

**APORTES TEOLÓGICOS QUE SURGEN DE JUAN 2, 13-22 A LA LUZ DE
ÉXODO 12, 1-20**
historia, exégesis y teología

EDISON DE J. RAMÍREZ SUAZA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES FACULTAD
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MEDELLÍN
2017

**APORTES TEOLÓGICOS QUE SURGEN DE JUAN 2, 13-22 A LA LUZ DE
ÉXODO 12, 1-20**
historia, exégesis y teología

EDISON DE J. RAMÍREZ SUAZA

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Teología con énfasis en
Biblia

Asesor:
TARCISIO GAITÁN BRISEÑO
Doctorando teología

PONTIFICIA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES FACULTAD
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA CON ÉNFASIS EN BIBLIA
MEDELLÍN
2017

Medellín, octubre 16 de 2017

Yo, **EDISON DE J. RAMÍREZ SUAZA**

“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 ésta o cualquier otra universidad.” Art. 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.



Firma

c.c. 71'397.186

A la Iglesia Cristiana Dios Para Todos
que manifiesta de una y mil maneras la
Pascua de Jesucristo en su vida,
permitiéndome el gozo de contemplarlas
y disfrutarlas a plenitud.

AGRADECIMIENTOS

Mi primera gratitud, inagotable además, a Jesucristo el Señor por ser peregrino a mi lado y manifestar incesablemente sus bondades para conmigo y mi familia, con quienes también vivo agradecido: Gildardo Ramírez y Dolly Suaza, amores sinceros y profundos del alma mía. A David y Marcela Ramírez Suaza, por reflejarme una y otra vez que el amor es posible. A Paola Martínez, esposa amada. A Erick y Axel Ramírez Martínez, mis muy amados hijos, sacramentos de vida para mí.

Agradezco a Lucelly Alzate Grisales sus gestiones, oraciones, insistencia, respaldo, fe y lucha para hacer posible esta investigación.

A la Iglesia Cristiana Dios Para Todos por su apoyo integral, por la paciencia en las muchas ausencias de su pastor, conscientes de mi amor por la teología y los anhelos de avanzar un poco en esta carrera, con el fin de disponer todo lo aprendido al servicio de Cristo y de su Iglesia. ¡Alabado sea Dios por ustedes!

Al Padre Dr. César Ramírez Giraldo, quien no dudó en concederme las ayudas necesarias y las oportunidades inmerecidas para llevar a buen término esta investigación. Con la misma profunda y sincera gratitud al Padre Tarcisio Gaitán Briceño, admiración también, por orientar esta investigación con profundo respeto a la Escritura y al diálogo con el pensamiento protestante.

CONTENIDO

Introducción	pág. 12
1. Una aproximación de teología Histórica a los orígenes de la pascua en Éxodo 12, 1-20 y a los episodios en Juan 2, 13-22	15
1.1 Una Aproximación de teología histórica a Éxodo 12, 1-20	17
1.1.1 La figura teológica-histórica de Moisés en el Éxodo	18
1.1.2 Génesis de la Pascua judía	21
1.2 Una aproximación de teología histórica a Juan 2, 13-22	25
1.2.1 Significado del término evangelio	26
1.2.2 Jesús y la ceremonia litúrgica de la Pascua mosaica	27
1.2.2.1 Significado del segundo templo en el siglo I	29
1.2.2.1.1 Mirada sumaria al primer templo	30
1.2.2.1.2 Mirada sumaria al origen y permanencia del segundo templo hasta el siglo I	31
1.2.2.2 La búsqueda histórica de Jesús	35
1.2.2.3 Jesús y el templo	41
1.2.3 Algunos aspectos del imperio romano en relación con el evangelio de Juan	45
1.2.3.1 Tiberio: emperador romano del siglo I	46
1.2.3.2 Herodes Antipas: tetrarca de Galilea y Perea	47
1.2.3.3 Poncio Pilato: Prefecto romano en Judea	47
1.2.3.3.1 Poncio Pilato en los registros novotestamentarios	50
1.2.3.4 Breve aproximación a la “relación” entre el evangelio de Juan y el imperio romano	51
2. Exégesis a Éxodo 12, 1-20 y a Juan2, 13-22	56

2.1 Exégesis a Éxodo 12, 1-20	57
2.1.1 Delimitación de Éxodo 12, 1-20	57
2.1.2 Traducción y análisis lingüístico-sintáctico a Éxodo 12, 1-20	58
2.1.3 Éxodo 12, 1-20 traducido	70
2.1.4 Estructura de Éxodo 12, 1-20	71
2.1.5 Sustentación de la estructura de Éxodo 12, 1-20	71
2.1.6 Observaciones hermenéuticas a Éxodo 12, 1-20	72
2.1.6.1 El discurso	72
2.1.6.1.1 Instrucciones para celebrar la Pascua: fin de la esclavitud	75
2.1.6.1.2 El juicio a Egipto y a sus dioses: la victoria de Yavé	77
2.1.6.1.3 Imperativo festejar la victoria de Yavé	78
2.1.6.1.4 Instrucciones para festejar con panes ázimos: génesis de la libertad	80
2.2 Exégesis al evangelio de Juan 2, 13-22 a la luz de Éxodo 12, 1-20	81
2.2.1 Delimitación de Juan 2, 13-22	81
2.2.2 Traducción y análisis lingüístico-sintáctico a Juan 2, 13-22	82
2.2.3 Juan 2, 13-22 Traducido	92
2.2.4 Estructura de Juan 2, 13-22	92
2.2.5 Sustentación de la estructura de Juan 2, 13-22	93
2.3 Observaciones hermenéuticas a Juan 2, 13-22 a la luz de Éxodo 12, 1-20	94
2.3.1 La profanación del templo	94
2.3.2 El celo por el templo	96
2.3.3 La señal del templo	99
3. Aportes teológicos que surgen de lo narrado en Juan 2, 13-22 a la luz de Éxodo 12, 1-20	104
3.1 Actuación, una cristología dramática	104

3.1.1 Cristología dramática: el guion	105
3.1.2 Cristología dramática: el actor	111
3.1.2.1 Cristología dramática: el actor peregrino	112
3.1.2.2 Cristología dramática: el actor de la libertad	113
3.1.2.3 Cristología dramática: el actor de la justicia	113
3.1.2.4 Cristología dramática: el actor asume el papel de templo	115
3.2 Celebración, una liturgia cristológica	116
3.2.1 Una liturgia cristológica: definición	117
3.2.2 Una liturgia cristológica: el mandamiento	118
3.2.3 Una liturgia cristológica: la celebración en comunidad	120
3.3 Convicción, fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas	122
3.3.1 Fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas. Definición	123
3.3.2 Fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas. Descripción	124
3.3.2.1 Fe como respuesta humana en la escucha	124
3.3.2.2 Fe como respuesta humana en la comunicación	126
3.3.2.3 Fe como respuesta humana en la obediencia	127
3.3.3 Consideración de la fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas en Juan 2, 13.22	128
3.4 La vocación dramática, litúrgica y creyente de la Iglesia	129
3.4.1 Vocación dramática de la Iglesia	130
3.4.2 Vocación litúrgica de la Iglesia	133
3.4.2.1 La liturgia de la Iglesia como memoria	135
3.4.2.2 La liturgia de la Iglesia como instrucción	135
3.4.2.3 La liturgia de la Iglesia como evangelización	136
3.4.3 Vocación creyente de la Iglesia	137
Conclusiones	142

RESUMEN

Esta investigación logra enunciar y explicar cuatro aportes teológicos que surgen al leer exegéticamente a Jn 2, 13-22 a la luz de Éx. 12, 1-20, todos ellos útiles para ejemplificar y sugerir la necesidad de revisar las diferentes celebraciones cristianas a la luz de la verdad bíblica. Pues se entiende, en este trabajo, el texto bíblico y sus respectivas instituciones litúrgicas como un libreto que los creyentes precisan abrazar con fidelidad de contenido y de comprensión en la práctica cúlrica.

Para dicho logro, se hace en primer lugar un acercamiento de teología histórica a Éx. 12, 1-20 y a Jn. 2, 13-22, contribuyendo significativamente a enriquecer con una visión más amplia la comprensión y elaboración histórica de estos pasajes bíblicos. En ellos, sus respectivos escritores registraron los acontecimientos de fundación pascual en el libro del Éxodo y la purificación del templo en el evangelio según S. Juan como testimonios indispensables en la historia de salvación. Esto es vital para asegurar una respetuosa aproximación exegética a las perícopas que ocupan la investigación.

En segundo lugar, se realiza un ejercicio exegético a estas perícopas acogiendo ambos textos en su redacción final y analizándolos en sus respectivos idiomas (hebreo para el texto de Éxodo y griego koiné para la narrativa en el evangelio según S. Juan), con el fin de exponer cómo la institución pascual en el libro del Éxodo ayuda a entender, con una teología bíblica, el relato de la purificación del templo en el evangelio según S. Juan. Se intuye necesario identificar, explicar las citas directas, indirectas, ecos, evocaciones y semejanzas de Éxodo 12, 1-20 en Juan 2, 13-20.

Finalmente, se enuncian y explican cuatro aportes teológicos que irrumpen de los dos anteriores logros: actuación, celebración, convicción y vocación.

Con *actuación*, esta investigación hace referencia a Jesús como conocedor y actor de las Escrituras. Al mencionar la palabra *celebración*, se hace alusión a la práctica del culto entendido en su significado inaugural. El aporte teológico de la *convicción* es la exposición de una relación directa con la fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas. Finalmente, con *vocación* se hace referencia a una propuesta de vida para la Iglesia en coherencia con las anteriores.

PALABRAS CLAVE:

Pascua; templo; liturgia; Jesús; teología bíblica.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación está comprometida a responder la siguiente pregunta: ¿cuáles son los aportes teológicos que surgen al leer Jn. 2, 13-22 a la luz de Éx. 12, 1-20?

Poner en diálogo a dos perícopas que registran dos acontecimientos aislados uno del otro, acercarlos por medio de una teología bíblica genera alegres expectativas por la riqueza teológica que pueda ofrecer. La erudición bíblica ha generado una riqueza significativa de comentarios, literatura teológica, diálogos académicos. En fin, sobre cada una de estas citas bíblicas aisladamente; pero no se ha encontrado, hasta ahora, que ellas sean puestas una en frente de la otra para dialogar teológicamente de alguna manera. El punto de encuentro entre los dos pasajes bíblicos en interés es el siguiente: Éx. 12, 1-20 comparte con sus lectores el discurso institucional de la ceremonia pascual, ritual de suma importancia para la liturgia judía y fundamento esencial para comprender la Pascua cristiana. En la narrativa de la purificación del templo según S. Juan, se introduce el evento con la siguiente contextualización: “Aconteció que, estaba cerca la pascua...” (Jn. 2, 13). La mención de la Pascua en el episodio de la purificación del templo, “obliga” al hermeneuta bíblico a considerar lo que ella es, sus primeros significados, sus implicaciones litúrgicas, su relevancia dentro del culto judío y su papel en la fe cristiana, entre otras. Se intuyó inicialmente la importancia de comprender el discurso de la institución pascual del Éxodo como una fuente que puede arrojar una luz teológica sobre las interpretaciones a Jn. 2, 13-22.

En la teología bíblica, Jesús de Nazaret es el clímax de la revelación divina, la imagen del Dios invisible, el rostro humanizado del Eterno, él ha hecho claro el misterio divino ante su creación. Indudablemente todo su proceder está fundamentado en las Escrituras veterotestamentarias, igualmente sus palabras y su participación en el culto judío resulta extraordinariamente valiosa para la Iglesia actual que se encuentra en la necesidad

apremiante de revisar y evaluar a la luz de las Escrituras sus celebraciones de fe, a fin de renunciar a las posibles incongruencias entre culto y Escrituras, ajustando sus liturgias cristianas al rescate de las genuinas comprensiones y celebraciones de las mismas, Esta investigación ofrece como punto de referencia la Pascua.

Una de las perspectivas para entender la participación de Dios en la historia humana es la teodramática, propuesta de Hans Urs von Balthasar, que sugiere, entre otras, ver la Iglesia como un actor teológico en el drama de Dios invitado a participar vivencialmente de su libreto –las Escrituras- sobre el mundo como el escenario perfecto para el drama. Esta investigación abraza la propuesta teodramática que entiende el discurso de institución pascual como el guion, a la purificación del templo como una actuación interpretada y contextualizada de las Escrituras, con muchos elementos de la institución pascual.

La relevancia de todo esto reposa en la necesidad de revisar el *reparto actoral* de la Iglesia a la luz de las Escrituras, para esta ocasión, el culto. La Pascua fue una fiesta dramática a Yavé por la libertad concedida sobre la opresión egipcia; esa misma fiesta para el primer siglo de nuestra era fue profanada, usada con el fin de oprimir a los centenares de peregrinos devotos, sinceros, anhelantes de una experiencia genuina de Dios y de su libertad. La historia conserva las irrefutables evidencias de las muchas veces que directivos del culto cristiano han usado la liturgia al servicio de sus avaricias y formas de opresión a los humildes, en lugar de festejar a Jesucristo y su libertad.

Esta investigación se integra de tres capítulos: historia, exégesis y teología. En el primer capítulo se hacen unos acercamientos a los contextos históricos del acontecimiento en cada perícopa, como también algunas características de la misma naturaleza en su momento de elaboración textual. El esfuerzo en el primer capítulo consiste en enriquecer con estos acercamientos las comprensiones a la elaboración teológica de dos acontecimientos significativos y relevantes en la revelación bíblica: el primero, la institución pascual como socialización de un guion que los israelitas han de actuar en su drama de libertad. El segundo,

la purificación del templo, como un drama genuino de las Escrituras veterotestamentarias, y como se insiste en esta investigación, de la primera Pascua.

El segundo capítulo propone una exégesis bíblica a cada perícopa en sus idiomas bíblicos correspondientes: desde el hebreo bíblico para el texto de Éxodo 12, 1-20. La traducción se hace versículo a versículo con la redacción de los análisis exegéticos a cada uno de ellos. Igualmente al texto griego koiné de Juan 2, 13-22 con un valor agregado, se destacan las referencias -identificadas- directas e indirectas de Éx. 12, 1-20, las cuales contribuyen al propósito principal de esta investigación: enunciar y explicar cuatro aportes teológicos que surgen al leer Jn 2, 13-22 a la luz de Éx. 12, 1-20.

El método usado para los referidos análisis exegéticos es el lingüístico-sintáctico, que se ocupa básicamente de observar todas las palabras del texto, su forma, significado y función; y de estudiar las frases en su estructura. A cada una de las perícopas se realiza igualmente unas observaciones hermenéuticas en base a las estructuras del texto que se proponen para comprender mejor las partes que integra cada uno de estos pasajes bíblicos.

En el tercer y último capítulo, en base a los logros de los acercamientos de teología histórica y de la lectura exegética a Jn. 2, 13-22 a la luz de Éx. 12, 1-20, ofrece cuatro aportes teológicos: una cristología dramática, una liturgia cristológica, la fe como respuesta humana a la actuación y voz divinas. Finalmente, la vocación dramática, litúrgica y creyente de la Iglesia.

Una salvedad final: esta investigación al citar las Escrituras recurre a la versión online de la Biblia Jerusalén (<https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/genesis/1/>). Todas las referencias a los versículos o textos de Jn. 2, 13-22 y de Éx. 12, 1-20 se hace uso de la traducción del autor.

1. UNA APROXIMACIÓN DE TEOLOGÍA HISTÓRICA A LOS ORÍGENES DE LA PASCUA EN ÉXODO 12,1-20 Y A LOS EPISODIOS EN JUAN 2,13-22

Asomarse al pasado por las fuentes accesibles de historia, ejercer una hermenéutica a esos rastros y/o evidencias del acontecimiento que interesa, ofrecer una reconstrucción y con ella propuestas de comprensión de los eventos en el espacio y el tiempo sucedidos en su determinado lugar,¹ es un arte al que constantemente se ven involucrados quienes se acercan a las Escrituras con anhelos de verdad, de re-descubrimientos de sentido en las comprensiones de los relatos bíblicos.

Los pueblos necesitan memoria, las nuevas generaciones precisan de una herencia narrada que explique quiénes son, de dónde vienen, por qué así, por qué ellos, hacia dónde van, entre otras. Los hijos adolecen de un retrovisor que les permita ver los ayeres de su nación y significarse así la existencia en un pueblo con una identidad particular que los distinga de los demás, que les permita también desempeñarse coherentemente como individuos dentro de ese pueblo; porque son hijos de esas historias.

Las historias irrumpen desde un acontecimiento, unas referencias existenciales, unas experiencias vividas que, interpretadas, contadas de generación a generación se van fortaleciendo y siendo contundentes para que los individuos se aten, por necesidad y condición, a otros iguales en su humanidad.²

¹ Luis Fernando Sánchez Jaramillo, “La historia como ciencia”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 1 (Colombia: 2005): 58

² Isabel Arcudía García y Francisco Alberto Pérez Piñón, “Historia oral e historia inmediata. La recuperación del sujeto educativo mediante la historiografía crítica”. *Nóesis: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* Vol. 23 número 46 (2014): 309

Para que un acontecimiento pueda ser clasificado en la categoría de histórico, por lo menos debe, en primer lugar, ser un acontecimiento importante. Como acontecimiento importante, se entiende aquel que al producirse trae consecuencias trascendentales a la humanidad. En segundo lugar, debe ser un acontecimiento demostrable. Es decir, que haya registros, fuentes, evidencias de su realidad acontecida. En tercer lugar, debemos entender la historia como la actividad de escribir sobre acontecimientos del pasado. Aunque hubo un tiempo en el que “para muchos la palabra hablada tenía más autoridad que la escrita, no es de desdeñar la historia como ‘actividad de hablar sobre acontecimientos del pasado.’”³ En cuarto lugar, lo que historiadores modernos pueden decir sobre un tema. “...*histórico* significa, no sólo aquello que se puede demostrar y poner por escrito, sino aquello que se puede demostrar y poner por escrito dentro de la cosmovisión posterior a la Ilustración.”⁴

En este sentido histórico, la investigación no se aproxima a los acontecimientos descritos en las perícopas bíblicas de su interés. Más bien, éste capítulo se propone hacer una aproximación teológica a las narrativas históricas de Éxodo 12, 1- 20 y Juan 2, 13- 22, suficiente para complementar y enriquecer los acercamientos exegéticos ya propuestos.

Siendo acercamiento teológico, no es negada la historicidad de la Pascua. Alberto Soggin para referirse al acontecimiento histórico de la misma, cita de J. Bright esta inolvidable afirmación: “No se trata del tipo de tradición que inventaría cualquier pueblo, pues no estamos ante la epopeya heroica de una migración, sino sólo ante el recuerdo de una vergonzosa esclavitud, de la que sólo pudo liberar la mano de Dios”.⁵ Reconocemos que, estos relatos pascuales son testimonios históricos narrados como un quehacer teológico de sus respectivos autores.

³ N.T. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008): 39-40
Platón, Fedr. 274c-275a, pone en boca de Sócrates una advertencia contra sustituir las tradiciones orales por documentos escritos: la gente dejará de utilizar su memoria, dice.

⁴ Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, 38-40

⁵ J. Alberto Soggin, *Nueva Historia de Israel* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999), 161

1.1 UNA APROXIMACIÓN DE TEOLOGÍA HISTÓRICA A ÉXODO 12, 1- 20

Oriente medio. Mediados de la edad de bronce.

Tras sequías, hambrunas y carestías que azotaban diferentes etnias, se configuraron caravanas de nómadas que hallaron refugio para sí y para sus rebaños en el delta del Nilo. Allí encontraron la manera de asentarse, de acomodarse a la vida y desarrollo económico de Egipto. El inevitable aumento de inmigrantes en el país⁶ preocupó a sus gobernantes, quienes interpretaron el incremento de extranjeros en su territorio como una amenaza a la seguridad nacional. Se propusieron atender con diligencia estas preocupaciones, quizá también con el pretexto necesario para avasallar estos grupos étnicos y así proveer la mano de obra que sus proyectos arquitectónicos precisaban. El libro del Éxodo menciona por lo menos dos de sus proyectos: las ciudades Pitom y Ramsés (Éx. 1, 11). La primera ciudad se halla en Tell er-Rettábeh, que quizá estaba ubicada en la arte oriental del delta del Nilo.⁷ La segunda no es otra que la antigua capital de los hicsos, Avaris, reconstruida y elevada de nuevo a capital por Setis I y Ramsés II y éste último la llamó “casa de Ramsés”, más tarde se llamó Tanis, sin que podamos averiguar si se trata de la misma localidad con nombres diferentes o de dos localidades diversas.⁸

Desconocemos la exactitud del tiempo que los hijos de Israel vivieron esclavos en Egipto. El libro del Éxodo dice que fueron cuatrocientos treinta años el tiempo de estancia de los hijos de Israel en aquel país, sin dejar de reconocer que, para confirmarlo, hasta ahora no se cuenta con testimonios extrabíblicos. En el ocaso de esos cuatro siglos, aparece en el escenario la figura de un hombre determinante en esta historia: Moisés.

⁶ Aun cuando los egipcios no utilizaran el nombre de «hebreos» exclusivamente para designar a los israelitas, el caso es que los «hebreos» eran quienes efectuaban casi siempre los trabajos más duros, lo cual es la mejor confirmación a las palabras del AT sobre la suerte de los israelitas en Egipto. Martin Noth, *Historia de Israel*, (Barcelona: Garriga, S.A., 1966): 114 Es de tener en cuenta también que, la comunidad del éxodo estaba constituida por un grupo de prisioneros de guerra de diferente origen étnico, cuya unión se consolidó en el campo de trabajo. Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, (Madrid: Trotta, 1999), 92

⁷ Albertz, *Historia de la religión*, 91

⁸ Soggin, *Nueva Historia de Israel*, 163

1.1.1 LA FIGURA TEOLÓGICA-HISTÓRICA DE MOISÉS EN EL ÉXODO

Elaborar una aproximación histórica al personaje Moisés resulta complejo porque sólo contamos con las narraciones bíblicas; además de ser un personaje ausente en fuentes extrabíblicas del mundo antiguo;⁹ pero en la evidencia interna de la Torá, el personaje Moisés

va a dominar en todos los relatos del Pentateuco, desde el principio del Éxodo hasta el último capítulo del Deuteronomio. La posteridad le consideró como autor del Pentateuco, fundador de la religión de Israel, promulgador de la Ley, organizador del pueblo y del culto, jefe carismático, profeta y sacerdote. Pero he aquí que la crítica moderna le ha quitado casi todas estas prerrogativas, llegando incluso a dudar de su existencia...¹⁰

Actualmente se aprecia con más consistencia la figura histórica de Moisés, reconociendo que, “suprimiendo a Moisés, se hace inexplicable la religión y la existencia misma de Israel; alguien ha dicho que «si la tradición no nos dijera nada de Moisés, habría que inventarlo»”.¹¹

En la opinión de algunos expertos se considera necesario distinguir la dialéctica entre el *Moisés de la historia* y el *Moisés de la fe*.¹² A ésta afirmación, con aciertos o no, le resulta innegable que “Moisés ha existido realmente, en un espacio y en un tiempo determinados. Su influencia ha sido notable para la estructuración de su pueblo. Pero no cabe duda de que su figura ha sido modificada a lo largo de los tiempos.”¹³

La figura de Moisés es muy relevante en toda la historia de Israel. La mayoría de las referencias sobre su persona se encuentran en el Pentateuco, donde las narraciones de Éxodo hasta Deuteronomio lo presentan como la figura clave en la liberación de la opresión de Egipto, en la travesía del desierto y en la conducción del pueblo hacia la tierra de la Promesa, además de desempeñar un papel singular en la donación de la ley en el Sinaí. Esta significativa y abundante presencia contrasta con la parquedad de noticias sobre Moisés en los libros proféticos y los breves testimonios indirectos en la literatura histórica y sapiencial (algunas de estas referencias en Sal 105 y 106; Jer 15,1; Miq 6,4; Neh 9,14; Si 45, 1-5; etc.). Es significativo, sin embargo, que

⁹ Jean Louis Ska. *Los enigmas del pasado*, (Estella: Verbo Divino, 2003) en línea <https://es.scribd.com/doc/36905892/Los-Enigmas-Del-Pasado-Jean-louis-ska>. Consultada 24 Mayo, 2017

¹⁰ Roland De Vaux, *Historia antigua de Israel I*, (Madrid: Cristiandad, 1975), 320

¹¹ De Vaux, *Historia*, 320, 321

¹² J. Alegre Aragüés, etc. *Personajes del Antiguo Testamento Vol. I* (Zaragoza: Verbo Divino, 2007): 127

¹³ Aragüés, *Personajes*, 127

ninguna huella de su persona y de sus gestas se haya conservado en las numerosas inscripciones y tablillas encontradas en Egipto, Siria-Palestina y Mesopotamia.¹⁴

Resulta muy apreciado también el crédito histórico que Herrmann da a los textos del Éxodo que nos hablan acerca de Moisés:

...para el Moisés histórico habría que tomar en consideración un círculo de actividades, que ni le sujete unilateralmente a Egipto ni le vincule genuinamente a los madianitas. Moisés llevaba un nombre egipcio, cosa que difícilmente es pura invención; en virtud de su casamiento se le consideraba como emparentado con los madianitas, y esto puede tener su fundamento... este personaje sólo tuvo perspectivas de éxito cuando estuvo suficientemente familiarizado con las dificultades existentes en las fronteras del gran imperio egipcio y pudo solidarizarse adecuadamente con los que partían.¹⁵

Los primeros testimonios del Éxodo abrazan la continuidad de la narrativa bíblica que cierra magistralmente al Génesis relatando la suerte que sorprende a los hijos de Israel bajo el régimen de un Faraón, quien desconoce a José y toda su gran familia. La multiplicación de los hebreos en Egipto le resulta al rey una amenaza a la seguridad nacional. En consecuencia, con imposición militar esclaviza a los hijos de Jacob a fin de diezmar su población, reducir la fuerza y ejercer control sobre ellos. Por lo menos ese fue el pretexto.

La esclavitud en el libro del Éxodo no es el episodio principal, es la tragedia que amarga la existencia de los hebreos, el escenario en el que el Dios de Jacob se manifiesta, se da a conocer, primero a Moisés, luego a Israel por medio de éste hombre. A través de Moisés también darse a conocer al Faraón y a los egipcios.

El nacimiento de Moisés resulta siendo el primer acto salvífico realizado por Yavé en las narrativas del Éxodo,¹⁶ como una escena trascendente en el drama plasmado en sus

¹⁴ Elisa Estévez, “La figura de Moisés en el Éxodo,” *Reseña Bíblica, EL LIBRO DEL ÉXODO*. Verano 2014, No. 82 (2014): 16

¹⁵ Siegfried Herrmann, *Historia de Israel en la época del antiguo testamento* (Salamanca: Sígueme, 1979): 91

¹⁶ El narrador de los acontecimientos del Éxodo ubica la escena del nacimiento de Moisés como punto de referencia donde las esperanzas de libertad empiezan a germinar, pese a los episodios adversos que la misma historia contiene. La leyenda respecto a este niño permite intuir que Yavé es soberano sobre todo lo que acontece en la infancia de Moisés como en el desarrollo de toda su vida: nacimiento, protección de sus padres

páginas. Este acontecimiento cumple una función *bisagra* que hace girar magistralmente las lecturas del luto por la muerte de José y la expectativa por el qué pasará con los hijos de Israel en ese país, hacia los relatos que permiten comprender la esclavitud egipcia y la historia de salvación conocida como el Éxodo.

En el capítulo dos aparece el personaje más importante¹⁷ –después de Yavé– en las narrativas de este libro: Moisés. La elaboración teológica de su historia irrumpe desde las medidas infanticidas del Faraón como intento de control natal del pueblo, por el cual se siente amenazado hasta la construcción de un santuario móvil para Dios.

Herrmann reconoce los vínculos tejidos entre Moisés y los egipcios por medio de una adopción (Éx. 2, 1-10) que no logró desarticular con el paso del tiempo ni con la formación, como tampoco con la influencia; conservó su memoria e identificación hebrea, esto es evidente cuando él al crecer no tolera la esclavitud sobre sus hermanos e interviene perpetrando “para ello un asesinato y abandona el país por temor a los egipcios... huye hacia el oriente a la comarca de los nomadeantes madianitas; allí se casa, pero regresa de nuevo a Egipto, a fin de cumplir un encargo divino que se le encomendó en un lugar sagrado del desierto. Debe liberar a sus compatriotas de la esclavitud faraónica.”¹⁸

Semanas previas a la libertad israelita de la opresión egipcia, “Moisés fue objeto de una explícita manifestación de Dios”.¹⁹ Así entonces, Moisés es comisionado por Yavé como profeta de los oprimidos que anuncia una liberación sin precedentes alguno, contando además con unas demostraciones sobrenaturales que de alguna manera revelaban unos rostros del

en secreto los primeros meses de su existencia, la aventura en el río Nilo, la adopción por parte de la princesa egipcia, la nodriza que cuidará de él por cinco años hasta su estadía en el palacio del faraón (Éx. 2). La suma de estos detalles en contexto con el resto del Éxodo, no dejan lugar a dudas que la vida de Moisés se integra en la narrativa como pieza fundamental para la liberación divina en favor de los israelitas.

¹⁷ El mérito que las Escrituras dan a Moisés como figura fundamental de Dios, no es en vano. En los relatos quedó impreso el respeto, admiración que los autores bíblicos le profesaron por su carisma y prestigio. Aun así, no es Moisés quien protagoniza la historia de salvación, es Dios quien emerge como personaje central en todas las historias en las que Moisés desempeña un papel importante. Benjamin Bury, “Moses - By Gerhard von Rad,” *Reviews in Religion & Theology* 20, no. 3 (July 2013): 511-512.

¹⁸ Herrmann, *Historia de Israel*, 91

¹⁹ Albertz, *Historia de la religión*, 94

poder, la persona, el carácter del Dios de sus antepasados. Moisés fue el personaje escogido por el Señor para liberar y darse a conocer a Israel, convirtiéndose así en el “primer mediador” entre Dios y los hombres.

Como mediador, Moisés instruye al pueblo a un ritual que será trascendental en la historia de salvación, también como práctica de un drama de la experiencia de fe que se cristianiza y se cristaliza en la escatología bíblica para testimonio y esperanza de los creyentes: la pascua.

1.1.2 GÉNESIS DE LA PASCUA JUDÍA

La pascua es la primera ceremonia ritual que en comunidad celebró el pueblo hebreo -descendientes de Jacob- en esperanza de una liberación profundamente anhelada y contemplada por su líder Moisés como un acontecimiento plausible, trascendental en el amanecer de una nueva nación: Israel.

La primera pascua israelita irrumpe entre los últimos pesares de esclavitud, pues el Faraón y sus deidades vienen siendo derrotados con la contundencia de las diez plagas.²⁰ Éstas evidencian una confrontación de Yavé contra las divinidades egipcias; la mayor de

²⁰ El Egipto Antiguo, como otros pueblos circundantes a Israel, eran politeístas. Entendían que los diferentes dioses contaban con algún tipo de vínculo familiar o en su defecto de relación antagónica, en la que las tensiones podrían desembocar en batallas por intereses particulares de dichas divinidades. Los dioses eran territoriales o encargados de algunas responsabilidades específicas de dominar un elemento de la naturaleza. Entre sus confrontaciones, las divinidades derrotadas quedaban reducidos a la muerte o a la servidumbre de la deidad triunfante. Para los egipcios, los esclavos no tenían dioses ni acceso a cualquier otro en esta vida, mucho menos en la otra -más allá de la muerte-. La narrativa en el Éxodo de las diez plagas es la contundente confrontación del dios de los esclavos hebreos que se levanta desde la “derrota”, para desafiar, vencer además las divinidades en las que confiaron los egipcios. Las diez plagas en Egipto derriban los paradigmas teológicos del momento y sorprenden con la intervención de un Dios vencedor, liberador y amante de los hijos de Israel. Egipto elevó a categoría de divinidad muchos de sus animales, sin omitir su concepción del dios Ra que engendraba por medio del Faraón a su hijo, quien sería el futuro rey. Todo hijo candidato al trono en Egipto era un hijo del dios Ra, lo cual implica que el príncipe es una divinidad dirigente del pueblo. Desde la plaga en el Nilo hasta la muerte del primogénito del Faraón, el Dios de los hebreos se levanta para cumplir sus promesas a los patriarcas del Génesis y orientar en la dirección de sus propósitos salvíficos la historia de la humanidad. Ver más: Fred, Blumenthal, “The Ten Plagues: Debunking Egyptian Polytheism” *Jewish Bible Quarterly* 40, no. 4 (2012): 255-258.

ellas, Faraón. Al respecto dice Brueggemann: “En el combate del Éxodo, llevado a cabo en los relatos de las plagas, que son competencias por el poder, la lucha de Yahvé por el control se produce con el poder político de Egipto, que es un candidato para obtener la gloria, y con los dioses egipcios que también están implicados”.²¹

La pascua no sólo queda instituida desde un contexto de “divinidades” en confrontación, también desde un contexto litúrgico “como parte de una intervención de Dios que trasciende las coordenadas históricas para constituirse en un paradigma de su vocación liberadora y de la insensatez del opresor que finalmente entrega la vida de su hijo –y la de los de su pueblo- para, de modo irracional, intentar preservar sus privilegios.”²²

En víspera de la última plaga en Egipto, el emergente legislador de los hijos de Israel instruye al pueblo a practicar una ceremonia que consiste en tomar por familia un cordero con un año de edad, catorce días después degollarlo y untar la sangre en los dinteles de las puertas de las viviendas en donde se hace el ritual, consumir la carne asada al fuego con panes sin levadura y con hierbas amargas. Las sobras debían quemarse al día siguiente. Los participantes del ritual debían estar vestidos como para salir de viaje, además comer con afán (Éx. 12, 1-11). Este primer ritual contaba con una participación divina contundente: Dios tomaría la vida de todo ser primogénito del país egipcio.

Al parecer, rituales como el sacrificio de un cordero o una res, usar la sangre para pintar los dinteles de las puertas -en tiempos anteriores sobre los palos de la tienda- como el de los panes sin levadura, ya eran practicados antes de las instrucciones mosaicas. De seguro con otras implicaciones místicas, tal vez teológicas. Por ejemplo, “El significado del uso de la sangre en la pascua de los nómadas de ganado menor, ceremonia probablemente muy

²¹ Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento un juicio a Yahvé* (Salamanca: Sígueme, 2007): 308

²² Pablo R. Andiñach. *El Libro del Éxodo* (Salamanca: Sígueme, 2006): 182

anterior a Moisés, es bastante claro: tenía una función «apotropaica», debía proteger al rebaño contra las influencias de los espíritus”,²³ como por ejemplo, de *mashit*, el exterminador.²⁴

Estas costumbres se realizaban en familia cuando aparecía la luna llena de la primavera. Es probable que hebreos antecesores a Moisés tenían estas prácticas rituales, que además de protección también les significó motivos de celebración por las cosechas.²⁵ Al parecer, se trató de una fiesta de los primeros pastores cananeos, quienes sacrificando el cordero aseguraban la fecundidad de su ganado y la protección contra las enfermedades. “Esta fiesta nómada será reinterpretada algún día a la luz de la salida de Egipto y se convertirá en la pascua.”²⁶

La narrativa de la pascua en Éxodo integra otro ritual conocido en los pueblos hebreos como la fiesta de las cosechas de cebada en primavera. Ésta “culminaba en la fiesta de las semanas, fin de la cosecha, siete semanas después.”²⁷ La fiesta consistía en el consumo de panes sin levadura por siete días.²⁸ Esta celebración señalaba el comienzo de la cosechas de cebadas cuando llegaba la primavera. Durante la semana de festejos, se hacen y consumen panes sin nada que provenga de la vieja cosecha, es decir, panes sin levadura; “...es una manera de volver a comenzar”.²⁹ Ésta entonces, se trata de una fiesta agrícola.

Dos festejos convergen en la misma fecha, y que las narrativas del Éxodo combinan para re-significarles el sentido, generar esperanza y unificar la fe de un pueblo a las puertas de la libertad. Anunciaron con la unificación de estos rituales un nuevo comienzo, una salida triunfante de Egipto y una nueva comprensión de su pueblo como la nación de Dios, del dios

²³ Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Las Tradiciones Históricas de Israel*. (Salamanca: Sígueme, 1993): 320

²⁴ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. (Barcelona. Herder, 1964): 615

²⁵ Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*. (Madrid: Cristiandad, 1975): 117

²⁶ Francois Castel, *Historia de Israel y de Judá: desde los orígenes hasta el siglo II d. c.* (Estella: Verbo Divino, 1998), en línea, consultada 24 mayo, 2017, <http://es.slideshare.net/teolibros/castel-francois-historia-de-israel-y-de-juda>

²⁷ “servicioskoinonia.org”, Jesús Peláez, consultada 24 mayo, 2017.

http://servicioskoinonia.org/relat/254.htm#_ftn4

²⁸ Werner H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*. (Salamanca: Sígueme, 1983): 30

²⁹ de Vaux, *Instituciones del AT*, 617

Yavé. El dios que Moisés les presentó como el dios de sus antepasados Abrahám, Isaac y Jacob, que ahora cumple a ellos las promesas de una tierra próspera, de un pueblo numeroso y de una alianza perpetua.

El festejo pascual, desde la normativa mosaica, exigió además el ingerir los alimentos de prisa y vestidos como para salir de viaje (Éx. 12, 11). El hecho de comer apresurados y el estar vestidos como para salir inmediatamente debe significarnos algo. Kevin Vanhoozer sugiere entender toda la pascua como un acto dramático en la historia de salvación.³⁰ Considerando este planteamiento, el episodio de comer con afán, vestidos para viajar, puede comprenderse como la participación “actoral” en la que los israelitas proceden en el drama de Dios, actúan con Él en el mismo “escenario” que contribuye -entre otras- a más tarde identificar al Señor como el salvador: “Yo soy Yavé quien los sacó del país de Egipto”. Es muy intenso el drama: mientras los hebreos comen por última vez en Egipto vestidos para salir alegremente de viaje hacia las promesas divinas, los egipcios se visten de luto esa noche para realizar sus servicios fúnebres. Es el último juicio contundente de parte de Yavé contra Egipto: la muerte de los primogénitos, especialmente la del hijo del faraón.

Por otro lado, este drama pascual se distingue también como institución sacramental. A partir de entonces, esa fecha será conmemorativa a fin de celebrar la salvación de Yavé. El festejo ceremonial no puede desatender ninguna de las instrucciones mosaicas para la pascua: cordero asado con hierbas amargas, pan sin levadura, comer de prisa, vestidos como para viajar, en fin. Von Rad explicó así las celebraciones pascales posteriores:

No tomaban parte en el destino de cualquier otro suceso, que irremisiblemente se hunde en el pasado; estaban presentes a todas las generaciones, pero no solamente en el sentido de una representación espiritual y vital del pasado; la comunidad en fiesta realizaba a Israel en el sentido pleno de la palabra a través del «mimo» y el rito; entraba de hecho y de verdad en la situación histórica; tal y como había sido determinada por la fiesta respectiva. Cuando Israel come la pascua en hábito de viaje, con el bastón en la mano, sandalias en los pies, y con la prisa del que va a partir (Ex

³⁰ Vanhoozer, *El Drama de la Doctrina*. (Salamanca: Sígueme, 2010): 63

12, 11), es evidente que no sólo se acuerda del éxodo, sino que entra en el hecho salvífico mismo del éxodo, y se hace totalmente presente a ese suceso.³¹

Cuando las generaciones posteriores a la salida de Egipto conmemoraron el éxodo, les significó un drama pascual que los hizo presentes, co-protagonistas de Dios y sus antepasados en esa experiencia del Yavé salvador, Dios cumplidor de las promesas a Abrahán.

1.2 UNA APROXIMACIÓN DE TEOLOGÍA HISTÓRICA A JUAN 2,13-22

Esta investigación ahora se aproxima al relato teológico plasmado en el evangelio según S. Juan 2,13-22. La perícopa contiene la narrativa de la purificación del templo, con un valor agregado en su primera frase: “Estaba cerca la pascua...”. Al mencionar el evangelista este ritual veterotestamentario –Pascua- para narrar el episodio dentro del templo, genera la siguiente pregunta: ¿por qué menciona el autor que estaba cerca la pascua para relatar la purificación del templo?

Los evangelios son la categoría literaria dentro de las Escrituras para contar escenas de la historia de salvación que se tejen acerca de Jesús; “son memoria, credo y canon fundamental de la Iglesia”.³² Ellos conservan acontecimientos trascendentales protagonizados por Cristo en la historia de salvación y que se nos cuentan en una teología narrativa, a la que hoy identificamos como evangelio.

³¹ Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las Tradiciones Proféticas de Israel*. (Salamanca: Sigueme, 2000): 138

³² Pablo Richard, “El Jesús histórico y los cuatro Evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la Iglesia,” *Theologica Xaveriana*. No. 149 (2004): 190

1.2.1 SIGNIFICADO DEL TÉRMINO EVANGELIO

El término *evangelio* precisa de una definición y exploración semántica. Para el Dr. James Dunn, evangelio significa *buenas nuevas*. Expresión que en el primer siglo se comprometía con el significado que le proporcionaba el imperio romano. Es decir, que la *pax romana* establecida por Augusto constituye la esencia del εὐαγγέλιον del César.³³ Los evangelios bíblicos redimen el término εὐαγγέλιον para hacer referencia a la paz que proviene de Dios en Cristo.

Pablo, el pensador por excelencia del evangelio en los escritos del NT, articula el *evangelio* en los hechos históricos de Jesús que comprenden, principalmente, la muerte y la resurrección de Cristo. Esa anunciación de Jesús como el Hijo de Dios que visitó en encarnación la humanidad, murió por sus pecados, fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras (1 Cor. 15, 1-4); constituye la esencia del evangelio, la proclamación para que los hombres sean salvos y la ferviente apología de esta fe.³⁴

El erudito bíblico N.T. Wright explica la palabra *evangelio* como una acción. Es decir, “El evangelio no es un sistema de pensamiento, ni una lista de técnicas para que la gente se convierta; es la proclamación personal de la persona de Jesús.”³⁵ Faltando todo por decir al respecto, estas aproximaciones ayudan a comprender que, Juan al narrar los episodios del templo -estando cerca la pascua- proclama a Jesús como el verdadero Cristo entre sus lectores.

El evangelio de Juan enmarca el quehacer mesiánico de Jesús en “una cadena de fiestas judías. No hay ningún acontecimiento que se halle fuera de este marco: el *Evangelio*

³³ James D. G. Dunn, “The Gospel and the Gospels”. *Evangelical Quarterly* 85, no. 4 (October 2013): 291-308.

³⁴ Dunn, “The Gospel”, 293

³⁵ N.T. Wright. *El verdadero pensamiento de Pablo, ensayo sobre la teología paulina*. (Terrassa: CLIE, 2002):161

optó por encuadrar toda actividad pública de Jesús en el tiempo religioso de los que el propio Evangelio define como ‘los judíos’³⁶.

La actividad pública de Jesús testimoniada en los evangelios no es un invento de los evangelistas; más bien, es el registro escritural de acontecimientos puntuales acerca del Cristo como la comunicación teológica de los actos y palabras de Jesús que oralmente se transmitieron desde los apóstoles a quienes fueron creyendo en él como el Mesías,³⁷ para testimonio de mayor alcance y para que futuras generaciones tuviesen fe en él.

1.2.2 JESÚS Y LA CEREMONIA LITÚRGICA DE LA PASCUA MOSAICA

La pascua es uno de los festejos más importantes en la religión judía. En el evangelio de Juan es muy importante avisar que *estaba cerca la Pascua* para participarnos de algunos relatos acerca de Jesús. En el capítulo 2, 13 el evangelista advierte lo cerca de la Pascua para narrar los episodios conocidos tradicionalmente como la purificación del templo a fin de testimoniar que muchas personas han creído en Jesús como el mesías al ser testigos de los signos que él realiza. En 6, 4 Juan menciona de nuevo el hecho de estar *cerca la Pascua*, para plasmar el signo de la multiplicación de pan y pez con el que fueron alimentadas más de cinco mil personas. La Pascua es traída a colación de nuevo como introducción a la escena en que una mujer, María, toma un perfume de nardo puro y caro para derramarlo sobre los pies del Maestro (12, 1). Se advierte nuevamente lo cerca de la Pascua en las narrativas de Jesús cuando lava los pies de sus discípulos (13, 1). Estas indicaciones de lo cerca que está

³⁶ Adriana Destro & Mauro Pesce. *Cómo nació el cristianismo joánico*. (Santander: Sal Terrae, 2002): 26

³⁷ Esta investigación no se propone participar del debate que provoca hablar del Jesús histórico. Más adelante se presenta una aproximación sencilla al respecto. Esta investigación, sencillamente, presupone que la historicidad de Jesús es verdadera, y que sus hechos, aunque narrados teológicamente, también son ciertos como acontecimientos que evidenciaron de Jesús el ser hijo de Dios. Ver más: Gerd Theissen & Annette Merz. *El Jesús histórico*. (Salamanca: Sígueme, 2012). N. T. Wright. “The Historical Jesus and Christian Theology”. *Sewanee Theological Review* 39, 1996. Consultado 4 de mayo, 2016. http://ntwrightpage.com/Wright_Historical_Jesus.htm#_edn1. N. T. Wright. *El desafío de Jesús*. (Bilbao: Descleé de Brouwer, 2003). Héctor Salazar. “Historia Y Cristianismo: Evidencias Del Jesús Histórico.” *Tiempo Y Espacio* 19, no. 22 (marzo 2009): 99-111. E. P. Sanders. *La figura histórica de Jesús*. (Estella: Verbo Divino, 2000)

la Pascua para introducir algún episodio acerca de Jesús, no son mencionadas al azar; tienen un propósito y sentido específico en el evangelio de Juan.

Al avisar lo cerca que estaba la Pascua para luego relatar algún acontecimiento con Jesús de protagonista, el evangelista coloca el discurso “en el nivel de las acciones formales y de carácter colectivo que una cultura institucionalizó y que considera representativas... Sirve para poner de relieve o iluminar determinados temas”.³⁸ En el evangelio de Juan, se observa la tensión entre las narrativas jesuanas en el desarrollo de los rituales judíos, pero Jesús está de alguna manera desvinculado con la práctica formal que han elaborado los de su pueblo y afrontando sus principales elementos simbólicos o litúrgicos.³⁹ Oportuno es ahora lo que afirmó E.P. Sanders con respecto al proceder de Jesús en el marco de las fiestas judías, en este caso la purificación del templo en vísperas de Pascua: Jesús atacó el templo, “Realizó esta acción, la más ofensiva, en Jerusalén, en el tiempo de la pascua para que no pasara desapercibida”.⁴⁰ De las tres fiestas más importantes en el culto judío –Pascua, pentecostés, tiendas-, en la pascua se alcanzaba el número más alto de peregrinos de todo Israel a Jerusalén.⁴¹

La Pascua en el primer siglo fue una convocatoria multitudinaria a Jerusalén para celebrar la fiesta más importante como nación. Se cree que llegaban entre ciento cincuenta mil a doscientos mil peregrinos a la ciudad. La captación de dineros y recolección de ofrendas era en proporciones sobreabundantes, pues en esos días se recogía el diezmo cultural, el cobro de dos dracmas para el oro del santuario, pago de votos, sacrificios personales, donaciones benévolas, el famoso “segundo diezmo”. Era demasiado dinero girando en Jerusalén y en el templo.⁴²

³⁸ Destro & Pesce. *Cómo nació el cristianismo*, 27

³⁹ Destro & Pesce. *Cómo nació el cristianismo*, 28

⁴⁰ E.P. Sanders. *Jesús y el judaísmo*. (Madrid: Trotta, 2004): 420

⁴¹ Joachim Jeremias. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. (Madrid: Cristiandad, 1980): 75

⁴² Jean-Pierre Charlier. *Jesús en medio de su pueblo I*. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993): 51

En apreciación personal, no se considera el dinero como el elemento que provoca el celo contundente del Señor; sino la pérdida de sentido, esencia en la celebración pascual. Atendiendo de nuevo la propuesta de Vanhoozer, y la de Balthasar,⁴³ de entender los ritos culturales israelitas como dramas donde el creyente se comprende como uno que salió de Egipto, *transportándose* hasta ese entonces y a la mesa –específicamente la Pascua–, se intuye que en la década de los 30’ del siglo primero, los hijos de Jacob desvincularon sus formas de celebración del libreto dado a ellos por medio de Moisés. El libreto a actuar en la ceremonia tenía que reflejar los valores, significados, entre otros, del festejo sagrado. Es notorio el abandono del guion original de la Pascua; al parecer porque la alta curia del templo despertó en sí nuevos intereses a través del culto. Los directivos, sacerdotes, comerciantes del templo excluyeron al actor divino de la celebración pascual, lo cual puso en riesgo al pueblo en un deconstruccionismo de la fe.

En contexto histórico, no sólo es importante resaltar el acontecer de las pascuas en el primer siglo, es sumamente importante subrayar el templo y el significado abarcado para los judíos de aquel tiempo; en esta oportunidad, desde las narrativas plasmadas en el evangelio de Juan.

1.2.2.1 SIGNIFICADO DEL SEGUNDO TEMPLO EN EL SIGLO I

Desde la institución religiosa de Israel con la alianza en el Sinaí (Éx. 24,1-11), el pueblo comenzó a congregarse para rendir culto al dios Yavé –su liberador– en el tabernáculo, aquella tienda portátil que les significó el lugar de encuentro con Dios.⁴⁴ Terminada la travesía de cuarenta años al desierto empezaron a instalarse en Palestina, como también a

⁴³ Vanhoozer, *El drama*, 73. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama I: Prolegómena* (Madrid: Encuentro, 1990), 86

⁴⁴ Brueggemann, sugiere, no sólo la comprensión del recinto sagrado como punto de encuentro con la divinidad hebrea; sugiere además que, “...las tribus se reunían regularmente en el santuario para escuchar la Torá (Dt 31, 10-13) Y para juramentar alianzas que las unían entre sí en común lealtad a Yahvé, el Dios de la federación. Así, las tribus participaban habitualmente en esas ceremonias, que regulaban todos los aspectos de la vida”. Brueggemann, *Teología del antiguo testamento*, 37

levantar el tabernáculo de reunión en Siló, justo cuando ya han conquistado una parte significativa de la tierra prometida (Jos. 18,1).

1.2.2.1.1 MIRADA SUMARIA AL PRIMER TEMPLO

En la alborada de las monarquías en Israel comienza a gestarse el proyecto religioso de construir el templo en un lugar estratégico de la tierra prometida; pues ya en el segundo período monárquico en la historia bíblica, el rey David elabora los planos de una construcción más sofisticada que sustituye al tabernáculo, sin omitir las características principales del mismo. Von Rad llegó a comprender y explicar este acontecimiento de la siguiente manera:

Cuando David fundó su reino lo unió también a la antigua tradición anfictionica: él no fue nunca a Silo, pero «trajo Silo a Jerusalén». El traslado del arca, santuario común de todas las tribus de Israel, a Jerusalén fue «un acto político de primera categoría». David acarició además la idea de construir un templo; pero sólo Salomón pudo realizarla. Para comprender bien este proyecto, debemos tener en cuenta la especial situación jurídica del templo: se erigía sobre un terreno de propiedad real (2 Sam 24, 24 s.), el rey era quien ordenaba su construcción y disponía las reparaciones necesarias. La subvención del templo era para él un honroso deber y tenía el derecho de reformar el culto en caso de necesidad; los mismos sacerdotes eran funcionarios reales.⁴⁵

A la luz de los testimonios escritos por parte del cronista bíblico, así lo proyectó David (1 Crón. 21, 18- 26, 32),⁴⁶ delegando a su hijo Salomón la construcción de ambiciosa aspiración (2 Crón. 3, 1-2). De alguna manera, “El plan del Templo reproducía el del Tabernáculo, pero sus dimensiones eran dobles y la decoración más suntuosa”.⁴⁷ Este templo alcanzó a existir hasta el año 587 a.C., fecha en la que los babilonios avasallaron y

⁴⁵ Von Rad, *Teología I*, 71

⁴⁶ Teológicamente, los relatos de la construcción del templo obedecen, en cierta parte, al interés de un punto de encuentro entre Dios y su pueblo. Aun así, no se escapa la intuición de entender la construcción del templo como una “jugada” política: “Todo arranca del deseo de David de construir un templo al Señor. Es posible que detrás de este móvil aparentemente religioso hubiese una intención política. Jerusalén, ciudad de origen pagano, jebuseo, se había convertido en la capital del Norte y del Sur. Era preciso un símbolo religioso que garantizase su poder frente a los antiguos santuarios y a otras ciudades de mayor raigambre israelita. Y ese símbolo podía ser el templo”. Jose Luis Sicre, *De David al mesías* (Pamplona: Verbo Divino, 1995): 86

⁴⁷ Alfonso R. Ropero, ed., *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: CLIE, 2014): 2442

destruyeron a Jerusalén, saquearon el lugar sagrado y lo incendiaron. Jerusalén vivió las amarguras del exilio babilónico que va desde el año 586 a.C. hasta el 536 a.C. Aunque el templo se reconstruyó alrededor del año 515 a.C.

1.2.2.1.2 MIRADA SUMARIA AL ORIGEN Y PERMANENCIA DEL SEGUNDO TEMPLO HASTA EL SIGLO I

El segundo templo emerge al ocaso del exilio babilónico. Israel pasa a ser vasallo de Persia, bajo el poder de Ciro II –el Grande- desde el año 533-525 a.C. Este emperador contribuyó, de alguna manera, a la restauración de Israel, especialmente la ciudad y la reconstrucción del templo. Según Herrmann, el sagrado lugar fue reconstruido finalizando el siglo V a.C. Reconociendo que “quedan en oscuridad los años subsiguientes a la inauguración del templo acaecida en el año 515 a.C. Ninguna fuente documental nos informa sobre esa época.”⁴⁸ De aquí podemos afirmar que desde entonces hasta el año 70 d.C., Israel se le distingue como la comunidad del segundo templo.

Bajo los dominios del emperador Ciro II, las deportaciones cesaron para los hijos de Jacob. Ahora, por el contrario, el poder persa devolvió muchos deportados a sus tierras, les permitió “libertad” de culto y, aunque los pueblos seguían avasallados, las gentes comenzaron a percibir un mejor ambiente político-militar porque “era más sencillo y costaba menos conseguir la colaboración espontánea de los gobernados en el plano local, en lugar de imponer por la fuerza la propia soberanía.”⁴⁹

La actitud del rey Ciro II frente a la religiosidad de sus vasallos -durante la deportación en mención- también fue algo benévola, pues cesaron las imposiciones desde arriba, se anulan los decretos que obligaban a los pueblos subordinados al culto imperial, los

⁴⁸ Herrmann, *Historia de Israel*, 393

⁴⁹ Soggin, *Nueva historia*, 329

pueblos recuperan sus cultos, se les restituye sus estatuas de dioses y utensilios sagrados que Babilonia les había arrebatado, se les otorga “bonanza”.⁵⁰

La construcción del segundo templo se hizo posible desde un edicto que firma el emperador Ciro II en el año 520 a.C. (Esdras 1,1-4). Estos acontecimientos de reconstrucción acontecieron siendo Zorobabel representante del imperio persa en Judea. Este segundo templo fue considerado más modesto en comparación con el de Salomón. Carecía del Arca del pacto, aunque sí contaba con un candelabro de siete brazos, símbolo artístico muy representativo para Israel, inclusive actualmente.⁵¹ Este segundo templo *obligó* a la comunidad israelita a solucionar las necesidades institucionales de maneras casi inmediatas –tierra, monarquía- templo-, pues se trataba de los asuntos prioritarios de Israel como nación.

Israel para ese entonces no tenía rey. El templo no tenía un dueño monarca como tampoco vínculo alguno con el estado; fue un templo del pueblo, financiado por el pueblo. Esta realidad precisó re-significar el sacerdocio en Israel, pues en el sumo sacerdote renació la figura de un “juez” -como en el libro de los jueces- quien representaba a Dios entre la comunidad y su fuerza e importancia cada día se fortalecía más.⁵²

El templo judío fue, primeramente, proyectado por David, años más tarde construido por su hijo Salomón alrededor del año 965 a.C.; destruido por el imperio babilónico luego de las deportaciones de las tribus del Sur, Judea (587-6). Después deportación babilónica que duró entre 58 y 48 años, hasta la caída de Babilonia en el 539,⁵³ se intentó reconstruir el templo por decreto del emperador Ciro, “inspirado por Dios”, así lo relató Esdras 1, 3:

Así habla Ciro, rey de Persia: Yahveh, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique una Casa en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, sea su Dios con él. Suba a Jerusalén, en Judá, a edificar la Casa de Yahveh, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén.

⁵⁰ Soggin, *Nueva historia*, 329

⁵¹ Hans Küng, *El judaísmo*, (Madrid: Trotta, 2004): 108

⁵² Küng, *El judaísmo*, 108

⁵³ Gregorio del Olmo Lete, *Origen y persistencia del judaísmo* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010): 179

Algunos dirán que el templo fuer reconstruido por Ezequías y Josías; pero se creía que Zorobabel lo había reconstruido después del destierro; y es indudable que su fracaso está estrechamente entrelazado con la incapacidad de este rey para restablecer la monarquía.⁵⁴ Lo que sí se puede afirmar es que el templo “fue reconstruido por los exiliados que regresaron a Judá con Zorobabel en el 538 a.C.⁵⁵ Este templo fue sometido a reformas constantes, pero los trabajos más monumentales y que más cambiaron su morfología fueron los que se llevaron a cabo durante el mandato de Herodes el Grande.”⁵⁶

A grosso modo, una presentación de los eventos más importantes de nuestro interés con respecto al templo y sus respectivas fechas de acontecimiento según E.P. Sanders:⁵⁷

520-515 a.C.	Reconstrucción del templo
333-332 a.C.	Alejandro Magno conquista Palestina
300-198 a.C.	Palestina bajo los tolomeos de Egipto
198-142 a.C.	Palestina bajo los seléucidas de Siria
167 a.C.	Profanación del templo
166-142 a.C.	Lucha asmonea por la plena autonomía.
142-37 a.C.	Período asmoneo.
63 a.C.	Pompeyo conquista Judea.

⁵⁴ Wright, *El desafío*, 82

⁵⁵ “Desde la vuelta del destierro de Babilonia (586-538 a. C.), constituyen una comunidad agrupada en torno al templo, que ha perdido hasta los últimos vestigios de una existencia política propia, en beneficio de toda una serie de potencias extranjeras, desde los persas hasta Alejandro el Grande y los tolomeos de Egipto, luego, cien años más tarde, hasta los seléucidas de Siria y finalmente, después de una nueva dominación de los partos, hasta los romanos. Durante esta agitada historia, el pequeño pueblo de Israel no es, sin embargo, como una pelota inerte que se lanza de un sitio para otro. Conserva siempre algo radicalmente particular que le distingue de los otros pueblos orientales. Su Dios es diferente de los dioses de sus vecinos, y su fe en este Dios diferente es el nervio de su vida y la fuerza que le sostiene.” Günther Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1975): 30

⁵⁶ Robert Stein, *Jesús el Mesías: Un estudio de la vida de Cristo* (Barcelona: CLIE, 2006): 222

⁵⁷ Sanders, *La figura*, 13, 14

63-40 a.C.	Hircano II, sumo sacerdote y etnarca.
40-37 a.C.	Antígono, sumo sacerdote y rey.
37-4 a.C.	Herodes el Grande, rey.

Según Jn. 2, 20 fueron 40 años invertidos en la construcción del templo. En el año 27 de nuestra era,

las obras aún no estaban terminadas. Herodes había comenzado las nuevas construcciones en el año 19-20 antes de nuestra Era (sic). Y no se terminaron definitivamente hasta el año 62-64 d. c., en tiempo del gobernador Albino. Las innovaciones fueron éstas: elevación del edificio del santuario de 60 a 100 codos; construcción de una gran puerta entre el atrio de las mujeres y el de los israelitas; ampliación del atrio exterior hacia el norte y hacia el sur, por medio de gigantescos cimientos; construcción de pórticos alrededor de la explanada del templo.⁵⁸

A los judíos del primer siglo el templo les significó el núcleo de toda su cultura y religión. Ellos aseguraban que allí moraba Yavé en persona, o por lo menos que allí llegó a morar y pronto regresaría. Era el santuario para sacrificios por excelencia, por ende, el lugar apropiado para el perdón de sus pecados. El espacio donde se consumaba incansablemente la unión entre Israel y su Dios. Desde allí, bajo la supervisión romana, se dirigía la nación en compañía de sacerdotes y la dinastía herodiana del entonces.⁵⁹

Ya en días de Herodes, Jesús hizo su aparición en el mismo escenario palestino donde aconteció el relato que interesa a esta investigación. Teniendo esto en cuenta, resulta valioso apreciar los hallazgos desde las diferentes disciplinas respecto al Nazareno, pues pueden ser vitales en las mejores comprensiones del evangelio. Una de esas disciplinas vitales es la histórica. Como ya fue advertido, esta investigación no se propone participar en diálogos estrictamente históricos, más bien, realiza una aproximación teológica a las narrativas

⁵⁸ Jeremías, *Jerusalén*, 38

⁵⁹ Wright, *El desafío*, 82

históricas de las perícopas que ocupan el interés de la misma. Sin embargo, modestamente se recoge a continuación algunos resultados de la búsqueda histórica de Jesús para ofrecer un mejor entendimiento al significado de su existir en Palestina durante el siglo I.

1.2.2.2 LA BÚSQUEDA HISTÓRICA DE JESÚS

Las investigaciones estrictamente históricas sobre la persona de Jesús Nazareno han sido denominadas “la búsqueda del Jesús histórico”. “Como es bien sabido, la búsqueda comenzó como una reacción contra el Cristo del dogma cristiano. El Cristo del credo de Calcedonia, «perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre», parecía un ser humano demasiado irreal.”⁶⁰ Esta búsqueda comenzó desde inicios del siglo XVIII hasta el año 1906. La segunda búsqueda data del año 1953 al 1980, y la tercera búsqueda es fechada desde el año 1980 hasta el presente.⁶¹

La primera búsqueda irrumpe a partir de 1778 hasta principio del siglo XX,⁶² para esa fecha académicos emprendieron una investigación por evidencias estrictamente históricas que confirmaran –o no– los relatos evangélicos respecto a la persona de Jesús.

... esta etapa se interesa por la personalidad religiosa de Jesús, el contexto en el que creció y cómo éste determinó sus creencias, y el deseo de deshacerse de la apariencia que los teólogos cristianos le han dado [...] Durante esta etapa, los estudios sobre el Jesús histórico fueron importantes porque la erudición creía que el futuro de la teología pendía de un hilo: ¿podía demostrarse que su fundamento era históricamente

⁶⁰ James D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 2006), 18

“La búsqueda del Jesús de la historia tiene ya más de 200 años. A finales del siglo XVIII, un puñado de europeos valientes empezaron a aplicar la crítica literaria e histórica a los libros del Nuevo Testamento, que hasta entonces había quedado fuera de sus límites: demasiado sagrado para la investigación profana del Renacimiento y la Ilustración.” Sanders, *La figura*, 21

⁶¹ M.R. McAteer & M.G. Steinhauser, *The Man in the Scarlet Robe: Two Thousand Years of Searching for Jesus* (Etobicoke, Ont.: United Church Publishing House, 1996), 79

⁶² Históricamente, dentro del quehacer académico por la búsqueda del Jesús histórico, se registra el primer esfuerzo en el año 1778 con “la publicación por G. E. Lessing del séptimo fragmento de H. S. Reimarus “Sobre la tarea de Jesús y sus discípulos” de 1778 donde intenta “defender la religión racional contra la fe eclesiástica”. Esta búsqueda produce en 200 años una larga serie de Vidas de Jesús, como las famosas de Strauss y Renan, todas ellas impregnadas de un prejuicio iluminista y de un intento antidogmático. Creyentes en la razón en lucha con el dogma.” José M^a Melero Martínez, “La tercera búsqueda del Jesús histórico. Algunos libros recientes”, *ENSAYOS. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, N^o 26, 2011: 197-212

fiable? Se decía entonces que los historiadores podían llegar a descubrir la verdad sobre el Jesús verdadero.⁶³

Algunos de los pensadores más destacados de este primer ciclo investigativo son: Reimarus (1694-1768), J.S. Semler (1725-91), F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), J.E. Renan (1823-92), A. Edersheim (1825-89). Por mencionar algunos.

A principios del siglo XX, con Schweitzer *resucita* un interés académico por la “nueva búsqueda del Jesús histórico”. Esto -de alguna manera- obligó a la iglesia desde entonces a tomarse en serio su propia confesión en Jesús y la proclamación de éste como Dios. Aunque con precisión podemos afirmar que “El «nuevo» viraje hacia el Jesús histórico que se produjo a partir de la conferencia de E. Kásemann, -El problema del Jesús histórico (1953)- que sumió a algunos en un escepticismo aún más radical sobre el anclaje de los títulos en la «vida de Jesús», e indujo a otros a la búsqueda intensa de una «cristología implícita» no vinculada a títulos.”⁶⁴ Luego aparecen en el escenario debatiendo los reconocidos teólogos Barth y Bultmann. Dice el Dr. David Ford: “En conjunción con K. Barth (1886-1968), Brunner (1889-1966) enfatiza la trascendencia de Dios, la necesidad del hombre para salvación de su pecado y la importancia de Jesús. Pero el énfasis sobre la naturaleza trascendental de Dios disminuyó el significado del Jesús histórico.”⁶⁵

Así como la «fe tranquila» lo afirmaba todo como inequívocamente histórico, ahora se negaba todo: Cristo no existió nunca; era un mito creado por el inconsciente humano ansioso de liberación, lo cual es un fenómeno que puede observarse en todas las religiones. Tal vez pudiera incluso afirmarse que Jesucristo no habría sido sino una proyección creada por un movimiento social de pobres y esclavos en el proceso de concientización de su alienación y en su marcha hacia la liberación social.⁶⁶

⁶³ Scot McKnight, “¿Quién es Jesús?, una introducción al estudio sobre Jesús”, en *Jesús bajo sospecha: una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*. Michael J. Wilkins & J. P. Moreland, eds. (Terrassa: CLIE, 2003): 84

⁶⁴ Theissen & Merz, *El Jesus*, 567

⁶⁵ “Recursos Teológicos”, David Ford. Consultada 6 febrero, 2017, http://www.recursosteologicos.org/Documents/Teologia_Biblica_Jesus_Historico.htm

⁶⁶ Leonardo Boff. *Jesucristo el liberador*. (Santander: Sal Terrae, 1985), 17

Pero la reacción no se hizo esperar mucho, como por ejemplo una de las pronunciaciones importantes de Bultmann al respecto: “la duda acerca de la existencia real de Jesús carece de fundamento y no merece réplica alguna.”⁶⁷

Después de mucho diferir, dialogar, pretender reconstruir una *biografía histórica* de Jesús, se empieza a considerar que lo más importante en la confesión cristiana es el Cristo de la fe, el Señor que vive y podemos conocer en el presente.⁶⁸ “Así, para algunos intelectuales de la época, el *quest* por el Jesús histórico resultaba infructuoso e imposible por carecer de evidencias históricas suficientes y fiables en los evangelios”.⁶⁹

A mediados de 1970, protagonizan el debate B.F. Meyer, Geza Vermes, A.E. Harvey, M. Borg y E.P. Sanders; ofreciendo nuevos planteamientos respecto al Jesús histórico. Ellos socializan una renovada consciencia de la importancia de las relaciones entre cristianos y judíos, sugiriendo a Jesús como un buen judío mal interpretado por sus seguidores. Aportaron significativamente en el avance de estos estudios al hacer evidente la importancia de entender a Jesús en las delimitaciones del primer siglo, en su cultura, políticas, fe y tradiciones palestinas.⁷⁰ Así, dieron inicio a la “tercera búsqueda” del Jesús histórico. Desde entonces hasta hoy, han sido “décadas de relevante esfuerzo y de significativos estudios interdisciplinarios, teológicos, históricos, arqueológicos, sociológicos, antropológicos y de otras ciencias auxiliares en el intento de encontrar al Jesús que realmente existió en la historia”.⁷¹

⁶⁷ R. Bultmann, *Jesús en Boff. Jesucristo*, 17

⁶⁸ N.T. Wright, “Jesus”. *New Dictionary of Theology*. David F. Wright, Sinclair B. Ferguson, J.I. Packer (eds), 348-351. IVP. Ver más: Alvaro Cadavid. “La investigación sobre la vida de Jesús”. *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002), pp. 512-540. La segunda búsqueda “fue ultracrítica y negó toda posibilidad de reconstruir el Jesús histórico. Típico de esta etapa es Rudolf Bultmann con su libro “Jesús” de 1926, en el que reacciona contra la etapa liberal anterior. Se dice que del Jesús histórico sólo sabemos “que” existió, pero nada más. El escepticismo frente al Jesús histórico es total: “no podemos saber nada de la vida y enseñanza de Jesús”. Todos los evangelios son creación de la fe de las primeras comunidades cristianas”. Richard. “El Jesús histórico”, 180

⁶⁹ Roberto Pereyra, “Yo creo en el Jesús histórico”, *DavarLogos*, ISSN 1666-7832, Vol. 8, N°. 1, (2009): 20

⁷⁰ Wright, “Jesús”.

⁷¹ Pereyra, “Yo creo”, 21-22

El abanico de acercamientos en ésta Tercera búsqueda es extenso, por ejemplo: el acercamiento radical, abanderado por la institución académica “el seminario de Jesús”, quienes usan métodos críticos y textos apócrifos en su metodología. También se ha destacado el acercamiento conservador, cuya metodología consiste en destacar la armonía de los evangelios sinópticos con el evangelio de Juan y los textos paulinos. Otro es el acercamiento del nuevo enfoque, cuya esencia es encontrar nuevas hermenéuticas –judías- con las que puedan interpretar a Jesús dentro del judaísmo y transformador del mismo. Se habla también del acercamiento sociológico, político, pneumatológico, etc.⁷²

Daniel Marguerat ofrece una conclusión a tener muy en cuenta respecto a la Tercera búsqueda:

La “tercera investigación” es una nebulosa más que un movimiento unificado. ¿Qué tienen en común el Jesús profeta de la restauración de Israel según Ed. P. Sanders, el iniciado carismático de Marcus Borg, el rabí fariseo de David Flusser, el sanador popular de Geza Vermés, el filósofo cínico itinerante de F. Gerald Doping y J.D. Crossan, el reformador social de Gerd Theissen o el revolucionario pacífico de Richard Horsley? Tienen ciertamente una cosa en común: la afirmación decidida del judaísmo de Jesús que, sin ser una novedad, ahora es defendido de una manera consecuente. En cuanto al resto, la variedad de imágenes de Jesús es impresionante.⁷³

Durante estos tres momentos determinantes en la búsqueda de una recuperación –o reconstitución- de la vida histórica de Jesús, las investigaciones abrieron puertas a mejores comprensiones de los testimonios que los evangelios canónicos contienen. Como también es innegable el hecho de que otros resultados de dichas investigaciones resultaron infructíferos. Inclusive, de las dos primeras búsquedas se llegó a concluir lo siguiente: “Estas investigaciones sobre el “Jesús de la historia” terminaron con resultados tan contradictorios, que la “investigación sobre la vida de Jesús” [...] vino a ser considerada como una empresa sin esperanzas.”⁷⁴ Sin mucho positivismo, Marguerat se pronuncia también al respecto:

⁷² “Recursos teológicos”.

⁷³ Daniel Marguerat, “El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿una dicotomía pertinente?”, Revista Catalana de Teología 36, (2011): 37

⁷⁴ “theologicaxaveriana.javeriana.edu.co”, José María Gallego, S.J. Trad., consultada, 8 febrero, 2017 <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/descargas.php?archivo=Jose%20Maria.pdf&idArt=753&edicion=88>.

La búsqueda del Jesús histórico es una herida permanente infligida a la tentativa de capturar a Jesús dentro de un sistema dogmático. El cristianismo vive porque se refiere a una figura fundadora que se le escapa. El día en que los teólogos piensen poder comprender exhaustivamente a Jesús de Nazaret, la cristiandad se encontrará en extremo peligro. La investigación del Jesús histórico retarda resueltamente la llegada de este día funesto.⁷⁵

Sin embargo, otras conclusiones contienen un mejor entusiasmo con el resultado de la búsqueda del Jesús histórico. Como por ejemplo: “La búsqueda del Jesús histórico es un aporte para la teología en la medida en que esta debe presentar a la cultura contemporánea el mensaje cristiano con credibilidad histórica.”⁷⁶ Otro ejemplo es este: “La búsqueda del Jesús histórico no deja convertir la fe en Cristo en una mera doctrina, en un símbolo mítico o en cualquier forma de docetismo o gnosticismo, sino que ante todo recuerda que la fe es fundamentalmente adhesión existencial a una persona que existió en una época y en un lugar determinado.”⁷⁷

Los esfuerzos de investigación histórica acerca de Jesús invitan al teólogo a tener en cuenta, primero, que Jesús debe ser entendido en un contexto judío del primer siglo, el cual goza de tres características principales: 1. La fe en un solo Dios, quien tenía un pacto con Israel. 2. Una esperanza en la intervención de este Dios frente a los adversarios de Israel para confirmar el pacto (espera de un Mesías). 3. Con una observancia estricta de la Torá –creían– “acelerar” la llegada del día del Señor.⁷⁸

En segundo lugar, Jesús proclamó un mensaje de anunciación entre su pueblo, advirtiendo el cumplimiento de las esperanzas judías: el reino de los cielos ya llegó. Todo el kerigma jesuano y los signos realizados en su mesianismo explicaron y demostraron de maneras inesperadas que el reino de Dios estaba presente entre ellos como la levadura en la masa, como la semilla creciendo en secreto, como una invitación a las gentes marginadas a

⁷⁵ Marguerat, “El Jesús histórico”, 53

⁷⁶ Cadavid, “La investigación”, 512

⁷⁷ Cadavid, “La investigación”, 513

⁷⁸ Wright, “Jesus”.

la mesa real, en fin. Un kerigma al arrepentimiento de su ambición nacionalista a re-direccionar los intereses en los propósitos del reino de Dios.

En tercer lugar, Jesús advirtió a los israelitas constantemente que, si la nación decide desviarse de los propósitos y directrices divinos, todo el país colapsaría en manos de los enemigos y sería destruido su templo también, que era para ellos garantía de la presencia de Dios y de la protección divina frente a los adversarios.⁷⁹

Cuarto, las dos últimas resultaron ser las semillas –no las únicas- de conflicto que llevaron a Jesús a la cruz. Al presentar el reino de Dios como las puertas abiertas a pecadores y marginados por la religión, las tensiones entre Jesús y directivas del templo fueron en aumento. Adicionando al conflicto el hecho de la autoproclamación de Jesús como el Cristo, presentándose a sí mismo como Dios. Esta presentación divina de Jesús se sustenta en todo el NT. Dice el Dr. Christopher Wright:

Jesús, entonces, según el testimonio uniforme de muchos hilos en los documentos del Nuevo Testamento, comparte la identidad de YHWH, el Señor Dios de Israel, y cumple las funciones que eran la prerrogativa única y exclusiva de YHWH en el Antiguo Testamento, estas incluyen en forma especial el papel de Dios como Creador y dueño del universo, Gobernador de la historia, Juez de todas las naciones y Salvador de todos lo que se vuelven a él.⁸⁰

Resultó, esta pretensión de Jesús, ser más “leña para fuego”, además de las desacreditaciones de Jesús a las tradiciones farisaicas y legalismos que el judaísmo fue adoptando en el primer siglo.

En quinto lugar, las dramatizaciones que hizo Jesús para tomar el papel y destino correspondientes sólo a Israel, lo comprometieron a asumir en su propia vida la misión de Israel y la esperada vindicación de Dios, que luego de sufrir, se cumpliría muy pronto en él, y al parecer sólo en él. La cruz se hace símbolo de un nuevo éxodo que no sólo redime a

⁷⁹ Wright, “Jesús”.

⁸⁰ Christopher Wright. *La misión de Dios*. (Buenos Aires: Certeza, 2009): 160

Israel, sino que esa cruz se hace la historia que cuenta la salvación de Dios al mundo por medio de Israel en persona, en Jesús el Mesías.⁸¹

Finalmente, la resurrección. Éste último evento demuestra que Jesús estaba en lo cierto, y que la cruz, lejos de ser el fracaso mesiánico que inicialmente pareció, fue su mayor logro.⁸²

1.2.2.3 JESÚS Y EL TEMPLO

El templo en Jerusalén significó para los judíos un símbolo inalienable de identidad nacional y el lugar más importante donde giraban alrededor muchos intereses israelitas, por ejemplo: la vida religiosa, la economía, lo concerniente a lo social y político.

Por otro lado, otros muchos hebreos estaban en desacuerdo con el templo. Un sector del judaísmo conocido como los esenios eran algunos de ellos. Los fariseos del primer siglo empezaban a considerar que si varias personas se unían para estudiar y practicar la Torá obtenían las bendiciones prometidas a quienes iban al templo, y no sólo esto, se les garantizaba también la presencia de Dios como si estuviesen en el sagrado lugar. Esta era una alternativa en gestión como propuesta a una vida piadosa sin templo, muy oportuna para quienes vivían distantes de Jerusalén.⁸³

En Jesús se intuye una encrucijada dentro de su alma respecto al templo: por un lado, los evangelios nos muestran a Jesús muy ausente de él; excepto Lc. 2, 22 que narra cuando de niño fue llevado al templo para cumplir el ritual de la consagración de los primogénitos (Éx. 13, 2), por lo demás, el ministerio de Jesús se desarrolló fuera de Jerusalén. Al Nazareno no lo vemos en la santa ciudad hasta cuando está cerca su pasión y crucifixión. Mateo y Marcos, por ejemplo, nos muestran a Jesús dentro del templo, por primera vez, cuando

⁸¹ Wright, "Jesus".

⁸² Wright, "Jesus".

⁸³ Bornkamm, *Jesús*, 41

termina su “entrada triunfal” a Jerusalén (Mt. 21, 12; Mr. 11, 11). Lucas nos muestra a Jesús por primera vez en el templo cuando era un niño (2, 22), y en este evangelio no lo volvemos a ver en el templo hasta inmediatamente después de la “entrada triunfal” (Lc. 19, 45). Valga la pena anotar la particularidad del evangelio según S. Juan: Jesús muy temprano aparece en el templo (2, 13); acontecimiento que resulta siendo “el primer gran acto público del ministerio de Jesús; en los otros evangelios, es el último.”⁸⁴

Una salvedad por hacer: tanto Mateo como Lucas narran con detalles la tentación de Jesús en el desierto. En una de las escenas de dicha tentación, el Satán lleva al Señor sobre el pináculo del templo para que se arroje desde esa altura y demuestre que en verdad Dios el Padre le protege (Mt. 4, 5- 6; Lc. 4, 9- 11). Esta experiencia de Jesús en el templo, siendo tentado por el Satán, amerita profundización; pero no es competencia de ésta investigación.⁸⁵

En el evangelio de Juan, Jesús aparece por primera vez en el templo cuando se aproxima la fecha de la celebración pascual (2, 1); sorprendiendo a los presentes con un azote de cuerdas para expulsar a quienes mancillan la casa de su Padre (2, 15-16). Sin duda alguna, así Jesús dramatiza⁸⁶ un juicio contundente contra los profanadores del sacro lugar con el celo que por esa casa le consume; al tiempo que él mismo hará drama del juicio sobre el templo en su experiencia de cruz: “Destruyan éste templo...” (Jn. 2, 19), inaugurándose ante los presentes como la persona –punto- de encuentro entre Dios y quienes hayan de creer en él.

⁸⁴ Leon Morris, *El evangelio de Juan I* (Barcelona: CLIE, 2005), 227

⁸⁵ Algunos autores sugieren entender la tentación en el pináculo del templo como una experiencia espiritual. Otros proponen entenderla como parábola. También hay quienes recomiendan comprender el texto como un simbolismo. Por mencionar algunos. Ver más: Boff, *Jesucristo*, 73. Stein, *Jesús el Mesías*, 127. Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según S. Lucas II: Traducción y comentarios* (Madrid: Cristiandad, 1987): 395-398 “biblicalstudies.org.uk”, Andrew Schmutzer, consultada 13 Febrero, 2017, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/ashland_theological_journal/40-1_015.pdf

⁸⁶ Para Vanhoozer, los actos públicos de Jesús son el drama que él presenta como obra de su propia vida en cumplimiento de las Escrituras, es así que el Galileo hace visible su comprensión de todo lo dicho por Moisés y los profetas; dejándonos el quehacer teológico de comprender las Escrituras canónicas como él las comprendió. Vanhoozer, *El drama*, 246. Lo que se pretende explicar con ésta afirmación, es que Jesús está actuando su comprensión del Salmo 69,10.

Para Jesús, el templo es “mi casa” (Mr. 11, 17), igualmente “la casa de mi padre” (Jn. 2, 16), la “casa de oración” (Lc. 19, 46). Mientras los judíos contemporáneos entendían el templo como el símbolo más importante en todos los ámbitos y centro vital de su identidad como pueblo de Yavé, con todas las implicaciones dadas en el entonces, para el Nazareno ese lugar era una casa (οἶκος) donde se encontraban el cielo y la tierra por medio de la oración. Esa casa se ha de entender como una morada familiar –casa de mi Padre- donde los pueblos de la tierra estaban invitados a *encontrarse* con Dios. La casa no sólo era del Padre y de Jesús, todo lo que ella contenía también les pertenecía. Es decir, todos los utensilios contenidos en el templo debieron ser usados con el fin de acercar los hombres a una experiencia familiar única: estar ante Dios como ante un padre amoroso.

La *casa del Padre* era un lugar de oración, no de comercio ni oportunismo para el robo. Y por oración (προσευχή) entiéndase el acto de presentarse ante el Padre Dios con el fin de verbalizarle plegarias, gratitudes, alabanza, adoración personal y comunitaria. El comercio de las directivas del templo fue obstáculo para este propósito divino del edificio.

En la narrativa de Juan, Jesús hizo un látigo para expulsar los profanadores de la “casa de oración” (2, 15) y les dijo: -... No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado- (2, 16). Los discípulos asociaron estas palabras con el Salmo 69,10: “pues me devora el celo de tu casa, y caen sobre mí los insultos de los que te insultan”. En el marco de la comprensión de los discípulos –comprensión post-resurrección-, todo el comercio –hurto- acontecido en el templo fue ante Dios un insulto, así que la reacción de Jesús puede entenderse como un proceder justo ante el agravio de los profanadores del sagrado lugar.

El obrar de Jesús en el templo obedece, en primer lugar, a que esa es “mi casa”, la “casa de mi Padre”, la “casa de oración”. El sentido de pertenencia frente al templo que profesa Cristo supera a todos los afectos judíos que ese lugar pudiese recibir. El drama de juicio no es sobre la casa, es sobre quienes habitan la casa y estorban a los hombres sinceros el poder hacer sus oraciones. Es la casa del Padre, no de los cambistas ni de los fariseos ni de los sacerdotes; es de Dios. Esta comprensión sustenta el drama jesuano.

En segundo lugar, después de la resurrección de Jesucristo, los discípulos comprenden el proceder de su Maestro en templo como un drama genuino al Salmo 69,10; no como un procedimiento salido de cabales ni como el resultado de una ira incontrolable o algo parecido; es comprendido y publicado como el drama de un celo que no permite la ofensa en su propia casa, en la casa de su Padre. Estas personas están insultando al Padre de la casa y al Hijo del Padre. De alguna manera, es un eco dramatizado también de Jeremías 7, 1- 15 y Zacarías 14, 20- 2.

En tercer lugar, Jesús se propone ante los judíos como “la nueva casa de oración” ante quien vendrán todos los pueblos de la tierra para encontrarse con Dios. Bien dice Samuel Gil Soldevilla: “Jesús, realidad histórica y de fe, irrumpe en la historia como templo verdadero y encarnado. El desplazamiento se produce de los muros a la carne, de un lugar a un hombre... “Y el Verbo era Dios” (Jn 1,1). Si antes la gloria divina se posaba sobre el Tabernáculo, es ahora en Jesús en quien vemos al Padre (Jn 14,9; Col 1,15)”.⁸⁷ Ahora la casa de Dios es Jesús, en él todos los hombres de todas las naciones podrán llegar a Dios, encontrarse con él y experimentarlo de las maneras más puras, dignas y dignificantes.

En el cuarto evangelio, el ministerio de Jesús inicia con juicios divinos sobre las instituciones civiles y autoridades religiosas que han usado los símbolos y rituales de libertad para oprimir al pueblo. Ésta puede ser una de las razones por la que el antiguo orden, representado en el templo que construye Herodes el Grande, daría paso al nuevo orden, un templo representado en el cuerpo de Jesús; quien con su advenimiento cumple a cabalidad y totalidad las bendiciones anticipadas en el antiguo pacto como el hecho de ser limpiados de sus pecados, la experiencia de salvación y el disfrute de una comunión inquebrantable con el Señor (Is. 25, 6- 9; 56, 7; Jer. 31, 31- 34; Ap. 21, 22).⁸⁸

⁸⁷ Samuel Gil Soldevilla. “Teología del templo en el Nuevo Testamento: deslocalización y desplazamiento hacia el Templo del Espíritu”. *Apuntes Universitarios* Vol. VI, No. 1 (2016): 121 - 140

⁸⁸ www.sats.edu.za, Dan Lioy, consultada 16 febrero, 2017, <https://www.sats.edu.za/userfiles/Lioy,JesusasTorahinJohn2.pdf>

1.2.3 ALGUNOS ASPECTOS DEL IMPERIO ROMANO EN RELACIÓN CON EL EVANGELIO DE JUAN

Estos párrafos no pretenden abarcar profundamente los aspectos que relacionan de una u otra manera el evangelio de Juan con el imperio romano del siglo I; intentan más bien resaltar algunos de entre ellos sin ir lejos de las orillas, lo necesario no más para ayudar a comprender el relato de Juan 2, 13-22.

Roma desempeña un papel muy importante durante el siglo I en todo lo concerniente a los orígenes del cristianismo, no sólo lo que compete al ejercicio escritural que los apóstoles y otros realizaron para contar e interpretar la persona de Jesús, específicamente su mesianismo, también en los aconteceres que dichos autores contaron e interpretaron.

No se conoce un acuerdo entre eruditos respecto a la fecha de composición del evangelio de Juan; algunos lo ubican antes del año 70 d.C., otros se atreven a sugerir que pudo escribirse en los primeros años del siglo II d.C.; siendo más plausible que se haya escrito en la última década del siglo I.⁸⁹ Apreciando ésta última fecha de composición del evangelio de Juan como propuesta aceptable en esta investigación, se presenta a continuación una breve comprensión del imperio romano y un lacónico comentario de implicaciones dentro del cuarto evangelio canónico.

Para la segunda mitad del siglo I a.C., Roma ha conquistado Palestina entre otros pueblos. Esta región oriental ha sufrido el ser avasallados por siglos y por diferentes imperios: los babilonios, luego los persas, después los griegos, paso seguido los ptolomeos egipcios antecediendo a los selúcidas de Siria, hasta que finalmente aparece en el escenario Roma con las tropas de Pompeyo, quien en el año 63 a.C. instala el poder romano en la región.⁹⁰

⁸⁹ Ver más: Morris, *El evangelio*, 62-69. D. A. Carson y Douglas J. Moo, *Una introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona: CLIE, 2009), 205-207. Raymond E. Brown, *El evangelio según S. Juan I-XII* (Madrid: Cristiandad, 1999), 100-108. Daniel Marguerat, ed., *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología* (Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2008), 361

⁹⁰ María Hernández- Sampelayo Matos, “Breve historia del pueblo de Israel, ayer y hoy, ¿puede haber una esperanza de paz en ese territorio?” *Historia Actual Online*, Núm. 20 (Otoño, 2009), 93-98

En los años 30 de la era cristiana, cuando acontece la historia mesiánica de Jesús Nazareno, Roma se encuentra en la cumbre de su apogeo en el mundo. Su imperio militar se integra con más de 400.000 hombres repartidos en aproximadamente en 30 legiones. La ciudad capital cuenta con una población cercana al millón de habitantes. Algunos de sus distinguidos son funcionarios de alto rango, senadores, juristas, entre otros.⁹¹ Estos atributos destacan a Roma, geopolíticamente hablando, como la *nación* más relevante para ese momento histórico.

Con lo que respecta a los tiempos de Jesús, el emperador romano fue Tiberio desde el año 14 hasta el 37 del siglo I. Herodes Antipas, fue tetrarca de Galilea y Perea desde el año 4 a.C. hasta el 39 d.C. Para los días en que Jesús purifica el templo, el gobernador romano en Judea fue Poncio Pilato.⁹²

1.2.3.1 TIBERIO: EMPERADOR ROMANO DEL SIGLO I

De Tiberio se puede destacar que, en el año 14 d.C. heredó el trono, durante su reinado “Mejoró los servicios civiles, impulsó al ejército en una disciplina estricta y dirigió las finanzas del Imperio con gran habilidad”,⁹³ reaccionó con éxito a las diferentes sublevaciones en Germania, Galia, en fin. Llama mucho la atención el hecho de que a la isla Capri se exilió así mismo en el año 26 d.C., y desde allí gobernó el imperio. Expulsó a los judíos de Roma molesto por un escándalo en el que se vio envuelta la matrona Fulvia y se recuerda en la historia como un rey sanguinario y tirano.⁹⁴ En el evangelio de Juan, como en los evangelios sinópticos, no encontramos un encuentro personal entre Jesús de Nazaret y Tiberio el César.

<http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/318/305>

Ver más: Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C. – 135 d.C. Tomo I.* (Madrid: Cristiandad, 1985), 171- 323. Helmut Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988), 263-288

⁹¹ Ver más: Jean-Pierre Charlier, *Jesús en medio de su pueblo I* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993), 17, 18

⁹² André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Madrid: Cristiandad, 1982), 57-59

⁹³ Ropero, *Gran Diccionario*, 2482

⁹⁴ Ropero, *Gran Diccionario*, 2482

1.2.3.2 HERODES ANTIPAS: TETRARCA DE GALILEA Y PEREA

No así con Antipas, representante de la autoridad romana en Galilea. La relación de Jesús con Antipas no fue la más cordial; inclusive el Galileo llegó a referirse a él con estas palabras: “esa zorra” (Lc 13,32). Antipas

fue nombrado «tetrarca» de Galilea y Perea, [...] En Galilea amplió primeramente su capital, Séforis —a pocos kilómetros de Nazaret—, luego, hacia el año 20 d. C, fundó una nueva capital a orillas del mar de Galilea, a la que llamó Tiberíades, en honor del emperador. La ciudad tenía una población en gran parte pagana, y parece que Jesús nunca fue allí. [...] Antipas ha pasado al recuerdo de la posteridad, a través de los evangelios y de Josefo (Ant. 18,116-119), como el asesino de Juan el Bautista.⁹⁵

Juan Bautista denunció públicamente a Antipas por su adulterio aberrante,⁹⁶ razón por la cual el tetrarca hizo matar a aquel hombre bueno que “exhortaba a los judíos a llevar una vida virtuosa, practicando la justicia con sus semejantes y la piedad con Dios, y a entrar juntos en el bautismo.”⁹⁷

1.2.3.3 PONCIO PILATO: PREFECTO ROMANO EN JUDEA

De las tres autoridades romanas en relación directa con Palestina, Poncio Pilato es quizá quien tiene más relevancia en los relatos de Juan, pues es un personaje clave en las narrativas de la pasión del Señor, que en el desarrollo de la historia cristiana nos ha parecido un hombre antirreligioso, deliberadamente ofensivo para con los judíos y samaritanos, insensible. Totalmente opuesto a la imaginación de muchos cristianos, Poncio Pilato fue establecido por Roma en Judea precisamente para atender los asuntos religiosos. Se ha confirmado que los prefectos del imperio romano en las regiones avasalladas les incluía, entre

John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. Tomo I* (Estella: Verbo Divino, 1998): 389-393

⁹⁵ Köster, *Introducción*, 470

⁹⁶ “Antipas había estado casado primeramente con una princesa nabatea, que se separó de él cuando se enteró de que Antipas tenía la intención de casarse con su sobrina Herodías (la hermana del futuro rey Agripa I, nieta de Herodes el Grande y de Mariamne), que hasta entonces era mujer de su hermano Herodes”. Köster, *Introducción*, 470

⁹⁷ Josefo en John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona: Crítica, 1994): 277

otras,⁹⁸ la responsabilidad de legislar los asuntos religiosos con las pautas de la paz romana,⁹⁹ participando comprometidamente en la promoción del culto imperial, en el caso de Pilato, dentro de la Judea romana.¹⁰⁰

Pilato fue un provocador de judíos; ignorando el hecho de que sus antecesores evitaron llevar a la santa ciudad pendones que portaran insignias, imágenes, símbolos romanos que resultaban abominables para los habitantes de Jerusalén. Pilato una noche a manera furtiva hizo entrar a la ciudad dichos estandartes provocando así una protesta masiva por cinco días, porque esto en la comprensión de los hebreos no fue más que una profanación a Jerusalén. El gobernador romano amenazó a los protestantes con matarlos, y para su sorpresa, todos ellos desnudaron sus cuellos dispuestos a dar la vida. Ante este gesto colectivo, Pilato se vio obligado a retirar esos símbolos, imágenes, pendones de Jerusalén y los llevó a Cesarea.¹⁰¹

Otra de sus provocaciones a los judíos fue cuando construyó un acueducto para llevar agua a Jerusalén con el dinero sacro del templo.

La población se encolerizó por ello, y rodearon el tribunal de Pilato cuando visitó Jerusalén. Previendo el motín, Pilato había ordenado a muchos de sus soldados que se mezclaran entre la multitud, y cuando él dio la señal, apalearon a los insultantes judíos. Aunque Pilato había ordenado que no emplearan las espadas, murió mucha gente, algunos por los palos, y otros atropellados en la desbandada que siguió.¹⁰²

⁹⁸ Aunque Pilato era técnicamente un prefecto, Pilato también figuraba como un “fiscal” responsable en últimas de revisar los impuestos. Pesaba igualmente sobre sus hombros la responsabilidad de las “relaciones exteriores”, para su caso Judea; pues las autoridades nativas eran clave en la permanencia del poder que podía ejercer el prefecto romano. Pilatos con astucia y acertadamente invistió de poder sacerdotal a Caifás, con quien se entendió supremamente bien, además de sentirse apoyado por él para respaldar los intereses romanos. Por otro lado, recibía algún respeto de la gente. Helen Katharine Bond, “Pontius Pilate in history and interpretation” (Submitted for the degree of PhD, Durham University, 1994), 35-36

⁹⁹ “...la pax en Roma es concepto útil para gestionar la problemática, la conflictividad, del grupo(s) de procedencia, adquiriendo una enorme potencialidad discursiva y normativa para definir el horizonte hacia el cual debe de orientarse la sociedad.” En relación con otros pueblos, la *pax* de Roma consistía en colonizarlos y luego imponerles una tensa calma, en cuanto los vasallos paguen los impuestos y sirvan a los intereses del imperio. Para ver más: Francisco A. Muñoz, “La *pax romana*” en *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z*: López Martínez, Mario (dir.), et al. (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 884-885.

¹⁰⁰ Joan E. Taylor, “Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea,” *New Testament Studies* 52 (Oct. 2006): 555–582. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0028688506000300>

¹⁰¹ Ropero, *Gran Diccionario*, 1975. Paul L. Maier, *Josefo, los escritos esenciales* (Michigan: Portavoz, 1992): 250, 251

¹⁰² Maier, *Josefo*, 251

Una masacre terrible fue el resultado final que, al parecer, logró atemorizar y controlar al pueblo tal vez por corto tiempo, pues fueron varias las protestas judías contra el prefecto romano.¹⁰³ Lo cierto es que, Poncio Pilato nunca logró una relación en calma con los judíos: Josefo describe el gobierno de éste hombre en Palestina como tiempos turbulentos y Filón agrega una contundente descripción del gobernador italiano: “su venalidad, su violencia, sus robos, sus asaltos, su conducta abusiva, sus frecuentes ejecuciones de prisioneros que no habían sido juzgados y su ferocidad sin límite; fue lo que le caracterizó.”¹⁰⁴

Del incidente relatado en Lc. 13,1 se desprende que no se arredraba de que sus soldados llevasen a cabo ejecuciones sobre el terreno. Tampoco vaciló en el caso de Jesús al juzgar y ejecutar sumariamente a un agitador potencial. Cuando Pilato, en el año 36 d. C, procedió brutal e inconsiderablemente contra un movimiento religioso fanático de Samaría, el legado sirio Vitelio recomendó su destitución. Tuvo que rendir cuentas en Roma sobre el desempeño de su cargo y fue probablemente obligado a quitarse la vida (36 d. C).¹⁰⁵

Faltando mucho por recoger de los registros históricos acerca de Poncio Pilato, no es posible omitir los registros evangélicos que las Escrituras contienen. A grosso modo, Pilatos figura en los sinópticos como la autoridad romana a la que apela la élite religiosa judía en busca de la sentencia de cruz para Jesús nazareno, quien la aprueba y la dicta, pues la crucifixión es una condena romana, no judía.

¹⁰³ Es muy valioso el registro de las manifestaciones pacíficas de los judíos ante muchos ultrajes romanos, como por ejemplo cuando marcharon sin violencia a Cesarea ante la intimidación de Pilato al querer imponer en Jerusalén los estandartes con imágenes del culto e imperio romano. También cuando los judíos protestaron al enterarse que Pilato toma los recursos del tesoro del templo para construir el acueducto, y fue precisamente el prefecto romano quien respondió con matanza a esta manifestación serena de los habitantes de Jerusalén. Fernando Bermejo Rubio, “Sub Tiberio quies? La situación política en Judea bajo los prefectos (6-41 e.c.), entre realidad e ideología”, *Gerión. Revista de Historia Antigua* Vol. 33 (2015): 141, 142, consultado 30 Mayo, 2017, <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/50977/47314>

¹⁰⁴ <http://www.opusdei.org>, Juan Chapa, consultada 1 Marzo, 2017.
<http://www.opusdei.org.co/es-co/article/49-quien-fue-poncio-pilato/>

¹⁰⁵ Köster, *Introducción*, 473

1.2.3.3.1 PONCIO PILATO EN LOS REGISTROS NOVOTESTAMENTARIOS

Un pequeño valor agregado en el evangelio de Juan a diferencia de los sinópticos es que Jesús se abre más al diálogo con Pilato, mientras en los sinópticos predomina el silencio del Mesías judío. Por ejemplo, en el evangelio de Juan Jesús responde a las preguntas, -¿Eres tú el rey de los judíos?- -¿Qué has hecho?- Pero Juan pone en silencio a Jesús cuando Pilato pregunta, -¿qué es la verdad?- (Jn. 18, 28- 40).

En el resto del Nuevo Testamento, Pilato es mencionado en cuatro ocasiones: Hechos 3, 13; 4, 27; 13, 28 y en 1 Timoteo 6, 13. Lucas en los relatos de los Hechos registra el sermón del pentecostés que predicó Pedro a los habitantes de Jerusalén, ocasión aprovechada para acusarles de haber presionado al gobernador romano contra Jesús a fin de matarlo cuando el prefecto había resuelto ponerlo en libertad (Hch. 3, 13). En otro momento, Pedro y Juan luego de salir de prisión fueron a los suyos, quienes encontraron a la comunidad orando, recordando que Poncio Pilato, junto a Herodes y otros, conspiraron contra Jesús a muerte (Hch. 4.27). Lucas menciona de nuevo a Pilato cuando lo pone en boca de Pablo mientras predica en Antioquía que Jesús fue inocente, los judíos lo sabían y sin importarles lo llevaron a Pilato para que lo matara (Hch. 13, 28). En la primera carta pastoral a Timoteo, Pablo referencia a Jesús como ejemplo cuando dio un hermoso testimonio de verdad y de sí mismo como rey mesiánico ante Pilato (1 Tim. 6,13).

Dejando a un lado los gobernantes romanos en relación directa con Israel, específicamente en Judea, ahora esta investigación se enfoca en un breve comentario que ofrece un poco de la “relación” que tiene el evangelio de Juan con Roma.

1.2.3.4 BREVE APROXIMACIÓN A LA “RELACIÓN” ENTRE EL EVANGELIO DE JUAN Y EL IMPERIO ROMANO

Wheeler en su artículo “The Historical Background To The Gospel Of John”, explica que en los tiempos de Jesús las culturas judía y romana, siendo dos *mundos* diferentes, convergen en el escenario palestino donde Jesús realizó su ministerio, como también en la realidad sociopolítica, religiosa y cultural que los primeros cristianos enfrentaron desde la fe. Aquellos primeros seguidores de Jesús manifestaron de maneras contundentes su desacuerdo con ambos *mundos*,¹⁰⁶ siguiendo en obediencia las enseñanzas del Maestro e imitando, como drama de la fe, muchos de los actos de Cristo.

Los primeros destinatarios del evangelio según S. Juan experimentaron, finalizando el primer siglo, una aguerida persecución por parte de sus propios hermanos, los judíos. Entiéndase así, en referencia a “sus propios hermanos”, porque “Los cristianos de la comunidad juanina procedían, pues, en gran parte del judaísmo.”¹⁰⁷ La emergente fe en Jesús de Nazaret como el Dios encarnado, crucificado y resucitado no tenía lugar oficial en medio del judaísmo.

Al interior del evangelio de Juan se encuentran declaraciones explícitas que provocan a la tensión entre la temprana fe en el Señor Jesucristo y la muy trascurrida religión judía. Por ejemplo, todo el prólogo del evangelio resulta ofensivo y provocador para los judíos. Valga la pena subrayar la conclusión de dicho prólogo: “...la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn. 1, 17-18). Estas palabras

¹⁰⁶ “www.york.edu/”, Frank Wheeler, consultada 6 marzo, 2017, <http://www.york.edu/fewheel/John/Essays/PDF/johnback2.pdf>. Este es un tema muy amplio, que puede ser otra investigación en sí mismo, inclusive tema para un libro; en este proyecto investigativo sólo se hace mención de ello para intentar un boceto que permita una mejor vista de los antagonismos enfrentados por la comunidad joánica: por un lado, todo un movimiento religioso conocido como el judaísmo del siglo I; por otro lado, el imperio romano.

¹⁰⁷ “www.seleccionesdeteologia.net/”, Clemens Locher, consultada 4 mayo, 2017, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol25/100/100_locher.pdf

aturdieron los oídos de quienes viviendo la ley mosaica no lograron comprender a Jesucristo ni a su evangelio, pues el prólogo del cuarto evangelio argumenta la supremacía de la gracia y la verdad de Jesús sobre la ley mosaica. En otras palabras, Jesús mayor y mejor que Moisés.¹⁰⁸ Igualmente, cuando Juan enseña que Jesús es fiel reflejo de Dios, el único que ha visto al Padre y el único que lo da a conocer. En el fondo, estos argumentos señalan a Jesús como verdadero Dios. Por afirmaciones como estas es que los judíos emprendieron una persecución “celosa” contra el movimiento cristiano.¹⁰⁹

El evangelio de Juan no sólo ofende al judaísmo del primer siglo; igual lo hace al culto del imperio romano. Los títulos como Señor, Padre, Salvador, Rey, Dios; que se atribuían al César dentro del culto imperial, en Juan -como en todo el NT- aplican en verdad a Cristo; razón suficiente para los romanos emprender también persecución contra los discípulos de Jesús. La comunidad de Juan no sólo fue escéptica frente a la idea de divinizar al César; también con todo tipo de ritual, ceremonia pública o privada que honrara al emperador o portar símbolos, imágenes o cualquier otra cosa que los pudiese vincular de alguna manera con Roma.¹¹⁰

El corazón de la resistencia inquebrantable de los cristianos opuestos al culto romano fue su convicción monoteísta. Esta convicción se fue convirtiendo en un problema para Roma. El César junto a su gabinete imperial “se fueron persuadiendo de que los cristianos,

¹⁰⁸ “...el Cuarto Evangelio, en Jn 6,30-35, muestra la superioridad de Jesús si se compara con Moisés; existe una gran diferencia entre quien habló cara a cara con Dios (cf. *Ex* 33,11) y quien revela a Dios (cf. *Jn* 1,18; cf. *VD*, No. 33) como su Abba, porque es su Hijo único.” Hernán Cardona Ramírez, *El Hijo único del Padre nos ha hecho la exégesis (Juan 1,18)*” *Cuestiones teológicas* Vol. 39, no. 92, Julio-Diciembre (2012): 324

¹⁰⁹ En el cuarto evangelio, la hostilidad no es sólo contra la fe que ahora profesa el autor y su comunidad; es también evidente contra Jesús mismo: “Frecuentemente, a los adversarios de Jesús se les llama directamente «los judíos» a lo largo del relato joánico. Tras los indicios iniciales de que no todo marcha realmente bien entre Jesús y «los judíos» (cf. 1,19; 2,13- 22), progresivamente van entrando en confrontación pública (5,16-18) hasta tomar la decisión de que Jesús debe morir (5,18). A partir de este momento se presenta a «los judíos» como hostiles a Jesús y a todos los que confesaran que él era el Cristo (cf 9,22, 12,42, 16,2).” Moloney. *El evangelio*, 32-33

¹¹⁰ “<http://www.york.edu/>”

por el mero hecho de serlo, rechazaban frontalmente la religión común de los ciudadanos y que, como consecuencia de ello, se ponían en peligro las bases del propio Estado romano.”¹¹¹

El evangelio de Juan al plantear en sus páginas su desacuerdo con la religiosidad vana del judaísmo y la idolatría abominable de Roma, desafía a sus primeros lectores a no acomodarse en la religiosidad ni en el paganismo del siglo I; más bien a trastornar esos *mundos* con la Palabra del salvador en la que permanecen.

CONCLUSIÓN

La fe judeo-cristiana siempre se ha basado en el acontecer de Dios entre la humanidad y para la humanidad. Cada intervención divina en los principales actos y escenarios de la toda la historia de salvación han sido conservados en las Escrituras, no como el fruto de una imaginación prodigiosa, sino como la creatividad teológica-narrativa de conservar una historia de la fe, por la fe y para la fe. Los fundamentos de la fe bíblica no son irreales ni fantasiosos; son reales y trascendentes en la historia humana. Ellos pueden significar la existencia, dignificar la vida, promover la esperanza e incentivar la vida piadosa en un respaldo histórico de la libertad ofrecida a los hombres gratuitamente en la persona de Jesucristo.

Una fe sin historia, sin lugar real, sin protagonistas reales-teológicos no sería fe; sería una experiencia de vana existencialidad, de un vacío insuperable sin relevancia alguna en las

¹¹¹ “www.summa.upsa.es”, Narciso Santos Yanguas, consultada 4 mayo, 2017, <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000030745&name=00000001.original.pdf>

Por otro lado, “La relación de los cristianos con el Imperio Romano y con el culto al emperador es un tema recurrente de las historias de la Roma antigua y del Cristianismo Primitivo. Buena parte de los autores coincide al afirmar, unánimemente, que los cristianos rechazaron el culto imperial y, al mismo tiempo, se sometieron al Imperio, ya que separaban la religión de la política. Sin embargo, también acostumbran a discrepar entre sí cuando pretenden determinar si tales conflictos fueron la causa, o no, de la persecución imperial contra los cristianos.” José Costa & Pedro Abreu, “El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones”, *Revista Mundo Antiquo* Vol. 4, no. 08 (2015): 52

realidades del mundo y su extenso abanico de necesidades. Así, la Iglesia se entendería como un absurdo sin precedente alguno en su pasado, en su presente y orientación hacia el futuro. De ahí lo importante de las aproximaciones teológicas a la institución pascual de Éxodo 12, 1- 20 y a la purificación del templo narrada en Juan 2, 13. 22; pues la Pascua fue la primicia litúrgica de libertad concedida al pueblo de Dios, para que a través de su memoria se pueda dialogar con Dios y de Dios en comunidad a favor del mundo. En el contexto histórico de Jesús, esta puede ser una luz para comprender mejor el acontecimiento dentro del templo, cuando hicieron, algunos judíos, de la “casa del Padre” una guarida de ladrones.

En el transcurso de la investigación fue muy evidente la escasez de material que aborde el personaje histórico de Moisés, incluso escasea también lo que algunos han denominado el “Moisés de la fe”. Siendo éste un personaje clave en la historia de la salvación, igual que en la historia de Israel, sí provoca extrañeza el hecho de que en la literatura teológica resulte ausente. Esta investigación incentiva el interés por producir material teológico que abra mejores y mayores comprensiones de este personaje, lo interprete y proponga diálogos relevantes en la teología bíblica.

Entender a Jesús de Nazaret precisa de dos importantes acercamientos: primero, una aproximación, lo más completa posible, a las Escrituras, el Antiguo Testamento. En ellas Jesús se descubrió así mismo, encontró su identidad y comprendió su misión para el mundo. El segundo acercamiento es a los diversos contextos del siglo I: cultural, político, religioso, social, antropológico, por mencionar los principales. Y ya que Jesús de Nazaret intervino realmente en la historia de la humanidad, hay que apreciarlo en el conjunto de las realidades que enmarcaron su existencia, sus palabras y su proceder; de otra manera, no sería posible entenderlo, además sería insuficiente para el quehacer kerigmático de la Iglesia que enriquece el conocimiento y la fe en él.

A modo de salvedad: este primer capítulo no se ha propuesto de manera estricta hacer un contexto histórico del Israel en los días de su liberación de la opresión egipcia ni del primer siglo de nuestra era. Lo que se ha intuido en la investigación es la necesidad de una

aproximación histórica que elabore un tapete sobre el cual leer a Juan 2, 13-22 a la luz de Éxodo 12, 1- 20. Resultaron valiosas dichas aproximaciones para darle mejores comprensiones e iluminaciones a los personajes de cada perícopa bíblica, sus respectivos lugares, sus diversas realidades y ceremonias de culto. De igual manera, la coherencia y cohesión al diálogo que empieza a mejorar su textura investigativa en el capítulo siguiente, donde la exégesis a ambos textos bíblicos confirmará el vínculo que intuitivamente se ha propuesto al inicio.

A continuación, la investigación se propone hacer exégesis bíblica a Éxodo 12, 1- 20 y a Juan 2, 13- 22 para descubrir cómo la institución de la Pascua en el Éxodo ayuda a entender el relato de la purificación del templo en el evangelio según S. Juan. Se intuye necesario identificar, explicar las citas directas, indirectas, ecos, evocaciones y semejanzas en Juan 2, 13- 20 de Éxodo 12, 1- 20.

2. EXÉGESIS A ÉXODO 12, 1-20 Y A JUAN 2, 13-22

Los respectivos acercamientos de teología histórica -en el capítulo uno- a Éxodo 12, 1- 20 y a Juan 2, 13- 22; contribuyen significativamente al enriquecer con una visión más amplia la comprensión y elaboración histórica que los escritores bíblicos dieron a los acontecimientos de fundación pascual en el Éxodo y a la purificación del templo en el evangelio según S. Juan; lo cual es vital para asegurar una respetuosa aproximación exegética a estos pasajes bíblicos. Paso seguido, éste segundo capítulo se propone hacer exégesis bíblica a ambas perícopas para descubrir cómo la institución de la Pascua en el Éxodo ayuda a entender, en una teología bíblica, el relato de la purificación del templo en el evangelio según S. Juan. Se intuye necesario identificar, explicar las citas directas, indirectas, ecos, evocaciones y semejanzas en Juan 2, 13-20 de Éxodo 12, 1-20.

Es fundamental expresar las respectivas salvedades que ubican al lector en las delimitaciones exegéticas que esta investigación desarrolla para las perícopas bíblicas en cuestión. En primer lugar, se ofrece una traducción a Éxodo 12, 1-20, pues “El trabajo bíblico se hace sobre los textos en su lengua original (hebreo o arameo para el AT, o griego si se trata de un pasaje exclusivo de los LXX, y griego para el NT), pero con frecuencia se hace necesario traducir la perícopa a la lengua del estudioso.”¹¹² Dicha traducción ya es en sí misma el primer acercamiento hermenéutico al texto “en cuanto que expresa la propia comprensión del mismo.”¹¹³ Esta traducción conserva la intención de ser literal, se esfuerza

¹¹² Tarcisio Gaitán B., “Métodos de la interpretación de la Biblia”, *Cuestiones teológicas* Vol.33, no.79 (2006): 149

¹¹³ Gaitán, “Métodos”, 149

por conservar el orden en la sucesión de las palabras, en la sintaxis y en la medida de lo posible en sonoridad de la lengua a la que se traduce; haciendo uso principalmente de un análisis lingüístico-sintáctico. Lingüístico, “observando todas las palabras que constituyen el texto, su forma, función y significado. El segundo es el estudio sintáctico, es decir, las frases en su estructura, pues con frecuencia la función que desempeña un término en una frase le da connotaciones distintas.”¹¹⁴ Esto a cada perícopa, luego se ofrece el planteamiento de observaciones hermenéuticas que parten de las respectivas estructuras de ambos textos bíblicos destacando las posibles formas en que la institución de la Pascua en Éxodo 12, 1-20 se hace presente en la narrativa de Juan 2, 13-22 en citas directas, indirectas, ecos, evocaciones y semejanzas.

2.1 EXÉGESIS A ÉXODO 12, 1-20

La traducción a éste pasaje desde el texto masorético es útil para hallar lo que se busca: identificar las citas directas e indirectas, ecos, en fin, que hay en Juan 2, 13-22 de la institución pascual del Éxodo. Estos hallazgos, se espera, puedan arrojar luz a lo narrado por el evangelista Juan concerniente a la purificación del templo “estando cerca la Pascua”. Valga la pena mencionar que la exégesis parte del texto bíblico en su redacción final. Con exégesis, se hace referencia al hecho de analizar un texto bíblico y explicarlo basado en él.¹¹⁵

2.1.1 DELIMITACIÓN DE ÉXODO 12, 1-20

El libro del Éxodo está conformado por dos grandes secciones: 1, 1- 15, 21 donde es narrada, con elaboración teológica, la historia que cuenta la salida de los hebreos de Egipto. La segunda sección, 15, 22- 40, se ocupa de los acontecimientos de la travesía por el desierto,

¹¹⁴ Gaitán, “Métodos”, 150, 151

¹¹⁵ R. Haskell en Ropero (ed.). *Gran Diccionario*, 853

pero con intencionada atención a los detalles de la construcción del tabernáculo (25, 1- 40, 38).

La sección que inicia en Éx. 12, 1 corresponde al final de los relatos respecto a los juicios del dios Yavé sobre las divinidades paganas de Egipto; conocidos tradicionalmente como “las diez plagas”. A partir de Éx. 12, 1 inicia el fin de esos juicios de Yavé introducido con la institución de un festejo inesperado: la Pascua. Esta institución pascual se convierte en el preludio del último juicio de Yavé, extraordinariamente contundente para que el Faraón deje salir a los hebreos rumbo al desierto. La institución de festejos (Pascua y panes ázimos) es narrada en el Éx. 12, 1- 20. Ya en el vv. 21 Moisés pone en acción la Palabra de Yavé respecto a los rituales de Pascua y panes ázimos. Para esta investigación solo interesa la institución de los rituales Pascua y panes ázimos, porque se ha intuido *a priori* un vínculo teológicamente significativo con el relato de Juan 2, 13-22.

2.1.2 TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS LINGÜÍSTICO-SINTÁCTICO A ÉXODO 12, 1-20

Éx. 12, 1

Yavé habló en la tierra de Egipto a Moisés y a Aarón; les dijo:	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:
---	--

Análisis.

El verso en sí mismo forma una inclusión con el verbo – אָמַר - inicialmente para señalar al sujeto comunicador –Yavé-. Al final, indica a quiénes está hablando: a Moisés y a Aarón.

El verbo – אָמַר - en la forma *wayyiqtol* - וַיֹּאמֶר - es muy común iniciando las narraciones bíblicas;¹¹⁶ en éste caso específico, permite discernir el origen de la ceremonia más importante en la praxis de la fe judía: Dios hablando.

El verbo - אָמַר - que tiene como prefijo la preposición - לְ - modifica el verbo a un infinitivo constructo. Como preposición, - לְ - indica el *para* o señala una dirección: *a*. El infinitivo constructo con לְ indica finalidad. En éste caso literalmente diría: *para decir –a ellos-*.

La pequeña inclusión en este versículo “obliga” al lector a centrar su atención en la persona que habla, paso seguido, a quiénes habla.

Éx. 12, 2

Éste mes será para ustedes el primer mes; para ustedes, el primer mes del año	הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לַחֹדֶשׁ הַשָּׁנָה:
--	--

Análisis.

El artículo הַ prefijado en el sustantivo - חֹדֶשׁ - funciona como una especie de pronombre demostrativo,¹¹⁷ señalando que ese mes –aquel en el que Dios dirige la palabra a Mosiés y Aarón- les inaugura el calendario, siendo el primero en él.

El hecho de enfatizar en el pronombre demostrativo - הַזֶּה - haciendo uso adjetival, nos permite ver la insistencia en que ha de ser ese mes y no otro, el primero del año en el calendario hebreo que apenas comienza.

La pascua mosaica fue, no sólo es el último juicio a las divinidades egipcias (como se ha demostrado en el cap. anterior); resultó ser de manera simultánea la inauguración del calendario hebreo, la celebración de un año nuevo.

¹¹⁶ Paul Joün & Takamitsu Muraoka, *Gramática del hebreo bíblico* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009), 409

¹¹⁷ Joün & Muraoka. *Gramática*, 113

Éx. 12, 3

Hablen a toda la comunidad de Israel para decirles: en el día diez de éste nuevo mes, cada hombre tomará un cordero de la casa paterna, uno por casa	דַּבְּרוּ אֶל-כָּל-עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבֵית-אָבִתָּה שֶׁה לְבֵיתָ:
--	---

Análisis.

דַּבְּרוּ Éste verbo está conjugado en el modo *piel*, implica que es intensivo¹¹⁸ (enérgico, más activo). El mandato divino a Moisés y Aarón es que hablen al pueblo de manera contundente. No pueden dirigirse con una actitud pusilánime; ha de ser enérgica.

לְבֵית-אָבִתָּה (la casa de los padres), es más práctico interpretar la frase como “por familias”.

שֶׁה es un vocablo de suma importancia para éste capítulo, pues el cordero es la ofrenda protagonista de la celebración pascual. Desarrolla dentro de la narrativa un papel de ofrenda sacrificial con desempeño expiatorio. El cordero sacrificado en cada casa murió con el fin de preservar la vida del primogénito de la familia que participó de la Pascua o de las familias que se unieron para celebrarla.

Éx. 12, 4-5

Y si la familia es pequeña para un cordero, el padre de familia se <i>unirá</i> a su vecino, el próximo a la casa, <i>considerando</i> el número de personas para comer cada uno <i>una</i> porción del cordero. El cordero será de un año de edad, macho, sin defecto que ustedes tomarán de entre los rebaños de ovejas o cabras	וְאִם-יִמְעֹט הַבֵּית מִהֵיטָת מִשֶּׁה וְלֶקַח הוּא וּשְׂכֵנוֹ הַקָּרֵב אֶל-בֵּיתוֹ בְּמִכְסֵּת נַפְשָׁת אִישׁ לִפְנֵי אֹכְלוֹ תִּכְסּוּ עַל-הַשֶּׁה: שֶׁה תָּמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן-הַכֶּבֶשִׂים וּמִן-הָעִזִּים תִּקְחוּ:
---	--

¹¹⁸ Paul E. Eickmann & Thomas P. Nass, *Hebreo Bíblico para Principiantes* (sin referencias de publicación), consultado 22 marzo, 2017. https://gd.co.ve/hebreo/Hebreo_%20Gramatica-Hebreo-Biblico-Espanol-Paul-Eickmann.pdf

Análisis.

Varios son los requerimientos respecto al cordero pascual:

1. Debe ser sin defecto - תמים - es decir, completo, íntegro.
2. Macho - זכר -. La palabra hebrea traduce masculino, esencialmente. También traduce hombre, varón.
3. El animal no puede superar el año de edad, tampoco puede ser menor a este tiempo estipulado - בן־שנה - de un año.¹¹⁹
4. Tiene que ser un cordero - מן־הכבשים ומן־העזים -.

Éx. 12, 6

Y él (el cordero) será por ustedes preservado hasta el día catorce de este mes, luego lo sacrifican entre las dos tardes toda la asamblea, <i>todo</i> Israel reunido.	וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קָהָל עַדְת־יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבִים:
--	---

Análisis.

- מִשְׁמֶרֶת -. El significado de éste término se “despliega en tres áreas: acción de guardar, fundación de guardar y lo guardado”.¹²⁰ Para éste caso: acción de guardar, preservar.

- שָׁחַט - resulta para esta investigación un término clave. En el relato de Éxodo 12, esta palabra *matar, sacrificar* (al cordero), empieza a tener connotaciones cúlticas a Yavé; aunque en su génesis es un ritual protector de la muerte que cae como juicio divino sobre los primogénitos egipcios; pero queda el ritual instituido como celebración anual en Israel. La Pascua, para todo el pueblo hebreo, fue convertida en Israel como una de las principales celebraciones.

¹¹⁹ Moisés Chávez, *Diccionario de hebreo bíblico* (El Paso Texas: Mundo Hispano, 1997), 730

¹²⁰ Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Trotta, 1999), 466

- עַדְת־יִשְׂרָאֵל - (todo Israel), la nación representada por sus ancianos.¹²¹

Los sacrificios de animales dentro de los rituales en el Israel mosaico, tienen connotaciones expiatorias; en ese sentido el sacrificio del cordero pascual no es la excepción, pues la muerte del cordero sustituye la muerte del primogénito israelita. Es decir, el cordero muere en lugar del primogénito de las familias hebreas.

Éx. 12, 7

Ellos tomarán de la sangre y la darán (untarán) sobre los dos postes de las entradas y sobre los dinteles de las puertas de las casas donde comerán	וְלָקְחוּ מִן־הַדָּם וְנָתְנוּ עַל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל־הַמִּשְׁקָלָה עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם:
---	---

Análisis.

Un elemento fundamental en la inauguración pascual, posteriormente en la celebración, es la sangre - דָּם - del cordero untada en el marco de las puertas de las casas. “Entre los semitas, la sangre siempre se consideró un elemento vitalizante, sede de la vida... la conclusión lógica que se imponía era: ‘la vida de la carne en la sangre está’ (Lv. 7:11, 14), de modo que viene a ser sinónimo de vida: ‘la sangre es la vida’ (Dt. 12:23).”¹²²

Leon-Dufour discierne que en las Escrituras veterotestamentarias la sangre tiene un carácter sagrado, “y todo lo que afecta a la sangre está en estrecha relación con Dios, único señor de la vida”.¹²³ Según este autor, son tres las consecuencias: 1. La prohibición del homicidio, 2. La prohibición de consumir sangre y 3. El uso de la sangre en el culto.¹²⁴

De las tres es clave subrayar el uso de la sangre en el culto. Moisés usó la sangre como símbolo fundamental de la alianza, como se explica en Éx. 24, 1- 8. De suma importancia resulta también la sangre en los ritos sacrificiales, como los de consagración de

¹²¹ Carl Friedrich Keil & Franz Delitzsch, *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento* (Barcelona: CLIE, 2008), 330 [e-book]

¹²² Ropero, *Gran diccionario*, 2242

¹²³ Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1965), 738

¹²⁴ Léon-Dufour, *Vocabulario*, 738-740

objetos o sacerdotes, donde la sangre marca la pertenencia a Dios y protección divina, como el acontecimiento de la Pascua, por ejemplo. En las liturgias de expiación, la sangre es un elemento indispensable para el perdón a todo el pueblo.¹²⁵

Éx. 12, 8

Es <i>misma</i> noche comerán la carne asada al fuego, con panes ázimos <i>que llevan encima</i> hierbas amargas	וְאָכְלוּ אֶת־הַבָּשָׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה צִלְי־אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל־מַרְרִים יֹאכְלֻהוּ:
--	--

Análisis.

Este es otro verso que se forma en inclusión con el verbo - אָכַל - en énfasis de las instrucciones innegociables del consumo de la carne del cordero y de los panes portando hierbas amargas que acompañan el plato.

Éx. 12, 9

No comerás pues la carne cruda <i>ni</i> hervida en agua; más bien, a fuego con la cabeza, las piernas y las entrañas.	אֶל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשָׂל מִבָּשָׂל בַּיּוֹם כִּי אִם־צִלְי־אֵשׁ רִאשׁוֹ עַל־כַּרְעָיו וְעַל־קַרְבּוֹ:
--	--

Análisis.

Cuando la frase empieza con una partícula negativa y luego en la frase aparece éste binomio: - כִּי־אִם - se ha de entender como partícula adversativa.

בָּשָׂל “«crudo». Esta palabra aparece una sola vez en el Antiguo Testamento. La prohibición incluye también carne medio frita. El infinitivo absoluto sirve para extender el campo de la prohibición a todas las formas de cocción con agua”.¹²⁶

Éx. 12, 10- 11

De él nada dejarás para el otro día. El restante lo quemarás a la mañana siguiente.	וְלֹא־תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר וְהֵנִתָּר מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפוּ:
---	--

¹²⁵ Léon-Dufour, *Vocabulario*, 738-740

¹²⁶ Brevard S. Childs, *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico* (Estella: Verbo Divino, 2003), 202

Así comerán ustedes <i>el cordero</i> : ceñidos sus lomos, sandalias <i>puestas</i> en sus pies y los bastones en sus manos; <i>se</i> lo comerán a toda prisa. Es pascua para Yavé.	וְכָדָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְנִיכֶם חֲגָרִים נְעָלֵיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפוּזִין פֶּסַח הוּא לַיהוָה:
--	---

Análisis.

Mientras el vs. 10 se ocupa de lo que no se debe hacer en la primera ceremonia pascual, que entre otras cosas es totalmente familiar, el verso 11 se ocupa del “cómo sí” tiene que practicarse.

- פֶּסַח הוּא לַיהוָה - (la pascua es para Yavé). Luis Alonso Schökel sugiere traducir esta frase como “en honor de Yhwh.”¹²⁷

- פֶּסַח - Pascua, es el ritual que en ésta perícopa se instituye con los elementos sacrificiales de corderos, el banquete de carne asada con panes ázimos que lleven encima hierbas amargas; además con los requisitos de vestimenta y apresuramiento como drama anticipado de su liberación.

Este ritual lo deben hacer los israelitas en honor de Yavé.

El significado de - פֶּסַח - es “pasar”, “saltar”.¹²⁸ Textualmente, la primera noche de pascua el “ángel de la muerte” saltó, pasó por alto las familias israelitas.

Éx. 12, 12

Esa noche pasaré por la tierra de Egipto y mataré a todo primogénito humano y animal. Y ejecutaré juicios a todos los dioses de Egipto. Yo, Yavé.	וְעָבַרְתִּי בָאָרֶץ-מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהָכֵיתִי כָל-בְּכוֹר בָּאָרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד-בְּהֵמָה וְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה:
---	---

Análisis.

¹²⁷ Alonso, *Diccionario*, 617

¹²⁸ Roper, *Gran Diccionario*, 1903

- מִצְרַיִם - en tres veces Yavé enfatiza que, tanto la muerte a todos los primogénitos y los juicios a todas las divinidades recaen sobre los egipcios. Se trata de una intervención de juicio divino exclusivo sobre Egipto. Nada más.

- שְׁפָט - El hecho divino de ejecutar juicios sobre Egipto y sus dioses es clave en esta primera noche de la pascua inaugural, pues resulta siendo la manera en que el pueblo hebreo es reivindicado por una intervención sobrenatural. “En Israel los juicios están sometidos a la suprema jurisdicción de Yahvé, le pertenecen por completo”.¹²⁹

En el lenguaje de los profetas, las intervenciones contundentes de juicios divinos se les dan la categoría de “el día de Yavé”. En este orden de ideas, podemos afirmar que éste, la noche pascual, fue el primer “día de Yavé” que ellos pudieron presenciar, atestiguar. Los israelitas aprendieron a confiar, a creer que en situaciones desesperadas Dios intervendría, destruiría a sus enemigos y los salvaría de los peligros por lo que estuviesen pasando. A esta intervención divina la llamaron “el día del Señor”.¹³⁰

Éx. 12, 13

Acontecerá que pasará sobre ustedes, y en sus casas estará la sangre como señal; así no caerá sobre ustedes la plaga del exterminador, pero heriré la tierra de Egipto.	וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֵת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת-הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא-יָהִי בְכֶם נֹגֵף לְמִשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בָאָרֶץ מִצְרַיִם:
---	--

Análisis.

- דָּם - Sangre. La sangre a partir del ritual de la pascua comienza a desarrollar un papel fundamental en el culto hebreo. Los sacrificios de holocaustos (Lv. 1), ofrendas por el pecado (Lv. 4) y ofrendas expiatorias (Lv. 16), por mencionar algunos, exigen algún ritual con la sangre del animal que se presenta como ofrenda para el sacrificio. No solo les servía de signo protector, como en el caso pascual, también como elemento indispensable en ciertos rituales

¹²⁹ Roper, *Gran Diccionario*, 1455

¹³⁰ Joan E. Cook, “The Prophetic Message about the Day of the Lord.” *Bible Today* 51, no. 1 (January 2013): 11-17

cúlticos. Igualmente vital en las ceremonias de alianza. Por mencionar el pacto más significativo del AT (Éx. 24, 6-8), en el cual la sangre de becerros fue puesta en dos tazones, uno de ellos para rociar al altar y el otro para rociar al pueblo como garantía de su efectividad.¹³¹

Éx. 12, 14

Este día será para ustedes memorable y motivo de fiesta, <i>igualmente</i> a todas sus generaciones, pues es estatuto por siempre esta celebración a Yavé.	וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻמָּתָם אֲתוֹ תִּגְלִיּוּהָ לְדֶרֶתִיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגַּגְהוּ:
--	---

Análisis.

- תִּגְלִיּוּהָ - Fiesta a Yavé. Esta expresión se ha de entender como *fiesta en honor al Señor*.

Las fiestas en honor al Señor son celebraciones solemnes que evocan, como en el caso pascual, un acontecimiento trascendental en la historia de salvación. Trascendental en tanto se comprenda como una intervención poderosa de Yavé que libera y exalta a Israel.¹³²

Festejar la pascua en los años siguientes –inclusive las generaciones posteriores- era la forma dramática de contar la historia de cuando Yavé en una situación opresiva por Egipto y sus dioses, proveyó una emancipación poderosa e inexplicable para Israel. El festejo pascual no solo dramatiza y relata con memoria alegre su salvación, igualmente da testimonio de Yavé como el dios de la salvación.¹³³

¹³¹ El significado del uso de la sangre en la pascua de los nómadas de ganado menor, ceremonia probablemente muy anterior a Moisés, es bastante claro: tenía una función «apotropaica», debía proteger al rebaño contra las influencias de los espíritus. Ahora bien, ¿qué pensó más tarde Israel al celebrar este rito? La interpretación histórico-salvífica de Ex 12 y Dt 16, 1 s., ve en este rito la actualización de una actividad salvadora de Yahvéh en la historia; en este caso el rito de la sangre no recibe ninguna interpretación particular. Von Rad, *Teología I*, 320

¹³² Jakobus (Koos) M. Vorster, “Down Memory Lane To A Better Future.” *Hervormde Teologiese Studies* 65, no. 1 (December 2009): 324

¹³³ Vorster, “Down Memory”, 324

Éx. 12, 15

Ustedes comerán panes ázimos durante siete días; solamente en el primer día sacarán la levadura de sus casas, pues cualquiera en Israel que consuma alimentos leudados <i>entre</i> estos siete días será aniquilado.	שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שָׂאֵר מִבְּחֵיכֶם כִּי כָל-אֶכֶל חֲמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד-יוֹם הַשִּׁבְעִי:
---	--

Análisis.

- אֶךְ - “La partícula 'ak sirve para poner de relieve, no para restringir. Contrástese su uso en el v. 16”.¹³⁴ El uso dado en esta oportunidad es de relieve en el hecho de enfatizar que el día primero de la fiesta, ese y no otro, les será el único día para limpiar la casa de toda levadura.

- וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל - (será cortada su vida de entre Israel). Este mandamiento de celebración pascual acontece, a la luz del libro del Éxodo, en el contexto de un juicio divino al primogénito del Faraón con pena de muerte que Yavé mismo sentencia y ejecuta (Éx. 11, 4-6). Ahora, al imponer la pascua como memoria a este acontecimiento advierte a todos los israelitas que serán penalizados de muerte si el festejo no es atendido con todas sus demandas; específicamente en relación con alimentos que lleven levadura.

- וְנִכְרְתָה - en la conjugación Nifhal, “que es la conjugación reflexiva de la acción simple”,¹³⁵ responsabiliza al pueblo de esa acción (aniquilar, excluir) que les corresponde ejecutar.

El verbo - כָּרַת - en su conjugación Niphal puede también traducirse como “ser expulsado”, “excluido”.¹³⁶ En el versículo 19 resuelve que la advertencia no es solo para los israelitas, igualmente es para el extranjero que habita en Israel (*ger*).¹³⁷

¹³⁴ Childs, *El libro del Éxodo*, 203

¹³⁵ Joün & Muraoka. *Gramática*, 155

¹³⁶ Alonso, *Diccionario*, 372

¹³⁷ Andiñach, *El libro del éxodo*, 195

Resulta un poco extraño que el Dios quien les protege de la muerte con el ritual de pascua, resulta ser el mismo que les impone la muerte si no celebran al pie de la letra el ritual.¹³⁸

Ésta es la primera advertencia con pena de muerte para el pueblo de Israel en relación con el dios Yavé que los libera de Egipto.

Éx. 12, 16

El primer día y el séptimo <i>harán</i> santa convocación, nadie hará trabajo alguno que no sea el preparar y consumir los alimentos que corresponda a cada uno.	וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יְהִיָּה לָכֶם כָּל־מְלָאכָה לֹא־יַעֲשֶׂה בָהֶם אִךְ אֲשֶׁר יֹאכַל לְכָל־נֶפֶשׁ הוּא לְבָדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם:
--	---

Análisis.

El versículo es de compleja traducción, la frase - אִךְ אֲשֶׁר יֹאכַל לְכָל־נֶפֶשׁ הוּא לְבָדּוֹ יַעֲשֶׂה - literalmente dice: "...sino que toda persona comerá aquello y cada uno de ustedes lo acabará". Por el contexto se puede intuir que los panes ázimos deben ser hechos en la cantidad correspondiente al número de personas por familia. A cada miembro del hogar le corresponde una porción de pan ázimo quien se hace responsable de ingerirlo todo, como fiesta en honor al dios Yavé, pues les está liberando de la opresión egipcia.

Éx. 12, 17

Ustedes conservarán <i>la fiesta</i> de los panes ázimos, pues ese mismo día saqué sus ejércitos de la tierra de Egipto. Festejar este día es decreto a sus generaciones por siempre.	וּשְׁמֹרְתֶם אֶת־הַמִּצְוֹת כִּי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת־צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמֹרְתֶם אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם:
---	---

¹³⁸ "La pregunta también es si ésta es efectivamente una advertencia divina, o si para el redactor final y la tradición hebrea la pascua como celebración y/o rito llegó a ser tan central en la identidad del pueblo, que incluso la muerte llegó a ser un incentivo para asegurar su continua celebración (fundamentalismo extremo). La condicionalidad e incondicionalidad del pacto, en manos de la interpretación humana, puede tender al error. (Cf. la cosmovisión de Jesús ilustrada en Mt. 13:24-30, vs, la cosmovisión de los siervos del sembrador en la parábola vv. 27, 28) ..." Luis Vera, correo electrónico recibido por el autor, 15 junio, 2017.

Análisis.

- ושמרתם - El mandamiento al pueblo de Israel: “Y ustedes conservarán...” en el que se insiste dos veces, refleja la contundencia con la que se establece la fiesta de los panes ázimos por una razón extraordinaria: “ese día los saqué de Egipto”. Así comenzaron a celebrar los hebreos su “día de independencia”.

Éx. 12, 18

Desde el día catorce en la noche del nuevo mes comerán panes ázimos hasta el día veintiuno en la noche del mismo mes.	בְּרֵאשִׁון בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מִצֵּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב:
---	---

Análisis.

La primera palabra del verso 18: - בְּרֵאשִׁון - “en el primer”, está en relación directa con el mes, es decir, “En el primer mes...”. En vista de su reiteración al respecto innecesaria en el español, es que se ha omitido en esta propuesta de traducción.

Este primer mes es clave para la historia de Israel, pues les brinda el punto inicial del calendario con el que de ahora en adelante contarán sus días y entre fiestas su historia.

Éx. 12, 19-20

<i>Durante</i> siete días no se hallará levadura en sus casas; pues quien coma alimento fermentado será aniquilado de la congregación, así la persona sea nativa o extranjera. Todo alimento fermentado, ustedes no lo comerán. En todas sus reuniones comerán panes ázimos.	מִחֻמֶּצֶת שִׁבְעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָּל-אֶכֶל מִחֻמֶּצֶת וְנִכְרָתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בָּגֵר וּבְאִזְרָח הָאֶרֶץ: כָּל-מִחֻמֶּצֶת לֹא תֹאכְלוּ בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת: פ
--	--

Análisis.

- מוֹשְׁבֵיכֶם - Éste sustantivo plural con el sufijo de la segunda persona del plural hace referencia a sus reuniones, como también a sus habitaciones: “las habitaciones de ustedes” o

“las reuniones de ustedes”. Por tratarse de una fiesta en comunidad, en familia; resulta más coherente afirmar que “en todas sus reuniones han de comer panes ázimos”, a decir que “en todas sus habitaciones han de comer panes ázimos”. La segunda posibilidad de traducción resta sentido al festejo como tal.

2.1.3 ÉXODO 12, 1-20 TRADUCIDO

¹Yavé habló en la tierra de Egipto a Moisés y a Aarón diciéndoles: ²-Éste mes será para ustedes el primer mes del año. ³Hablen a toda la comunidad de Israel para decirles: en el día diez de éste nuevo mes cada hombre tomará un cordero de la casa paterna, uno por casa. ⁴Si la familia es pequeña para consumir un cordero, entonces el padre se unirá a un vecino de pequeña familia también con quienes puedan comer todo el cordero. ⁵El cordero será de un año de edad, macho, sin defecto que ustedes tomarán de entre los rebaños de las ovejas o de las cabras. ⁶El cordero será por ustedes preservado hasta el día catorce de este mes. Después toda la asamblea lo sacrificará entre las dos tardes. ⁷Ellos tomarán de la sangre y la untarán sobre los dos postes de las entradas y sobre los dinteles de las puertas de las casas donde harán la cena. ⁸Esa misma noche comerán la carne asada al fuego con panes ázimos que llevan encima hierbas amargas. ⁹No comerán pues la carne cruda ni hervida en agua; más bien cocida al fuego con la cabeza, las piernas y las entrañas. ¹⁰De él nada dejarás para el otro día; y si algo del cordero queda, lo quemarás a la mañana siguiente. ¹¹Así comerán ustedes el cordero: ceñidos sus lomos, sandalias puestas en sus pies y los bastones en sus manos; se lo comerán a toda prisa. Es pascua para Yavé.

¹²Esa noche pasaré por la tierra de Egipto para matar a todo primogénito humano y animal. Así ejecutaré mis juicios a todos los dioses de Egipto. Yo, Yavé. ¹³Acontecerá que pasaré sobre ustedes esa noche, pero en sus casas estará la sangre como señal; así no les caerá la plaga del exterminador con la que heriré a la tierra de Egipto.

¹⁴Este día para ustedes será memorable y motivo de fiesta, igualmente a todas sus generaciones, pues es un estatuto por siempre esta celebración a Yavé.

¹⁵Ustedes comerán panes ázimos durante siete días. Solamente que en el primer día sacarán la levadura de sus casas, porque cualquiera en Israel que consuma alimentos leudados entre estos siete días será aniquilado. ¹⁶El primer día y el séptimo harán santa convocación, nadie hará trabajo alguno que no sea el preparar y consumir los alimentos que les corresponda. ¹⁷Además conservarán la fiesta de los panes ázimos, porque ese mismo día saqué a sus ejércitos de la tierra de Egipto. Festejar este día es decreto a sus generaciones por siempre. ¹⁸Desde el día catorce, en la noche del nuevo mes, comerán panes ázimos hasta el día veintiuno en la noche del mismo mes. ¹⁹Durante siete días les queda prohibido tener levadura en sus casas; pues quien coma alimento fermentado será aniquilado de la congregación. Esta advertencia aplica tanto al hebreo como al extranjero. ²⁰Todo alimento fermentado ustedes no lo comerán. En todas sus reuniones comerán panes ázimos.⁻¹³⁹

2.1.4 ESTRUCTURA DE ÉXODO 12, 1-20

- A. 1 - 11 Instrucciones para celebrar la pascua: fin de la esclavitud.
 - B. 12- 13 Juicio a Egipto y a sus dioses: la victoria de Yavé.
 - B¹. 14 Imperativo festejar la victoria de Yavé.
- A². 15-20 Instrucciones para festejar con panes ázimos: génesis de la libertad.

2.1.5 SUSTENTACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE ÉXODO 12, 1-20

Toda la perícopa de Éx. 12, 1-20 es un discurso de Yavé - יְהוָה - en el que ordena la celebración fusionada de dos festejos por un motivo: Yavé sacó a Israel de Egipto derrotando sus dioses y al Faraón (12, 11 - הָיָה לַיהוָה: - “es pascua para Yavé”; 12, 14 - תֵּנֶה לַיהוָה - “fiesta para Yavé”; 12, 17). El primer festejo es la pascua (vv. 1- 11, 14); la otra fiesta es la de los panes ázimos (vv. 15-20). Entre estas dos fiestas se encuentran dos

¹³⁹ Las sangrías en el texto traducido van indicando a la vez las partes de la estructura.

“interrupciones”. La primera es el anuncio del juicio a muerte de todos los primogénitos de Egipto (vv. 12-13). La segunda es el estatuto inmediato al anuncio del juicio (vv. 14). En tanto Moisés recibe el anuncio de las muertes de los primogénitos en Egipto, le llega inmediatamente después la orden divina de festejarlo con el ritual de Pascua y los panes ázimos (vv. 15-20). La relación que tiene este festejo –panes ázimos- con el juicio divino a Egipto es la siguiente: hacer memorable el “día de independencia” de Israel; “porque ese mismo día saqué a sus ejércitos de la tierra de Egipto” (Éx. 12, 17).

2.1.6 OBSERVACIONES HERMENÉUTICAS A ÉXODO 12, 1-20

Lo plasmado por el narrador en Éxodo 12, 1-20 es un discurso de carácter legal (institución imperativa de la Pascua) en el que se da detalles del qué, cómo, cuándo hacer Pascua. Este discurso hace parte de un relato que se viene desarrollando desde el capítulo uno, es más, desde el libro del Génesis. Aunque ésta perícopa no es narrativa, sí pertenece a un relato conocido tradicionalmente como el Éxodo.

Existe un aporte muy valioso de Vanhoozer para mirar la Pascua: la voz divina - יהוה - como guion que exige ser representada. Este es un discurso que pide forma de vida. Los israelitas deben tomar esa voz –guion- y empezar a actuar.¹⁴⁰ No siendo un relato el discurso en cuestión, sí está incluido en el grande relato del éxodo y se convierte en relato (drama) cuando la Pascua pasa de ser imperativo a ser acontecimiento.

2.1.6.1 EL DISCURSO

El discurso encabeza con estas palabras: “Yavé habló en la tierra de Egipto a Moisés y a Aarón...” (Éx. 12, 1) - וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַל-אַהֲרֹן - Esta oración pone todo el discurso en

¹⁴⁰ Vanhoozer, *El drama*, 153

boca de Yavé, Él es quien se dirige con la palabra a Moisés y a Aarón. Es un discurso dado a estos hombres en el contexto de los últimos preparativos israelitas para salir de Egipto. Lo subrayado en esta oportunidad es el hecho de la manifestación de Yavé hablando en territorio egipcio; fundamental para una corrección teológica de sus destinatarios, quienes llegaron a considerar que los dioses, incluyendo a Yavé, eran territoriales. Es decir, que cada divinidad correspondía a un pueblo y las fronteras del mismo eran los límites de su alcance.¹⁴¹ Que Yavé hablara en Egipto resultó revolucionario para sus primeros lectores, la pregunta inminente e inevitable fue: ¿qué hace el dios Yavé en Egipto, el país de los dioses poderosos como Ra, Atón, Amón, Ptah?

Claro está, esa presencia de Yavé en territorio “ajeno” no fue nueva para el lector/escucha de este episodio, pues la notó desde el momento en que comenzaron los juicios contundentes sobre las divinidades egipcias. Este dios Yavé no sólo se hizo presente en territorio egipcio; además peleó contra sus dioses y los derrotó. Ahora se encuentra en el “último round”: derrotar al mismo Faraón. El dios de los hebreos se manifestó de nuevo, luego de un silencio de cuatrocientos treinta años para liberarlos y cumplir las promesas hechas a Abrahán.

El discurso que recibieron Moisés y Aarón es imperativo, de carácter legal;¹⁴² en este sentido se observa, en primer lugar, el hecho de que se ha establecido el inicio de un año nuevo a partir de este momento, el momento de institución pascual (12, 2); significando así entonces un nuevo comienzo,¹⁴³ una nueva creación. Segundo, este discurso es igualmente

¹⁴¹ Ver más: Wright, *La misión*, 108-113. “Las religiones paganas eran a menudo territoriales: un Dios tenía jurisdicción sólo en un área particular y lo más prudente era adorar a las divinidades locales cuando uno salía de su país. Pero El prometió a Jacob que iba a protegerlo cuando saliera de Canaán y marchara a un país extraño: «Mira que yo estoy contigo; te guardaré por doquiera que vayas». El relato de esta epifanía primitiva muestra que el Dios supremo de Canaán estaba comenzando a implicarse de una forma universal en la historia.” Karen Armstrong, *Una historia de Dios* (México: Paidós, 1995): 41

¹⁴² El acontecimiento del éxodo, en la Biblia, no sólo es contado y recitado como simple recuerdo de la historia; es más bien, en el ejercicio de contar una y otra vez la Pascua como acontecimiento sentido en comunidad y festejo litúrgico, imperativo de la misma Escritura. Leigh Gushing Stahlberg, “Time, Memory, Ritual, And Recital: Religion and Literature in Exodus 12”, *Religion & Literature*. Vol. 46, no. 2/3 (2014): 84

¹⁴³ Interpretaciones de tradición judía han prestado mucha atención a complejas articulaciones literarias de la Biblia respecto al tiempo. En Éx. 12, 1 Yavé dice a Moisés y a Aarón: -Éste mes será para ustedes el primer

un imperativo litúrgico: tienen que festejar la manifestación divina con Pascua y panes ázimos, en esa misma fecha, por el resto de las generaciones israelitas (12, 14). El discurso de Yavé no sólo es imperativo, es también un guion que se ofreció al pueblo israelita para ser dramatizado en el último acto salvador de Dios con el fin de abrir el camino a través del cual salieron de Egipto.

Según lo hasta aquí comprendido, el discurso legal también es dramático, porque es una narración anticipada, un libreto. Lo más seguro es que los primeros actores de este drama –la Pascua- no comprendieron todos los detalles simbólicos del libreto inaugural; pero para los lectores que regresan del exilio, este guion pascual les significó un poco más; pues mirar el libreto al lado de unas memorias históricas abrió los panoramas de significado y sentido. Ejemplo:

En el éxodo Dios respondió a todas las dimensiones de las necesidades de Israel. El sorprendente acto de redención que llevó a cabo Dios no se limitó a rescatar a Israel de su opresión política, económica y social, y luego abandonarlos a sus propios recursos para adorar a quien quisieran. Tampoco se limitó a ofrecerles consuelo espiritual mediante esperanzas de un futuro brillante más allá del cielo, mientras dejaba su condición histórica sin cambio alguno. Desde luego que no; el éxodo efectuó un cambio real en la situación histórica real y al mismo tiempo los estimuló a ingresar en una nueva y real relación con el Dios viviente. Esta fue la respuesta completa de Dios a la completa necesidad de Israel.¹⁴⁴

En términos generales, esta investigación sugiere entender el discurso divino en Éx. 12, 1- 20 primeramente como discurso legal por el imperativo político y religioso que esta institución pascual implica. El segundo, por su elaboración dramática, entendiéndose como el guion que Israel debe actuar, requisito innegociable para ser libres. Otra característica importante en esta descripción general es el imperativo profético que evidencia: hablar al

mes del año. - Rashbam dice que en la Torá los meses no llevan nombre; son enumerados: “primer mes”. Otros, como Rashi, señalan que, aunque la Torá inicia con los relatos de la creación, debería empezar con Éx. 12, 1; porque en su opinión los relatos de la creación son secundarios al lado de la Pascua, “el renacimiento de Israel” como pueblo que empieza a identificar su dios Yavé, que marca el comienzo de algo totalmente diferente enfatizando la singularidad de Israel y la actitud del Creador hacia ellos. Lesleigh Cushing Stahlberg, “Time, Memory, Ritual, and Recital: Religion and Literature in Exodus 12”, *Religion & Literature*. Vol. 46, no. 2/3 (2014): 82

¹⁴⁴ Wright, *La misión*, 359

pueblo de Israel las palabras de Yavé (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ). Dios no sólo les dijo qué decir, les exigió además cómo decirlo: de manera contundente, con energía.¹⁴⁵ Lo que dijeron a Israel en nombre de Yavé explicita los detalles específicos para hacer el ritual pascual. Es una fiesta de observaciones precisas con relación al cordero y los panes ázimos. Cada palabra tuvo que ser estrictamente atendida en el lenguaje de la acción.

Esta investigación sugiere entender el discurso divino de institución pascual como un triple imperativo: legal (político y litúrgico), dramático y profético. A continuación, se presenta un análisis al discurso con base en la estructura ya planteada.

2.1.6.1.1 INSTRUCCIONES PARA CELEBRAR LA PASCUA: FIN DE LA ESCLAVITUD (1 - 11)

El autor¹⁴⁶ plasma dentro de los acontecimientos la manifestación de Yavé ante Moisés y Aarón, quienes escuchan a Dios para luego comunicar lo escuchado al pueblo. El resto del discurso ofrece los detalles del doble mandamiento: Pascua y panes ázimos.

Éx. 12, 1- 11 concentra la celebración pascual en tres asuntos: el cordero, el ritual y la cena. A partir de este momento histórico en Israel, el cordero comienza a desempeñar un

¹⁴⁵ Ver en la traducción el análisis de Éx. 12, 3

¹⁴⁶ Esta investigación reconoce el debate académico respecto a las hipótesis que dialogan lo concerniente al proceso de redacción que desemboca en una obra literaria, sagrada además, identificada hoy como la Torá. El diálogo académico abunda respecto al autor del libro del Éxodo, pues se intuye que son varias tradiciones recopiladas en un tiempo posterior a la muerte de Moisés y elaboradas en una obra extraordinaria en su redacción final para el exilio babilónico. El mismo Pentateuco excluye “la posibilidad de que los primeros cinco libros de la Biblia puedan ser la obra de un solo autor o puedan formar una única unidad literaria, fruto de un solo diseño arquitectónico. Al contrario, la polifonía es una característica fundamental del texto, que debe respetarse como tal”. Ska. *Introducción*, 134. R.N. Whybray rechaza por completo la hipótesis documentaria, el método histórico-tradicional; sugiriendo una *hipótesis alternativa*: “el Pentateuco fue creciendo gradualmente bajo la influencia de una “tendencia haggádica”: es decir, pertenece a un tipo de literatura que “crecía por acumulación”. En otras palabras, no es obra de un solo “autor” ni una recopilación realizada mediante la combinación de la obra de una serie de sucesivos autores... Hay que pensar más bien que el Pentateuco fue creciendo, hasta la redacción de su última palabra, por la constante “corrección” de una masa literaria en continuo proceso de expansión, que había empezado como colección de “materiales relativamente naïves.” R.N. Whybray. *El Pentateuco, estudio metodológico* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995): 225-226

papel fundamental en el culto de los hebreos; específicamente de los sacrificios de corte expiatorios. En la Pascua, el cordero es

símbolo señero y esencial de la fiesta. En el capítulo 12 del Éxodo ésta aparece con los siguientes pergeños. En hebreo se le designa genéricamente con el nombre de שֶׁח (seh); se trata de una res pequeña y puede referirse tanto al cordero como al cabrito (Ex 12,3), y así se aclara ulteriormente en Ex 12,5 (כֶּבֶשׂ para cordero, y עֵז para cabrito). Sin embargo, se aprecia una notoria diferencia respecto del texto griego que coloca πρόβατον en LXX Ex 12,3, y significa literalmente «oveja».¹⁴⁷

Para el acontecimiento inaugural de la Pascua, el cordero debió ser seleccionado teniendo en cuenta las siguientes referencias específicas:

- Macho
- Sin defecto
- Un año de edad

La celebración pascual exige que sea uno por familia o por dos familias pequeñas, con el fin de que sea consumido completamente.

El ritual consistió en sacrificar un cordero por familia, usar la sangre¹⁴⁸ para pintar los dinteles de las puertas de toda vivienda donde se reunieron los israelitas para realizar –dramatizar- el imperativo –guion- pascual. Como ya se explicó en el primer capítulo, este fue un mandamiento divino que *redimió* una costumbre de antiguos pastores para proteger los rebaños de malos espíritus, igualmente que a los sacrificios ovejunos con el fin de asegurar la fecundidad de sus ganados. Para esta ocasión de intervención divina en Egipto en favor de los hijos de Israel, el mismo ritual sirvió de protección para sus hijos primogénitos, salvación y liberación.

¹⁴⁷ José A. Caballero García. “El Cordero pascual y la Eucaristía.” *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, vol. IV, núm. 20 (2009): 192, 193

¹⁴⁸ El color rojo y la sangre vienen desempeñando un papel clave en la narrativa del Éxodo como pre-figura de la travesía del mar rojo; como por ejemplo, el primer juicio divino sobre Egipto fue convertir en sangre el río Nilo (Éx. 7, 14- 24), prefigura la sangre sobre los marcos de las puertas en la noche de Pascua (Éx. 12, 13). En el libro del Éxodo cada historia refleja aspectos del otro, que los une estrechamente y proporciona una hermenéutica interna. Thomas B. Dozeman (ed.), *Methods for Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 26

En cuanto a la cena, aquella noche de Pascua las familias se reunieron dentro de sus viviendas para consumir la carne del cordero asada. El mandamiento consistió en ingerirlo completamente o en su defecto, las sobras tenían que ser quemadas al amanecer. Como elemento dramático para aquella cena se encuentran estas indicaciones: ceñir los lomos, calzar los pies, tener los bastones a la mano y comer de prisa. “Las instrucciones en el vv. 11 tenían referencia con la comida pascual sólo en Egipto, y no tenía otro significado que el de preparar a los israelitas para la partida que se acercaba. Aunque «esta preparación tenía el propósito de dar a la comida pascual la apariencia de apoyo para el viaje que estaban a punto de emprender los israelitas», no agota en absoluto su significado.”¹⁴⁹ Esta es la justificación que el texto sagrado da para estos instructivos particulares: “Es pascua para Yavé” (פֶּסַח הוּא לַיהוָה:).

2.1.6.1.2 EL JUICIO A EGIPTO Y A SUS DIOS: LA VICTORIA DE YAVÉ (12-13)

Para el Dr. Theo Donner, el libro del Éxodo es el texto que narra las manifestaciones de Dios, en él se relatan acercamientos divinos al ser humano a fin de ser conocido.¹⁵⁰ En dos ocasiones anteriores al anuncio del juicio sobre los dioses de Egipto (Éx. 12, 12), Yavé se propuso darse a conocer por medio de sus justos juicios, maravillas y portentos: - וידעוּם כִּי אֲנִי יְהוָה - Y sabrán que soy Yavé (Éx. 6, 7; 7, 5; 10, 2). Estos juicios son además el cumplimiento de su promesa registrada en Éx. 6, 6: “Por tanto, di a los hijos de Israel: Yo soy Yahveh; Yo os libtaré de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os salvaré con brazo tenso y castigos grandes.”

El último juicio divino sobre Egipto es la muerte a los primogénitos, una venganza del dios Yavé sobre todo el país, desde su rey-dios el faraón hasta el más humilde campesino

¹⁴⁹ Kail & Delitzsch, *comentario*, 334

¹⁵⁰ Theo Donner, *El texto que interpreta al lector* (Medellín: Publicaciones SBC, 2009), 93

de toda la nación. El Señor advirtió que Israel es su primogénito, Egipto lo ha herido, por lo tanto, Yavé herirá de muerte a sus primogénitos (Éx. 4, 22-23; 11, 5). Con este juicio a los dioses, lo expuesto a evidencia es el hecho de que los dioses egipcios son incapaces de proteger su pueblo de la muerte, del juicio de Yavé. Como lo expresa Andiñach: “la muerte de los primogénitos es una demostración de poder sobre los Dioses más que sobre las personas”.¹⁵¹

Esta investigación hace una pequeña sugerencia: entender también la sangre sobre las puertas como el primer distintivo comunitario que tienen los israelitas de los demás que no lo son. La señal no es para evitarle una confusión a Dios -no vaya ser que tome una vida equivocada- es para iniciar en ellos el distintivo de entre los demás pueblos. Distintivo que se desarrolla más adelante con mayores implicaciones, como por ejemplo la circuncisión.

2.1.6.1.3 IMPERATIVO FESTEJAR LA VICTORIA DE YAVÉ (14)

Éx. 12, 14 dice, “Este día para ustedes será memorable y motivo de fiesta, igualmente a todas sus generaciones, pues es un estatuto por siempre esta celebración a Yavé.”

Esta es una fiesta que celebró Israel, en primer lugar, a Yavé. La fiesta fue un imperativo de Yavé en la que él mismo se presentó como razón principal por la cual se debió celebrar. La suma de los juicios puestos sobre Egipto fueron el punto de partida a un nuevo génesis para la historia de salvación, en la que Yavé se dio a conocer de maneras extraordinarias, y cómo no, milagrosas. Para Israel, los juicios sobre Egipto corrieron el velo que les permitió contemplar a Dios de maneras novedosas orientándoles hacia la fe; para los egipcios los mismos juicios les llevó sufrimientos. La Pascua celebró el triunfo de Yavé¹⁵² sobre Egipto y sus dioses.

¹⁵¹ Andiñach, *El libro*, 192

¹⁵² Durante todos los juicios sobre Egipto, especialmente éste último, Yavé se dio a conocer a los hombres como un dios guerrero, pues la obra de liberación se realizó haciendo uso de la violencia, inclusive la muerte, que el texto no sanciona ni critica. Carol J. Dempsey. “The Exodus Motif of Liberation: Its Grace and Controversy” *Bible Today* Vol. 47, No. 2 (2009): 84

La victoria de Yavé, en segundo lugar, festejó también la libertad que él proveyó a su pueblo. Libertar a Israel de la opresión significó derrotar a Egipto y a sus dioses antes de guiarlos por el desierto hacia Canaán. El texto parece insinuar que Israel no sólo estuvo bajo opresión político-militar, su esclavitud también fue de los dioses egipcios. Yavé no sólo derrotó el poder político-militar del faraón; triunfó sobre sus divinidades y luego sacó a Israel de Egipto.

La Pascua celebró la victoria de Yavé, dándole a él todo el reconocimiento, conmemorando la libertad y, tercero, festejando un nuevo génesis. Esta victoria hizo irrumpir un nuevo comienzo: a partir de la Pascua se comenzó a celebrar “año nuevo”. La Pascua como evento liberador, festejó la salida de Egipto significando para los israelitas un peregrinaje hacia la identidad perdida: tierra, culto, soberanía nacional; en otras palabras, su génesis como nación.

Yavé prohibió abandonar este ritual, tenían que celebrarlo cada año en el día catorce de cada primer mes. La obediencia a esta celebración les significó un drama (recitación y recreación) para hacer memoria,¹⁵³ es decir, mantener vivo el recuerdo de la propia vida del pueblo y de las maravillas que Dios obró en su favor.”¹⁵⁴ El imperativo de hacer del día de Pascua uno “memorable y motivo de fiesta” se basa, a modo de sugerencia, en este trípode teológico: Yavé mismo, razón del festejo; la libertad concedida a Israel y el nuevo génesis de un pueblo a través del cual Dios hizo historia.

¹⁵³ Estas fiestas fusionadas acuden a la memoria para contar lo sucedido a quienes no estuvieron presentes en el acontecimiento, así la memoria proporciona el puente entre la acción previa y la audiencia “actual”. Además, la memoria es apreciada en estas fiestas para articular literariamente el pasado.

Stahlberg, “Time, Memory, Ritual, and Recital”, 83

¹⁵⁴ Gabriel Amengual Coll, “Israel, Pueblo de la Memoria” *Revista de Ciencias de las Religiones*. Vol 19 (2014): 15 <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/46609/43761>

2.1.6.1.4 INSTRUCCIONES PARA FESTEJAR CON PANES ÁZIMOS: GÉNESIS DE LA LIBERTAD (15- 20)

Éx. 12, 14 se entiende como un versículo “bisagra” que hace girar el discurso desde la institución pascual hacia la institución de los panes ázimos. Ambas celebraciones encuentran cohesión en esta oración: “es un estatuto por siempre esta celebración a Yavé.” En relación directa con la fiesta de los panes ázimos, dice el mandato divino que recibieron Moisés y su hermano Aarón: “...conservarán la fiesta de los panes ázimos, porque ese mismo día saqué a sus ejércitos de la tierra de Egipto. Festejar este día es decreto a sus generaciones por siempre” (Éx. 12, 17).

El precepto divino de los panes ázimos básicamente consistió en limpiar las casas de toda reserva de levadura por siete días, igualmente Dios prohibió el consumo de la misma por ese tiempo. La desobediencia a estas instrucciones imperativas, traería como consecuencia la pena de muerte.

En síntesis, el discurso preservado en Éx. 12, 1- 20 es un libreto que invita a Israel a ser un actor teológico en un momento crucial dentro de la historia salvífica, porque precisamente en esta escena pascual irrumpe un nuevo génesis a toda la descendencia abrahámica. El dios para ellos desconocido, cuya referencia más común fue “el Dios de sus padres”, con los diez juicios sobre Egipto les empezó a ser revelado. Siendo esclavos de los egipcios no tenían derecho a celebrar culto alguno, la Pascua les fue su primer ritual litúrgico como primicia cültica a su dios Yavé. Así acontece el génesis de una nueva religión. Con la Pascua, Israel inicia un acercamiento a la libertad no conocida, a un dios que necesitaron conocer mucho más, a un culto en el que –para ese momento histórico- sólo contaban con la primera instrucción pascual. Finalmente, la Pascua también fue el punto de partida para contar una nueva historia, la referencia para agendar un nuevo año, un nuevo calendario. A partir de ese entonces, la historia bíblica empezó a acontecer en clave de Yavé.

2.2 EXÉGESIS AL EVANGELIO DE JUAN 2, 13- 22 A LA LUZ DE ÉXODO 12, 1-20

El evangelio según S. Juan goza de una riqueza teológica extraordinaria, aún no agotada. Los sorprendentes hallazgos en su contenido causan maravilla, estimulan los buenos apetitos por lo comprendido y ante todo lo faltante por descubrir y redescubrir. Para esta investigación se exploran las diferentes relaciones de citas directas, indirectas, ecos, en fin, de la institución pascual de Éxodo 12, 1-20 en la narrativa de Juan 2, 13-22. Siendo así, se hace necesario traducir el texto y confirmar la intuición que se viene anunciando desde el principio. Valga la pena insistir que la exégesis parte del texto bíblico en su redacción final.

2.2.1 DELIMITACIÓN DE JUAN 2, 13-22

Los primeros capítulos del evangelio según S. Juan han sido objeto de estudio por siglos, esta investigación no se ocupa de esas cuestiones, aunque importantes, no participan del propósito del proyecto. Sea útil sencillamente mencionar que Juan articula en tres partes fundamentales los primeros relatos respecto a Jesús de Nazaret: ““el testimonio de Juan” (1,19-34), “el proceso de la fe en los primeros discípulos: testimonio y encuentro” (1,35-51), y la “revelación de la gloria de Cristo en la boda de Caná” (2,1-12)”.¹⁵⁵ Inmediatamente después a estas partes fundamentales del inicio evangélico, el autor se apresura a ubicar temporalmente el acontecimiento de la purificación del templo en el marco de los días cercanos a la Pascua judía. Terminado el relato, a modo de inclusión, el autor vuelve a mencionar la Pascua como marco de referencia a los actos de Jesús (Jn. 2, 21), para fe de quienes vienen respondiendo como él espera de los habitantes y/o peregrinos en Jerusalén.

¹⁵⁵ Juan Alberto Casas Ramírez. “Los primeros días de Jesús según el cuarto Evangelio. Aproximación narrativa a Jn 1,19-2,12”. *Theologica Xaveriana* vol. 61, núm. 172 (2011): 377

La doble mención a la Pascua, abarcando en inclusión el relato de la purificación del templo, invita, de alguna manera, a fijar la atención sobre lo que está aconteciendo en el marco de esta festividad. Siendo así, queda en selección Juan 2, 13-22.

2.2.2 TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS LINGÜÍSTICO-SINTÁCTICO A JUAN 2, 13-22

Jn. 2,13

Aconteció que, estaba cerca la Pascua de los judíos y Jesús subió hacia Jerusalén.	Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.
--	--

Análisis.

- Καὶ - Esta es la conjunción más común en el NT. Ella tiene tantísimos usos diversos que a veces se hace difícil entender, por ende, traducir. Generalmente tiene tres significados: como conjunción continuativa: y; como adverbio de adición: *también*; y como adverbio de ascensión: *aun*.¹⁵⁶ Pero esas tres posibilidades de traducción no agotan al καὶ:

Lo que los gramáticos llaman el uso de ascensión debiera, en mi opinión, ampliarse en ámbito y ser llamado intensivo o enfático, y se le debiera traducir por varias palabras enfáticas tales como *en verdad*, *verdaderamente*, *realmente*, *de hecho*, *sí*, *ciertamente*, *etcétera*, en vez de por la palabra *aun*. La palabra *aun* no se ajustará a todo contexto que sea de ascensión o enfático. ¿Por qué limitar la traducción no más que a una palabra estereotipada?¹⁵⁷

Empezar la narrativa de Juan 2,13 con el καὶ como una conjunción continuativa, pareciera ser un desacierto de traducción, pues el verso 12 concluye perfectamente el acontecimiento de las bodas de Caná. Inmediatamente después, Juan plasma su relato de lo que tradicionalmente se ha llamado “la purificación del templo”. El uso aquí de καὶ puede ser intensivo, traducéndose como “verdaderamente” o “realmente”; es decir, lo narrado a

¹⁵⁶ H.E. Dana & Julius R. Mantey. *Gramática griega del Nuevo Testamento* (El Paso, TX: Casa bautista de publicaciones, 1997): 242

¹⁵⁷ Dana & Mantey. *Gramática*, 242

continuación no es invento, fue un acontecimiento veraz. En este sentido se opta por darle un equivalente al και: “aconteció que”.

- ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα - Esta frase ancla el relato de la purificación del templo según S. Juan a los relatos inaugurativos de pascua en el libro del Éxodo; por lo menos para esta investigación.

El verbo - εἰμί - aquí desempeña un papel fundamental. De sus características - ἦν - se subraya el hecho de que esté en el modo indicativo; así la afirmación que hace respecto a las vísperas pascuales generan certidumbre, pues el indicativo afirma una cosa como cierta, como un punto de vista de la realidad.¹⁵⁸ Es decir, es muy cierto que lo inmediatamente a narrar acontece estando cerca la pascua.

- τὸ πάσχα - “...puede designar también los siete días de la fiesta.”¹⁵⁹ La pascua es la primera de las grandes fiestas de peregrinación “con ocasión de la cual todo Israel se congregaba anualmente en Jerusalén... Por su conexión existente ya desde los tiempos del AT, la fiesta de la pascua se consideraba como el comienzo de la semana festiva.”¹⁶⁰ La “fiesta procedía de la combinación de fiestas más antiguas relacionadas con el Éxodo que se convirtieron no solamente en símbolos poderosos de la esperanza y la redención, sino también en experiencias religiosas esenciales de la vida de Israel y del pueblo que se identificaba con el Israel bíblico”.¹⁶¹

Jn. 2,14

Entonces encontró en el templo a los que venden bueyes, ovejas y palomas; también encontró sentados a los cambistas de monedas	Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους,
--	--

¹⁵⁸ Dana & Mantey. *Gramática*, 162

¹⁵⁹ Horst Balz & Gerhard Schneider (Eds). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1996): 818

¹⁶⁰ Balz & Scheneider. *Diccionario*, 818

¹⁶¹ Francis J. Moloney. *El evangelio de Juan* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005): 100

Análisis.

- ἱερόν - Es la primera de once veces que Juan en su evangelio hará referencia al “templo”. Y es la única vez en todo el evangelio donde se ve al Nazareno molesto por lo que allí acontece. “El *hierón*, es la explanada exterior del templo, o atrio de los gentiles. El templo propiamente dicho, el edificio o santuario (*naos*), se menciona en los vv. 19-21.”¹⁶²

Juan no tiene el propósito de mostrarnos un Jesús que rechaza al templo; más bien al Mesías que le interesa de manera genuina lo que allí acontece, y vela porque sea usado en una comprensión escritural. Los demás acontecimientos narrados por Juan que corresponden a Jesús con el templo, son referentes al kerigma jesuano (7, 14; 7, 28; 8, 2; 8, 20; 10, 22-30). En aras de mejor comprensión del *templo*, es importante tener en cuenta que,

El judaísmo de la época de Jesús fue una religión del templo, con dos peculiaridades: Dios se hacía adorar en *un solo lugar*, Jerusalén, y en un templo *sin imágenes de dioses*. La gran estima del templo iba asociada internamente al monoteísmo: cuanto más trascendente, invisible e irrepresentable era el Dios único, más se orientaba la religiosidad a aquel único lugar donde Dios hacía habitar «su nombre».¹⁶³

Jn. 2, 15

Y habiendo hecho un látigo de cables, arrojó a todos fuera del templo, a las ovejas y a los bueyes, y las monedas de los cambistas él esparció; también las mesas él volcó;	καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν,
---	---

Análisis.

Buena observación hace Moloney con el desarrollo de las acciones de Jesús en este acontecer: “todos los verbos de los vv 14-15 tienen a Jesús por sujeto y las acciones descritas se suceden vertiginosamente. Las acciones crean la oportunidad para que Jesús hable”¹⁶⁴ en el versículo 16:

- εὗρεν: él encontró

¹⁶² Brown. *El evangelio*, 340

¹⁶³ Gerd & Merz. *El Jesús*, 153

¹⁶⁴ Moloney. *El evangelio*, 100

- ποιήσας φραγέλλιον: habiendo hecho un látigo
- ἐξέβαλεν: él arrojó afuera
- ἐξέχεεν: él esparció
- ἀνέτρεψεν: él volcó

Todas estas acciones (verbos) excepto - ποιήσας φραγέλλιον – están en modo indicativo, tiempo aoristo, voz activa de la tercera persona singular; señalando a Jesús como el sujeto de todas ellas: encontró comerciantes y cambistas dentro del templo, arrojó fuera a los animales, esparció las monedas de los cambistas y volcó sus mesas. Estas acciones son ascendentes en su intensidad y desembocan en el poder de su Palabra: - εἶπεν – (vs. 16), coincidiendo en tiempo, voz, persona y número con los verbos ya señalados: “él dijo”. La sugerencia juanina pareciera ser que la atención debe enfocarse en lo que habló, pues sus palabras interpretan sus acciones. Estos actos consecutivos y ascendentes de Jesús no pueden quedar aislados de sus palabras.

- ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων - (habiendo hecho un látigo de cables). “En el templo no se podía entrar llevando armas o palos. Jesús pudo hacerse éste látigo con los cordeles que se usaban para para atar a los animales”.¹⁶⁵

Jn. 12, 16

a los vendedores de palomas él les dijo: - ¡fuera esto de aquí! No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado-.	καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.
--	---

Análisis.

- ἄρατε - (αἴρω) es una palabra que goza de una amplitud semántica especial, pues sus significados podrían ir desde “sostener”, “tomar”, “llevar”, “recoger”; hasta “¡fuera!”,

¹⁶⁵ Brown. *El evangelio*, 340

“destruir”, “levantar”.¹⁶⁶ El abanico de posibilidades de traducción que brinda el término es abundante, así que en coherencia con los actos consecutivos y emocionalmente ascendentes de los vs. 14-15, el uso del “¡fuera!” brinda la ilación que aquí se pretende. También por el hecho de que está en modo imperativo, el “¡fuera!” brinda al lector esa fuerza de la orden que da Jesús a los comerciantes del templo.

- μὴ ποιείτε - (no conviertan ustedes). La partícula negativa - μὴ – corresponde al negativo más débil del griego koiné que “niega subjetivamente y con vacilación... es justamente el negativo para usar cuando uno no desea ser demasiado positivo.”¹⁶⁷ - μὴ – se usa “cuando es considerado como dependiendo de algún pensamiento, deseo o propósito... es privativa”.¹⁶⁸

Es muy común que la partícula negativa - μὴ – aparezca antes de un verbo imperativo. Para esta ocasión el uso negativo es considerado en relación con el propósito por el cual existe una “casa del Padre” en Israel.

El verbo imperativo - ποιείτε – también contiene una riqueza semántica que brinda al traductor una riqueza de posibilidades al idioma español (ποιέω): hacer, dar, producir, celebrar, trabajar, establecer, echar, convertir, ejecutar,¹⁶⁹ en fin. El contexto de la narrativa muestra a unos personajes pervirtiendo el uso piadoso del sagrado lugar. Teniendo en cuenta esto, “convertir” es la opción más coherente.

Jn. 2,17

Los discípulos de Jesús recordaron que escrito está: “el celo de tu casa me consumirá”.	ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με.
---	--

Análisis.

¹⁶⁶ Jorge E. Packer. *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento en griego y español* (El Paso, TX: Mundo Hispano, 1997): 5

¹⁶⁷ Dana & Mantey. *Gramática*, 258

¹⁶⁸ Dana & Mantey. *Gramática*, 259

¹⁶⁹ Packer. *Léxico-concordancia*, 67

- ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου - (el celo de tu casa). En relación con el “celo”:

pasión, gr. *zélōs*, celo, pasión, interés, de donde deriva *zelotés*, *zelota*, el fanático, apasionado, nombre aplicado a los nacionalistas que propugnaban la violencia contra el dominio romano y los que colaboraban con él. No es seguro que el término designase un grupo político en tiempo de Jesús, pero sí ciertamente en la época en que se escribió el evangelio.¹⁷⁰

Esta cita del Salmo 69, 9 es una memoria que llega los recuerdos de los discípulos cuando reflexionaron en este evento trascendental. El *celo* “se entiende como algo que consume objetivamente, más bien que interiormente: ‘acabará por quitarle la vida’.”¹⁷¹

Jn. 2, 18

Entonces respondieron a él (Jesús) los judíos y le dijeron: ya que esto haces, ¿qué señal nos muestras?	Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς;
---	---

Análisis.

- σημεῖον - (señal). Término clave en el evangelio según S. Juan. Fe y señal parecen entrelazarse por las narrativas de sus páginas, pues las señales que Juan consideró para plasmar en su evangelio llevan la finalidad de que el lector responda con fe a todas ellas (2, 23; 20, 30-31). Para el caso que aquí ocupa, los judíos demandan una señal milagrosa que sustente el comportamiento de Jesús en el templo. “Esta exigencia surge principalmente en círculos de los escribas y se refiere a una señal, cuyo autor sea Dios, que autentique de modo convincente el ministerio de Jesús y refute todas las dudas referentes a él.”¹⁷²

Le piden una prueba de Su autoridad, pero más que una demanda es una acusación encubierta contra Él. Tal vez pretendían que Jesús hiciese un milagro portentoso a la vista de todos para confirmar Su autoridad. No podemos determinarlo a la luz del texto bíblico, pero es suficiente con entender que airadamente reclamaban a Jesús que acreditase la autoridad con que hacía aquellas cosas. Las pretensiones de los judíos

¹⁷⁰ Juan Mateos & Juan Barreto. *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid: Cristiandad, 1979): 162

¹⁷¹ Balz & Schneider. *Diccionario I*, 1729

¹⁷² Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.). *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Michigan: Desafío, 2002): 791 [e-book]

tiene el propósito de buscar algún fallo en Su actuación que les permitiese acusarlo ante las autoridades de la nación.¹⁷³

“También el evangelio de Juan conoce lo problemático de las señales y de la exigencia de señales (Jn 2,18.23; 4, 48; 6, 2.14.30). Sin embargo, el evangelista llama a los milagros - σημείον – porque a través de ellos Jesús muestra su gloria y su misión como el Hijo de Dios que es.”¹⁷⁴

Jn. 2,19

Jesús les respondió y les dijo: Destruyan ustedes éste templo y en tres días yo lo levantaré.	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.
---	---

Análisis.

- λύσατε - (destruid). “El imperativo que encontramos en este versículo parece equivalente al condicional: “Si destruis (...) yo levantaré”; aunque Howard dice que equivale al tiempo futuro: “Destruiréis”. ”¹⁷⁵

λύσατε. Abbott cree que en Ecl. 11:9 hay una construcción paralela, ya que contiene un imperativo que sugiere una amenaza (2439 [IV]). Temple interpreta la palabra «no como un reto vacío, sino como un juicio de su mentalidad y manera de actuar que tendrá como consecuencia la destrucción del Templo». Entonces, Cristo levantará «lo que a partir de entonces será la morada de Dios entre los hombres, el Cuerpo Resucitado que después de la Ascensión y Pentecostés se manifiesta en la Tierra mediante ese ‘Templo santo en el Señor, en quien también vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu’ (Efesios 2:21-22).»¹⁷⁶

- ναὸν τοῦτον - (éste templo). Como ya ha sido mencionado, el templo resultaba para los judíos un símbolo de la presencia de Dios en medio de ellos, entre otras. Para este relato, Jesús da un giro simbólico y conceptual hacia el nuevo templo: él mismo, como el “lugar” donde habita la plenitud de Dios, donde el ser humano puede encontrarse genuinamente con

¹⁷³ Samuel Pérez Millos. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Juan* (Barcelona: CLIE, 2016): 274

¹⁷⁴ Balz & Schneider. *Diccionario II*, 1392

¹⁷⁵ Morris, *El evangelio*, 238

¹⁷⁶ Abbott, Temple en Morris, *El evangelio*, 238

su Creador. Si le exigen una señal milagrosa, ésta será la mayor de todas las que pueda realizar: su muerte y resurrección.

El Jesús de Juan dice aquí que la resurrección será el signo definitivo que demostrará tanto su derecho a hacer lo que ha hecho, como el significado que él le da. El presente sistema del Templo está corrompido y bajo el juicio divino; la propia muerte y resurrección de Jesús será el medio del que el dios verdadero se valdrá para hacer la novedad en virtud de la cual, como va a dejar claro gran parte del evangelio, aquello que hasta el momento se realizaba por medio del Templo se va a llevar a cabo en lo sucesivo mediante Jesús en persona. La resurrección va a inaugurar un mundo nuevo en el cual el culto del Templo va a quedar abierto de manera nueva a todos sin excepción, independientemente de su procedencia geográfica o étnica. Como comprendieron rápidamente los sumos sacerdotes después de la resurrección de Lázaro, las acciones de Jesús estaban apuntando efectivamente hacia un futuro en el cual todo quedaría cambiado, y en el cual el Templo en particular sería “eliminado”.¹⁷⁷

En este sentido, esta es una expresión también con mucho sentido escatológico.

Jn. 2, 20

Entonces los judíos dijeron: <i>en 46 años fue construido este templo, ¿y tú en 3 días lo levantarás?</i>	εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν;
---	--

Análisis.

- ἐγείρω¹⁷⁸ – (a. «Despertar», b. «suscitar», c. «armar, levantar», d. «despertar a un muerto»; también intransitivo a. «despertarse», b. «agitarse uno mismo», c. «levantarse», y d. «resucitar de entre los muertos»¹⁷⁹).

¹⁷⁷ Wright. *La resurrección*, 547

¹⁷⁸ - ἐγείρω - y - ἀνάστασις – Son sinónimos. “En el NT el concepto ha adquirido un significado que sólo muy excepcionalmente se presenta en el griego profano: el de un retorno de la muerte a la vida. El radical de este grupo de vocablos se utiliza aproximadamente como sinónimo de la raíz afín - ἐγείρ [egeír-], de tal manera que, a primera vista —como ocurre en los LXX—, apenas se puede establecer una diferencia entre ambos. No obstante, un examen cuidadoso de su uso lingüístico permite concluir que el radical *egeír-* (espec. en pas.) designa, por lo general, el acontecimiento pascual mismo, es decir, el retorno a la vida del crucificado, mientras que las palabras derivadas del radical -ἀνάστ [anist-] se encuentran también en el contexto de las resurrecciones de muertos operadas por Jesús durante su vida terrestre y también en el de la resurrección general escatológica.” Lothar Coenen, Erich Beyreuther & Hans Bietenhard (eds). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento IV* (Salamanca: Sígueme, 1994): 89

¹⁷⁹ Kittel & Gerhard Friedrich. (eds.) *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. (Michigan: Desafío, 2002), 157

El evangelista Juan da unos usos ricos en significados al escribir. Uno de los usos especiales que da al término - ἐγείρω - es el de construir un edificio, cuyo sentido metafórico está en relación directa con la resurrección (2, 19-22). También es la palabra útil para comunicar la sanidad de un discapacitado para caminar cuando recibe la orden del Mesías: “levántate y anda”. Clave en los signos selectos del autor evangélico para el tema teológico que atraviesa su testimonio (5, 8). Para Juan es una palabra sinónima de la expresión “dar vida”, no en sentido de resurrección; más bien como una dádiva gratuita de la generosidad divina. De hecho, es un tema de mucho valor en el evangelio de Juan (dar vida); que en este proyecto no se aborda.

- ἐγείρω – Expresa la idea también del reconocimiento público, de la buena fama que pueda adquirir alguna persona (7, 52). Igualmente, comunica una posición corporal: estar levantado, levantarse –estar de pie- (11.9; 13,4; 14,31).

Jn. 2, 21

pero él mismo se refería del templo de su cuerpo.	ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.
---	--

Análisis.

- ναός - Este relato de la purificación del templo para referirse al santuario usa dos términos en griego: - ναός & ἱερόν – “El término corriente para templo es *naós*, que estrictamente denota la parte central del edificio, mientras que el término más general, *hierón*, incluye todas las estructuras relacionadas con él, sus recintos o alguna parte concreta del conjunto.”¹⁸⁰

A partir de esta nota explicativa en el evangelio de Juan, inicia una “cristología del templo”¹⁸¹ que ofrece su máxima comprensión en la resurrección del Mesías.

¹⁸⁰ Roper, *Gran diccionario*, 2442. Balz & Schneider (eds.) *Diccionario* Tomo II, 373

¹⁸¹ Scott, “Temple”, 107

Jn. 2, 22

Por tanto, cuando fue levantado de entre los muertos; sus discípulos recordaron que él lo había dicho, y creyeron en la Escritura y en la palabra que dijo Jesús.	ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.
---	--

Análisis.

- ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν – Este versículo se aleja del relato para ofrecer aclaraciones de la fe. Es como una mirada en retrospectiva que tiene la intención de ofrecer la comprensión posterior a estas palabras polémicas de Jesús. “Cuando fue resucitado de entre los muertos”, es la oración introductoria al milagro de fe con la que finalmente los discípulos pueden responder a las palabras y actos del Cristo.

Es evidente en Juan la intención de guiarnos desde muy temprano su evangelio en una secuencia de signos que afirman a Jesús como el Hijo de Dios. El primero de ellos es la conversión del agua en vino y el séptimo es su crucifixión. “La resurrección de Jesús acontece, Juan tiene buen cuidado de decírnoslo dos veces, “el primer día de la semana”, y creo que la mejor manera de interpretar esto es como el comienzo de la nueva creación de dios.”¹⁸² Como en la Pascua, cuyo festejo significó un nuevo génesis, así la resurrección de Jesús significa otro génesis en la historia de salvación.

- ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ – La fe en el cuarto evangelio es vital, es el fin último por el cual escribe Juan: “Estas *-señales-* han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios...” (Jn. 20, 31). El autor del evangelio, otra vez, en retrospectiva testificó una fe tardía en los discípulos de Jesús, que pudo germinar gracias a la resurrección. La fe de estas personas reposó sobre el fundamento de las Escrituras y en las palabras del Mesías.

¹⁸² Wright, *La resurrección*, 545

2.2.3 JUAN 2, 13- 22 TRADUCIDO

¹³Aconteció que, estaba cerca la pascua de los judíos cuando Jesús subió hacia Jerusalén. ¹⁴Entonces encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas; también encontró sentados a los cambistas de monedas.

¹⁵Y habiendo hecho un látigo de cables arrojó fuera del templo a todos, a las ovejas, a los bueyes y las monedas de los cambistas él esparció; también las mesas él volcó; ¹⁶a los vendedores de palomas les dijo: -¡fuera esto de aquí! No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado.- ¹⁷Los discípulos de Jesús recordaron que escrito está: “el celo de tu casa me consumirá”.

¹⁸Entonces los judíos respondieron a Jesús y le dijeron: -ya que esto haces, ¿qué señal nos muestras? - ¹⁹Jesús les respondió y les dijo: -Destruyan ustedes éste templo y en tres días yo lo levantaré-. ²⁰Los judíos respondieron: -en cuarenta y seis años fue construido este templo, ¿y tú en tres días lo levantarás? - ²¹pero él mismo se refiría del templo de su cuerpo. ²²Por tanto, cuando Jesús fue levantado de entre los muertos sus discípulos recordaron que él lo había dicho, y creyeron en la Escritura y en la palabra que él les dijo.¹⁸³

2.2.4 ESTRUCTURA DE JUAN 2, 13-22

A. La profanación del templo (13-14).

B. El celo por el templo (15-17).

A¹. La señal del templo (18-22).

¹⁸³ Las sangrías en el texto traducido van indicando las partes de la estructura del mismo.

2.2.5 SUSTENTACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE JUAN 2, 13-22

Esta investigación aborda la perícopa de Jn. 2, 13-22 en tres principales secciones: la primera se encuentra en los versos 13-14, allí, el autor evangélico hace partícipes a sus lectores de un suceso real en un contexto religioso: “Aconteció que, estaba cerca la pascua de los judíos...” - Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων – en el que Jesús fue a Jerusalén, específicamente al templo como cualquier otro judío devoto a celebrar su fe. Una vez el Maestro entra al templo, encuentra el sagrado lugar profanado. Estos primeros versos ponen sobre relieve la condición lamentable en la que se encuentra la casa de Dios.

En la segunda sección (15-17), el autor bíblico presenta una secuencia de acciones jesuanas como reacción –celo- a la profanación que algunos judíos hicieron en el templo:

- ποιήσας φραγέλλιον: habiendo hecho un látigo
- ἐξέβαλεν: él arrojó afuera
- ἐξέχεεν: él esparció
- ἀνέτρεψεν: él volcó
- εἶπεν: él dijo

Finalizando esta sección (17), la narrativa cuenta que los discípulos asociaron estas acciones con lo que está escrito: “el celo de tu casa me consumirá”. Celo que también tiene implicaciones de un juicio.

La última sección (18-22) muestra la reacción de los judíos frente a lo que Jesús hizo: “ya que esto haces, ¿qué señal nos muestras?” - τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς;- Hasta el verso 21 Jesús responde a este reclamo de los judíos. El relato concluye con la comprensión -después de la resurrección- de la señal dada por el Señor: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

2.3 OBSERVACIONES HERMENÉUTICAS A JUAN 2, 13-22 A LA LUZ DE ÉXODO 12, 1-20

A continuación, las observaciones hermenéuticas a Juan 2, 13-22 señalan dentro de las aproximaciones interpretativas lo que logra identificar como una cita directa, un eco, evocación o relación alguna de Éx. 12, 1- 20 en la purificación del templo según S. Juan. Esta investigación no presume ser exhaustiva en ello, sencillamente va señalando lo encontrado en una lectura minuciosa de los textos. Valga la pena insistir también que estas observaciones hermenéuticas se realizan en base a la estructura propuesta a la perícopa de Juan 2, 13- 22

2.3.1 LA PROFANACIÓN DEL TEMPLO (13-14)

La primera alusión a Éx. 12, 1-20 en la narrativa de la purificación del templo según S. Juan es la Pascua. En el discurso de Éxodo se enfatiza que la Pascua es en honor a Yavé - פסח הוא ליהוה: (πασχα ἐστὶν κυρίῳ)¹⁸⁴– (Éx. 12, 11). La palabra *pascua* significa “pasar”, “saltar”. Quien protagoniza el ritual y los juicios de aquella noche pascual es Dios mismo - אֱלֹהֵינוּ יְהוָה (ἐγὼ κύριος)– (Éx. 12, 12) y finalmente, a modo de mandamiento, es una celebración a Yavé por dar a los hebreos libertad de la opresión egipcia - וְחַגְגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַיהוָה - (ἐορτάσετε αὐτὴν ἐορτὴν κυρίῳ)- (Éx. 12, 14.17).

La frase introductoria al relato de Juan 2, 13-22 “Aconteció que, estaba cerca la pascua de los judíos...” presenta una variante en comparación con la referencia a la Pascua en el discurso de Éx. 12. En Éx.12 la Pascua es de Yavé; en Jn 2 la Pascua es de los judíos. Marcelo Escalante sugiere que la expresión “pascua de los judíos” en el evangelio de Juan es una referencia de distinción a la Pascua cristiana.¹⁸⁵ Otra apreciación: “La Pascua «de los

¹⁸⁴ Por tratarse de un trabajo académico se identifica la necesidad de citar algunos apartes del libro del Exódo en la versión LXX, pero el análisis se hace desde el texto hebreo.

¹⁸⁵ Marcelo Escalante, ““El celo de Jesús”. Acercamiento al episodio de la purificación del Templo en el Evangelio de Juan”, *Reflexiones teológicas* Vol. 10 (2012): 79

judíos» se menciona en pasajes que estructuran la acción (2, 13. 23). A lo largo del evangelio se hace frecuente referencia a las fiestas, un aspecto que ha suscitado un considerable debate acerca de su significado para la teología y la estructura del cuarto evangelio en su conjunto.”¹⁸⁶ Sin embargo, vale la pena considerar que Juan escribe “...pascua de los judíos...” con múltiple intención, entre ellas, provocar al lector a la duda, a la inquietud, a preguntarse –¿por qué ahora la Pascua es de los judíos?- El relato completo permite intuir la Pascua sujeta a las avaricias de algunas personas identificadas por el escritor como cambistas y vendedores, todos éstos con el aval de los principales sacerdotes y demás dirigentes del templo para comercializar dentro de él. Quizá todo este comercio de la fe pueda calificarse como “Pascua de los judíos”, que en su sentido y significado más puro es diametralmente opuesta a la “Pascua de Yavé”. Terminando de leer el relato, los destinatarios deberían descubrir algo hermoso: la Pascua ya no se ha de entender como de Yavé; mucho menos como la de los judíos; ahora la Pascua es Jesús.

Este acontecimiento conocido tradicionalmente como “la purificación del templo” se dio “estando cerca la Pascua”. Todo el discurso en Éxodo 12, 1-20 también se da “estando cerca la Pascua”. En el libro del Éxodo, Egipto recibe paulatinamente los juicios de Yavé con los cuales se debilitó progresiva y significativamente. La primera noche de Pascua Yavé tomó la vida de todos los primogénitos egipcios, este fue el golpe final a la esclavitud padecida por los hebreos. La primera celebración pascual fue un ritual de libertad, un drama anticipado de emancipación, un festejo al reconocimiento de Yavé como dios liberador. No así en Juan 2, 13-22, “estando cerca la Pascua”, es una frase iluminadora para ver claramente a toda expresión, manifestación e intento de libertad eclipsadas.

Los detalles de la profanación del templo se encuentran en Jn. 2, 14, allí es completamente evidente la irreverencia y descrita de esta manera: “encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas; también encontró sentados a los cambistas de

¹⁸⁶ Moloney, *El evangelio*, 103

monedas.” Vendedores y cambistas son los sujetos contra los que Jesús manifiesta el celo por la casa del Padre, igualmente contra quienes permitieron el desatino.

2.3.2 EL CELO POR EL TEMPLO (15-17)

A partir del versículo 15, la narrativa de la purificación del templo señala una secuencia de acciones que los discípulos de Jesús interpretaron como el cumplimiento del Salmo 69, 10 (Jn. 2, 17) donde el poeta bíblico expresó: “me devora el celo de tu casa...” El celo de Jesús se explica y describe en una cadena de acciones que elevan la tensión a un clima muy turbador dentro del templo:

- ποιήσας φραγέλλιον: habiendo hecho un látigo
- ἐξέβαλεν: él arrojó afuera
- ἐξέχεεν: él esparció
- ἀνέτρεψεν: él volcó
- εἶπεν: él dijo

El escritor de esta narrativa nos exhibe un juicio de Jesús al templo; con “templo” entiéndase a las maneras lucrativas de celebrar la fe. La Pascua era una fiesta en honor a Yavé; no una oportunidad para un culto a la avaricia del grupo que administraba el templo. Aun así, el látigo no fue hecho para agredir las personas profanadoras del sagrado recinto; fue para expulsar a los animales. Arrojó afuera ovejas, bueyes y palomas. Esparció las monedas de los cambistas y volcó sus mesas; pero no agredió persona alguna.

Esta escena de juicio dibuja para el lector profundo a Jesús en la Pascua y en Jesús a la Pascua.¹⁸⁷ Dorothy Lee, afirma que la Pascua en el evangelio de Juan es esencial para comprender a Jesús. Las imágenes de esta fiesta en el Mesías inauguran una fe nueva, fresca

¹⁸⁷ Dorothy Lee. “Paschal Imagery in the Gospel of John: A Narrative and Symbolic Reading”. *Pacifica* 24, no. 1 (2011): 26, 27

y sin precedente alguno que no permite confusiones. Dentro de la imaginación del cuarto evangelio, Jesús y Pascua se funden en uno.¹⁸⁸

Juan 2, 15- 17 tiene en común con el discurso de Éxodo 12, 1- 20 el elemento de juicio. Desde las respectivas estructuras se puede observar:

Éxodo 12, 1-20	Juan 2, 13-22
A. Instrucciones para celebrar la pascua: fin de la esclavitud (1-11).	A. La profanación del templo (13-14).
B. Juicio a Egipto y a sus dioses: la victoria de Yavé (12-13).	B. El celo por el templo (15-17).
B ¹ . Imperativo festejar la victoria de Yavé (14).	
A ¹ . Instrucciones para festejar con panes ázimos: génesis de la libertad (15-20).	A ¹ . La señal del templo (18-22).

Las estructuras propuestas en este proyecto para las perícopas que ocupan a esta investigación, tienen en común un juicio en el punto “B”. El discurso divino del Éxodo sentencia a juicio de muerte todo primogénito egipcio. En el evangelio de Juan, el juicio de Jesús se aprecia en la expresión “el celo de tu casa”; legitimando el proceder jesuano dentro

¹⁸⁸ Lee, “Paschal Imagery”, 27

del sagrado recinto. Es evidente que, los juicios en ambas perícopas se dan en vísperas de la Pascua. Ambos juicios los realiza una divinidad, por no decir la misma.¹⁸⁹

La divinidad en el episodio de la purificación del templo no aplica solamente al Padre “de la casa”; aplica al Hijo del Padre. “Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo de su Padre, que con derecho interviene en los asuntos de su Padre. En razón de ese derecho de propiedad paternal, Jesús, como el ‘el hijo de la casa’, el ‘ben-bait’, se apropia del Templo como de su propia casa, es él quien determina qué es lo que se adecúa a ella, y con un látigo de sogas confiere vigor a sus palabras.”¹⁹⁰ Auto definirse como “Hijo de Dios”, implicaba en el primer siglo una equivalencia a Dios mismo (Jn. 5, 18).¹⁹¹

Jesús se reconoce como el Hijo del Padre dueño de la casa. No sólo se reconoce como Hijo de Dios, se presenta y actúa como tal. En este sentido, el dios Yavé hace lo mismo al instituir el ritual de Pascua: - אֱלֹהֵינוּ יְהוָה: (ἐγὼ κύριος)- Se identifica ante el pueblo israelita como Yavé, su dios. El ritual de la Pascua fue en su honor. Fue celebrada por su mandato. Se celebró por sus actos de juicio sobre Egipto. Su condición ontológica de Dios provoca la naturaleza de los juicios hechos en Egipto y en el templo.

El juicio dentro de la narrativa de Juan 2, 13-22, motiva al anhelo profundo del lector de una intervención definitiva del Mesías que liberará, no sólo a Israel de las opresiones más nefastas de su época, sino a la creación entera. El lector del evangelio juanino lo tendrá que descubrir a medida que avanza en sus páginas.

¹⁸⁹ Ver más: Wright, “Jesús y YHWH” en *La resurrección*, 698-706

¹⁹⁰ Stef van Tilborg. *Comentario al evangelio de Juan* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005), 61

¹⁹¹ Ver más: Wright, “Los significados de “Hijo de Dios”” en *La resurrección*, 880- 886

Herbert W. Bateman. “Defining The Titles “Christ” and “Son Of God” In Mark’s Narrative Presentation of Jesus” *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 50 no. 3 (September 2007): 537–559

Carlos Bravo. “¿Qué significa el título “Hijo de Dios” (Dios), aplicado a Jesús?” *Theologica Xaveriana*, no. 98 (1991): 7- 42

2.3.3 LA SEÑAL DEL TEMPLO (18-22)

Esta escena en Juan 2, 18-22 es particular, porque irrumpe a partir de un cuestionamiento de los judíos como reacción de inconformidad: -... ya que esto haces, ¿qué señal nos muestras? – (Jn. 2, 18). Atendiendo a las voces judías, en el relato, Jesús cesa de volcar las mesas, esparcir las monedas de los cambistas y de expulsar los animales del templo. La narrativa pareciera tomar otro rumbo: del cielo por la casa del Padre hacia la “señal” que reclaman los judíos.¹⁹² El texto evangélico nos deja ver en sus líneas lo que no pudieron ver los judíos presentes en aquel momento: “el cielo” de Jesús en sí mismo fue una señal.¹⁹³

La señal que piden los judíos tiene otra intención: “No podemos determinarlo a la luz del texto bíblico, pero es suficiente con entender que airadamente reclamaban a Jesús que acreditase la autoridad con que hacía aquellas cosas. Las pretensiones de los judíos tiene el propósito de buscar algún fallo en Su actuación que les permitiese acusarlo ante las autoridades de la nación.”¹⁹⁴

En el discurso de Éx. 12, la sangre untada en los marcos de las puertas era para los cautivos en Egipto una señal de protección; a fin de que al pasar el exterminador tomando las vidas primogénitas, respetara la de los israelitas. El término señal en hebreo es - אֵימָה (LXX: σημεῖον) – usado en función de dar distinción,¹⁹⁵ para esta ocasión, entre las viviendas que son israelitas de las que no lo son.

En Éxodo 12, el término “señal” es usado para indicar una distinción con sangre sobre los marcos de las puertas; mientras que en la narrativa de Juan el término es usado como la

¹⁹² “Los judíos piden un signo. Jesús no les ofrece un signo, sino su palabra, que a la luz de la Escritura es de igual valor que los signos”. “<http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co>”, Pedro Ortíz, Consultada 21 Junio, 2017, <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/busquedas.php?Cn=18>

¹⁹³ Ver más: Jim Kerr. “Sign As Symbol: The Sign Theme In The Fourth Gospel” *Stimulus: The New Zealand Journal Of Christian Thought & Practice* 23, no. 2 (2016): 30-35. Jennifer A. Glancy. “Violence as Sign in the Fourth Gospel” *Biblical Interpretation* 17, no. 1/2 (2009): 100-117

¹⁹⁴ Pérez Millos. *Comentario*, 274

¹⁹⁵ Alonso, *Diccionario*, 42

provocación de algo extraordinario que demuestre el mesianismo de Jesús. Dos intenciones distintas, aunque la traducción LXX use el mismo término: σημείον.

A esto Jesús responde: -Destruyan ustedes éste templo y en tres días yo lo levantaré- (Jn. 2, 19- 21). Pareciera ser que el “celo” de Jesús manifestado en el templo no es la única tensión en el relato, sus palabras igualmente generaron conflicto: además de identificarse como el Hijo del Padre de la casa (οἶκον τοῦ πατρός μου), se presentó como el nuevo templo de Dios (...ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ). El templo que después de *destruido* sería levantado (ἐγείρω) en tres días.

Los judíos desde la construcción del segundo templo abrazaron la esperanza escatológica de un nuevo santuario lleno de la gloria de Dios. Los israelitas poseedores de esta esperanza apreciaban el lugar como extraordinario y sobrenatural en su origen; de un nuevo carácter fundamental y funcional.¹⁹⁶ El concepto del templo celestial con el nuevo templo se fusionó en las esperanzas de Israel, para ellos, de manera lógica, pues creyeron que en la era escatológica Dios daría a conocer su nuevo templo con el fin de habitar en medio de su pueblo de maneras desconocidas y sin precedente alguno.¹⁹⁷

Las palabras de Jesús, por medio de las cuales se presenta a sí mismo como el nuevo templo, son revolucionarias en todo el evangelio de Juan, además objeto de numerosos estudios. Muchos de ellos analizados por Scott W. Hahn, quien de entre ellos señala los puntos más sobresalientes: Primero, comenzando el ministerio público de Jesús por el templo, Juan proyecta al Galileo, en el resto del evangelio, como el nuevo templo de Dios. Como valor agregado, la apreciación de Vanhoozer: “El cuarto evangelio en particular presenta a Jesús como el remplazo del templo: Jesús no sólo es la palabra por la que Dios “habita” entre nosotros (Jn 1, 14), sino también la luz del mundo (Jn 8, 12) y el agua de la vida (Jn 4, 14) que cumple con las ceremonias del encendido de antorchas y el vertido de

¹⁹⁶ Eliezer González. “Jesus and the Temple in John and Hebrews: Towards a New Testament Perspective”, *Davar Logos*, Vol. XV, no. 2 (2016): 41

¹⁹⁷ González, “Jesus and the Temple”, 40

aguas asociadas al templo, además de ser, por supuesto, el sacrificio pascual definitivo (Jn 1, 29).”¹⁹⁸ Segundo, Juan afirma que la muerte y resurrección de Jesús son la destrucción y elevación del templo/cuerpo como la señal a los judíos, que al final del evangelio se convierte en el signo definitivo en el cual todos los demás tienen sentido y significado. Finalmente, la relación de este episodio con la Pascua (Jn. 2, 13) y la referencia al cuerpo de Jesús –en otra Pascua- como la carne a ingerir; la sangre como el vino a beber (Jn. 6, 53).¹⁹⁹

En esta narrativa de la purificación del templo, el estado final es poco convencional porque no relata los detalles conclusivos respecto a los animales expulsados del recinto sagrado ni de las voces y/o estados anímicos de las personas frente al celo de Jesús por la casa del Padre, como tampoco reacciones del público respecto a la señal que finalmente les da para legitimar su proceder dentro del santuario; las líneas saltan hasta después de la resurrección de Jesús mostrando la fe tardía de sus discípulos.

“Toda profecía es oscura, y solo su cumplimiento arroja plena luz sobre su sentido”.²⁰⁰ Esto para justificar de alguna manera que los discípulos necesitaron ser testigos de la resurrección para abrazar con fe las Escrituras. Léon-Dufour dice, “aquello en lo que se dice que «creen» los discípulos sigue siendo todavía la Escritura, ya que sigue siendo para siempre un fundamento para la inteligencia del misterio: «no se puede abolir la Escritura» (10,35).”²⁰¹

En relación con el discurso de Éxodo 12, 1- 20, la fe, aún sin mencionarse, desempeña un papel importante a la hora de acoger las palabras institucionales de la Pascua como libreto de acción para ser libres. Para el momento histórico de la primera Pascua, los israelitas

¹⁹⁸ Vanhoozer, *El drama*, 79

¹⁹⁹ Scott W. Hahn, “Temple, Sign and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John”, *Letter & Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology*, 4 (2008): 112- 113. Jesús como Nuevo templo de Dios no es concepto nuevo en Juan, desde el capítulo 1, 14 ya el Mesías es el tabernáculo de Dios entre los hombres, y en el 1, 51 Juan presenta a Jesús como el nuevo *bet- ‘El* (casa de Dios) donde los ángeles suben y bajan sobre él.

²⁰⁰ Alfred Wikenhauser, *El evangelio según S. Juan* (Barcelona: Herder, 1967), 127

²⁰¹ Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan Tomo I* (Salamanca: Sígueme, 1989), 212

empiezan a penas a conocer su dios Yavé, los juicios desatados sobre Egipto les sirvieron de inicio y fundamento para emprender una fe en la Palabra del Dios de sus padres. En el evangelio de Juan, la fe es un tema transversal en todo su contenido, no sólo provoca a creer en las Escrituras, en Jesús como el Hijo de Dios (Jn. 20, 30-31).

En la narrativa de la purificación del templo, “creer” es una respuesta explícita por parte de los discípulos ante el hecho de “recordar”. En el discurso de Éxodo, la fe es algo implícito, pero evidente en la disposición de la escucha y atención dramática del mismo.

CONCLUSIÓN

Este segundo capítulo ha realizado exégesis bíblica a Éx. 12, 1-20 y a Jn. 2, 13-22. Las perícopas han sido puestas en el inicio de un diálogo intertestamentario que subraya la Pascua como el punto de encuentro entre ellas, y así facilita la identificación de unos aportes teológicos que puedan surgir de una lectura a Juan 2, 13-22 a la luz de Éxodo 12, 1-20. Dichos aportes se enuncian y desarrollan en el capítulo siguiente. Además, este capítulo ha hecho un acercamiento hermenéutico, especialmente a Juan 2, 13-22 en donde se destacan las citas directas, indirectas, eco, evocaciones y semejanzas identificadas de Éx. 12, 1-20.

Tender el tapete exegético sobre el cual se crea un diálogo teológico-bíblico entre estas perícopas, ha conducido a la confirmación de la intuición inicial que se propuso investigar este proyecto, dicho a manera de pregunta: ¿habrá alguna cita directa o indirecta, eco, evocación, semejanza en Juan 2, 13-22 de Éxodo 12, 1-20 que sirva para ofrecer algunos aportes teológicos al interpretar el episodio de la purificación del templo? El hallazgo empieza a resultar muy positivo, pues comprender el discurso de institución pascual en un marco específico de la historia y como una elaboración teológica de la misma; permite, además de una visión más amplia del mismo. El “descubrimiento” de unos significados, identificaciones, memorias, elementos litúrgicos que desaparecen en vísperas de la celebración pascual referida en Jn. 2, 13-22, son posibles gracias a la exégesis de Éx. 12, 1-

20 que facilita mejores comprensiones al propósito inaugural de la festividad pascual. Estos acercamientos exegéticos insinúan que el proceder de Jesús en este testimonio juanino, corresponde a su comprensión fiel de la ceremonia religiosa más importante de Israel: la Pascua.

La perspectiva teodramática enhebra magistralmente estas dos perícopas, pues, desde ahora se empieza a apreciar que, el discurso en Éx. 12, 1- 20 es el libreto a dramatizar, no sólo aquella última noche de esclavitud en Egipto; también cada año como si fuesen ellos mismos a quienes Yavé sacó de Egipto. Israel fue un actor teológico invitado participar del drama divino, éste en especial, un drama de libertad, de génesis, esperanza y de conmemoración divina. El acontecimiento dentro del templo en Jn. 2, 13-22 delata que la libertad, la belleza del génesis pascual, la esperanza y la conmemoración divina fueron reemplazadas por la avaricia, el comercio de la fe y demás expresiones de profanación, no sólo de la casa de oración, igualmente de los muchos peregrinos devotos, quienes sinceramente acudían a Jerusalén en busca de una experiencia genuina de Dios. Lo que se pretende argumentar, es el evidente abandono al guion pascual por parte de los directivos del templo desembocando en la profanación del sagrado lugar; por otro lado, la presentación del Mesías como quien conserva el celo por la casa de Dios y actúa conforme al guion escritural.

El capítulo siguiente se fundamenta en los logros de los dos anteriores capítulos, para enunciar y explicar cuatro aportes teológicos que surgen al leer Jn. 2, 13-22 a la luz de Éx. 12, 1-20.

3. APORTES TEOLÓGICOS QUE SURGEN DE LO NARRADO EN JUAN 2, 13-22 A LA LUZ DE ÉXODO 12, 1-20

Esta investigación ha logrado, en primer lugar, un acercamiento de teología histórica al discurso presentado en el libro del Éxodo 12, 1-20; igualmente a la narración conservada en el evangelio según S. Juan 2, 13-22. El primer capítulo analiza cómo se cuentan estas historias y cómo puede hacerse una aproximación hermenéutica a cada una de ellas. El segundo capítulo sugiere una lectura a Juan 2, 13- 22 a la luz de Éxodo 12, 1-20, como un principio exegético, en cual se propone destacar la presencia de la institución pascual –directa o indirectamente- en la narrativa juanina de la purificación del templo. Este tercer capítulo enuncia y explica cuatro aportes teológicos que irrumpen de los dos anteriores logros: actuación, celebración, convicción y vocación.

Con *actuación*, esta investigación hace referencia a Jesús como conocedor y actor de las Escrituras. Al mencionar la palabra *celebración*, se hace alusión a la práctica del culto entendido en su significado inaugural. El aporte teológico de la *convicción*, es la exposición de una relación directa con la fe como respuesta humana a la voz y actuación divinas. Finalmente, con *vocación* se hace referencia a una propuesta de vida para la Iglesia en coherencia con las anteriores.

3.1 PRIMER APORTE TEOLÓGICO: ACTUACIÓN, UNA CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA.

El evangelio según S. Juan elabora un rostro teológico de Jesús extraordinario y sublime al presentarlo desde el inicio como el *logos* de Dios humanizado, instalando su tienda (habitando) entre nosotros para hacer cercana, visible y palpable la gloria de Dios; lleno de

gracia y de verdad. El resto del evangelio evidencia esa gloria que recibe el *logos* del Padre como unigénito en plenitud de Dios (Jn. 1, 14).²⁰² Todas las señales recopiladas en el cuarto evangelio confirman a Jesús como Palabra encarnada de Dios, escritas además para que el lector responda con fe a lo que él hizo y dijo en Cristo Jesús (Jn. 20, 30- 31).

Jesús, como *logos* de Dios, no sólo fue Palabra divina encarnada, fue quien con diligencia se dedicó al conocimiento de las Escrituras, al empeño de dramatizarlas en el escenario de Galilea. Las Escrituras (AT) fueron para Jesús “las profundidades de la sabiduría y profecía que conformaron toda su perspectiva de la vida, el universo y todo lo demás... *en ellas* encontró la forma de su propia identidad y la meta de su propia misión”,²⁰³ Jesús las comprendió como el conjunto de textos que dan testimonio (μαρτυρέω) de él mismo (Jn. 5, 39). Es decir, el Antiguo Testamento declara, confirma la identidad y la realidad ontológica de Jesús.

3.1.1 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL GUION

Como cualquier crianza de un infante en el mundo judío del siglo I de nuestra era, Jesús fue educado a la luz de la alianza con el dios Yavé y con la mirada puesta en las esperanzas que las Escrituras le proporcionaron. Su propósito inquebrantable siempre fue cumplir la ley; no otra cosa (Mt. 5, 17), para esto fue ineludible conocer lo que quiso cumplir. Una evidencia de esta afirmación es la manera como Jesús respondió a la tentación, citando e interpretando correctamente las Escrituras (Mt. 4, 1-11; Mr. 1, 12- 13; Lc. 4, 1- 13). Otra evidencia es el relato de Lucas 24 donde se explicita el conocimiento completo que Jesús

²⁰² El prólogo del cuarto evangelio no es objeto de estudio para esta investigación, se menciona en esta oportunidad con el fin de tomar el texto en su contexto. En cuanto al prólogo de Juan, algunas recomendaciones: Luis Guillermo Sarasa Gallego. “El prólogo de Juan, un principio y fundamento”, *Cuestiones teológicas* Vol 39 No. 91 (2012): 99- 117. Herman C. Waetjen. “Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel” *Catholic Biblical Quarterly* 63, no. 2 (2001): 265- 286. Danijel Časni. “Christ: The Logos Incarnate”, *Kairos: Evangelical Journal Of Theology*, 9, no. 2 (2015): 187-199. Juan Barreto Betancort. “Contexto literario de Jn 1,1-18”, *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 13 (2002): 45- 64

²⁰³ Christopher Wright. *Conociendo a Jesús a través del Antiguo Testamento* (Barcelona: Andamio, 1996), 8

resucitado tiene del Antiguo Testamento, igualmente la interpretación correcta del mismo; al abrirles con exhaustividad y claridad las Escrituras a los caminantes de Emaús. El punto importante aquí consiste en señalar a Jesús como quien conoce el contenido de los textos sagrados y como el ejemplo “de una práctica que *él* empleó en muchas ocasiones, a saber, usar la Escritura para interpretarse a sí mismo y a sí mismo para interpretar las Escrituras”.²⁰⁴

Nuestra historia humana ha sido y es el escenario perfecto para el actuar divino –decir y hacer-, pues entre nosotros precisamente Dios ha hablado y actuado. La obra mesiánica de Jesucristo se caracterizó por hablar las palabras del Padre (Jn. 12, 49) y por ser la Palabra del Padre (Jn. 1, 14). En el relato juanino de la purificación del templo, resulta supremamente importante lo que Jesús dijo e hizo, pues sus palabras ya estaban escritas en el AT y su proceder es una hermenéutica de ellas. Ejemplo, -¡fuera esto de aquí! No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado- (Jn. 2, 16), con estas palabras Jesús está pronunciando y actuando el guion que aparece en Zacarías 14, 21 que dice, “Y toda olla, en Jerusalén y Judá, estará consagrada a Yahveh Sebaot; todos los que quieran sacrificar vendrán a tomar de ellas, y en ellas cocerán; y no habrá más comerciante en la Casa de Yahveh Sebaot el día aquel.” Si leemos al profeta Jeremías, específicamente 7, 11; considerando el mismo acontecimiento en las narrativas de los evangelios sinópticos, resulta más explícita la actuación dramática de Jesús en la purificación del templo: “¿En cueva de bandoleros se ha convertido a vuestros ojos esta Casa que se llama por mi Nombre? ¡Qué bien visto lo tengo! - oráculo de Yahveh -.” Estos dos ejemplos subrayan tanto las palabras de Jesús como su papel de “Palabra”, muy particular en el cuarto evangelio.²⁰⁵

En relación con la institución pascual, no se puede negar el conocimiento escritural que Jesús tenía de ella, pero con una diferencia muy significativa: un lector judío encontraba allí la historia de salvación, los actos salvíficos de Yavé por amor a Israel, sus juicios a los paganos, entre otras. En cambio, Jesús al leer estas narrativas se veía a sí mismo, se

²⁰⁴ Vanhoozer, *El drama*, 277

²⁰⁵ Vanhoozer, *El drama*, 67

encontraba en estos relatos e identificaba cada línea como el guión de su vocación mesiánica (Lc. 24, 27).

Jesús conoció los relatos constitutivos de la Pascua (Éx. 12, 1- 20). Sin duda alguna reconoció en el discurso divino los imperativos de la fiesta que señalaron los detalles de cómo celebrarse, de lo que les significó como ritual hacia la libertad. Por otro lado, girando la atención sobre la purificación del templo, las palabras que Juan usó en su evangelio fueron pensadas con anticipación, ninguna de ellas fue puesta al azar; al decir en Jn. 2, 13 “Aconteció que, estaba cerca la pascua de los judíos cuando Jesús subió hacia Jerusalén”, esperaba que sus lectores entendieran el acontecimiento del Galileo purificando el templo a la luz de lo que en comunidad se comprendía respecto a la Pascua. Quizá el autor bíblico esperó el surgimiento de algún cuestionamiento que pidiese razón de la opresión religiosa en Israel contra su propio pueblo, estando cerca la fiesta de la libertad.

Esta investigación ha estado sugiriendo desde el capítulo anterior, entender el “celo de Jesús” por la casa del Padre como una actuación de su comprensión pascual²⁰⁶ y a las Escrituras como el libreto; específicamente la institución pascual de Éxodo 12. La libertad a la que rinde homenaje la Pascua (Éx. 12, 11. 14) quedó eclipsada para el siglo I de la era actual. El autor del evangelio difiere de las formas judías de aquel momento para celebrar la Pascua con estas palabras: “...la pascua de los judíos...” (Jn. 2, 13); “expresión que, para decirlo levemente, denota distanciamiento. El narrador ya no reconoce esa fiesta como suya,”²⁰⁷ pero ha encontrado en el Verbo humanizado la verdadera Pascua de Dios.

El juicio es un factor común en Éx. 12, 12- 13 y en Jn. 2, 15- 17, elemento teodramático además. En el Éxodo, Yavé es el juez: toma la vida de todos los primogénitos egipcios. En el evangelio de Juan, Jesús es quien ejecuta el juicio de expulsar los animales, esparcir las monedas, volcar las mesas, exigir que sacaran del recinto sagrado todo aquello

²⁰⁶ El celo de Jesús en el templo corresponde a su comprensión integral de las Escrituras, como ya se ha insistido, pero el rostro que se destaca en este proyecto es el que corresponde a específicos aspectos de la Pascua mosaica.

²⁰⁷ Van Tilborg, *comentario*, 58

que no corresponde al culto. A estas acciones consecutivas el evangelista las describe, no como un proceder nocivo de parte del Maestro, sino como el cumplimiento de las Escrituras: “el celo de tu casa me consumirá” (Salmo 69, 10).

Por lo general se identifica el “celo” de Jesús con el de una relación sentimental amorosa, no tanto en la relación de Dios con su pueblo. “El carácter exclusivo de la relación de Yahveh con Israel se muestra asimismo en que él siente celos (ζήλος) ante la infidelidad de Israel, que a menudo se presenta bajo la imagen de adulterio.”²⁰⁸ Explica Marcelo Escalante: ahora se puede asegurar “que la religión sirve al señor dinero y no al Señor del Cielo, prostituyéndose por unas monedas, poniendo la Ley por encima del hombre, haciendo del templo (la religión) un lugar de opresión y no de liberación.”²⁰⁹ La purificación del templo fue la expresión de un celo sagrado, orientado, respaldado y aprobado por las Escrituras. En otras palabras, Jesús ha actuado conforme al guión.

La expresión “el celo de tu casa me consumirá” es una cita de las Escrituras que los discípulos traen a colación en referencia directa con la actuación de Jesús dentro del templo (Jn. 2, 17; Sal. 69, 10). Por otro lado, existe un vínculo significativo del “celo por tu casa” con el celo del profeta Elías:

en el AT, el «celo» se asocia particularmente con el profeta Elías y puede decirse que es su característica. En el episodio del monte Horeb responde así a Dios, que lo interpela: «Me consume el celo por el Señor, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derruido tus altares y asesinado a tus profetas» (1 Re 19,10.14). El celo violento de Elías queda retratado en Eclo 48,1-11: «Entonces surgió un profeta como un fuego, cuyas palabras eran un horno encendido: les quitó el sustento del pan, con su celo los diezmó... ¡Qué terrible eres, Elías! ¿Quién se te compara en gloria?»²¹⁰

El celo de Elías como el de Jesús, evidencian un rechazo al hecho de que los israelitas han abandonado la alianza, han profanado el culto exclusivo a Yavé, han pervertido la fe. En ambos casos, el celo no sólo reacciona apasionadamente ante lo que abomina; es a su vez

²⁰⁸ Escalante, “*El celo de Jesús*”, 80

²⁰⁹ Escalante, “*El celo de Jesús*”, 80, 81

²¹⁰ Mateos & Barreto, *El evangelio*, 170

apertura de unos juicios muy legítimos en sus respectivos contextos, a las medidas de las comprensiones que cada uno tiene de Dios y de su papel teodramático en la historia de salvación.

El celo de Jesús en el templo es un fiel reflejo del celo divino. La Torá en dos veces hace referencia al celo de Yavé: “Soy un Dios celoso” (Éx. 20, 5); “porque Yahveh tu Dios es un fuego devorador, un Dios celoso” (Dt. 4, 24). Ambas referencias se dan en contextos anti-idolátricos, con el propósito de advertir a Israel de esta cualidad divina y una vez la comunidad se hizo consciente de ella, debía evitar los juicios que traerían sobre sí misma el desatender el imperativo de no tener otros dioses. Indudablemente, la profanación del templo en el siglo I, específicamente para el relato según S. Juan, el elemento idolátrico igual desempeñó un papel protagónico que despierta el celo divino en Jesús, y es el amor al dinero.

Con relación al templo, Jesús también asume un papel dramático: - Destruyan ustedes éste templo y en tres días yo lo levantaré. – El evangelista al final del relato aclara que el Nazareno hizo referencia a su cuerpo (Jn. 2, 21). Indudablemente la expresión “destruyan ustedes éste templo” en el cuarto evangelio es una referencia a la cruz. La expresión “en tres días yo lo levantaré”, a la resurrección. La referencia de Jesús a la cruz como destrucción de su cuerpo, su templo, encuentra un eco en el sacrificio pascual: la muerte del cordero. No resulta extraño para ningún lector del evangelio de Juan que Jesús sea identificado, metafóricamente, como el cordero de Dios (Jn. 1, 29. 36).²¹¹

El cordero pascual en el Éxodo fue inmolado con tres propósitos, uno implícito y dos explícitos: el implícito es el papel expiatorio. Es decir, el cordero muere en lugar del primogénito de la familia hebrea. El discurso del Éxodo 12 es muy claro al decir que, si la familia no practica el ritual sufrirá muerte igual a los egipcios esa noche pascual (Éx. 12, 13).

²¹¹ “No aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento (aunque a veces encontramos la expresión “el Cordero” haciendo referencia a Jesús, especialmente en Apocalipsis). Ni, que sepamos, en ningún otro escrito anterior. Así que no podemos saber qué texto o escrito pudo ser la fuente de Juan. El genitivo “de Dios” podría querer decir “provisto por Dios” (cf. Gén. 22:8), o que “pertenece a Dios.””
Morris, *El evangelio*, 180

Este papel expiatorio es muy claro en la cruz de Cristo y tiene un vínculo innegable con la Pascua: “la crucifixión en Viernes Santo evoca los sacrificios del cordero preparado para la Pascua Judía, así como el papel protector que tuvo la sangre con la que los hebreos esclavizados en Egipto marcaron sus puertas para protegerse de la exterminación.”²¹² El segundo propósito por el cual sacrificaron el cordero pascual, es el de *saborear* la esclavitud.

Rabán Gamaliel solía decir: quien no dijo estas tres cosas²¹³ en el sacrificio pascual no cumplió su obligación, a saber: el cordero pascual, el pan ácimo y las hierbas amargas. El cordero pascual, porque Dios pasó de largo sobre las casas de nuestros padres en Egipto. El pan ácimo, porque fueron redimidos nuestros padres de Egipto. Hierbas amargas, porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto.²¹⁴

El tercer propósito es de desangrar al animal con el fin de utilizar su sangre en las puertas como señal de distinción de los hebreos de entre quienes no lo son.

Retomando la figura del templo, para los judíos este fue un lugar significativo teológicamente. Lo entendieron “como el lugar donde se hacía real la presencia de Yahveh en medio de su pueblo. El templo era, además, casi el símbolo de la elección del pueblo y de su identidad nacional...”²¹⁵ Jesús asume en su cuerpo este papel, “su persona pone en presencia de lo que el templo mismo simboliza, a saber, el santuario, la habitación de Dios abierta a los hombres.”²¹⁶

“El autor es Dios Padre para sus personajes”,²¹⁷ el guionista (2 Tim. 3, 16) y actor teológico principal de su libreto que presenta una historia de salvación interactiva, convidando a los hombres a ser co-protagonistas de su libertad, amor y salvación. Las Escrituras presentan de una forma muy peculiar el texto a ser actuado, pues a veces es una narrativa teológica ya acontecida en algún punto del pasado en Israel, pero a la vez se va

²¹² Elena Carvajal G. “El Agnus Dei” *Revista Digital de Iconografía Medieval* Vol. II, nº 4, (2010): 2, <http://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-3.%20Agnus%20Dei.pdf>

²¹³ Explicando el significado o pronunciando los versos concernientes a estas tres cosas (Éx. 12, 27.39; 1, 4).

²¹⁴ Carlos del Valle (ed.), *La Misná* (Salamanca: Sígueme, 1997), 312

²¹⁵ Ramos en Escalante, “El cielo de Jesús”, 74

²¹⁶ Léon-Dufour, *El evangelio*, 210

²¹⁷ Julien Green en Balthasar, *Theodramática I*, p. 259

transformando a ser el guion de un drama que debe acontecer de nuevo en una forma perfecta. Ejemplo, en Éx. 4, 22 Yavé declara para el Faraón que Israel es su Hijo, su primogénito. Ya Dios ha tenido un primogénito, un Hijo “amado” si se quiere, en el Antiguo Testamento. Sin embargo, al llegar la era mesiánica el mismo Padre afirma a Jesús como su Hijo, en quien tiene toda complacencia (Mt. 4, 17). Jesús asume el papel de Hijo y lo representa perfectamente. Otro ejemplo es el siervo sufriente de Isaías (Is. 53) que ha sido objeto de muchos estudios,²¹⁸ y lo han considerado como un personaje anónimo que se identifica, representa quizá,²¹⁹ con el sufrimiento israelita en el momento más crítico del exilio babilónico; éste encuentra su mejor representación en la cruz de Cristo. Así también la Pascua. Ahora la Pascua más que un ritual es una persona: Jesús de Nazaret. En relación con la purificación del templo, pudiera entenderse, entre otras, como una preparación para un festejo y drama excelente de libertad para los oprimidos, ya no por los poderes mundanos como el de Egipto; de los poderes del mal y sus consecuencias eternas. En otras palabras: la mejor forma de prepararse para la Pascua en Cristo, era purificando al culto de todo lo abominable y apreciando un nuevo lugar en el Mesías como punto de encuentro con Dios. Este nuevo templo, Jesús resucitado, es para siempre incorruptible, nadie lo puede profanar ni tampoco restringir al beneficio de unos cuantos. Él ahora es templo de Dios para toda su creación.

3.1.2 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL ACTOR

En el punto anterior se hizo una aproximación a entender las Escrituras como el libreto que Jesús asume en su vida. A continuación, en breves párrafos se ofrecen cuatro

²¹⁸ Hernando Barrios Tao. “Teología del sacrificio en Is 52,13-53,12: siervo nuevo, elección nueva, misión nueva, “ofrenda” nueva.” *Theologica Xaveriana* Vol. 63, No. 175 (2013): 29-56

²¹⁹ “La discusión sobre la interpretación de la identidad del siervo sufriente y anónimo del libro de Isaías aún continúa abierta; sin embargo, la relación del siervo con el pueblo, contextualizado en el exilio, en la totalidad del libro, es clara y no pasa desapercibida”. Barrios, “Teología del sacrificio”, 37. “En Is 40-55 aparece 21 veces la palabra *‘ebed* (servidor, siervo), siempre en singular (con excepción de 54,17) y siempre en sentido honorífico (con excepción de 49,7). En catorce ocasiones recibe directa o indirectamente un nombre: Israel o Jacob.” Luis Alonso Schökel & José Luis Sicre, *Profetas. Vol. I.* (Madrid: Cristiandad, 1980), 272

acercamientos a lo sucedido en la purificación del templo según el evangelio de Juan: peregrinación, libertad, juicio y templo.

3.1.2.1 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL ACTOR PEREGRINO

La institución pascual en Éxodo 12 preparó a los israelitas para una peregrinación hacia la tierra prometida, la tierra de Dios. Un lugar en el que Yavé está cerca, próximo. Las celebraciones pascales en el NT revelan una peregrinación de los creyentes hacia Jerusalén, específicamente al templo, el lugar que brindaba al pueblo de la alianza la misma esperanza: Dios habitando entre ellos.

El relato de Jn. 2, 13- 22, da testimonio del peregrinaje de Jesús hacia Jerusalén (2, 13), quien como todo judío devoto contempla con ojos de admiración aquella ciudad, con la esperanza, además, de experimentar un encuentro con Dios. Mientras subían a la montaña sagrada, Sión, las gentes confesaban su amor por aquel lugar recitando salmos como por ejemplo el número 26, 8: “Amo, Yahveh, la belleza de tu Casa, el lugar de asiento de tu gloria”. O cantaban junto a otros peregrinos salmos graduales como el 122, 1: “¡Oh, qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la Casa de Yahveh!”

Estas citas del Salterio recogen la emoción, el sentimiento, los afectos que un judío devoto llegaba a experimentar, inclusive a expresar respecto a sus peregrinaciones hacia Jerusalén; con mucho más fervor cuando de celebrar la Pascua se trataba.²²⁰ Claro está, la fe pascual siempre fue un festejo comunitario, aun así, Jesús asumió el templo de Jerusalén como su casa, la casa de su Padre; no la de los israelitas. Aunque peregrino, el anfitrión de la casa –templo- era Jesús.

²²⁰ Para el siglo I, específicamente en los tiempos de Jesús, la cantidad de peregrinos a Jerusalén en vísperas de Pascua era multitudinaria, se calculan unos ciento veinticinco mil peregrinos. Jeremías, *Jerusalén*, 95-104

3.1.2.2 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL ACTOR DE LA LIBERTAD

“Estando cerca la Pascua” Jesús asume el papel divino para liberar de las opresiones religiosas a los muchos peregrinos de fe sincera que subían hasta Jerusalén para festejar a Yavé la conmemoración pascual. Igualmente, el templo quedó libre –purificado– de quienes se atrevieron a hacer de la fe un comercio. Esta actuación de Jesús se puede entender así: “El Dios cristiano es un Dios que actúa en el mundo y la historia. No sólo un Dios que interviene (como los dioses en la mitología griega), sino que se empeña personalmente, primero para la salvación del pueblo elegido, luego para la salvación de toda la humanidad...”²²¹ La actuación de Jesús en el templo como anfitrión de la casa del Padre, es una introducción a su acto principal de liberación: la cruz; pues desde allí, no sólo libera al ser humano de los yugos esclavizantes de la religión vana; libera al ser humano y a la creación de todos los poderes del mal.

3.1.2.3 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL ACTOR DE LA JUSTICIA

El juicio en la purificación del templo también encuentra un eco del discurso institucional de la Pascua en Éx. 12. Todas las sentencias de juicio sobre Egipto resultaron necesarias para hacer posible la liberación de Israel. Los diez juicios sobre los egipcios fueron una confrontación del politeísmo pagano con el monoteísmo de los antepasados israelitas que fueron esclavos; pues a saber, se creía en aquella época que los esclavos no tenían relación personal con los dioses, en cambio el Faraón era hijo del dios Ra.²²² Este “status religioso” justificó de alguna manera las opresiones egipcias sobre los hebreos, entre otros; pero en medio de esas realidades y comprensiones de las divinidades, el dios Yavé usa a Moisés para evidenciar que los esclavos sí cuentan con un dios, uno que cuida de ellos, real, todopoderoso

²²¹ Alberto Espezel. “Balthasar Padre de las Cristologías Dramáticas” *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*, Vol. 17-19 (2013): 1. Consultada 1 agosto, 2017
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/balthasar-padre-cristologias.pdf>

²²² Ver más: Blumenthal. “The Ten Plagues”, 255- 258

quien se propuso liberarlos y cumplir en ellos las promesas hechas a sus padres Abrahán, Isaac y Jacob. En otras palabras, hizo justicia.

El “celo” de Jesús en el templo como un acto de justicia resulta extraordinario. El comercio, los animales en el recinto sagrado, la usura y la idolatría evidente a las riquezas delataron a la élite religiosa en Israel como los opresores de los peregrinos, de los judíos devotos que con corazones sinceros, o por lo menos con anhelos de sinceridad, subían hasta el templo para rendir culto al dios Yavé. Al llegar al recinto sagrado, los peregrinos se encontraban con perversos obstáculos, todos ellos relacionados con el comercio de la fe. El texto bíblico permite una intuición de la ironía: el festejo a la libertad en modo de opresión.

Un rostro jesuano en este episodio es el de la justicia que no tolera profanaciones en la “casa del Padre”. Todo el movimiento comercial “estando cerca la Pascua” dentro del templo, se hace obstáculo para la fe genuina, opresión para los humildes que anhelan un encuentro con Yavé su libertador. En medio de esta realidad, Jesús hizo justicia: formó un látigo de cables, arrojó fuera las ovejas, los bueyes; esparció por el piso las monedas de los cambistas, volcó las mesas y a los vendedores exclamó: -¡fuera esto de aquí! No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado-.

El juicio de Jesús sobre el templo no debe concebirse como un acto violento;²²³ pues la violencia²²⁴ irrumpe de los corazones desorientados en lo que el mismo Juan, el evangelista, llamó “tinieblas”: “Y el juicio está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Jn. 3, 19). La metáfora juanina de “luz” y “sombras” cabe perfectamente en el acontecimiento purificador del

²²³ Ver más: Andy Alexis-Baker. "Violence, Nonviolence and the Temple Incident in John 2:13-15." *Biblical Interpretation*. Vol. 20, No. ½ (2012): 77

²²⁴ “La violencia se define ahora no sólo como el ejercicio explícito y directo de la fuerza para obtener alguna meta, contra la voluntad de alguien. La nueva definición de la violencia incluye también la aplicación indirecta, no fácilmente perceptible y quizá no necesariamente consciente o inmediatamente voluntaria, de la fuerza estructural que se traduce en explotación, imposición y dominio.”

Karlos Navarro, “Conflicto, violencia y no-violencia”. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*. Vol. 6 No. 6 (2013): 99

templo; todo el movimiento profanador del recinto sagrado, las circulaciones de dinero y los abusos comerciales para con los peregrinos dibujan perfectamente las tinieblas dentro del templo y el amor de los dirigentes por ellas. La presencia de Jesús y su proceder purificador fue una manifestación de la luz provista por Dios para los hombres (Jn. 1, 5) a fin de que puedan andar en pos de ella.

3.1.2.4 CRISTOLOGÍA DRAMÁTICA: EL ACTOR ASUME EL PAPEL DE TEMPLO

La presentación de Jesús en el prólogo del evangelio juanino es sublime, bello, sin antecedente alguno. El autor ha logrado anunciar a Jesús como Palabra de Dios encarnada, la luz de los hombres y la morada divina entre la humanidad (Jn. 1, 1. 4. 14). Desde esta introducción, Jesús es el tabernáculo de Dios: -ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – extendió un tabernáculo entre nosotros²²⁵ (Jn. 1, 14), indicando así que vino para habitar al mundo, igualmente para ser la persona –templo- donde el ser humano puede tener un encuentro con Dios (Éx. 25.8). El templo es templo en tanto garantice la presencia de Dios. Esta es la garantía de Jesús; nuevo templo del Señor.

Juan en el resto de su evangelio se propone desarrollar una secuencia de signos que confirman a Jesús como el nuevo templo de Dios. Luego de narrar el primer signo, la conversión del agua en vino (Jn. 2, 1-12), el evangelista plasma inmediatamente después la purificación del templo en vísperas de Pascua. En este acontecimiento a Jesús se le pide una

²²⁵ Jorge E. Packer. *Léxico-Concordancia del Nuevo Testamento en griego y español*. (El Paso, TX: Mundo Hispano, 1997), 719

“Este es otro asombroso hecho resultante de la encarnación: Dios se hace habitante del mundo. El verbo que utiliza Juan *σκηνώω*, tiene múltiples equivalencias como habitar, vivir, poner tienda, fijar tabernáculo. Todas ellas tienen relación con el establecimiento de una residencia permanente. El término expresa la idea de poner una tienda donde residir, un tabernáculo en donde morar.”

Millos, *Comentario*, 132

señal, y él se las anuncia: destrucción y reconstrucción del templo (Jn. 2, 19);²²⁶ que en todo el evangelio resulta siendo la señal más importante.

El signo de la destrucción del templo (el cuerpo de Jesús) y la reconstrucción del mismo, cumple el propósito de hacer presente al ser humano ante Dios. La encarnación de Cristo hizo presente a Dios entre los hombres; su muerte y resurrección hicieron presentes al hombre delante de Dios. Siguiendo la metáfora de éste signo en el que Jesús se ofrece como templo, él es el tabernáculo perfecto: reconcilia –propicia el encuentro- de Dios con los seres humanos y de los hombres con él.

Esta es la primera parte en respuesta a la pregunta que responde este tercer capítulo: ¿cuáles son los aportes teológicos que surgen al leer a Juan 2, 13- 22 a la luz de Éxodo 12, 1-20? Una cristología dramática. La segunda parte en respuesta a ésta pregunta es *celebración*: una liturgia cristológica.

3.2 SEGUNDO APOORTE TEOLÓGICO: CELEBRACIÓN, UNA LITURGIA CRISTOLÓGICA

A continuación, se argumenta el segundo aporte teológico de esta investigación en el cual se desarrollan, en primer lugar, una definición de la liturgia cristiana. En segundo lugar, la liturgia como mandamiento a partir de Éx. 12. En tercer lugar, la celebración pascual en Jn. 2, 13-22 y en la comunidad creyente.

²²⁶ Como ya se mencionó: todos los demás signos en Juan encuentran significado en la resurrección de Jesús. Hahn, “Temple, sign and sacrament”, 113

3.2.1 UNA LITURGIA CRISTOLÓGICA: DEFINICIÓN

El término *liturgia* en el griego clásico se entendía como “cualquier servicio de carácter público más o menos obligatorio hecho al Estado o a la ciudad correspondiente”.²²⁷ Ésta palabra también sirvió para hacer referencias a servicios de culto que se rendían a los dioses. Es la liturgia, en comprensiones piadosas, “expresión y cause de la vida religiosa”.²²⁸ La liturgia es la expresión y transmisión comunitaria de creencias, prácticas rituales y culto en oración, alabanzas, sacrificios, virtud, entre otras, fundamentadas en plena convicción de certidumbre en una divinidad.²²⁹

Ahora bien, con liturgia cristológica se piensa en la obra mesiánica de Jesús como punto culminante, muy notable además, de los rituales, sacerdocios, templos, tiendas y otras instituciones del AT que caducan frente a la novedad personal en el Cristo; pues “en su persona y en su existencia, se realiza la cumbre del diálogo cultural entre Dios y su pueblo.”²³⁰ En Jesús de Nazaret

está presente Dios [...] llevando a su culminación la dimensión descendente de amistad, benevolencia, familiaridad, misericordia, en palabras y en obras; en él, y en sus milagros, culminan las “mirabilia Dei”. [...] culmina también el verdadero culto, la respuesta total, la religiosidad más intensa y filial, la obediencia, la alabanza y la ofrenda sacrificial de sí mismo al Padre. De este modo podemos considerar toda la vida y la existencia de Cristo, como el verdadero culto, el verdadero sacrificio, la verdadera liturgia agradable a Dios, iniciada con su entrada al mundo (cf. Heb. 10,4), para hacer la voluntad del Padre, y culminada en el sacrificio pascual. Él es nuestra liturgia. Él es nuestro liturgo (cf. Heb. 8,2) en la doble dimensión descendente y ascendente, de don y de ofrenda, de revelación del Padre y de respuesta al Padre.²³¹

A partir de la resurrección de Cristo, los creyentes empezaron a rendir culto al mismo dios Yavé en Cristo, de maneras que todo en relación con Dios sea en él, por él y para él.

²²⁷ Roperio, *Gran diccionario*, 1529

²²⁸ Antonio García-Moreno. *Temas teológicos del evangelio de S. Juan* (Madrid: Rialp, S.A, 2014), 228

²²⁹ Ver más: José Carlos Gimeno, “El culto agradable a Dios”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* Vol. II, No. 17 (2007): 367- 386

²³⁰ Jesús Castellano, *Liturgia y vida espiritual: teología, celebración y experiencia* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006), 63

²³¹ Castellano, *liturgia*, 63

3.2.2 UNA LITURGIA CRISTOLÓGICA: EL MANDAMIENTO

Esta investigación se permite usar en clave de sinónimos los términos “culto” y “liturgia”, como respuesta religiosa que el ser humano recibe en relación con el Creador.²³² Desde el Éxodo, el culto posibilita una relación a través de la cual el ser humano aprende a atender en obediencia los mandamientos que por la fe recibe de su dios Yavé. La Pascua se celebra porque para ese momento, el pueblo hebreo ha conocido al Dios de sus padres a través de los juicios derramados sobre Egipto. Cada juicio revela un aspecto de la personalidad, carácter, justicia, santidad, gloria, entre otros, de Yavé; los cuales han empezado a ser bien asimilados por la comunidad israelita. Esos procederes de Dios son fundamento irrefutable para que el pueblo empiece a rendir culto organizado, estructurado, agendado a Yavé (Éx. 12, 1- 20). Porque “Él es” - יהוה - el pueblo israelita debe responder litúrgicamente a su ser.

Los relatos del Éxodo deben ser leídos, comprendidos, explicados en cohesión con el resto de la Torá. Desde la creación, Dios ha tomado las iniciativas en relación con la humanidad y su creación entera de una interacción especial con quienes fueron creados a su imagen y semejanza. Yavé siempre inclinándose hacia su creación para llevar a cabo lo que se ha propuesto con un pueblo: bendecir todas las familias de la tierra (Gén. 12, 3). Israel, por iniciativa divina, fue conformado con la descendencia de Abrahán, concretamente los doce hijos de su nieto Jacob. Cada hijo de Jacob se convirtió en patriarca y sus descendientes en doce comunidades que los textos de la Torá llamaron tribus de Israel.

Estas tribus de Israel habitaron Egipto a causa de las hambrunas que les hizo emigrar a aquel próspero país (Gén. 37- 50). Multiplicados ellos en cantidades significativas, los egipcios se alarmaron viendo su crecimiento como amenaza, entonces les esclavizaron a duros trabajos (Éx. 1). Pasó el tiempo y Yavé retomó la iniciativa para salir al encuentro de los hebreos a fin de darles libertad y el cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán. Desde Éx. 3 – 12, Yavé procedió maravillosamente ante los ojos de los hebreos como el Dios

²³² Julián López Martín. *La liturgia de la iglesia, Teología, historia, espiritualidad y pastoral* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996), 32

de sus padres, quien inició así un camino para ser conocido por todos ellos. A lo largo de Éxodo 7- 14, Yavé fue insistente en decir “Así sabrán...” queriendo con ello “hacerse conocer por los israelitas liberándolos, simultáneamente quería hacerse conocer por el faraón anulando su opresión”.²³³ Nadie le pidió a esta divinidad que se dé a conocer, simplemente lo hizo por iniciativa propia, sin desconocer su cualidad soberana en todo este registro teológico de la historia salvífica del Éxodo.²³⁴ “Dios es como se manifiesta en la historia”.²³⁵

En el punto culminante de la esclavitud egipcia sobre los hebreos, la Pascua es el primer acto litúrgico a celebrar como respuesta religiosa a lo que, hasta ese momento, conocen de Dios. La Pascua es un ritual de iniciativa divina (Éx. 12, 1) en la que Yavé se hizo a sí mismo el motivo único por el cual los hebreos tenían que celebrar esta fiesta (Éx. 12, 11. 14), y toda la historia de salvación hasta aquí acontecida redunda para fortalecer las razones por las cuales tenían que celebrar. Yavé no sólo tomó la iniciativa de este acto litúrgico para él, también lo decretó en base a quién es él: - אֲנִי יְהוָה – Yo, Yavé (Éx. 12, 12).

La celebración pascual no irrumpió de las posibles gratitudes, devociones, asombros de los hebreos en respuesta a la liberación que recibieron extraordinariamente del Dios de sus padres; fue un recurso propiciado por Yavé, a la vez imperativo, con el fin de que los israelitas pudiesen reconocer, agradecer, recordar, celebrar, hacer culto, vivir piadosamente en relación con él.

Cuando Jesús fue al templo “estando cerca la Pascua”, respondió a la revelación divina, a sus imperativos, a sus manifestaciones en la historia, al recurso que el mismo Dios había establecido entre su pueblo para que contesten a él en conmemoración, fiesta, gratitudes, ofrendas, comidas, en fin. El mandamiento pascual es un festejo a la libertad que

²³³ Wright, *La misión*, 121

²³⁴ “Dentro de la progresión de la historia unificada del Antiguo Testamento, se produce la progresión de una teología unificada. Se trata de una revelación progresiva de Dios y de sus propósitos para la salvación de su pueblo.” Graeme Goldsworthy, *Estrategia divina, una teología bíblica de la salvación* (Barcelona: Andamio, 2003), 77

²³⁵ Javier Prades. “El Dios De Jesucristo en Joseph Ratzinger” *Humanitas* Vol. 15, No. 58 (2010): 278

en el primer siglo perdió identidad, su razón de ser. El celo de Jesús por la casa del Padre en pleno desatino usurero, puede entenderse como la recuperación del imperativo pascual: - פסח הוא ליהוה: - es Pascua para Yavé. La narrativa juanina presenta el acontecimiento en el que Jesús manifiesta su celo por la casa del Padre, estando cerca la Pascua que no es de Yavé ni es para Yavé; es “de los judíos” - τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων – y por lo que allí acontece, no caben dudas que esa Pascua era para ellos –provechos lucrativos- también. Precisamente durante el acontecimiento narrado por Juan 2, 13- 22, irrumpe un nuevo imperativo “estando cerca la Pascua”: - ¡fuera esto de aquí! No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado. – Para la nueva comunidad de Dios, queda claro que el culto cristiano no se presta ni ha de ser usado para lucro de sus directivos, ministros o individuo alguno; es para Dios.

La religión de Yavé no es un medio lucrativo, mucho menos opresor o usurero. La religión profesada por Cristo no estuvo mediada de apetitos por las riquezas, todo lo contrario, las gentes necesitadas de Dios fueron objeto de su amor. El mandamiento a quienes celebran la Pascua en los primeros indicios de cristianización es claro: no hagan de la fe una plaza de mercado.

3.2.3 UNA LITURGIA CRISTOLÓGICA: LA CELEBRACIÓN EN COMUNIDAD

El discurso de Éxodo 12, 1- 20 y la narrativa de Juan 2, 13- 22 están registrados en las Escrituras dentro de contextos comunitarios. El discurso de Éxodo 12 es para una comunidad oprimida por el poder egipcio. La purificación del templo según S. Juan, igualmente acontece en el marco de una comunidad religiosa que lucha contra los antagonismos propios del siglo I. Mientras en el Éxodo la Pascua es una ceremonia religiosa, en Juan, muchos aspectos de la Pascua han evolucionado, otros por el contrario han involucionado.²³⁶

²³⁶ “En Pascua, debido al gran número de peregrinos, había que proveer el mercado de gran cantidad de productos y de determinadas verduras, pues eran necesarios para celebrar el banquete pascual. Lo prescrito era lechuga, pero se permitía achicoria, berros, cardos, hierbas amargas. El mercado de Jerusalén, durante la fiesta de la Pascua, también tenía que ofrecer condimentos, vino y vinagre, los cuales, mezclados con frutas

La Pascua es un ritual que antecede un momento extraordinario de adoración genuina a la que los israelitas son invitados, razón además por la que son liberados: “Deja partir a mi pueblo, para que me den culto en el desierto” (Éx. 7, 16).²³⁷ “Israel sale de Egipto no para ser un pueblo como todos los demás. Sale para dar culto a Dios. La meta del éxodo es la montaña santa, aún desconocida, el culto a Dios”.²³⁸ En otras palabras, son libres para adorar.

Para el siglo I, las opresiones sobre Israel son plurales: por un lado, está la tensa y violenta “pax romana”; por el otro, la opresión religiosa por parte de sus propios ministros del culto. Jesús de Nazaret sale al rescate del culto expulsando del sagrado recinto lo abominable; recordando a los presentes que ese lugar es casa de oración –adoración a Yavé– no otra cosa. Finalizando el relato juanino de la purificación del templo, el autor presenta a Jesús como el nuevo templo de Dios, el *lugar* donde ahora en realidad se encuentra Dios y donde Dios encuentra al ser humano; la persona a través de la cual el culto se realiza en la plenitud de la aceptación divina.

Del relato en Jn. 2, 13-22 queda un legado litúrgico de tres ítems: participación, celo y persona. Juan muestra a Jesús subiendo hacia Jerusalén para participar de los rituales previos a la Pascua, acompañado de muchos otros peregrinos que necesitan de su dios Yavé y muy conscientes de ello, en fe se preparan para participar de la celebración²³⁹ más importante en la religión judía: la Pascua. El ejemplo jesuano al participar del festejo más

machacadas, formaban la mermelada ritual (jaróset). El vino formaba asimismo parte del banquete ritual; incluso los más pobres debían beber cuatro copas por lo menos. Las trescientas cubas de vino traídas del Monte de Simeón se emplearon, según parece, en este rito o en cualquier otra necesidad cultural.” Jeremías, *Jerusalén*, 62. “«La Pascua de los Judíos» está, ...en oposición con «la Pascua de/ para el Señor». Jn no considera que la Pascua de 2,13 sea la heredera de la instituida en el Éxodo, sino una fiesta propia del régimen judío de su época y manipulada por los dirigentes. Al aproximar a la mención de la fiesta el espectáculo del comercio del templo, muestra claramente su intención. Lo mismo sucederá en 5,1-3, donde contrastará la fiesta de los judíos con la multitud de inválidos. En 7,1-2 será la fiesta de los que quieren matar a Jesús. Podría traducirse, con toda propiedad, «la Pascua del régimen».” Mateos & Barreto, *El evangelio*, 161. Del Valle, *La Misná*, 289- 317

²³⁷ “Estas palabras: “deja salir a mi pueblo para que me dé culto” se repiten con pequeñas variaciones cuatro veces, es decir, en todos los encuentros que tienen lugar entre el faraón y Moisés-Aarón (Éx 7, 26; 9,1; 9,13; 10,3).” Joseph Ratzinger. *El espíritu de la liturgia, una introducción* (Madrid: Cristiandad, 2001), 36

²³⁸ Ratzinger. *El espíritu*, 37

²³⁹ “Celebrar implica siempre una referencia a un acontecimiento que provoca un recuerdo o un sentimiento común”. Lopez, *La liturgia*, 74

importante en Israel, invita a todos los creyentes en Jesucristo a festejar los acontecimientos más importantes de nuestra historia de salvación, como por ejemplo, la Pascua cristiana.

El celo de Jesús invita a la comunidad cristiana a mantener viva la pasión y la fidelidad a Dios, expulsando del culto personal (Rom. 12, 1) y del culto comunitario todo lo incongruente en relación con las Escrituras. Palabras más, palabras menos: que comunitaria y apasionadamente se vele por un culto integrante e integral.

Al hacer referencia a la persona de Jesús como un ítem del legado litúrgico que deja el relato de Jn. 2, 13-22, se piensa en las palabras del Verbo de Dios: “Destruyan ustedes este templo... pero él mismo se refirió del templo de su cuerpo” (Jn. 2, 19. 21). Estas palabras dan razón de Jesucristo como la persona indispensable, además objeto de nuestra adoración, dentro del culto cristiano. La adoración verdadera ya no depende de un espacio determinado en un lugar predilecto; depende de la persona precisa: Jesús resucitado (Jn. 4, 21. 23-24). Como bien lo dijo S. Pablo: todo es de él, por él y para él (Rom. 11, 35).

No se pretende con estos argumentos descalificar los lugares actuales dedicados al culto cristiano, se sugiere apreciar que templo y liturgia deben inspirar al hombre para ser libre. Templo y liturgia han de ser el lugar y momento en el que Dios obra haciendo libres a quienes solicitan en fe tan preciado milagro. Templo y liturgia dan culto al libertador sin oprimir a los humildes, festejando y disfrutando la libertad que el ser humano puede encontrar en Dios (Jn. 8, 36).

3.3 TERCER APORTE TEOLÓGICO: CONVICCIÓN, FE COMO RESPUESTA HUMANA A LA VOZ Y ACTUACIÓN DIVINAS

Desde el inicio de las narrativas del Éxodo, la comunidad hebrea en plena experiencia real de esclavitud contempló las manifestaciones de Yavé sin antecedente alguno. Todas ellas fueron los inicios de un proceso en el que Dios se abrió con el fin de ser conocido por la

humanidad a través de su poder, milagros, juicios sobre las divinidades egipcias. Ante todo el proceder divino, los hijos de Israel deben responder con fe a este dios Yavé que interrumpe el curso de sus esclavitudes para ofrecerles libertad y el cumplimiento de las promesas que hizo a los patriarcas en el libro del Génesis (Gén. 15, 13- 16). Por otro lado, el relato de la purificación del templo es más explícito al mencionar alguna respuesta de fe: "...cuando Jesús fue levantado de entre los muertos sus discípulos recordaron que él lo dijo, y creyeron en la Escritura y en la palabra que él les dijo" (Jn. 2, 22). Siendo la fe en el evangelio de Juan un tema transversal por todo el texto, esta investigación sólo se concentra en la narrativa de la purificación del templo.

Este tercer aporte teológico se ofrece en tres puntos: primero, una aproximación a lo que es fe como respuesta humana al Dios que habla y actúa. Segundo, describir los elementos de fe intuidos en el discurso inaugural de la Pascua en Éxodo y tercero, considerar de fe tardía que tienen los discípulos en relación con Jesús, dentro del relato de la purificación del templo.

3.3.1 FE COMO RESPUESTA HUMANA A LA VOZ Y ACTUACIÓN DIVINAS. DEFINICIÓN

El texto novotestamentario a los hebreos define la fe desde diferentes experiencias de Dios como la "garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Heb. 11.1). En esta cita bíblica la fe es una declaración general, concisa, pero no agota todo el significado. A la luz de las perícopas que ocupan esta investigación, fe es también "una asimilación valiente y sobria de una promesa firme y cierta"²⁴⁰ de la cual están persuadidos –los creyentes– que proviene del Señor. "Para el Antiguo Testamento la fe es respuesta atenta, dócil y obediente a Dios, la cual lleva consigo su conocimiento y reconocimiento. El Nuevo Testamento también une fe y saber en un mismo acto del hombre".²⁴¹ En los evangelios

²⁴⁰ Karl Barth. *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 126

²⁴¹ Francisco Conesa. "Conocer a dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana". *Scripta fulgentina* Vol. XXII, No. 43-44 (2012): 10

sinópticos, fe es una entrega humana de total confianza en el Señor; para S. Pablo, fe es conocimiento del misterio de Dios en Cristo (Rom. 6, 9; 2 Cor. 4, 14; 2 Cor. 5, 1); así, de manera idéntica en el cuarto evangelio: “nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios” (Jn. 6, 69).

Fe es también la virtud de actuar conforme a la voluntad de Dios. La expresión *vivir por medio de la fe* “significa establecer la síntesis y el equilibrio en la dialéctica humana en sus diversas manifestaciones. El acto de fe que supone la libertad humana no se reduce a creer esto sino a vivir conforme a esta creencia.”²⁴²

3.3.2 FE COMO RESPUESTA HUMANA A LA VOZ Y ACTUACIÓN DIVINAS EN ÉXODO 12, 1- 20. DESCRIPCIÓN

El discurso institucional de la Pascua no hace mención directa alguna a la fe, a simple vista pareciera que allí no hay alguna manifestación, expresión o implicitud de ella. Sin embargo, a la luz de las definiciones ya planteadas, es posible intuir fe en la escucha, en la comunicación y en la obediencia.

3.3.2.1 FE COMO RESPUESTA HUMANA EN LA ESCUCHA

Desde el inicio de la Torá, la voz de Dios desempeña un papel protagónico que crece en la medida de su desarrollo dentro de la historia salvífica. En el principio, la voz divina triunfa sobre el caos, el vacío de la tierra trayendo a ella orden, belleza, contenido, armonía, diversidad, vida. Creado también el ser humano, la voz de Dios establece con él una relación moral²⁴³ en el hecho de haberle dado una prohibición (Gén. 2, 17). La Palabra divina va

²⁴² Luis Guerrero, “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”. *Scripta Theologica*. Vol. 23, No. 3 (1991): 987

²⁴³ Theo Donner, *La santificación* (Medellín: Seminario bíblico de Colombia, 1995), 11

apareciendo intermitentemente en el resto de los relatos como quien visita a los hombres para darles orientación, mandamientos, promesas, camino... en fin. Pareciera ser que, durante los años de esclavitud egipcia los israelitas sobrevivieron sin alguna intervención directa de Dios. Se intuye un silencio profundo en medio de la opresión. Yavé decide romper el silencio entre la errancia de Moisés por el desierto, y es allí precisamente cuando la voz divina empieza a realizar una nueva creación.²⁴⁴

En la escucha humana Dios ha encontrado puntos de partida para intervenir en la historia. La institución pascual no es la excepción, el texto inicia diciendo: - וַיֹּאמֶר יְהוָה - “Y habló Yavé”, lo cual por lógica permite afirmar que alguien está escuchando: Moisés y Aarón (Éx. 12, 1). El discurso también expone a la escucha a los israelitas: - דַּבְּרוּ אֵל-כָּל-עַדְתְּ - “habla a todo el pueblo”. Moisés y Aarón no sólo son los primeros escuchas del discurso divino, son además los primeros comunicadores del mismo.

Escuchar la voz divina es un acto de fe. Específicamente no sabemos explicar lo que real y objetivamente significa - וַיֹּאמֶר יְהוָה - ¿Voz audible? ¿Teofanía? ¿Una convicción profunda? Luis Sicre hace el siguiente acercamiento al respecto:

Nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como el profeta. Y esta inspiración le viene de un contacto personal con él, que comienza en el momento de la vocación. Por eso, cuando habla o escribe, el profeta no acude a archivos y documentos, como los historiadores; tampoco se basa generalmente en la experiencia humana general, como los sabios de Israel. Su único punto de apoyo, su fuerza y su debilidad, es la palabra que el Señor le comunica personalmente, cuando quiere, sin que él pueda negarse a proclamarla.²⁴⁵

Füglister dice que la voz de Dios puede ser audible, específicamente en el caso de los profetas,

también puede desarrollarse en su interior por medio de una reflexión dirigida por Dios y, por tanto, “inspirada”, acerca de una revelación anteriormente comunicada; finalmente, puede también madurar de forma progresiva y presentarse de repente

²⁴⁴ Enzo Raimondi, *Éxodo: el evangelio del Antiguo Testamento* (Bogotá: San Pablo, 2004), 73

²⁴⁵ Luis Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje* (Madrid: Cristiandad, 1986), 20

como un futo de la auténtica intuición o claridad perceptiva del profeta, puesto que Yahvé ha abierto sus oídos y los hace estar constantemente alerta.²⁴⁶

Cualquiera sea la experiencia a través de la cual llega al ser humano la Palabra de Dios, éste la ha recibido con fe, siendo persuadido totalmente de que esa voz procede de Yavé. La afirmación - נִאֲמַר יְהוָה - es contundente, no permite grieta alguna para poner en duda que en realidad el dios Yavé habló a Moisés y Aarón, y luego estos en su nombre a la comunidad.

La comunidad israelita también escucha; no directamente a Dios, escucha las mismas palabras de Yavé en boca de Moisés y Aarón. Escuchar las palabras divinas por medio de ellos, equivale a escuchar la misma voz del Señor. Así la aceptaron, la comprendieron, la enseñaron. Esto es fe.

3.3.2.2 FE COMO RESPUESTA HUMANA EN LA COMUNICACIÓN

La fe como escucha de la voz divina se complementa en la comunicación fiel del mensaje. A Moisés y Aarón, luego de escuchar lo que el dios Yavé les comunicó, les fue imperativo comunicar las mismas palabras al pueblo hebreo. La convicción de estos hombres no sólo consistió en que Dios les habló, consistió también en que tenían la obligación de expresar fidedignamente el mismo discurso al pueblo.

Inicialmente no fue fácil para Moisés ni Aarón llegar a una comunidad en opresión egipcia y presentarse como mensajeros del Dios de sus padres (Éx. 3, 13), pero en la medida que los anuncios de juicio sobre Egipto iban siendo realidad, en esa misma medida la comunidad esclava aceptó a Moisés como mensajero de parte del Dios de sus padres. Moisés se vio obligado a conquistar la credibilidad de todo su pueblo. Todo este esfuerzo obedece al hecho de que fe es, además, la comunicación de las convicciones.

²⁴⁶ N. Füglistner. “Profeta” en *Conceptos fundamentales de teología II* (Madrid: Cristiandad, 1979): 441

Cuando Moisés y Aarón entregaron el mensaje de la institución pascual a los israelitas, ellos tuvieron la convicción plena de que Dios actuaría como lo había dicho. Por la fe que lograron aprender y desarrollar se atrevieron a comunicar al pueblo cada una de las palabras del dios Yavé por absurdas que pudieran parecer. Fue la fe el elemento que puso en orden las prioridades de estos mensajeros divinos, al haberle dado más importancia a la comunicación fiel del mensaje que a preocuparse si los oyentes creerían o no sus palabras.

Esto es fe: la comunicación de las convicciones sin vacilar por las impredecibles escuchas de las gentes, pues como es bien sabido, hay formas creyentes de escuchar, como hay formas incrédulas de escuchar. Este rostro de la fe no se define por la escucha de las gentes; se manifiesta en la comunicación del mensajero siendo fiel a Yavé quien lo envió y al contenido que se le confió.

3.3.2.3 FE COMO RESPUESTA HUMANA EN LA OBEDIENCIA

Como en el Edén, los imperativos de Dios al ser humano le hacen responsable de un proceder ético en respuesta de fe ante él. Conocimiento y certeza son fundamentales para hacer de la obediencia una respuesta razonable y no, en su defecto, ciega, ingenua y crédula. La institución pascual está antecedida de nueve manifestaciones poderosas de Yavé, las cuales resultaron en la percepción egipcia como juicios sobre sus dioses y por ende sobre ellos mismos; de manera simultánea, llegaron a ser para los hebreos la ventana abierta por donde pudieron ver el carácter, una parte de la personalidad del Dios de sus padres. Esta primera fuente de revelación divina fue aprovechada también como argumento contundente a la hora de atender el imperativo pascual. Los hebreos comenzaron a conocer su Dios y dicho conocimiento, hasta ese entonces, bastó para abrir sus corazones a la certeza de las palabras transmitidas por Moisés y Aarón como mensaje divino, evidenciado su fe en la obediencia detallada a todas ellas.

3.3.3 CONSIDERACIÓN DE LA FE COMO RESPUESTA HUMANA A LA VOZ Y ACTUACIÓN DIVINAS EN JUAN 2, 13- 22

El escritor del cuarto evangelio ha hecho de la fe un tema transversal, fundamental para apreciar con maravilla su obra. Desde los inicios del texto la fe irrumpe con urgencia ante sus lectores con el firme propósito de ser vivenciada en relación con el Señor Jesús.²⁴⁷ El primer capítulo del evangelio se esfuerza en advertir que Juan el Bautista no es el Cristo, es la voz que clama en el desierto; el Cristo es Jesús, en él se debe creer. Inmediatamente después inicia el registro de una cadena de testimonios relatando la fe de muchas personas en Jesús como el Cristo.

Luego de registrar la fe de los primeros discípulos -porque han visto el signo del agua convertida en vino (Jn. 2, 1- 11)- el escritor desemboca en los relatos de la purificación del templo (Jn. 2, 13- 22) con el fin, pareciera ser, de mostrar nuevamente a los discípulos respondiendo con fe ante lo que Jesús es, dice y hace. El testimonio de la fe estuvo fresco en la mente del autor y ahora del lector, no dejándola desaparecer del escenario, pues al finalizar la narrativa de la purificación retomó la fe como respuesta humana a la voz y actuación de Jesús en el templo, sin omitir que es una fe tardía, pues los discípulos de Jesús no creen hasta después de la resurrección (Jn. 2, 22). Allí encontramos una inclusión: los primeros discípulos creen en Jesús al ver el agua convertida en vino (2, 11). El otro acto de fe, por parte de los discípulos, es tardía, pero se menciona para finalizar el relato de la purificación del templo (Jn. 2, 22).

El evangelista recogió estos primeros testimonios de fe para ofrecerlos a todos sus lectores como una respuesta imitable. El escritor fue consciente que ninguno de sus lectores

²⁴⁷ "...es característico de Jn el presentar muchos de los conceptos en forma contrastada: la fe aparece en toda su urgencia y seriedad vista frente a su negación, el rechazo, la incredulidad. Este dualismo, no ontológico sino funcional, es típico de Jn. Toda la primera parte del evangelio aparece centrada en las vicisitudes de la actividad de Cristo que quiere llevar a los hombres a la vida eterna mediante la fe. A ese fin se ordenan sus signos (cf. 2,11) y sus palabras (cf. 4,41). Sin embargo, la comprobación triste que hace el evangelista ya desde el comienzo es que Jesús, la Palabra de Dios, "vino a su propia casa y los de su casa no lo recibieron" (1,11)." Ortiz, "La estructura", 174

fue ni ha sido testigo presencial de alguno de los signos que ha plasmado en su evangelio, solo logró esperanzarse en que su testimonio llegase a ser lo suficientemente contundente para que el lector creyese en Jesús como creyeron quienes presenciaron sus señales. Es un texto que le apuesta a la *fe tardía*, es decir, se puede creer en Jesús como el Cristo después de su resurrección. Como si nos dijera: -hoy no es tarde para creer en él-.

3.4 CUARTO APOORTE TEOLOGICO: LA VOCACIÓN DRAMÁTICA, LITÚRGICA Y CREYENTE DE LA IGLESIA

Respecto a la Iglesia hay mucho sobre qué dialogar de su pasado, presente y orientación hacia el futuro en todas sus dimensiones. Esta investigación sólo pretende hacer un mínimo aporte al diálogo que aborda la vocación de la Iglesia, de ella, solo en tres áreas: dramática, litúrgica y creyente.

A modo de preámbulo para éste cuarto aporte teológico, se ofrecen unas comprensiones de lo que es Iglesia. La Iglesia “es la familia, única y multiétnica, que el Dios creador prometió a Abraham. Nació por medio de Jesús, el Mesías de Israel; recibió su energía del Espíritu de Dios; y ha sido llamada a llevar las transformadoras noticias de la justicia rescatadora de Dios a toda la creación.”²⁴⁸ Leonardo Boff complementa al decir que, “La Iglesia es aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, ha acogido el Reino de Dios de manera explícita en la persona de Jesucristo... conserva su recuerdo permanente y la conciencia del Reino, celebra su presencia en el mundo y en sí misma y detenta el modo de interpretar su anuncio al servicio del mundo.”²⁴⁹ En su comprensión más básica, Iglesia “es una comunidad de personas que confiesen a Jesucristo como Señor y viven para servirle en el mundo haciendo su voluntad.”²⁵⁰ En consecuencia, “el objetivo principal de la acción de Jesús es la edificación de un pueblo espiritual que sea la casa de Dios en la tierra.”²⁵¹

²⁴⁸ Wright. *Simplemente*, 227

²⁴⁹ Leonardo Boff. *Iglesia: carisma y poder* (Santander: Sal Terrae, 1992), 15

²⁵⁰ Pablo Deiros. *La Iglesia del nuevo milenio* (Buenos Aires: Certeza, 2006), 24

²⁵¹ Vanhoozer, *El drama*, 81

Estas definiciones, que de hecho no son las únicas ni agotan todo el significado de Iglesia, ayudan a ubicar la perspectiva con la que se pretende expresar este cuarto aporte teológico que surge al leer a Juan 2, 13- 22 a la luz de Éxodo 12, 1- 20.

Cada una de las tres definiciones de Iglesia recogidas atrás, se ven obligadas a mencionar un *para qué* de la misma. Es inevitable definir la Iglesia sin hacer mención alguna al propósito de ella: “llevar las transformadoras noticias de la justicia rescatadora de Dios a toda la creación”, “al servicio del mundo”, “viven para servirle en el mundo haciendo su voluntad”. En definitiva, la Iglesia existe para Dios y para el mundo, en este propósito descubrimos su vocación.

La Iglesia es el *pueblo de Dios* y ha de justificarse siempre de nuevo delante del Dios que la ha llamado, liberado y reunido... Pero, al mismo tiempo, la Iglesia *se debe a los hombres* (Rom. 1, 14). Por eso ha de dar siempre cuenta a los hombres de su fe y de la puesta en práctica de la misma... Dentro de la comunidad de Jesucristo, en quien Dios se ha hecho hombre y el hombre ha sido glorificado, no puede existir en este punto ninguna separación. La Iglesia ha de presentarse siempre ante el *tribunal de Dios y del mundo*. Pues ella representa a Dios delante del mundo y al mundo delante de Dios. Ella se sitúa ante el mundo en una actitud de libertad crítica y ha de aportarle la revelación fidedigna de la nueva vida. Al mismo tiempo, está en comunión solidaria con todos los hombres delante de Dios y ha de ser un eco fiel de sus más profundos anhelos de vida y de libertad.²⁵²

La Iglesia, privilegiadamente, tiene una responsabilidad vocacional con Dios y con el mundo que no puede evadir. Está convidada con alegría divina a cumplir su papel con excelencia.

3.4.1 VOCACIÓN DRAMÁTICA DE LA IGLESIA

Los textos bíblicos que ocupan el interés de esta investigación ofrecen unos insumos útiles y pertinentes para la especificar, dilucidar y animar a la Iglesia en algunos aspectos específicos de su participación dentro del teodrama al que está invitada.

²⁵² Jüergen Moltmann. *La iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca: Sígume, 1978), 2

“La Teodramática [...] constituye el intento de comprender la relación entre Dios y la humanidad en términos de una acción divina, o mejor, divino-humana. El Dios cristiano es un Dios que actúa en el mundo y la historia.”²⁵³ Para autores como Hans Urs von Balthasar y Kevin Vanhoozer, la Iglesia ha sido invitada –en modo imperativo- a participar de los actos divinos en el mundo, como el escenario perfecto para actuar –hacer vida- a Dios y el proyecto de Dios en la tierra. Por ejemplo, el Dr. Vanhoozer dice:

La eclesiología trata de la naturaleza (identidad) y de la misión (papel) de la Iglesia, de lo que *es* y de lo que *hace*. La doctrina de la Iglesia dirige su participación adecuada en el drama de la redención. Desde la perspectiva teo-dramática, *la Iglesia es la compañía de teatro del evangelio, cuya naturaleza y tarea consisten en representar la palabra con el poder del Espíritu*.²⁵⁴

Balthasar asegura que, participar de alguna manera en el teodrama es un don de Dios. De él depende que los actores puedan o no actuar desde la Iglesia. Sus propias palabras:

En el marco escénico abierto por Cristo, los sujetos creados pueden participar en el teodrama convirtiéndose en personajes teológicamente relevantes. Pero no pueden entrar en este marco escénico por sus propias fuerzas y mucho menos, una vez allí presentes, elegirse ellos su papel teológico; pero el espacio, como dijimos, es una garantía de libertad en Dios fundada sobre Cristo, y la elección, vocación, misión procedentes de Dios...²⁵⁵

Para Balthasar, la Iglesia ha sido “investida de un papel teológico”²⁵⁶ que debe hacer acontecimiento dentro del mundo. Para Vanhoozer, la vocación de la Iglesia “es interpretar –traducir, representar, devolver- la realidad del evangelio en su forma de vida comunitaria.”²⁵⁷

Éxodo 12, 1- 20, no sólo fue el discurso de institución pascual, fue también el libreto que todo Israel debió asumir como el papel teológico a dramatizar y así hacer historia junto a Dios la noche en que fueron libres de la opresión egipcia. Este libreto les fue imperativo para realizarlo cada año con el fin de no dejar caer en el olvido quién es su Dios y qué ha hecho por ellos. Los actores pascales de las siguientes generaciones a las del Éxodo,

²⁵³ Espezzel, “Balthasar”, 1

²⁵⁴ Vanhoozer, *El drama*, 487

²⁵⁵ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*. (Madrid: Encuentro, 1993), 243

²⁵⁶ Balthasar, *Teodramática III*, 244

²⁵⁷ Vanhoozer, *El drama*, 507

heredaron el mandamiento de celebrar la Pascua cada año haciendo las respectivas memorias de su liberación. Las generaciones posteriores al atender el mandamiento pascual, no sólo procedieron con obediencia al hacerlo, se entendieron a sí mismas como los personajes actuantes de aquella primera noche pascual. Rabán Gamaliel decía, “En cada una de las generaciones ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese salido de Egipto, ya que escrito está: *lo explicarás a tu hijo en aquel día, diciendo: es por lo que el Señor hizo por mí al salir de Egipto.*”²⁵⁸ Al dramatizarlo de esta manera, no sólo conmemoraban y se hacían presentes en el pasado, se proyectaban –en la misma celebración- hacia el futuro en libertad.

El sacramento de la Cena del Señor es el actual ritual eclesiástico que en su esencia tiene relación directa con la Pascua judía y la Pascua cristiana, además, es dramática en este sentido.²⁵⁹

Sin duda alguna, participar de este sacramento *transporta* al creyente hasta este acontecimiento fundamental de la historia de salvación. ¡Dios a nosotros también nos ha hecho libres! El ritual, igualmente nos acerca a Jesucristo, nos hace presentes en su cruz y en sí mismo; ya que no sólo reconocemos su presencia mística en los símbolos sacramentales – pan y vino-, lo reconocemos como el *lugar* donde se le garantiza el encuentro de Dios con la humanidad y de la humanidad con él: Jesucristo es nuestro templo.

Considerando el relato de la purificación del templo en el cuarto evangelio, la vocación de la Iglesia es la de interpretar y actuar consecuentemente en la libertad provista por Dios en el culto. El celo de Jesús en Jn. 2, 13- 22 fue un proceder coherente con su fe, convicción y comprensión de las Escrituras. Estando cerca la Pascua los encargados del templo profanaron el lugar, la alianza, la comunidad al haber hecho de la fe un comercio. Esta profanación fue obstáculo para que muchos pudiesen adorar en Jerusalén como quizá lo

²⁵⁸ Del Valle, *La Misna*, 312

²⁵⁹ “Jesús confirió a esa comida –la cena del Señor- una profunda significación simbólica, que mira por una parte a la pascua judía y a la renovación de la alianza (Éx. 24, 11) y por otra a una comida de la alianza en el ámbito cósmico: la cena matrimonial del Cordero (Ap. 19). La imaginación teo-dramática de Jesús transforma lo que podría haber sido una comida ordinaria en un convincente acto simbólico, que Karl Barth describe como ‘la acción de las acciones’.” Vanhoozer, *El drama*, 499

anhelaban en sus corazones. Jesús no sólo venció el obstáculo impuesto por la élite judía que monopolizaba en el templo, superó al templo al presentarse a sí mismo como el nuevo templo de Dios.

La Iglesia es la comunidad universal que en Cristo ha tenido y tiene un encuentro por la fe con Dios, de manera simultánea es el *lugar* en el que Cristo habita hoy a plenitud²⁶⁰ y es lugar de encuentro de Dios con la humanidad y de la humanidad con Dios. Es drama, no sólo de la libertad cristiana al realizar los sacramentos,²⁶¹ es la comunidad a través de la cual Dios se hace asequible al mundo. En otras palabras, la Iglesia se presenta dramáticamente ante el mundo como el templo de Dios, como la comunidad que porta la presencia divina. Además, a través de la Iglesia dramática Dios se hace realidad en su creación.

En síntesis, la Iglesia es la comunidad que actúa en el drama divino en ofrenda al mundo para que vean y escuchen quién es Dios (memoria) y qué ha hecho él por su creación (esperanza).

3.4.2 VOCACIÓN LITÚRGICA DE LA IGLESIA

La liturgia cristiana posee un vínculo sólido con la teodramática, pues es definida como “una versión ritual condensada y convincente del drama de la redención.”²⁶² Desde una perspectiva cristiana se podría afirmar que, “los ritos cristianos son acontecimientos que narran de nuevo, de un modo creativo y poético, en la historia, la locura y la belleza del amor con el que Dios nos ha amado entregándonos a su Hijo.”²⁶³ Sin perder de vista el vínculo

²⁶⁰ Ver más: Carmelo Martines. “la Iglesia: cuerpo de Cristo y plenitud de Dios”. *DavarLogos* Vol. 7, No. 2 (2008): 113- 134

²⁶¹ “Los espacios que a partir de Cristo se abren para la Iglesia mediante los sacramentos, son los mismos que a su vez la Iglesia debe abrir a los otros mediante su acción sacramental. Ella tiene el cometido de permanecer en la proximidad del centro de acción, que es Cristo, para ser con él e luz del mundo» (Jn 8, 12; Mt 5, 14).” Balthasar. *Teodramática III*, 261

²⁶² Vanhoozer, *El drama*, 497

²⁶³ Félix María Arocena, “El lenguaje simbólico de la liturgia”. *Scripta Theologica* Vol. 43, no. 1 (2011): 105

teodrama-liturgia, “La liturgia, que etimológicamente significa “obra del pueblo”, permite que el pueblo de Dios, celebrando el misterio de Cristo, participe en la obra de Dios y, en él, Cristo continúe la obra de la salvación.”²⁶⁴ Liturgia es celebración y expresión de la fe, culto a Dios.²⁶⁵ En su expresión teológica, “es un misterio o acción ritual que hace presente y operante la obra redentora de Cristo en los símbolos culturales de la Iglesia.”²⁶⁶

El texto discursivo de Éxodo 12, 1- 20, se instala autoritativamente como el primer acto litúrgico de la fe israelita, de hecho, con él irrumpe un nuevo génesis, un nuevo calendario y una nueva experiencia de Dios hacia la libertad, hacia el cumplimiento de las promesas hechas a sus padres. Practicar el ritual de Pascua, entre otras, era celebrar su fe en Yavé, anunciarlo como el único Dios real y disciplinar las familias en el conocimiento y práctica de la fe. Como por ejemplo todo el ejercicio instructivo que hacía el padre de familia a sus hijos cada que se cumplía la fecha del ritual.²⁶⁷

La Iglesia actual sostiene y debe seguir sosteniendo la práctica del culto cristocéntrico como espacio y oportunidad de conmemorar la fe, de instruir al creyente en ella, de explicitar con sencillez y sinceridad el cómo puede cada miembro participar de la obra de Dios en la tierra siendo un personaje teológico que se ofrece como atalaya y vida al mundo que precisa tanto de su Creador. El culto es y ha de seguir siendo cristocéntrico, no sólo por el hecho de conmemorar e instruir a los fieles en el Señor; también porque allí es donde se aprende a vivir jesúsmente.

De entre todas las implicaciones y aplicaciones de la liturgia cristiana, esta investigación destaca tres para este punto: La liturgia como recuerdo, instrucción y evangelización.

²⁶⁴ Ricardo Tobón. “La liturgia: fuente y cumbre de la vida eclesial”. *Cuestiones teológicas* Vol. 42, No. 97 (2015): 12

²⁶⁵ López, *La liturgia*, 36

²⁶⁶ López, *La liturgia*, 38

²⁶⁷ Del Valle, *Misná*, 311- 313

3.4.2.1 LA LITURGIA DE LA IGLESIA COMO MEMORIA

El culto cristiano entre otras, recuerda quién es su Dios y qué ha hecho por su Iglesia sin perder de vista la proyección divina en orientación hacia el futuro. Con recordación, la Iglesia se niega a toda posibilidad de olvido, determinándose desde su origen a conservar la memoria de quién es en Cristo, cuál es su razón de ser en él y cuál es el propósito existencial en relación con el mundo, con el prójimo y con Dios. Esta memoria a través del culto continuo se hace un rememorar, es decir, un continuo hacer memoria,²⁶⁸ que de hecho sirve de fundamento para la obediencia de la fe.

Los símbolos y las diferentes actividades dentro del culto redundan para que el creyente –por ende, la comunidad- mantenga viva la memoria del Dios revelado en Jesucristo, de la libertad pascual que ha dado a los hombres, de la Escritura como el libreto para la Iglesia con el fin de hacerla viva en el mundo. La liturgia no permite que la comunidad creyente olvide la Palabra de Dios ni al Dios de la Palabra.

3.4.2.2 LA LITURGIA DE LA IGLESIA COMO INSTRUCCIÓN

La Palabra de Dios ha obrado desde el principio para crear, ordenar el caos y llenar el vacío. Esta Palabra divina visitó la humanidad e instrumentalizó a unas personas con la vocación profética a fin de hacer llegar a los oídos del hombre las palabras de Dios. Luego, la misma Palabra divina se hizo humana, habitó entre nosotros haciéndonos palpable a Dios, posible a nuestra mirada, compañero del camino y referente sublime para la humanización de los humanos. Se fue la Palabra, pero nos dejó su Palabra: espíritu y vida (Jn. 6, 63). Palabra que ocupa un lugar fundamental en la liturgia cristiana, porque “esa Palabra es en sí misma una celebración del acontecer de Dios en medio de la historia.”²⁶⁹

²⁶⁸ Amengual. “Israel”, 16

²⁶⁹ Gabriel Jaime Gómez. “La Palabra de Dios celebrada y escuchada en la liturgia.” *Cuestiones teológicas* Vol. 42, No. 97 (2015): 282

La Palabra de Dios es vital en la liturgia, pues ella es el momento más oportuno para hacer llegar al corazón de los creyentes las palabras de Dios que enseñan, arguyen, corrigen y educan a la comunidad de la nueva alianza para toda buena obra (2 Tim. 3, 16). Estas instruyen al cristiano como instruyeron a los israelitas que salieron de Egipto, quienes a través de la liturgia –la Pascua- fueron salvos del *juicio final* sobre Egipto y pudieron salir a peregrinar por el desierto, dar culto a su dios Yavé.

En el relato juanino de la purificación del templo aparece una expresión muy significativa: “escrito está” (Jn. 2, 17), para reprochar la profanación al nombre de Yavé en Su propia casa. Valga la pena hacer mención de esto a fin de señalar la Escritura como normatividad de la conducta comunitaria en la casa del Señor. A saber, las tradiciones nunca deben domesticar las Escrituras por contundentes o significativas que puedan parecer a la comprensión o conveniencia religiosa, por el contrario, toda tradición, práctica, ritual, sacramento, alabanzas, oración, doxologías, entre otras, deben conservar sujeción y coherencia frente a la Escritura. El papel que desempeña la Escritura en la liturgia cristiana es instructivo para toda práctica cultural.

En las Escrituras es muy obvia la relación Palabra-liturgia, en la que ninguna puede prescindir de la otra.²⁷⁰

3.4.2.3 LA LITURGIA DE LA IGLESIA COMO EVANGELIZACIÓN

Palabra y evangelización son imprescindibles en la liturgia cristiana, pues la Palabra es todo el contenido que los evangelizados necesitan atender para su salvación. La evangelización “son las buenas nuevas acerca de Jesús; no es promover los derechos de una iglesia, una nación o una ideología, sino los del propio Cristo. Como dijo el papa Pablo VI, -

²⁷⁰ “Cuando leemos las Escrituras como cristianos, las leemos precisamente como el pueblo de la nueva alianza y de la nueva creación. En otras palabras, no las leemos como una lista plana y uniforme de regulaciones o doctrinas. Las leemos como la narrativa en la que nosotros ahora estamos llamados a tomar parte.” N. T. Wright. *Sorprendidos por la esperanza* (Miami: Convivium Press, 2011), 360

no hay verdadera evangelización si no se proclama el nombre, la enseñanza, las promesas, la vida, la muerte, la resurrección, el reino y misterio de Jesucristo el Hijo de Dios.”²⁷¹

La liturgia es también un espacio y momento oportuno para evangelizar. La Iglesia necesita ser evangelizada, pues sus feligreses acuden a ella para escuchar el evangelio, no sólo a que desde el púlpito se les abra las Escrituras (verdad), a que igualmente se les muestre el cómo es posible una vida cristiana en un mundo hostil al evangelio (santidad). La liturgia igualmente capacita la Iglesia para ir a cumplir la comisión de Jesús: ir al mundo y predicar el evangelio (Mt. 28, 19).

Los juicios ejecutados contra Egipto en el Éxodo fueron a su vez un *recurso* evangelístico, en este sentido: los egipcios y hebreos empezaron a comprender y a conocer a Yavé (Éx. 6, 7; 7, 5; 10, 2; 14, 8). La narrativa de la purificación del templo en el cuarto evangelio es igualmente evangelístico, pues todos los testimonios y señales plasmadas en este texto tienen el propósito de incentivar a la fe en Jesucristo a todos sus lectores (Jn. 20, 30- 31). Tanto la Pascua del Éxodo como la purificación del templo en Juan son acontecimientos litúrgicos: en el Éxodo se instituye la Pascua, en la purificación del templo según S. Juan, estaba cerca la Pascua.

3.4.3 LA VOCACIÓN CREYENTE DE LA IGLESIA

La Iglesia es la comunidad de Dios que existe por fe y para fe en Cristo Jesús. La Iglesia no sólo cree en él como una aceptación simple de su existencia, vela para que esa fe en él tenga fundamento en la verdad del glorioso evangelio.

La labor teológica desempeña un papel fundamental en esta vocación eclesial, porque, entre otras, es el quehacer teológico quien dialoga a modo instructivo con la

²⁷¹ Michael Green. *La Iglesia local: agente de evangelización* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1996), 22

comunidad de Dios en la verdad de su Hijo Cristo. El lugar de la teología es el mundo, pues aquí es donde Dios ha actuado en la historia como instrumento de su revelación, pero el ejercicio se hace desde la Iglesia en todas sus disciplinas: bíblica, histórica, sistemática, práctica, en fin;²⁷² con el propósito de que la comunidad de creyentes vea con más fidelidad y claridad el rostro de Dios, en consecuencia ser un fiel reflejo de él ante el mundo.

La vocación creyente de la Iglesia no se agota en su dogma, se abre a una *fe dialogativa*. La Iglesia se ocupa, entre otras, de escuchar a Dios y al mundo; hablar con Dios y hablar con el mundo. Estos diálogos son muy evidentes en las narrativas del Éxodo, cuando Moisés tiene estas interacciones horizontales y vertical. Hay un diálogo entre la divinidad Yavé y Moisés. Entre Yavé, Israel y Faraón con Moisés de mediador entre ellos, a través del cual Yavé se va dando a conocer como el libertador, como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob; y claro está, en Egipto quedó conocido como el Dios de los dioses. La Iglesia ahora desempeña este rol mediador del diálogo, pues es responsable de mediar -en esta conversación- como los oídos y voz de Dios en el mundo. Este ejercicio es una labor profética que tiene el propósito de dar a conocer a Jesucristo nuestro libertador y Dios ante el resto de la humanidad.

Dogma, diálogo y obediencia son las propuestas creyentes –como aporte teológico- que ofrece esta investigación en este punto. La obediencia es un componente de la fe innegociable y muy evidente en las perícopas que han ocupado esta investigación. Todo el discurso de Yavé en Éx. 12 como los acontecimientos previos a la primera Pascua en el evangelio de Juan, tienen relación directa con la obediencia. La institución de la Pascua exige una acción precisa del discurso que Moisés les ha dado en nombre de Yavé. De esta obediencia depende la vida de sus primogénitos y su liberación.

El acontecimiento reprochable en Jn. 2, 13- 22 muestra la otra opción frente a las ceremonias instituidas para el culto a Yavé: la profanación. Él es muy claro en evidenciar

²⁷² Karl Barth. *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 34

que Israel ha estado obedeciendo al mandamiento de celebrar la Pascua, pero incorporaron al ritual un proceder abominable ante el Señor: hicieron de la fe un oportunismo comercial. La inclusión comercial a la celebración pascual corrompió la obediencia al mandamiento, obstaculizó la devoción genuina, excluyó a los humildes, eclipsó el rostro liberador de Dios.

La Iglesia hace vida lo que cree. Dos posibles maneras de lograrlo. Primero, en la práctica sincera y alegre del sacramento; específicamente la Cena del Señor. Éste es un ritual que incorpora imágenes transparentes de un drama verdadero de la presencia de Dios y su libertad entre la Iglesia. La obediencia sacramental ubica a la Iglesia en la unión cúlrica del pasado y del futuro: el ritual la lleva a la conmemoración de la muerte histórica de Jesús y a la anticipación ceremonial de la comunidad perfecta con el Señor que retorna.²⁷³ Cuando la Iglesia hace vida sus convicciones dramatizándolas en el sacramento, no solo se presenta como actor teológico del elenco teodramático, se compromete a ser eclesialidad.²⁷⁴

Segundo, la Iglesia hace vida lo que cree con la ética coherente. La ética cristiana está arraigada en las convicciones de su fe. Bonhoeffer bien lo dijo, “La fe en Jesucristo es la única fuente de todo bien.”²⁷⁵ La vida de Jesús en la Iglesia no es simplemente un símbolo por medio del sacramento; es una realidad por medio de la vivencia, fruto de una fe genuina en Jesucristo que descansa en él para salvación y esperanza escatológica. El bien proceder justificado, fundamentado y ejercitado en el don del Espíritu Santo, brindan a los hombres la pureza del rostro divino.

CONCLUSIÓN

Este tercer capítulo ha logrado enunciar y exponer cuatro aportes teológicos que irrumpen a partir de los logros alcanzados en los dos capítulos anteriores: el primero,

²⁷³ Rudolf Schnackenburg. *Reino y reinado de Dios* (Madrid: Ediciones Fax, 1967), 235

²⁷⁴ Balthasar, *Teodramática III*, 260

²⁷⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ética* (Madrid: Trotta, 2000), 62

actuación. Este primer aporte teológico de la actuación hace referencia a una cristología dramática que señala a las Escrituras como el guion del Padre para ser representado de manera particular, creativa, pertinente y trascendente en un escenario propicio para el quehacer mesiánico de Jesús. Éste conoció las Escrituras, como buen actor teológico interpretó el libreto, a saber, a la luz de sí mismo y a sí mismo a la luz del guion. Para este ejercicio teológico, sólo se recoge como punto de referencia el acontecimiento de la purificación del templo según el evangelio de Juan en consideración constante de la institución pascual en el libro del Éxodo. Luego, la interpretación es hecha drama por Jesús al purificar el templo, quien ha procedido frente al libreto coherentemente entre contenido y hermenéutica.

El segundo aporte teológico se aproxima a la liturgia cristiana, apreciándola como celebración cristológica de la fe que conmemora los episodios fundamentales dentro de la historia de salvación. Para este ejercicio el referente es Jesús, quien participa del culto pascual, peregrina con muchos otros devotos hacia el sagrado lugar, vive la fe haciéndola sencilla y gratuita a otros en comunidad. Su proceder en el templo corresponde a una profunda pasión intolerable de todo lo profanador y comerciante de la fe, a una identidad profunda de la casa del Padre como su casa, pues en el templo el Hijo de Dios es el anfitrión; para él ese lugar sagrado es “mi casa”; que debe recuperar su propósito inaugural: lugar de oración.

El tercer aporte teológico habla de la fe como respuesta humana a la voz y actuaciones divinas. En coherencia con el principio paulino “la fe viene por el oír” (Rom. 10, 17), se argumenta que el proceder de Moisés-Aarón, finalmente la obediencia de la comunidad esclava, evidencia una fe que germina en el mundo como efecto de la escucha a la voz divina. Esos primeros pasos por la fe les permitieron apreciar y transitar por los senderos hacia la libertad y a la adoración de Yavé. En el evangelio de Juan, la fe es un tema transversal por todas sus páginas. Todo su contenido ha sido escrito para que los lectores creen que Jesús es el Cristo (Jn. 20, 30-31). El episodio de la purificación del templo se concluye en el cuarto evangelio con un testimonio de fe algo tardía, pues los discípulos de Jesús creen después de

la resurrección (Jn. 2, 22). El proceder dramático de Jesús dentro del templo, corresponde innegablemente a su fe: cree lo que las Escrituras dicen respecto al templo, está convencido que es la casa del Padre, por ende, su casa; está absolutamente persuadido de su mesianismo y su identidad divina. Inclusive, tiene fe de que su intervención purificadora del templo conducirá a muchos otros a la fe.

Finalmente, este capítulo presenta a la Iglesia como un actor teológico que responde dramáticamente a la Palabra divina –Escrituras- inmersa en un mundo que se hace espectador de su proceder, necesitado de su Dios y de su representación divina. La Iglesia cuenta con el privilegio y responsabilidad de actuar en el drama soteriológico de la humanidad, para que el mundo vea y escuche quién es Dios (memoria) y qué ha hecho él por su creación (esperanza). El culto es uno de los espacios ideales para comunicar la memoria y la esperanza cristiana; para instruir a los *actores* en el papel dramático que les corresponde dentro de la Iglesia y mostrar al resto de los hombres la gracia, misericordia y amor de Dios por todos ellos, a fin de que acepten la plenitud divina en su ser que el Padre ofrece gratuitamente en su Hijo Cristo.

CONCLUSIONES

Desde el inicio, esta investigación se propuso *descubrir* algunos aportes teológicos que irrumpen al leer el tan conocido episodio de “la purificación del templo” según S. Juan 2, 13-22 a la luz de la institución pascual de Éxodo 12, 1-20. Con el fin de llegar a esta meta trazada, el proyecto precisó previamente unas lecturas a las perícopas bíblicas en cuestión una frente a la otra en dos direcciones: la primera, se aproximó a la elaboración teológica de ambas historias a fin de dilucidar estos acontecimientos y de ser útil como antesala a la hermenéutica de los mismos. La segunda, se acercó al texto en su redacción final con exégesis bíblica, para sugerir la interpretación que sirvió de fundamento a los aportes teológicos enunciados y explicados finalmente.

Los aportes que esta investigación pudo *dar a luz* tras contextualizar históricamente las perícopas bíblicas y abordarlas exegéticamente, se han planteado en clave dramática - siguiendo las posturas de Hans Urs von Balthasar y Kevin Vanhoozer- al identificar el discurso de institución pascual en Éx. 12, 1-20 como un libreto que exigió actuación inmediata de la comunidad israelita esclava en Egipto (Éx. 12, 28), cuyo resultado fue el hecho de conocer la libertad y salir al desierto para dar culto a su libertador Yavé. De alguna manera se ha intuido, inclusive sustentado, que el proceder de Jesús dentro del templo, cuando sube a Jerusalén estando cerca la Pascua, es un drama de lo que él comprendió como “Pascua a Yavé” en complementación de otros textos de las Escrituras. Dicho de otro modo, las Escrituras fueron para Jesús el libreto de su proceder mesiánico.

Los aportes teológicos logrados en esta investigación tienen una relevancia plural: en primer lugar, la realización hermenéutica consciente y respetuosa del contexto histórico de las perícopas que ocupan su atención. La hermenéutica bíblica precisa de los recursos brindados por otros escenarios del saber, entre ellos los históricos. Las disciplinas de

interpretación bíblica siempre tienen en cuenta la historia para lograr sus objetivos. Sin embargo, no siempre la exégesis bíblica ha visto la historia como la “historia de Dios”, no sólo en el sentido de pertenencia –la historia es de Dios-, sino de haberla aprovechado como su escenario para hacerse perceptible a su creación, especialmente al ser humano, dándose a él conocer soteriológicamente; estimándolo como objeto prioritario de su amor. Dios actúa en la historia para ser conocido e invita al hombre a hacer historia con él. No está invitado el ser humano a improvisar al lado de Dios en el escenario del mundo; las Escrituras le han sido confiadas como el guion que contiene las indicaciones teodramáticas para su actuación teológica. Corresponde entonces a quienes aceptan la invitación divina de dramatizar teológicamente, abrazar el libreto en comunidad, con fe y determinación de actuar de la manera más fiel a la comprensión del texto.

La Iglesia en el desempeño de su papel teodramático se comprende en el mundo como un actor teológico por medio del cual Dios se hace visible ante toda su creación. El guion – Escrituras- es la palabra de Dios. Cuando el texto sagrado cobra vida en las vidas de los creyentes, no sólo se presenta al mundo el drama divino de la fe, la esperanza y el amor; se presenta a Dios mismo. El mundo como espectador debe ser persuadido de ello, por ende, motivado a unirse al elenco eclesial donde Dios es cercano, experimentado, disfrutado y familiarizado.

Los textos bíblicos que intertestamentariamente dialogan en esta investigación, acontecen, el primero (Éx. 12, 1-20), en la inauguración de un ritual litúrgico que se establece como primicia de las fiestas solemnes al dios Yavé. Esta Pascua es la primera práctica cúllica que los hebreos a las puertas de la libertad realizan en honor de su dios, en ese momento desconocido para todos ellos, Yavé. De modo similar el segundo texto. Lo acontecido en el templo según S. Jn. 2, 13-22 se relata en el marco de la fiesta pascual del siglo I, cuando las directivas del templo han eclipsado el culto al hacer de la fe una plaza de mercado. La intervención de Jesús es un drama teológico que obliga al espectador-lector a recordar la Pascua mosaica junto con sus significados e implicaciones, evidenciando en el Mesías el drama de las Escrituras que rescata la sacralidad del lugar y del ritual.

Estas apreciaciones en el desarrollo de la historia salvífica -que de hecho no ha concluido-, señalan para la iglesia una ruta de reflexión, auto-evaluación y consideración de su papel actual en la historia; porque es la comunidad privilegiada que acompaña a Dios en el escenario teodramático y junto a él protagoniza la esperanza de redención a toda la creación. La liturgia cristiana es uno de los espacios fundamentales para este logro, porque en comunidad se aprende, se comprende, se dialoga, se revisa, se encuentra la creatividad para acompañar a Dios en el escenario teodramático.

La segunda relevancia es la exégesis bíblica que toma un pasaje de cada testamento a fin de ubicarlos uno frente al otro, y *descubrir* cómo las Escrituras del AT arrojan luz sobre el NT. Sin duda alguna, el evangelio de Jesucristo ilumina extraordinariamente las Escrituras veterotestamentarias. Pero en esta investigación se demuestra que la lectura bíblica de un pasaje novotestamentario necesita de una comprensión justa y de una interpretación acertada del AT para enriquecer, ampliar y dialogar, en la teología bíblica, sobre episodios o temas del NT. La comprensión de la Escritura no se limita a una parte de ella ni el hermeneuta bíblico la debe fragmentar; más bien, los textos bíblicos se leen e interpretan teniendo en cuenta todas las partes de la revelación divina.

Esta investigación incentiva a considerar la Pascua desde su origen bíblico para apreciar con fascinación teológica el proceder de Jesús “estando cerca la Pascua” reiteradas veces en el evangelio de Juan, como si fueran “introducciones” a la Pascua final en la resurrección de Cristo. Indiscutiblemente el evangelio concluye con una Pascua plena, trascendentalmente única en su plenitud por el milagro de la resurrección que se presenta como un nuevo génesis para la historia humana. Como el punto de partida para la creación y peregrinación de un nuevo Israel y el surgimiento de nuevas esperanzas de libertad como experiencia del Dios verdadero revelado en su Hijo Jesús. La consideración de este planteamiento puede enriquecer la respuesta a esta pregunta: ¿cómo ilumina la Pascua del libro de Éxodo a la resurrección de Cristo según el evangelista Juan?

Finalmente, que el acercamiento académico de las Escrituras sólo tiene sentido en Cristo si sus investigaciones pueden hallar un espacio de escucha y práctica en la Iglesia y el mundo. Tanto la Pascua inaugural del Éxodo como el drama de Jesús en el templo hallaron lugar en sus respectivas comunidades, para la escucha y actuaciones correspondientes. Moisés se ocupó para que toda esa experiencia de liberación fuera clara, digerible y creyente en su comunidad. Las mismas narrativas del Éxodo contienen ese eco hecho drama de la primera Pascua. La actuación de Jesús en el templo es referencia actoral para la Iglesia, que encontró un eco de fe en los corazones de sus primeros destinatarios como en la historia cristiana que se viene tejiendo por siglos. Lo sacro –persona, lugar y ritual- debe ser comprendido por las comunidades oyentes del evangelio, para que comprendiendo sea posible su recuperación prioritaria en unas actualidades donde se profana, esclaviza y comercializa la vida entera. ¡Vida! Sacralidad divina, y la humana, templo del Dios viviente. Estas palabras son un eco evangélico, revolucionario como liberador a esta actualidad oprimida y opresora: -No conviertan la casa de mi Padre en una casa de mercado-.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*. Madrid: Trotta, 1999
- Alexis-Baker, Andy. "Violence, Nonviolence and the Temple Incident in John 2:13-15." *Biblical Interpretation*. Vol. 20 (2012): 73-96
- Alonso Schökel, Luis. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1999
- Alonso Schökel, Luis & Sicre, José Luis. *Profetas*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Andiñach, Pablo R. *El Libro del Éxodo*. Salamanca: Sígueme, 2006
- Amengual Coll, Gabriel "Israel, Pueblo de la Memoria" *Revista de Ciencias de las Religiones*. Vol 19 (2014): 7- 25
<http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/46609/43761>
- Aragüés, J. Alegre, etc. *Personajes del Antiguo Testamento Vol. I*. Zaragoza: Verbo Divino, 2007
- Arcudia García, Isabel y Pérez Piñón, Francisco Alberto, "Historia oral e historia inmediata. La recuperación del sujeto educativo mediante la historiografía crítica". *Nóesis: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades Vol. 23 número 46* (2014): 306-331
- Armstrong, Karen. *Una historia de Dios*. México: Paidós, 1995
- Arocena, Félix María. "El lenguaje simbólico de la liturgia". *Scripta Theologica* Vol. 43, no. 1 (2011): 103-124
- Balthasar, Hans Urs von. *Theodramática I: Prolegómena*. Madrid: Encuentro, 1990
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 1993
- Balz, Horst & Schneider, Gerhard (Eds). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I & II*. Salamanca: Sígueme, 1996

Barreto Betancort, Juan. "Contexto literario de Jn 1,1-18", *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 13 (2002): 45- 64

Barrios Tao, Hernando. "Racionalidades emergentes y texto bíblico: hacia unas nuevas sendas en la interpretación", *Theologica Xaveriana* Vol. 57. No. 163 (2007): 371-398

Barrios Tao, Hernando "Teología del sacrificio en Is 52,13-53,12: siervo nuevo, elección nueva, misión nueva, "ofrenda" nueva".*Theologica Xaveriana* Vol. 63, No. 175 (2013): 29-56

Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006

Bateman, Herbert W. "Defining The Titles "Christ" and "Son Of God" In Mark's Narrative Presentation of Jesus" *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 50 no. 3 (September 2007): 537-559

Bermejo R. Fernando. "Sub Tiberio quies? La situación política en Judea bajo los prefectos (6-41 e.c.), entre realidad e ideología", *Gerión. Revista de Historia Antigua* Vol. 33 (2015): 131-165 <http://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/50977/47314>

Blenkinsopp, Joseph *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001

Blumenthal, Fred. "The Ten Plagues: debunking egyptian polytheism." *Jewish Bible Quarterly* 40, no. 4 (2012): 255-258.

Boff, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder*. Santander: Sal Terrae, 1992

Boff, Leonardo. *Jesucristo el liberador*. Santander: Sal Terrae, 1985

Bond, Helen Katharine. "Pontius Pilate in history and interpretation". Submitted for the degree of PhD, Durham University, 1994

Bornkamm, Günther. *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 1975

Bravo, Carlos. "¿Qué significa el título "Hijo de Dios" (Dios), aplicado a Jesús?" *Theologica Xaveriana*, no. 98 (1991): 7- 42

Bright, John, *Historia de Israel*. Bilbao: DESCLEE DE BROUWER, 1970

Brown, Raymond E. *El evangelio según S. Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1999

Brueggemann, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme, 2007

- Bury, Benjamin. "Moses - By Gerhard von Rad," *Reviews In Religion & Theology* 20, no. 3 (July 2013).
- Cadavid, Alvaro. "La investigación sobre la vida de Jesús". *Teología y Vida*, Vol. XLIII, No. 43 (2002): 512-540
- Caballero García, José A. "El Cordero pascual y la Eucaristía." *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, vol. IV, núm. 20 (2009): 187- 207
- Cardona Ramírez, Hernán. "El Hijo único del Padre nos ha hecho la exégesis (Juan 1,18)" *Cuestiones teológicas* Vol. 39, no. 92, Julio-Diciembre (2012): 321-344
- Carson, D. A. y Moo, Douglas J. *Una introducción al Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2009
- Carvajal G. Elena. "El Agnus Dei" *Revista Digital de Iconografía Medieval* Vol. II, nº 4, (2010): 1-7, <http://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-3.%20Agnus%20Dei.pdf>
- Castel, Francois. *Historia de Israel y de Judá, desde los orígenes hasta el siglo II d. c.* Estella: Verbo Divino, 1998
- Castellano, Jesús. *Liturgia y vida espiritual: teología, celebración y experiencia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006
- Casas Ramírez, Juan Alberto. "Los primeros días de Jesús según el cuarto Evangelio. Aproximación narrativa a Jn 1,19-2,12". *Theologica Xaveriana* vol. 61, núm. 172 (2011): 369-396
- Časni, Danijel. "Christ: The Logos Incarnate", *Kairos: Evangelical Journal Of Theology*, 9, no. 2 (2015): 187-199
- Chapa, Juan. "<http://www.opusdei.org>". Consultada 1 marzo, 2017. <http://www.opusdei.org.co/es-co/article/49-quien-fue-poncio-pilato/>
- Charlier, Jean-Pierre. *Jesús en medio de su pueblo I*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1993
- Chávez, Moisés. *Diccionario de hebreo bíblico*. El Paso Texas: Mundo Hispano, 1997
- Childs, Brevard S. *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*. Estella: Verbo Divino, 2003
- Coenen, Lothar. Beyreuther, Erich & Bietenhard, Hans (eds). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1994

Conesa, Francisco. "Conocer a dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana". *Scripta fulgentina* Vol. XXII, No. 43-44 (2012): 9-42

Cook, Joan E. "The Prophetic Message about the Day of the Lord." *Bible Today* 51, no. 1 (January 2013): 11-17.

Costa, José & Abreu, Pedro. "El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones", *Revista Mundo Antiquo* Vol. 4, no. 08 (2015): 49-65

Cushing Stahlberg, Lesleigh. "Time, Memory, Ritual, and Recital: Religion and Literature in Exodus 12", *Religion & Literature*. Vol. 46, no. 2/3 (2014): 75-94

Dana, H.E. & Mantey, Julius R. *Gramática griega del Nuevo Testamento*. El Paso, TX: Casa bautista de publicaciones, 1997

Deiros, Pablo. *La Iglesia del nuevo milenio*. Buenos Aires: Certeza, 2006

Dempsey, Carol J. "The Exodus Motif of Liberation: Its Grace and Controversy" *Bible Today* Vol. 47, No. 2 (2009): 81- 86

De Vaux, Roland. *Historia antigua de Israel I*, Madrid: Cristiandad, 1975

De Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona. Herder, 1964

Del Valle, Carlos, ed. *La Misná*. Salamanca: Sígueme, 1997

Destro, Adriana & Pesce, Mauro. *Cómo nació el cristianismo joánico*. Santander: Sal Terrae, 2002

del Olmo L., Gregorio, *Origen y persistencia del judaísmo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010

Donner, Theo. *El texto que interpreta al lector*. Medellín: Publicaciones SBC, 2009

Donner, Theo. *La santificación*. Medellín: Seminario bíblico de Colombia, 1995

Dominic Crossan, John. *Jesús: vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica, 1994

Dozeman, Thomas B. (ed.), *Methods for Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Dunn, James D. G, "The Gospel and the Gospels". *Evangelical Quarterly* 85, no. 4 (October 2013): 291-308.

Dunn, James D. G. *Redescubrir a Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 2006

Eickmann, Paul E. & Nass, Thomas P. *Hebreo Biblico para Principiantes* (sin referencias de publicación), consultado 22 marzo, 2017
https://gd.co.ve/hebreo/Hebreo_%20Gramatica-Hebreo-Biblico-Espanol-Paul-Eickmann.pdf

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

Escalante, Marcelo. ““El cielo de Jesús”. Acercamiento al episodio de la purificación del Templo en el Evangelio de Juan”, *Reflexiones teológicas* Vol. 10 (2012): 73- 85

Espezel, Alberto. “Balthasar Padre de las Cristologías Dramáticas” *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*, Vol. 17-19 (2013): 1-17
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/balthasar-padre-cristologias.pdf>

Estévez, Elisa. “La figura de Moisés en el Éxodo,” *Reseña Bíblica, EL LIBRO DEL ÉXODO*. Verano 2014, No. 82 (2014): 16-26

Fee, Gordon & Stuart, Douglas. *La lectura eficaz de la Biblia*. Miami: Vida, 1985

Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio según S. Lucas II: Traducción y comentarios*. Madrid: Cristiandad, 1987

Füglister, N. “Profeta” en *Conceptos fundamentales de teología II*, Heinrich Fries, 432-453. Madrid: Cristiandad, 1979

Gaitán B., Tarcisio. “Métodos de la interpretación de la Biblia”, *Cuestiones teológicas* Vol.33, no.79 (2006): 141- 169

García-Moreno, Antonio. *Temas teológicos del evangelio de S. Juan*. Madrid: Rialp, S.A, 2014

Gil Soldevilla, Samuel. “Teología del templo en el Nuevo Testamento: deslocalización y desplazamiento hacia el Templo del Espíritu”. *Apuntes Universitarios* Vol. VI, No. 1 (2016): 121 - 140

Gimeno, José Carlos. “El culto agradable a Dios”, *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* Vol. II, No. 17 (2007): 367- 386

Glancy, Jennifer A. “Violence as Sign in the Fourth Gospel” *Biblical Interpretation* 17, no. 1/2 (2009): 100-117

Goldsworthy, Graeme. *Estrategia divina, una teología bíblica de la salvación*. Barcelona: Andamio, 2003

Gómez, Gabriel Jaime. “La Palabra de Dios celebrada y escuchada en la liturgia.” *Cuestiones teológicas* Vol. 42, No. 97 (2015): 281- 290

González, Eliezer. “Jesus and the Temple in John and Hebrews: Towards a New Testament Perspective”, *Davar Logos*, Vol. XV, no. 2 (2016): 39- 65

Green, Michael. *La Iglesia local: agente de evangelización*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996

Guerrero, Luis. “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”. *Scripta Theologica*. Vol. 23, No. 3 (1991): 983- 992

Hahn, Scott W. “Temple, Sign and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John”, *Letter & Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology*, 4 (2008): 107–143.

Hernández, María y Matos, Sampelayo. “Breve historia del pueblo de Israel, ayer y hoy, ¿puede haber una esperanza de paz en ese territorio?” *Historia Actual Online*, Núm. 20 (otoño, 2009), 93-98
<http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/318/305>

Herrmann, Siegfried. *Historia de Israel en la época del antiguo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1979

Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1980

Joün, Paul & Muraoka, Takamitsu. *Gramática del hebreo bíblico*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009

Kerr, Jim. “Sign As Symbol: The Sign Theme In The Fourth Gospel” *Stimulus: The New Zealand Journal Of Christian Thought & Practice* 23, no. 2 (2016): 30-35

Keil, Carl Friedrich & Delitzsch, Franz. *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2008 [e-book]

Kittel, Gerhard & Friedrich, Gerhard (eds.). *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Desafío, 2002

Köster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988

Lee, Dorothy. “Paschal Imagery in the Gospel of John: A Narrative and Symbolic Reading”. *Pacifica* 24, no. 1 (2011): 13-28

Léon-Dufour, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan Tomo I*. Salamanca: Sígueme, 1989

Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965

Lioy, Dan www.sats.edu.za, consultada 16 febrero, 2017
<https://www.sats.edu.za/userfiles/Lioy,JesusasTorahinJohn2.pdf>

Locher, Clemens. www.seleccionesdeteologia.net, consultada 4 mayo, 2017,
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol25/100/100_locher.pdf

López Martin, Julián. *La liturgia de la iglesia, Teología, historia, espiritualidad y pastoral*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996

Maier, Paul L. *Josefo, los escritos esenciales*. Michigan: Portavoz, 1992

Mann, Joshua L. "What Is Opened in Luke 24:45, the Mind or the Scriptures?" *Journal Of Biblical Literature* 135, no. 4 (2016): 799- 806

Marguerat, Daniel. "El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿una dicotomía pertinente?", *Revista Catalana de Teología* 36, (2011): 35-53

Marguerat, Daniel. ed., *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Desclée De Brouwer, S.A., 2008

Martines, Carmelo. "la Iglesia: cuerpo de Cristo y plenitud de Dios". *DavarLogos* Vol. 7, No. 2 (2008): 113- 134

Mateos, Juan & Barreto, Juan. *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad, 1979

McAteer, M.R. & Steinhauser, M.G. *The Man in the Scarlet Robe: Two Thousand Years of Searching for Jesus*. Etobicoke, Ont.: United Church Publishing House, 1996

McKnigh, Scot. "¿Quién es Jesús? una introducción al estudio sobre Jesús", en *Jesús bajo sospecha: una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*. Wilkins, Michael J. & Moreland, J. P., eds. 79-106. Terrassa: CLIE, 2003

Meier, John P. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. Tomo I*. Estella: Verbo Divino, 1998

Melero, José M^a. "La tercera búsqueda del Jesús histórico. Algunos libros recientes", *ENSAYOS, Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, N° 26, 2011: 197-212

Moloney, Francis J. *El evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005

Moltmann, Jüergen. *La iglesia, fuerza del Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1978

Morris, Leon. *El evangelio de Juan I*. Barcelona: CLIE, 2005

Muñoz, Francisco A. “La *pax romana*” en *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z.*: López M. Mario (dir.), et al. (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004), 884-885.

Navarro, Karlos. “Conflicto, violencia y no-violencia”. *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*. Vol. 6 No. 6 (2013): 57- 83

Noth, Martin, *Historia de Israel*. Barcelona: Garriga, S.A., 1966

Ortíz, Pedro. “<http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co>”. Consultada 21 junio, 2017
<http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/busquedas.php?Cn=18>

Packer, Jorge E. *Léxico-Concordancia del Nuevo Testamento en griego y español*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 1997

Paul, André. *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad, 1982

Peláez, Jesús. “servicioskoinonia.org”. Consultada 24 mayo, 2017,
http://servicioskoinonia.org/relat/254.htm#_ftn4

Pereyra, Roberto “Yo creo en el Jesús histórico”, *DavarLogos*, ISSN 1666-7832, Vol. 8, N°. 1, (2009): 17-30

Pérez Millos, Samuel. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Juan*. Barcelona: CLIE, 2016

Prades, Javier. “El Dios De Jesucristo en Joseph Ratzinger” *Humanitas* Vol. 15, No. 58 (2010): 268- 283

Raimondi, Enzo. *Éxodo: el evangelio del Antiguo Testamento*. Bogotá: San Pablo, 2004

Joseph Ratzinger. *El espíritu de la liturgia, una introducción*. Madrid: Cristiandad, 2001

Rendtorff, Rolf. “<http://www.seleccionesdeteologia.net>”. Consultada 11 mayo, 2017,
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lbib/vol34/136/136_rendtorff.pdf

Richard, Pablo. “El Jesús histórico y los cuatro Evangelios: memoria, credo y canon para una reforma de la Iglesia,” *Theologica Xaveriana*. núm. 149 (2004): 179- 196

Ropero, Alfonso, ed., *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: CLIE, 2014

Salazar, Héctor. “Historia Y Cristianismo: Evidencias Del Jesús Histórico.” *Tiempo Y Espacio* 19, no. 22 (March 2009): 99-111

Sánchez Jaramillo, Luis Fernando, “La historia como ciencia”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* 1 (Colombia: 2005): 54-82

Sanders, E. P. *La figura histórica de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2000

Sanders, E.P. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta, 2004

Santos Yanguas, Narciso. “<http://summa.upsa.es>”, consultada 4 mayo, 2017, <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000030745&name=00000001.original.pdf>

Sarasa Gallego, Luis Guillermo. “El prólogo de Juan, un principio y fundamento”, *Cuestiones teológicas* Vol 39 No. 91 (2012): 99- 117

Schmidt, Werner H. *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1983

Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C. – 135 d.C. Tomo I*. Madrid: Cristiandad, 1985

Schmutzer, Andrew “biblicalstudies.org.uk”, consultada 13 febrero, 2017, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/ashland_theological_journal/40-1_015.pdf

Schreiner, Josef. ed., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1974

Sicre, Jose L. *De David al mesías*. Pamplona: Verbo Divino, 1995

Sicre, Luis. *Los profetas de Israel y su mensaje*. Madrid: Cristiandad, 1986

Ska, Jean Luis. *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001

Ska, Jean Louis. *Los enigmas del pasado*. Estella: Verbo Divino, 2003 en línea, consultada 24 mayo, 2017 <https://es.scribd.com/doc/36905892/Los-Enigmas-Del-Pasado-Jean-louis-ska>

Soggin, J. Alberto. *Nueva Historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999

Stahlberg, Lesleigh Gushing. “Time, Memory, Ritual, and Recital: Religion and Literature in Exodus 12”, *Religion & Literature*. Vol. 46, no. 2/3 (2014): 75-94

Stein, Robert. *Jesús el Mesías: Un estudio de la vida de Cristo*. Barcelona: CLIE, 2006

Taylor, Joan E. “Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea,” *New Testament Studies* 52 (oct. 2006): 555–582. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0028688506000300>

- Theissen, Gerd & Merz, Annette. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2012
- Tobón, Ricardo. “La liturgia: fuente y cumbre de la vida eclesial”. *Cuestiones teológicas* Vol. 42, No. 97 (2015): 11- 18
- Vanhoozer, Kevin. *El Drama de la Doctrina*. Salamanca: Sígueme, 2010
- van Tilborg, Stef. *Comentario al evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento I. Las Tradiciones Históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1993
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las Tradiciones Proféticas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 2000
- Vorster, Jakobus (Koos) M. “Down Memory Lane To A Better Future.” *Hervormde Teologiese Studies* 65, no. 1 (December 2009): 322-327.
- Waetjen, Herman C. “Logos Prós Tón Theón and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel”, *Catholic Biblical Quarterly* 63, no. 2 (2001): 265- 286
- Wheeler, Frank. “<http://www.york.edu/>”, consultada 6 marzo, 2017, <http://www.york.edu/fewheel/John/Essays/PDF/johnback2.pdf>
- Whybray, R.N. *El Pentateuco, estudio metodológico*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995
- Wikenhauser, Alfred. *El evangelio según S. Juan*. Barcelona: Herder, 1967
- Wright, Christopher. *Conociendo a Jesús a través del Antiguo Testamento*. Barcelona: Andamio, 1996
- Wright, Christopher. *La misión de Dios*. Buenos Aires: Certeza, 2009
- Wright, N. T. *El desafío de Jesús*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003
- Wright, N.T. *El verdadero pensamiento de Pablo, ensayo sobre la teología paulina*. Terrassa: CLIE, 2002
- Wright, N.T. “Jesus”. *New Dictionary of Theology*. David F. Wright, Sinclair B. Ferguson, J.I. Packer (eds), 348-351. IVP.
- Wright, N.T. *La Resurrección del Hijo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008
- Wright, N.T. *Simplemente cristiano*. Miami: Vida, 2012

Wright, N. T. *Sorprendidos por la esperanza*. Miami: Convivium Press, 2011

Wright, N. T. "The Historical Jesus and Christian Theology". *Sewanee Theological Review* 39, 1996. Consultado 4 de Mayo, 2016.
http://ntwrightpage.com/Wright_Historical_Jesus.htm#_edn1