Lucas muestra que los milagros no convierten automáticamente. Son una llamada a la libertad del hombre para que entre, si quiere, en la salvación ofrecida por Dios. Lucas escribe “No se le dará otra señal que la señal de Jonás. Porque, así como Jonás fue señal para los ninivitas, así lo será el hijo del hombre para esta generación” (Lc 11, 29-30). Pues bien, ¿cuál fue el signo que dio Jonás a los habitantes de Nínive? Nada más que él mismo predicando la conversión. El primer signo de Jesús es su llamada a la conversión y a creer en él, es su persona misma proclamando la salvación de Dios, es su amor a los pobres y a los pequeños. Y éste es un signo mucho más incisivo que las curaciones físicas, un signo mucho más al nivel de su mensaje.²⁵³

²⁵² Milagros en la naturaleza:

1. 9, 10-17 (Multiplicación de panes)
2. 8, 22-25 (Tempestad calmada)
3. 5, 1-11 (Pesca milagrosa)*

Curaciones:

4. 4, 38-39 (Suegra de Pedro)
5. 5, 12-16 (Un leproso)
6. 5, 17-26 (Un paralítico)
7. 6, 6-11 (Una mano seca)
8. 8, 43-48 (Hemorroisa)
9. 18, 35-43 (Ciego de Jericó)
10. 7, 1-10 (Funcionario de Cafarnaún)
11. 14, 1-6 (Hidrópico)*
12. 17, 11-19 (Diez leprosos)*
13. 22, 50-51 (Oreja del Mudo)*

Resurrecciones:

14. 7, 11-17 (Joven de Nain)*
15. 8, 40-56 (Hija de Jairo)

Exorcismos solos:

16. 8, 26-39 (Poseso de Gadara, Gerasa)
17. 4, 31-37 (Poseso de Cafarnaún)

Exorcismos con curación:

18. 9, 37-43 (Niño epileptico, mudo)
19. 11, 14 (Poseso ciego y mudo)
20. 13, 10-17 (Mujer encorvada)*

²⁵³ Cahiers Evangile, *Los Milagros del Evangelio*, (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1982), 34-38.

Lc 7, 13 propone una actitud, un don esencial para realizar milagros de resurrección: *σπλαγχνίζομαι*, esas entrañas que duelen y que no le permiten al hombre quedarse de brazos cruzados ante el dolor, la incomprensión, la injusticia, el rechazo, la desigualdad... eso que se llama misericordia, allí está la naturaleza de este milagro, pensar si un muerto realmente se paró de su lecho o no, no responde a la naturaleza del milagro como tal, más bien se requiere del don de Dios para no pasar por encima de otros, no tener esa “cultura darwinista” de la que habla Kasper, la ley del más fuerte que arrolla al más débil, y el ser fuerte es no optar por la misericordia porque hace al hombre débil, la realidad del evangelio es opuesta, ser capaz de misericordia es tener la fuerza milagrosa de hacer que muertos sociales, existenciales, emocionales e invisibles cobren vida.

El milagro está en que la misericordia de Dios que hay en mí, te pone a ti en un valioso lugar como lo hizo Jesús con esta viuda, pues vencer la muerte corpórea no tiene sentido alguno si en el tránsito de esta vida terrena no se vence la muerte social. Jesús le da a la viuda su hijo (v.15), le regresa las expectativas futuras, no es un cuidado paliativo, ni un asistencialismo el regresarle a su hijo, es un cuidado de su vida presente y futura, esta mujer no será una descartada, una mendiga, un ser extinto por falta posibilidades.

CONCLUSIONES

1. Al precisar el significado de *σπλαγχνίζομαι* en Lc 7,13 se encuentra como primera definición, en el fondo hebreo de la raíz *בטן*, la acción desde las entrañas, una conmoción interna desde el útero o vientre que de manera maternal lleva a acciones externas concretas (esto luego llamado misericordia). Dentro de los atributos, procesos y características que esta raíz tiene y que pasan al griego del NT se encuentran:
 - a. Se afirma desde el AT que el uso de la raíz *בטן* tiene una connotación socio-económica, de manera especial en la escritura profética y sálmica en las cuales

es trabajada ampliamente, por ello este término tiene temas teológicos como la desigualdad social, económica, política, familiar, viudez, orfandad y muerte... se denuncia, pero al mismo tiempo se proclama la esperanza desde la misericordia entrañable.

- b. Desde el AT מרחם se refiere más a la misericordia que a la compasión, esta última en términos como רחם e incluso רחמי, tiene que ver más con la empatía mientras que la misericordia hace un nexo aún más fuerte que la empatía, el lazo filial que lleva consigo la dinámica de la acción que nace desde adentro (entrañas) hacia afuera (el encuentro con el otro, con lo desconocido, de donde emerge el milagro de Dios en y con nosotros).
- c. Uno de los atributos de la raíz מרחם es que sus acciones misericordiosas van dirigidas de manera exclusiva al desvalido social y bajo un entorno o futuro hostil: al niño, la viuda, el huérfano, el pueblo y al pecador.
- d. Σπλαγχνίζομαι tiene un fuerte énfasis en su función narrativa, es el corazón de los cuerpos literarios que la contienen, no obstante, esta característica viene desde el AT, tanto רחם como el plural de מרחמים: רחמים (misericordias) aparecen en construcciones quiásticas.
- e. Dentro de los procesos semánticos y filológicos de σπλαγχνίζομαι se encontraron los siguientes resultados: fue en la biblia Septuaginta donde se ajustaron palabras como רחם (hesed) y רחם (raham) en términos griegos como οἰκτείρω (oikteiro) y ἐλέω (eleeo). En los textos deuterocanónicos se percibe la gradual evolución de su uso, que pasa por los intestinos de un animal sacrificado en el ámbito del culto hasta el plano de los sentimientos positivos y negativos que experimenta una persona, en LXX tanto ἐλέω como σπλαγχνίζομαι son sinónimos y comparten el campo semántico de la misericordia y la compasión, no obstante, σπλαγχνίζομαι a diferencia de ἐλέω tiene ese aspecto de entrañas que lo hace similar al término hebreo רחם en la literatura apócrifa: el cuarto libro de Macabeos ayuda entender ese componente antropológico de la palabra σπλάγχνα, donde los sentimientos, la razón y la piedad tienen un lugar de

encuentro: las entrañas del hombre. Y finalmente con el texto apócrifo, el Testamento de Zabulón, se precisa el significado “tener entrañas de misericordia”. El Nuevo Testamento recoge esta información y define así *σπλαγχνίζομαι* como misericordia y en su precisión “tener entrañas de misericordia”.

- f. Se afirma desde la parábola del samaritano misericordioso que *σπλαγχνίζομαι* no es una expresión exclusiva de Dios a los hombres, también del hombre a sus semejantes. En los diferentes comentarios exegéticos insisten en la diferencia entre *ἐλεέω* y *σπλαγχνίζομαι*, dentro de los evangelios sinópticos la primera palabra se muestra del hombre a sus semejantes y la segunda de Dios para los hombres, sin embargo, desde las parábolas se puede afirmar que tanto en Mateo como en Lucas, la reflexión metafórica sobre *σπλαγχνίζομαι* muestra matices humanos y divinos que hacen pensar en la capacidad práctica que tiene el hombre (y no solo Dios) de misericordia para con sus semejantes y que comparte desde las entrañas divinas.
- g. Los sujetos del termino *σπλαγχνίζομαι* en los 12 relatos sinópticos son: la multitud (5x), es decir, un sujeto colectivo y los sujetos individuales (7x): dos ciegos, un leproso, padre e hijo, una viuda, un siervo, un hombre, un hijo. Se concluye que la existencia humana de estos sujetos de *σπλαγχνίζομαι* se recrean: los débiles se fortalecen, los ignorantes se hacen sabios, los oprimidos son liberados y los muertos recobran la vida y quienes no cuentan pasan a ocupar un lugar preferencial en la actividad misericordiosa de Jesús.
- h. *Σπλαγχνίζομαι* se caracteriza como un término de gran movimiento y puntos de giro literarios, en los relatos de milagros y parábolas, el uso común del término está seguido de una cascada de verbos y acciones específicas por parte de Jesús o de los protagonistas de la narración: dar de comer, sanar, curar, revivir, acercarse, correr, abrazar, besar, dejar, perdonar, decir, extender, tocar... dentro de las estructuras literarias estas acciones hacen de *σπλαγχνίζομαι* un término revoltoso pues le da movimiento al relato y de allí salen acciones que transforman la tonalidad de la historia.

- i. Se puede afirmar que σπλαγχνίζομαι es un vocablo usado para liberar de dramáticas situaciones especialmente en las narraciones de milagros: hambruna-σπλαγχνίζομαι (4x), enfermedad-σπλαγχνίζομαι (3x, lepra, ceguera, endemoniado) y muerte-σπλαγχνίζομαι (1x), esta última como maniobra más impactante que romper con el hambre y la enfermedad.
2. Se deduce que el verbo σπλαγχνίζομαι en Lc 7,13 es la esencia de la revivificación de este joven por:
 - a. Estar en el corazón de la pericopa y ser vital en el punto de giro de la narración.
 - b. Por ser uno de los temas centrales del evangelio de Lucas.
 - c. Por la travesía que hace la expresión desde el hebreo hasta el griego, del Antiguo al Nuevo Testamento.
 - d. Por ser un tema teológico comprendido en toda la biblia.
 3. En la lectura de Lucas 7,13 desde la crítica de la historia, intencionalidad del autor y temas teológicos se interpreta que:
 - a. Son tres las fuentes que Lucas empleó para este relato, dos narraciones del libro de Reyes (1 Re 17,17-24; 2Re 4,29-37) para sus destinatarios judíos quienes esperaban el regreso de Elías como Mesías y salvador. En la pluralidad de los lectores y oyentes de su evangelio es una suspicacia que Lucas hubiera usado en su relato las prefiguraciones de Elías y Eliseo (profetas respetados por la cultura judía). La tercera fuente es la narración de Apolonio (taumaturgo y referente griego) que llega a otro tipo de lectores, paganos o greco-romanos, con el objetivo de que su obra alcanzara diferentes públicos con modelos culturales de hombres que logran desafiar la muerte, sus consecuencias y así desafiar la desesperanza, el desconsuelo, la desigualdad y la exclusión.
 - b. Se puede afirmar que Lc 7, 11-17 es un muestrario de los temas teológicos más relevantes de este evangelio. Lucas en su obra hace un fuerte énfasis en la mujer, la

relación muerte y misericordia. Entre los capítulos 7 y 8 de Lucas hay un sirviente moribundo, el funeral del hijo de la viuda y la hija de Jairo recién fallecida, allí se sostiene el triunfo del mesías sobre la muerte que solo serán superados con su propia resurrección ya en el capítulo 24. En Lc 7 comienzan las curaciones en situaciones oscilantes entre la vida y la muerte con el sirviente del centurión al borde del deceso, *la resurrección del hijo de la viuda* y continúa el tema transversal de la mujer pecadora. En los capítulos 8 y 9 las mujeres son el tópico constante, ellas siguen a Jesús, continúan con la curación de la hija de Jairo, la hemorroisa; en el capítulo 10 reaparece el tema de la misericordia entrañable (σπλαγχνίζομαι) con la parábola del samaritano misericordioso y el tema de las mujeres en Marta y María además de Lc 13 con la mujer encorvada; y en el capítulo 15 las parábolas de la misericordia (σπλαγχνίζομαι). Se concluye el tema de las viudas con la parábola del juez y la viuda importuna en el capítulo 18 y en el 21 con otra viuda.

- c. El Jesús que Lucas presenta es un crítico del poder, la situación social y religiosa de la época, al mismo tiempo, un gestor de la no violencia en la que “ser misericordioso como el padre” (Lc 6,36) es la impronta y la justicia de Dios, una propuesta incluyente y que busca equidad. Su poder mesiánico se llama entrañas de misericordia y sigue la línea compasiva de Yahveh manifiesta a lo largo del Antiguo Testamento con רַחַם (raham) y חֶסֶד (hesed).
4. Se identifican en este relato algunos argumentos capaces de un impacto en la sociedad actual desde una perspectiva religiosa, social y cultural:
 - a. En la narración de la viuda no hay ayunos, peticiones, ni fe de por medio por parte del beneficiado para “ganarse el milagro”, pero sí hay un Dios que visita a su pueblo en Jesús y sin ninguna retribución regresa la esperanza a esta mujer, a Israel, porque la justicia de Dios no es retributiva, es misericordia.
 - b. La mujer desde su esencia fue quien hizo sacar de σπλαγχνίζομαι toda la fuerza taumatúrgica de la misericordia en Jesús. Las mujeres son objeto de misericordia por excelencia en toda la teología bíblica, en especial en la lucana.

Dios le da posiciones favorables a ellas en la sociedad y sobre todo en la historia de la salvación, mensaje dado en una época en la que la cultura y sociedad desfavorecía de cierta forma a la mujer, hoy estos relatos desafían de nuevo a valorarlas. No solo en esta perícopa la comunidad lucana hace énfasis en la mujer: María (capítulos 1 y 2), la suegra de Pedro, la viuda de Nain, la mujer del frasco de perfume, la hija de Jairo, la hemorroisa, Marta y María, mujer encorvada (capítulos 4, 7, 8, 9, 10 y 13), las mujeres viudas con la parábola del juez, la fe insistente de la viuda, la viuda ejemplar que ofrenda de lo que tiene (capítulos 18 y 21), el seguimiento de las mujeres hasta la cruz y a las cuales Jesús se dirige, no obstante, ellas son las primeras en visitar el sepulcro vacío y comunicar lo sucedido a los discípulos (capítulos 23 y 24).

- c. El interés que los profetas tenían en el AT por las viudas, Lucas lo retoma con diferentes narraciones y hace una crítica al trato de ellas. En el ámbito religioso reprocha a los escribas por explotarlas “devoran las fortunas de las viudas con pretexto de largas oraciones” (Lc 20,47), lo cual en el ámbito religioso actual también tendría algo que aportar.
- d. La función misionera de estos relatos ayer y hoy es bajo la forma narrativa, comunicar el tipo de salvación que trae el cristianismo: la misericordia del Señor por la existencia, la iniciativa del cristiano a actuar y a seguir construyendo sociedad bajo la premisa de la igualdad. Lo mismo que Jesús, los cristianos deben ocuparse de que los moribundos, viudas y huérfanos encuentren una esperanza viva en medio de la comunidad.
- e. Pensar si un muerto realmente se paró de su lecho o no, no responde a la naturaleza del milagro como tal, más bien lo explica la necesidad latente del otro, aunque es un desconocido aparente, las entrañas divinas me llevan a conocerlo. El don de Dios en este milagro es no pasar por encima del otro, cambiar el paradigma “ser misericordioso me hace débil”. El mensaje de Lc 7, 11-17 afirma: ser capaz de misericordia es tener la fuerza milagrosa de hacer que muertos sociales, existenciales, emocionales e invisibles cobren vida.

5. Jesús en Lc 7, 11-17 tiene un modo de realizar sus acciones llamado *σπλαγχνίζομαι* para poner vida donde hay muerte:
- a. Lc 7, 13 es el lugar privilegiado donde se encuentra la relación de *σπλαγχνίζομαι* (misericordia entrañable) con la muerte y la vida (revivificación) pues en los otros milagros de resurrección llevados a cabo por Jesús en los evangelios (la resurrección de la hija de Jairo y la de Lázaro, esta última registrada solo Juan 11,1-44), no trae relación directa con el término de esta investigación.
 - b. Jesús no toca a un vivo con sospecha de muerte, él toca un cadáver ya preparado para llevarlo al sepulcro “Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto” (v.11), según las tradiciones funerarias judías de la época, la muerte del joven es un hecho.
 - c. Los signos de vida de *σπλαγχνίζομαι* se descubren en el v.15 "El muerto se incorporó y se puso a hablar", el joven fue desatado de sus pies para caminar y de sus brazos y barbilla para comunicarse como lo hace una persona viva.
 - d. *Σπλαγχνίζομαι* en Jesús dentro de la obra lucana no solo puede con las enfermedades graves, sino que su autoridad alcanza el mundo de la muerte y se mete en la marcha funeraria, rompe ritos y paradigmas culturales.
 - e. El hijo no es el único que emerge de las entrañas de misericordia, sino también esta mujer vuelve a nacer a la sociedad, es sacada de una muerte social y emocional a una nueva oportunidad de vida, no solo el hijo se levanta de la muerte sino también la mujer es levantada a la vida y los dos son nacidos del vientre entrañable de Dios Abba, capaz de misericordia, de poner vida incluso donde reinó la muerte.
 - f. Hay dos términos para hablar de la muerte en este relato, *τεθνηκώς* y *νεκρός*. El primer término tiene la contundencia de la muerte total y literal, tanto de Lázaro como del hijo de la viuda, ambos ya preparados en sus féretros, el primero ya en el sepulcro (llevaba ya cuatro días muerto y “ya despide mal olor” (11, 39), el segundo yacía ya en el ataúd y era llevado al sepulcro. Lucas y Juan coinciden

que este término designa una muerte literal. El segundo término (νεκρὸς), Lucas lo usa también para el hijo prodigo, que no mostraba signos de vida y estaba separado de la vida, del círculo familiar, σπλαγχνίζομαι se usa allí para la reintegración de este hijo a la vida familiar y a la sociedad. En este sentido, Lucas presenta las entrañas misericordiosas en torno a la familia y a la muerte, esta última con dos sentidos diferentes: la del hijo de la viuda, en sentido literal y figurado, la del hijo pródigo solo en sentido figurado. Por lo anterior, Lc 7, 11-17 muestra dos perspectivas de la muerte de este joven.

- g. Se concluye después de pasar por algunos estudios y análisis bibliográficos, además de los comentarios de Fitzmyer y Bovon, que en la bibliografía lucana no se destaca el concepto general de muerte y vida. Lucas 7, 11-17 habla de muerte con dos terminologías diferentes, sin embargo, la palabra vida no hace su aparición pero sí el término relacionado con resurrección: ἐγείρω (egeiro) típico en los relatos evangélicos de milagros.
- h. En Lc 7, 13 el milagro de Jesús para esta viuda no es tanto sacarla del duelo, sino darle vida social, religiosa, emocional, expectativas de vida... la resurrección en este relato, al final, es para esta viuda en su plano existencial, pues le esperaba una muerte social y allí σπλαγχνίζομαι pone vida donde hay muerte. Los temas teológicos de Lucas, la instauración del reino y la opción por los últimos como justicia social es en definitiva el milagro de Jesús para la viuda. Jesús no busca postergar la muerte del hijo y el llanto de la madre, más bien le da a la mujer seguridad e inclusión social con la esperanza (su hijo) de tener cómo sustentarse más años y no terminar como un desecho social.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado, Luis. 2002. "Procesos cognitivos y sistemas cerebrales de la emoción. Revista de neurología, Facultad de Psicología. Universidad Complutense. Madrid, España.

Alday, Salvador Carrillo. *Los Milagros de Jesús*, México: Ediciones Dabar, 1995.

Anaya, Natalia Consuegra. *Diccionario de Psicología*. Bogotá: Ecoe Ediciones, 2010.

Antolín Sánchez, Javier. "Raíces Griegas de la Compasión Cristiana. La Compasión en Aristóteles," *Revista del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid* 47, no. 1 (2012): 123.

Bachmann, H. and W. A. Slaby, Edited by the Institute for New Testament Textual Research an the Computer Center of Munster University, *Konkordanz Zum Novum Testamentum Graece*. Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1987.

Balz, Horst and Gerhard Schneider. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Vol. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Balz, Horst and Gerhard Schneider. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Bergoglio, Jorge Mario. Papa Francisco. *El Nombre de Dios es misericordia*. España: Editorial Planeta Testimonio, 2016.

Bergoglio, Jorge Mario. S.S Padre Francisco. *Exhortación Apostólica Postsinodal: La Alegría del Amor*. Bogotá, Colombia: San Pablo, 2016.

Bietenhard, H. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1986.

Bonnet, Jacques, Joseph Chesseron, Philippe Gruson, Jacqueline de Maignas y Josette Sylvestre. *50 Palabras de la Biblia*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2005.

Bovon, Francois. *El Evangelio Según San Lucas I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

Bovon, Francois. *El Evangelio Según San Lucas II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

- Bovon, Francois. *El Evangelio Según San Lucas III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Bonnard, Pierre. *Evangelio Según San Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Charles, Robert Henry. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine MSS. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Cantera Burgos, Francisco y Jose María Bover, *Sagrada Biblia I. Versión Crítica Sobre los Textos Hebreo, Arameo y Griego*. Madrid: Editorial Católica S.A, 1947.
- Cardona Ramírez, Hernán. *Evangelio Según San Marcos: Rasgos Bíblicos y teológicos*. Medellín: UPB, 2014.
- Cardona Ramírez, Hernán. *La Compasión en la Biblia, Pistas Para el Año de la Misericordia*. Medellín: Litocolor, 2016.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol.III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Chávez, Moisés. *Diccionario de Hebreo Bíblico*. EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1997.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento V*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Douglas, J.D. Merrill C. Tenney, ed. James Bartley, Rubén O. Zorzoli, *Diccionario Bíblico Mundo Hispano, Tomo I, A-M*. Editorial Mundo Hispano, 2003.

Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Dillmann, Rainer y Cesar A. Mora Paz. *Comentario al Evangelio de Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006.

Eichrodt, Walther. *Teología del Antiguo Testamento I, Dios y Pueblo*. Huesca, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Ernest, Jenni y de Claus, Westermann. *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Ernest, Jenni y de Claus, Westermann. *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Estevez, Elisa. *Significado de Σπλαγχνίζομαι en el NT*. Madrid, España: Estudios Bíblicos, 1990.

Evangile, Cahiers. *Los Milagros del Evangelio*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1982.

Exum, Cheryl J. *Fragmented Woman. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Londres: Bloomsbury T&T Clark, 1997.

Filóstrato, traducción: Alberto Bernabé Pajares, *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid: Editorial Gredos, 1992.

Fischer, Georg. *Guía Espiritual Del Antiguo Testamento, El Libro de Jeremias*. Madrid, España: Editorial Herder, 1996.

- Fischer, Georg. *El Libro de Jeremias*, Barcelona: Editorial Herder, 1996.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio Según Lucas, Vol.I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio Según Lucas, Vol.II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio Según Lucas, Vol.III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Friedrich, Gerhard. Translator And Editor Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary Of The New Testament, Volume VII*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Gnilka, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Gnilka, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Gómez Acebo, Isabel. *Lucas, Guía de Lectura del Nuevo Testamento*. España: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Guerra, Manuel. *Diccionario Morfológico del Nuevo Testamento*. Diego de Siloe, Burgos: Ediciones Aldecoa S.A, 1978.
- Graves, Robert, Trad. Luis Echavarrí. *Los Mitos Hebreos, El Libro del Génesis*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A, 1969.
- Grilli, Massino y Cordula langner. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2012.

Green, David E. Translator And Editor G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume V*, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

Green, David E. Translator And Editor G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry, *Theological Dictionary Of The Old Testament, Volume XIII*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

James, Swanson. *Diccionario de Idiomas Bíblicos Griego, Nuevo Testamento*. España: Ex libris el tropical, 2001.

Jeremías, Joachim. *Jerusalén en Tiempos de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

Kapkin, David. *Evangelio Según San Lucas, Tomo 1*. Medellín: Escuela Bíblica Católica Yesu'a, 2016.

Kapkin, David. *Evangelio Según San Lucas, Tomo 2*. Medellín: Escuela Bíblica Católica Yesu'a, 2016.

Kraus, Hans Joachim. *Los Salmos I, 1-59*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, 454.

Kraus, Hans Joachim. *Los Salmos volumen II, 60-150*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

Kasper, Walter. *La Misericordia, Clave del Evangelio y de la Vida Cristiana*, Santander: Sal Terrae, 2014.

Lentzen-Deis, Fritzleo. *Comentario al Evangelio de Marcos: Modelo de nueva evangelización*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1998.

Lohfink, Gerhard. *Jesús de Nazaret, Qué Quiso, Quién Fue*, Barcelona: Editorial Herder, 2013.

Luz, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo, Vol.III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Navarro, Mercedes. *En el Umbral Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 2006.

Marcos, Natalio Fernandez, Maria Victoria Spottorno Diaz-Caro, *La Biblia Griega Septuaginta I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

Marcos, Natalio Fernandez. *Los Estudios de Septuaginta. Visión retrospectiva y problemática más reciente*, Cuadernos de Filología, Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid 1983, 413-434, pp. 428

Meyer, Rudolf. *Gramática de la Lengua Hebrea*. Barcelona, España: Ediciones Riopiedras, 1989.

Morla Asensio, Víctor. *Comentario al Antiguo Testamento II*. España: La Casa de la Biblia, 2000.

Obermayer, Heinz, Gerhard Zieler, Kurt Speidel y Klaus Vogt, *Diccionario Bíblico Manual*, (Barcelona: Editorial Claret, 1975), 186-187.

Ortiz, Pedro. *Léxico Hebreo-Español y Arameo-Español*. Madrid: Sociedad Bíblica, 1997.

Pagola, José Antonio. *Jesús Aproximación Histórica*. Madrid: Editorial PPC, 2007.

Picaza, Xabier. *Para Vivir el Evangelio Lectura de Marcos*. Estella (Navarra): Editorial el Verbo Divino, 1997.

Pronzato, Alessandro. *Las Parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Rossano P, Ravasi G y Girlanda A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica II*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

- Schökel, Luis Alonso. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Schökel, Luis Alonso y José Luis Sicre Díaz, *Profetas, Introducciones y Comentarios I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Schmid, Josef. *El Evangelio Según San Marcos*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- Schmid, Josef. *El Evangelio Según San Mateo*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- Schmid, Josef. *El Evangelio Según San Lucas*, Barcelona: Editorial Herder, 1968.
- Schneider, Gerhard. *Vocabulario Griego del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Sellin, G. *Lukas als Gleichniserzähler (II)*. Alemania: ZNW 66, 1975.
- Strong, James. *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento*. Nashville, Miami, EE.UU: Editorial Caribe, 2002.
- Stoger, Lois. *El Evangelio Según San Lucas I*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.
- Tassin, Claude. *De los Macabeos a Herodes El Grande*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.
- Tuggy, Alfred. *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*. EE. UU. De A: Editorial Mundo Hispano, 1996.
- Ulrich, Luz. *El Evangelio Según San Mateo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Vázquez Allegue, Jaime. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español Español-Hebreo*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2014).