

**68
CB**

Jean Pouilly

Dios, nuestro Padre

**La revelación de Dios Padre
y el «Padrenuestro»**



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1990

«DIOS, NUESTRO PADRE» no es ni una fórmula banal ni una evidencia. Es verdad que las imágenes del padre que proceden de nuestra infancia no dejan de actuar sobre nosotros; estructuran nuestra experiencia afectiva y también por consiguiente nuestra experiencia religiosa, mucho más hondamente de lo que a veces nos imaginamos. Pero, ¿quién es ese Dios padre? Entre recitar un «padrenuestro» y rezar al Padre como lo hacía Jesús puede haber un camino muy largo, hasta descubrir cómo vivió Jesús su vida de hombre como hijo, desde el principio hasta el fin.

Ante todo hay que aceptar que él es hijo, nacido de aquel a quien llama «*Abba*, padre mío». Pero muchas veces se hace de Jesús un huérfano, una divinidad solitaria, ni verdaderamente Dios ni verdaderamente hombre, viviendo sólo para sí mismo. «Nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Para muchos cristianos, el camino de este descubrimiento es la oración: un camino que trazaron ya las palabras de oración que Jesús enseñó a sus discípulos.

El estudio que nos invita a hacer Jean POUILLY, benedictino de Nueva Caledonia, es una especie de vuelta a las fuentes, para renovar nuestra oración y nuestra fe en Dios Padre. Nos hace remontar hasta las raíces de la fe de Israel, en el Antiguo Oriente; luego nos lleva a través de las plegarias judías más o menos contemporáneas de Jesús, hasta encontrar la fuerza de las palabras tan sencillas del Padrenuestro.

Al mismo tiempo que este cuaderno, nos satisface publicar el documento dedicado a las *Oraciones judías*: ese ambiente vital en donde Jesús y sus discípulos aprendieron a buscar al Único, al Padre.

Ph. GRUSON

Presentación

La afirmación de que Dios es el Padre de Jesucristo y de cada uno de nosotros ocupa en el Nuevo Testamento un lugar destacado. En efecto, la revelación de la paternidad de Dios es uno de los aspectos más fundamentales de toda la Biblia. Sin embargo, el descubrimiento o el reconocimiento de Dios como Padre no es un rasgo propio de la fe del pueblo hebreo del Antiguo Testamento, ni del cristianismo. En muchas religiones, particularmente en el mundo semítico de la antigüedad, se dirigían también oraciones a la divinidad invocada con el título de «Padre», lo cual demuestra una creencia sumamente antigua en semejante paternidad. ¿Cuál es entonces la originalidad de este concepto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento?

La primera parte de este cuaderno, como indica su subtítulo, se dedicará al estudio de la revelación de Dios como Padre en el Antiguo Testamento. Pero, a fin de poder captar mejor toda la distancia que separa a esta invocación en el mundo pagano y su utilización veterotestamentaria, empezaremos este estudio recordando algunos textos del Próximo Oriente antiguo en donde la divinidad recibe este título. Luego haremos un recorrido por el Antiguo Testamento para percibir cómo, en el marco de la revelación, se fue afinando poco a poco, a lo largo de los siglos, la representación de la paternidad de Dios en función de la experiencia que los israelitas tenían de él.

Este estudio sobre el Antiguo Testamento, seguido de una breve información sobre los testimonios del judaísmo antiguo, nos llevará así hasta los umbrales del evangelio. Entonces nos aplicaremos al estudio del contenido de la oración de Jesús que invoca a Dios con el término familiar que los niños empleaban para hablar con su padre: «Abba».

Finalmente, antes de emprender la exégesis del Padrenuestro, intentaremos situar esta oración en relación con los formularios de las plegarias judías, con las que tiene muchos puntos en común.

La segunda parte de este fascículo se consagrará a la exposición del Padrenuestro. En efecto, en el corazón de la vida cristiana está esta oración que las generaciones de creyentes no dejan de repetir siguiendo a los primeros discípulos de Jesús. Quizás nos resulta tan familiar que hemos dejado de prestar atención a su contenido. Sin embargo, no es una oración sencilla; mejor dicho, es mucho más que una simple oración, en virtud de las múltiples dificultades que plantea su interpretación. Desde los primeros siglos del cristianismo y hasta la época contemporánea, el Padrenuestro ha sido objeto de innumerables comentarios, que incansablemente se han esforzado en explicar su sentido.

Apoyándonos en los resultados de la exégesis moderna, estudiaremos la estructura del Padrenuestro, analizando cada uno de los elementos que lo componen. Escrutando más de cerca esta oración, nuestra fe se verá sin duda renovada y podremos dirigirnos a Dios con mayor gozo y fervor llamándolo «Padre nuestro» y deseando la llegada de su reino.

Finalmente, para concluir este estudio, haremos una presentación sucinta de la paternidad de Dios en las cartas de san Pablo. Esto nos permitirá vislumbrar cómo concebía el apóstol la relación de los cristianos con el Dios Padre de nuestro señor Jesucristo, ya que de esta experiencia seguimos viviendo todavía hoy.

La paternidad de Dios en el Próximo Oriente antiguo

La designación y la invocación de la divinidad con el término de «Padre» es un fenómeno corriente, tanto en el Próximo Oriente antiguo como en la mayor parte de las religiones de la antigüedad. La fe en la paternidad divina es sin duda uno de los rasgos más universales de todas las culturas con que se encuentra el historiador de las religiones y cuya interpretación sigue siendo todavía objeto de hipótesis. Los mitos que narran las genealogías de los dioses y el nacimiento del mundo, así como los himnos y las plegarias, manifiestan con claridad que el hombre se ha representado frecuentemente a la divinidad suprema con la ayuda de imágenes sacadas del registro del parentesco. El concepto de padre y hasta de padre/madre ha permitido nombrar al dios que se concebía como el origen y el principio de todo y al que cada uno se sentía deudor de su existencia. Sin embargo, este título no se reservó exclusivamente a esta sola divinidad y a veces lo vemos atribuido también a otros dioses subalternos a los que el hombre dirige su plegaria.

Nos bastarán algunos ejemplos sacados de las literaturas religiosas del Antiguo Oriente para percibir en ellos la originalidad del empleo y del contenido de este título, utilizado también en la Biblia para nombrar o invocar al Dios de Abrahán.

En los textos religiosos asirio-babilonios son numerosos los dioses que llevan el título de «padre»: Enlil, el rey y padre de todos los dioses, Ea (Enki), Anú, Marduk, Shamash, Sîn, etc. Un himno antiquísimo sumerio-babilonio atribuye

concretamente este epíteto al dios luna, Sîn (citado por W. Marchel, *Abba, Père*, 30):

Oh Padre, misericordioso e indulgente en sus disposiciones,
que tiene en su mano la vida del mundo entero.
Oh Señor... Oh Padre engendrador de dioses y de hombres,
que funda los templos y establece las ofrendas...
Padre engendrador, que tiende su mirada favorable sobre todas las criaturas vivientes.
Oh Señor, que decide la suerte del cielo y de la tierra,
cuya palabra nadie puede cambiar.

Igualmente, las oraciones expresan a menudo la fe del orante en la paternidad divina, así como una relación muy personal entre él y el dios al que invoca como padre, implorando su bondad y su misericordia. Así, por ejemplo, esta oración de Gudea a la diosa de Lagash (hacia el año 2350) (citada por W. Marchel, *o. c.*, 32):

No tengo madre, tú eres mi Madre;
no tengo padre, tú eres mi Padre;
tú me concebiste en tu corazón,
tú me engendraste en el templo.

Además, en la onomástica asirio-babilonia hay nombres propios que atestiguan la atribución de un término de parentesco con la divinidad. Algunos nombres afirman, sin más precisión, la paternidad de dios en general: Shamash-

abum («Shamash es un padre») o Sîn-abum («Sîn es un padre»), mientras que otros expresan una relación personal de parentesco: Marduk-abi («Marduk es mi padre»), Abi-Nasir («Mi padre protege»), etc. El nombre mismo de Abrán, que se convertirá en Abrahán después de su emigración al oeste, evoca también el culto al dios padre y puede traducirse «el padre ama»; después de su transformación, significa «el padre es exaltado».

La literatura hitita ofrece también varios ejemplos. Una plegaria de alabanza y de súplica, fechada en el siglo XIV a. C., va dirigida al dios sol Shamash. En su queja, el hombre abandonado por su dios abre de par en par su corazón (*Oraciones del Antiguo Oriente*, 46):

Y ahora, ante mi dios, no hago más que gritar:
«¡Piedad!».
Dios mío, escúchame...
Si uno tiene un amigo, él le toma de la mano,
gentilmente.
Para mí, Dios mío, tú eres mi padre y mi madre.
Oh Dios mío, yo no los tengo.
Tú, Dios mío, trátame como un padre.

En Ugarit, los orígenes del cosmos y del hombre se atribuyen a El, dios supremo del panteón. Es considerado como el «creador de las cosas creadas» y el «padre de la humanidad» o «del hombre», tal como dan a entender algunas expresiones dispersas por esta literatura. Pero es ante todo el «padre de los dioses» (cf. el mito del nacimiento de los dioses, trad. en *La création et le déluge*, 95-97).

El antiguo Egipto tiene también muchos himnos y plegarias dirigidas al dios Amón, a quien llaman «creador del cielo y de la tierra», «padre y madre de todos los dioses», o también «padre de los dioses y de los hombres» (*Oraciones del Antiguo Oriente*, 67):

Los dioses se inclinan ante tu majestad
y exaltan el poder que los ha creado,
exultando al acercarse aquel que los ha
engendrado.
Te dicen: «Bienvenido en paz,

padre de los padres de todos los dioses,
que levantas el cielo y rechazas el suelo,
haciendo lo que existe, formando los seres.
Soberano que estás al frente de los dioses.
Adoramos tu poder porque nos has hecho;
lo hacemos por ti que nos has dado a luz;
te glorificamos porque te fatigas por nosotros».

Padre de los dioses, Amón lo es también del faraón; Ramsés II, a comienzos del siglo XIII a. C., lo invoca como padre en la batalla de Cades, para obtener su ayuda en el combate contra los hititas (*Oraciones del Antiguo Oriente*, 73):

Y entonces Su Majestad dijo:
¿Cómo, mi padre Amón?
¿Es que un padre puede olvidar a su hijo?
¿Acaso he hecho yo algo sin ti?
¿No he avanzado, no me he detenido según tu
palabra?
Nunca he transgredido tus órdenes,
ni he pasado por encima de tus deseos.
¡Qué grande es el gran Señor de Egipto!
Demasiado grande para dejar extranjeros en su
camino.
¿Qué son entonces para tu corazón esos asiáticos,
Amón?
Hombres viles que no conocen a Dios.

La oración de los pobres va teñida de una profunda piedad filial, como por ejemplo esta súplica conmovedora de un ciego, escrita hacia el 1400 a. C. (*Oraciones del antiguo Oriente*, 85):

Mi corazón desea verte,
mi corazón se alegra, Amón, protector del pobre.
Tú eres el padre de quien no tiene madre,
el esposo de la viuda...
Tú has hecho que yo vea las tinieblas que tú das.
Haz la luz para mí, ¡que te vea!
Inclínate hacia mí, inclina tu hermoso rostro
tan querido.
Tú vendrás de lejos.

Estas confesiones de fe y estas plegarias de los pueblos cercanos a Israel, anteriores o contemporáneos, son sin duda un eco de la creencia en una paternidad divina y en una estrecha relación entre el hombre y la divinidad, a la que no se duda en invocar. El fervor que atestiguan ciertos himnos y oraciones son similares a los de algunos salmos de la Biblia.

El mismo grito de alabanza y de súplica brota en ambas ocasiones de labios del orante. Pero ¿qué parecidos o diferencias puede haber entre los dioses de los pueblos paganos y el Dios de Abrahán y de sus descendientes? El concepto de paternidad ¿designa en ambos casos la misma realidad?

LA FIGURA DEL PADRE

En los relatos del Antiguo Testamento y en los libros sapienciales aparece con frecuencia la figura del padre (o de los padres); estructura la sociedad tradicional de tipo patriarcal. El cabeza de familia tiene autoridad sobre su grupo: la mujer, los hijos y los siervos que forman la «casa del padre» (Gn 12, 1). Su esposa lo llama su «amo» (*adôn* o *baal*). Es responsable de la educación de los hijos y su amor a ellos se traduce en exigencias y sanciones (Eclo 30, 1-13). Tiene que enseñar a sus hijos su oficio y su experiencia, lo cual supone una estrecha dependencia de los hijos respecto a él, al menos hasta la edad adulta. El padre ha de atender debidamente a las hijas para poder casarlas honorablemente (Eclo 42, 9-11).

Los deberes de los hijos para con los padres pueden resumirse en dos palabras: honrarlos (Dt 5, 16) y temerlos (Lv 19, 3): exactamente lo mismo que para con Dios (Mal 1, 6). El paralelismo puede proseguir aún: el hijo ha de escuchar la enseñanza de su padre y aceptar su corrección. Recibe de él la tradición de Israel y la ley de Dios. Al contrario, el «hijo rebelde» es llevado ante el tribunal de los ancianos (el consejo de los padres) y su castigo puede llegar hasta la pena de muerte (Dt 21, 18-21). El lenguaje afectivo no aparece mucho en los consejos

sapienciales, pero los relatos presentan abundantes ejemplos de amor paternal, sobre todo para con el hijo, y para con los hijos, por medio de los cuales se mantendrá el nombre del padre.

Se concede la apelación de «padre» a todos los que ejercen alguna función de autoridad: el rey (1 Sm 24, 12; Is 9, 5) y sus ministros (Is 22, 21), el sacerdote (Jue 17, 10; 18, 19), el profeta (2 Re 2, 12; 6, 21; 13, 14) y hasta el jefe de una corporación (1 Cr 4, 14). A Israel le complace también llamar «padres» a los fundadores de las antiguas tribus, los doce «hijos de Israel», y sobre todo a sus ascendientes, los célebres patriarcas; más generalmente, son padres todos los antepasados. En fin, tradicionalmente, el sabio llama a su discípulo: «hijo mío» (Prov 1, 8).

Ph. Gruson

Dos artículos valiosos sobre el tema: L. Perlitt, *Le père dans l'Ancien Testament* y G. Bornkamm, *Le père dans le Nouveau Testament*, en la colección *L'image du père dans le mythe et l'histoire* (t. I: *Egypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testament*, 71-128 y 169-192) [col. *Psychiatrie ouverte*] PUF, Paris 1983).

La paternidad de Dios en el Antiguo Testamento



A diferencia de las religiones del Próximo Oriente antiguo, los redactores del Antiguo Testamento manifiestan cierta reticencia en utilizar el término Padre para designar a Dios. El inventario de textos que utilizan este vocabulario no es muy largo (cf. el recuadro).

El texto de 1 Cr 29, 10 contiene también el epíteto «Padre», pero éste no se refiere a Dios, como lo entendió la versión griega de los Setenta («Bendito seas, Señor, Dios de Israel, Padre nuestro desde siempre y para siempre»), sino al patriarca Israel (= Jacob) según el texto masorético (hebreo), donde se lee: «Bendito seas, Yahvé, Dios de Israel nuestro padre, desde siempre y para siempre».

También existen nombres teóforos en el Antiguo Testamento, en donde el nombre de padre (*ab*) designa a Dios. Compárese Abiezer («mi Padre es favorable») y Eliezer («Dios es favorable»); Abirán («mi Padre es excelso», quizás como en Abrán/Abrahán) y Jorán («Yahvé es excelso»); Abinadab («mi Padre es generoso») y Yonadab («Yahvé es generoso»), etc. Sin embargo, estos casos no son muy numerosos (una veintena de nombres que comienzan por Ab-, sin olvidar los Eliab, Joab, etc.); la costumbre de atribuir estos nombres a los individuos no parece haber durado mucho tiempo después de la sedentarización en Canaán. Sin duda se trata de una supervivencia de la época nómada, en la que el dios del clan estaba vinculado al antepasado común (cf. «el Dios de tu padre»: Gn 31, 5.29.42; 46, 1.3; Ex 3, 6).

Un rápido examen de los textos evocados en el recuadro deja vislumbrar algunos detalles:

– La atribución explícita del título de «Padre» a Dios no es anterior a la época profética.

– La *invocación* de Dios como «Padre» no es anterior a la época helenista, mientras que la *denominación* de «Padre» para designar a Dios es más antigua y frecuente.

– Algunos textos evocan una relación particular entre Dios y el rey. Pero, aunque se dice que Dios «engendró» al rey (Sal 2, 7), esta expresión debe interpretarse en el sentido de un acto de elección y de adopción, y no como la afirmación de una relación de parentesco. Como regla general, el título de «Padre» sirve para expresar la relación que une a Dios con todo el pueblo de Israel.

– Tan sólo las obras más recientes del judaísmo helenista (Tobías, Sirácida, Sabiduría) utilizan a veces este título poniéndolo en labios de un individuo que expresa su oración personal (Eclo 23, 1.4; Sab 14, 3). La imagen padre/hijo expresa entonces una relación individual entre Dios y el hombre, pero los ejemplos son bastante raros.

– En contra de los mitos paganos, la paternidad de Dios está totalmente lejos de la idea de generación y no aparece nunca en contextos en donde se la podría interpretar en el sentido obvio de engendrador o de antepasado. Dios es padre, no porque «haya engendrado a los dioses y a los hombres», sino en virtud de su elección de Abrahán y del

DIOS, LLAMADO «PADRE» EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

- | | |
|--|---|
| <p>Dt 32, 6: El Señor... ¿no es él tu Padre, que te dio la vida? Él es el que te hizo y te constituyó.</p> <p>2 Sm 7, 14: Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo (= 1 Cr 17, 13; 22, 10; 28, 6).</p> <p>Is 63, 16: Tú eres nuestro Padre. En efecto, Abraham no nos conoce, Israel no nos reconoce tampoco; tú, Señor, eres nuestro Padre, nuestro Redentor desde siempre; ése es tu nombre.</p> <p>Is 64, 7: Sin embargo, Señor, tú eres nuestro Padre; nosotros somos el barro, tú el que nos modela; nosotros somos la obra de tus manos.</p> <p>Jr 3, 4: Ahora mismo me dices: «Tú eres mi padre, mi amigo de juventud».</p> <p>Jr 3, 19: Esperaba que me llamaras «padre mío» y no te apartaras de mí.</p> <p>Jr 31, 9: Sí, yo soy un padre para Israel; Efraín es mi hijo mayor.</p> <p>Mal 1, 6: Un hijo honra a su padre y un siervo a su amo. Pues bien, si yo soy padre, ¿dónde está el honor que me corresponde? Y si soy amo, ¿dónde el respeto que se me debe?: os declara el Señor todopoderoso.</p> <p>Mal 2, 10: ¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos ha creado un solo Dios? ¿Por qué somos traidores unos con otros?</p> | <p>Sal 68, 6: Padre de los huérfanos, defensor de las viudas: así es Dios en su santa morada.</p> <p>Sal 89, 27: El (David) me llamará: «Padre mío, Dios mío, la roca que me salva».</p> <p>Tob 13, 4: Exaltadlo frente a todos los vivientes, porque es nuestro Señor, nuestro Dios, nuestro Padre.</p> <p>Sab 14, 3: El barco... fue construido por la sabiduría del artifice. Pero es tu providencia, oh Padre, quien lo guía; tú trazaste un camino sobre el mar, un sendero seguro entre las olas.</p> <p>Eclo 23, 1: Señor, Padre y dueño de mi vida, no me abandones.</p> <p>Eclo 23, 4: Oh Señor, Padre y Dios de mi vida, no me entregues a su capricho.</p> <p>Eclo 51, 10: Invoqué al Señor, padre de mi señor, para que no me abandone en los días de la desgracia.</p> |
|--|---|
- Así, pues, se pueden distinguir tres clases de textos:
- Dios se designa como Padre: 2 Sm 7, 14 (y par.); Jr 31, 9; Mal 1, 6;
 - los hombres llaman a Dios Padre: Dt 32, 6; Mal 2, 10; Sal 68, 6; Tob 13, 4; Eclo 51, 10;
 - los hombres invocan a Dios: «¡Padre!» Is 63, 16; 64, 7; Jr 3, 4.19; Sal 89, 27; Sab 14, 3; Eclo 23, 1.4.

OTROS TEXTOS SOBRE LA PATERNIDAD DE DIOS

1. Dios comparado con un padre

- Dt 1, 31 Como un hombre lleva a su hijo
Dt 8, 5 Como un hombre corrige a su hijo
Dt 32, 18 La Roca que te engendro, el Dios que te dio a luz
Mal 3, 17 Como un padre perdona a su hijo
Sal 22, 11 Desde el seno pase a tus manos, desde el vientre materno, tu eres mi Dios
Sal 103, 13 Como un padre siente cariño por sus hijos
Job 31, 18 Desde mi infancia, Dios me educo como un padre
Prov 3, 12 Como un padre reprende al hijo que quiere
Sab 11, 10 Tu probaste a los tuyos, como un padre que amonesta

2. Dios comparado con una madre

- Is 49, 15 ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidare
Is 66, 13 Como un niño a quien su madre consuela, así os consolare yo
Eclo 4, 10 Tu seras como un hijo del Altisimo, el te amara mas que tu madre

3. Israel o los israelitas llamados hijos de Dios

Ex 4, 22-23, Dt 14, 1 32, 5 19-20, 2 Sm 7, 14, Is 1, 24, 30, 19, 43, 6, 45, 11, 63, 8, Jr 3, 14 19-22, 31, 9 20, Os 2 1, 11, 1, Sal 2, 7, 73, 15, 89, 28, Sab 2, 16 18, 5, 5, 9, 7, 12, 19-21, 16, 10 26, 18, 4 13, Eclo 4, 10, 36, 17

pueblo hebreo, a quien hizo su primogenito salvandolo de la opresion de Egipto. Se trata por tanto de una interpretacion metaforica de la paternidad divina, y el lugar donde se ejerce no es el origen del mundo, sino la historia

— La paternidad divina y la filiacion de Israel no se derivan de un mito, sino que se basan en una experiencia historica de alianza y de salvacion. La existencia de Israel como pueblo elegido, después de los patriarcas, da un colorido especial a

la nocion veterotestamentaria de la paternidad divina. Yahve es el «padre» de Israel de una forma unica: esta en el origen de ese pueblo (Dt 7, 6-15, 32, 6). La eleccion y la alianza establecida con Abraham y sus descendientes, y renovada con Moises en el Sinai, suponen una relacion de pertenencia reciproca que implica amor y proteccion de parte de Dios y obediencia y fidelidad por parte del pueblo a su Señor

— Yahvé, el Dios de Israel, no tiene a su lado ninguna

diosa paredra. Es el Dios único. Pero su figura de «Padre» está cargada de rasgos que no son exclusivamente masculinos; el Antiguo Testamento se sirve también de imágenes maternas o de símbolos femeninos (cf. el seno: Sal 22, 10-11; los dolores de parto: Is 42, 14b; el nacimiento: Dt 32, 18) para evocar la misericordia de Dios y decir que actúa «paternal o maternalmente» en favor de Israel, su primogénito (Ex 4, 22).

La noción de paternidad divina que se encuentra en el

Antiguo Testamento nos sitúa por tanto en un nivel bastante distinto de las concepciones religiosas de los pueblos antiguos del Próximo Oriente. La atribución del nombre de «Padre» a Dios permitió a los israelitas expresar la actitud de un Dios que revela su presencia al hombre, dialoga con él y hace vivir a su pueblo elegido con una salvación continuamente renovada. En consecuencia, se asiste allí a una cierta transformación del concepto de «Padre».

LA FE DE ABRAHAN EN UN DIOS PERSONAL

La creencia en un dios personal, cuyo nombre por otra parte seguía siendo muchas veces desconocido para el fiel, estaba bastante extendida en Mesopotamia en la primera mitad del segundo milenio. El que había descubierto esta presencia invisible de un ser superior caminando a su lado y velando sobre él lo llamaba simplemente «mi dios». Poder benévolo, podía sin embargo ocurrir que ese dios se irritara con su protegido y, en ese caso, éste le suplicaba que «aplacase su corazón» con él, como atestigua esta plegaria, llamada de reconciliación: «Dios mío, Señor mío, creador de mi nombre, protector de mi vida, que haces existir a mi descendencia...».

Esta creencia en el dios personal se manifiesta igualmente a través de la existencia de una serie de nombres teóforos que datan de la primera dinastía de Babilonia (1900-1700). Estos nombres están compuestos de *yau*, término que hay que relacionar con *yaum*, «el mío», es decir, «mi dios». Puede ser que este pronombre haya dado lugar a la palabra *yahu*, transformada a su vez en la revelación del Sinaí para dar, bajo la influencia del verbo ser en hebreo, el tetragrama que vocalizamos como Yahvé (cf. Ex 3, 14). En ese caso, el verdadero Dios se habría servido de una religión aún imperfecta para manifestar su nombre.

En muchos de sus rasgos, el Dios de Abrahán se parece al «dios de fulano» de sus contemporáneos. De hecho, antes de ser el Dios de las tribus de Israel, se presenta como el Dios personal del patriarca, un Dios que dialoga con su fiel más bien que aparecérselo. Leyendo el libro del Génesis y sobre todo los textos de la tradición yahvista, no podemos menos de impresionarnos por la relación personal tan estrecha que une a Abrahán, y luego a los otros patriarcas, con Dios. Este le habla, le hace promesas, lo pone en camino y le acompaña en sus peregrinaciones, concediéndole su protección. Según el redactor yahvista, es con el nombre de «Yahvé» (cf. Gn 4, 26) como Abrahán invoca a su Dios personal en varios lugares de la tierra de Canaán (junto a Betel: Gn 12, 8; en el Moria: Gn 22, 14). Pero es probable que el nombre del Dios de los patriarcas fuera mucho tiempo desconocido, como solía suceder en Mesopotamia con el dios personal al que se designaba con el término *ilu*, «mi dios».

Cuando la emigración a Canaán, los textos del Génesis muestran a Abrahán entrando en contacto con los santuarios locales en donde se honraba a El, el dios supremo de los semitas del oeste. Como se creía que este dios mantenía relaciones personales con el hombre, Abrahán podía

fácilmente reconocer en él al dios que le guiaba y protegía. Y la tradición elohísta (que llama a Dios Elohím) muestra precisamente a Abrahán cumpliendo actos de culto con la divinidad bajo el nombre de El (en Salén: Gn 14, 19; en Berseba: Gn 21, 33). A través de él, y sólo de él, Abrahán reconoce a su dios personal como Dios universal y trascendente, creador del cielo y de la tierra (Gn 14, 18-22). Pero lo cierto es que ese Dios mantiene ante todo con su fiel una relación muy personal que exige fe, atención y obediencia.

Dios se reveló ante todo como el Dios particular de Abrahán y se fue dando a conocer poco a poco como el único verdadero Dios, cuya palabra es eficaz y cuyas promesas se

realizan siempre. Es ante todo el Dios de Abrahán (Gn 15, 7), a quien Isaac (26, 2.23) y luego Jacob (28, 13) acogerán a su vez como su propio Dios «personal» (cf. la expresión «el Dios de tu Padre, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob: Ex 3, 6). El que habría de convertirse en el «Dios de los padres» (cf. «el Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob: Ex 3, 15) y en el Dios nacional de los reinos de Israel y de Judá (Gn 48, 17), y que será luego reconocido finalmente como el Dios Padre, es en primer lugar el «dios del padre» (Gn 26, 24; 31,53). (Sobre este tema del Dios personal de Abrahán, se leerán con provecho los estudios de H. Cazelles, cuyas conclusiones resumimos: *Le Dieu d'Abraham: Les quatre Fleuves* 6 [1976] 5-17, y el artículo *Religion d'Israël: DBS X, 55, 1981, 254s*).

EL EXODO, FUNDAMENTO DE LA PATERNIDAD DE DIOS CON ISRAEL

Cuando Dios se da a conocer a Moisés en la montaña del Horeb, se le presenta como el «Dios de los padres» (Ex 3, 13.15-16), decidido a intervenir en favor de los descendientes de Abrahán, de Isaac y de Jacob y a cumplir sus promesas. Esta acción salvífica va a establecer entre él y el pueblo escogido una relación de pertenencia mutua, expresada en los términos de paternidad y filiación. Si Dios se convierte en padre de Israel, es porque históricamente está en el origen de esta nación.

Encargado de acudir al faraón, Moisés tiene que decirle de parte de Dios: «Israel es mi hijo primogénito. Te ordené: deja partir a mi hijo para que me sirva. Pero tú te niegas a dejarlo marchar. Pues bien, haré morir a tu hijo primogénito» (Ex 4, 22-23). Efectivamente, en medio de la dura servidumbre que le oprime, el pueblo hebreo es incapaz de realizar por sí solo su liberación. Entonces Dios va a tomar su defensa, lo mismo que interviene un padre para proteger

a su hijo; en esta lucha, Dios e Israel, su primogénito, se opondrán al faraón y a su descendiente.

Otra manera de expresar esta relación de paternidad y de filiación se encuentra en el relato sacerdotal de la vocación de Moisés. Según Ex 6, 6-7, Dios le declara a su enviado: «Os redimiré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios». El verbo hebreo *ga'al*, traducido aquí por «redimir», evoca la acción emprendida en favor de un hombre que ha caído en la esclavitud, o cuyos bienes han sido enajenados, por parte de un pariente próximo que interviene para sacarlo del apuro. «Aplicada al Señor, esta fórmula evoca de manera impresionante el vínculo de parentesco que une a Israel con su Dios y el compromiso de éste por acudir en su ayuda en tiempos de la desgracia» (C. Wiéner, *El libro del Exodo* [CB 54], 18).

Dios saldrá vencedor de este combate contra el faraón y hará escapar entonces a su pueblo de la esclavitud. Tras esta liberación, vendrá el acontecimiento fundamental de la alianza en el Sinaí, que reforzará los vínculos privilegiados que unían a Dios y a su pueblo (Ex 19-20). Dios se muestra Padre no sólo salvando a Israel, su primogénito, sino dándole además una ley que va a estructurar su existencia. En este tratado de alianza, Dios recuerda ante todo su acción liberadora en favor de su pueblo (Ex 20, 2); luego enuncia algunas prohibiciones e indica algunas de las relaciones que habrán de regir la vida en sociedad. La lista de mandamientos y de prescripciones no contiene realmente órdenes positivas. Notemos en primer lugar que viene ante todo la prohibición de adorar a otros dioses y de fabricar imágenes esculpidas (Ex 20, 3-6; Dt 4, 7-10), todos esos ídolos de madera o de metal que ejercerán tanta fascinación sobre Israel (cf. Jr 2, que denuncia la apostasía de su pueblo y donde se lee concretamente: «Le dicen a un leño: ¡Tú eres mi padre!», y

a la piedra: 'Tú me has dado a luz!': v. 27). A través de sus «diez palabras» y de su tratado de alianza, Dios manifiesta su autoridad, promete su protección e invita a su pueblo a escucharle y obedecerle, ya que la observancia de sus palabras habrá de ser para todos el camino de la libertad.

En este libro del Exodo, Israel descubre la paternidad de Dios a través de su poder de salvación capaz de conseguir la liberación de un grupo de hombres y de convertirlo en un pueblo. Pero la reconoce igualmente en otros dos hechos característicos de su existencia como nación: la elección y la alianza. Una palabra del cántico de Moisés, al final del Deuteronomio, expresa perfectamente la síntesis de esta reflexión sobre los fundamentos históricos de esta paternidad divina ligados al éxodo: «¿Acaso no es él tu Padre, que te dio la vida? Es él el que te ha hecho y te ha formado» (Dt 32, 6).

DIOS PADRE EN LA ENSEÑANZA DE LOS PROFETAS

En la mayoría de los casos, el título de Padre se le atribuye a Dios en relación con Israel en cuanto nación personificada. Ya hemos podido comprobar en el Exodo que la noción de paternidad divina se basa en la elección que constituye el acta de nacimiento de este pequeño pueblo y en la relación de alianza de la que Dios posee la iniciativa y que tiene por beneficiario a Israel. Pero, como en toda alianza, cada uno de los contrayentes asume unas obligaciones. La cualidad de hijo de Dios, así como los gestos salvíficos de Dios en favor de Israel, entrañaban para el pueblo elegido ciertas exigencias que se detallan en la ley de Moisés (Ex 19-24). Pues bien, la nación respondió muchas veces a ellas con su *ingratitude*, traicionando el amor paternal de Dios. Son entonces los profetas los que, en nombre de Dios, denuncian esta falta de gratitud y esta impiedad de Israel, destacando así una vez más la paternidad de Dios.

Desde el siglo VIII, en el reino del norte, *Oseas* denuncia la idolatría del pueblo, evocando al mismo tiempo la actitud paternal de Dios para con él:

- 1 Cuando Israel era niño, lo amé,
y desde Egipto llamé a mi hijo.
- 2 Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí:
ofrecían sacrificios a los baales
y quemaban ofrendas a los ídolos.
- 3 Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis
brazos,
y ellos sin darse cuenta de que yo los cuidaba...
- 4 Con correas de amor los atraía, con cuerdas de
cariño.

Fui para ellos como quien levanta el yugo de la cerviz;
me inclinaba y les daba de comer... (11, 1-4).

Habría que citar aquí todo el c. 11 de Oseas, cuyos primeros versículos acabamos de leer. En un primer tiempo, el profeta recuerda el pasado y evoca las relaciones privilegiadas de Dios con su pueblo. Israel debe su existencia a la iniciativa totalmente gratuita de Dios. Pero Oseas no se detiene tanto en el «acta de nacimiento» del pueblo como en su vocación, en la llamada de Dios sobre él. La respuesta del pueblo no estuvo a la altura del amor preveniente de Dios. Multiplicó sus infidelidades yendo a sacrificar a los baales. Sin embargo, Dios, como un padre con su hijo pequeño, le enseñó a caminar y lo sostuvo. Se advertirá también en este texto cómo ese Dios Padre está dotado de rasgos maternos. Oseas, por otra parte, se sirve tanto del lenguaje de la paternidad/maternidad como del de la relación conyugal para expresar los vínculos estrechos de parentesco que unen al pueblo de Israel con su Dios.

Este desconocimiento del amor paternal de Dios y el rechazo de la relación que establecía entraña una tensión considerable que no puede menos de desembocar en el castigo (11, 6-7). Israel dejará de ser el pueblo de Dios y Yahvé no será ya su Dios (cf. 1, 9, en donde se invita a Oseas a atribuir a su propio hijo el nombre simbólico de «Lo-Ammi», «No-mi-pueblo»). Sin embargo, la sentencia de condenación no es definitiva, ya que ese Dios que amó primero a su pueblo está dispuesto al perdón, ya que tiene su corazón destrozado (11, 8-9). Y entonces Oseas no vacila en emplear algunos otros antropomorfismos para expresar ese amor que brota de lo más hondo del corazón de Dios, aunque insistiendo inmediatamente después en la trascendencia divina:

⁸ Me da un vuelco el corazón,
se me revuelven todas las entrañas.

⁹ No cederé al ardor de mi cólera,
no volveré a destruir a Efraín;
que yo soy Dios y no hombre,
el Santo en medio de ti
y no enemigo devastador (11, 8-9).

Por eso, más allá del castigo que parece irremediable, dado el pecado en que está hundido Israel, surge una promesa de restauración (11, 10-11). A pesar de todo, el amor se impondrá sobre la cólera.

A su vez, *Jeremías*, en el siglo VI, se hace eco de estas difíciles relaciones de Dios con su pueblo:

- ⁴ Ahora mismo me dices:
«Tú eres mi padre, mi amigo de juventud»;
⁵ pensando: «No me va a guardar un rencor eterno»,
y seguías obrando maldades, tan tranquila (3, 4-5).
- ¹⁹ Yo había pensado contarte entre mis hijos,
darte una tierra envidiable,
la perla de las naciones en heredad,
esperando que me llamaras «padre mío»
y no te apartaras de mí;
- ²⁰ pero igual que una mujer traiciona a su marido,
así me traicionó Israel (3, 19-20).

Esta queja de Dios ante la ingratitud de su pueblo que no respeta su condición de hijo de Dios se transforma también en interpelación y en ofrecimiento de perdón:

- ²² Volved, hijos apóstatas,
y os curaré de vuestra apostasía (3, 22).

Y cuando Efraín confiesa su pecado y entra en un movimiento de conversión (cf. 31, 18-19), Dios no puede menos de dejar desbordar su cariño de Padre:

- ⁹ Si marcharon llorando, los conduciré entre consuelos,
los guiaré hacia torrentes, por vía llana y sin tropiezos.
Seré un padre para Israel, Efraín será mi primogénito (31, 9).

- ²⁰ ¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto!
Cada vez que le reprendo, me acuerdo de ello,
se me conmueven las entrañas y cedo a la

compasión

—oráculo del Señor— (31, 20).

En el *segundo* y en el *tercer* *Isaías*, la paternidad divina se convierte en un nuevo motivo de esperanza y de oración; como dejaba ya vislumbrar la última cita de Jeremías, la utilización del lenguaje de la relación conyugal (esposo/esposa) y el de la maternidad (relación madre/niño de pecho) viene a completar el de la paternidad: Dios se porta también con su pueblo con tanto cariño como una madre. Por un lado, en algunos textos, Dios promete rodear a su pueblo de un amor maternal (Is 49, 15; cf. 42, 14b; 66, 13):

- 14 Decía Sión: «Me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado».
- 15 ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré (Is 49, 14-15).
- 13 Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo.
En Jerusalén seréis consolados (Is 66, 13).

Por otro lado, existen también textos que recogen los gritos de confianza con los que Israel no vacila en implorar la misericordia divina apoyándose en la paternidad de Dios con la esperanza de verse a salvo (cf., por ejemplo, la larga oración de Is 63, 7-64, 11, en donde se le llama a Dios «Padre nuestro» en tres ocasiones):

- 7 Voy a recordar las misericordias del Señor, las alabanzas del Señor...
- 8 El dijo: «Son mi pueblo, hijos que no engañarán».
- 9 El fue su salvador en el peligro...
- 15 Otea desde el cielo, mira desde su morada santa y gloriosa: ¿Dónde están tu celo y tu fortaleza, tu entrañable ternura y compasión?
- 16 No la reprimas, que tú eres nuestro Padre:

EL POEMA DE Is 49, 14-26

«Sión dice: 'Me ha abandonado Yahvé, mi amo (*'adôn*, esposo) me ha olvidado'» (v. 14). Los dos verbos *abandonar* y *olvidar* son dos metonimias de la ruptura unilateral del vínculo amoroso. Así, pues, el primer código es la relación esposo/esposa. Pero a continuación, en el v. 15, interviene un nuevo código, el de madre/hijo, y más concretamente el de madre/niño de pecho que alude a un amor *unilateral* de madre a niño pequeño. Cuando la esposa se queja, Yahvé responde que la ama como a un niño. En realidad, Yahvé se apoya en la experiencia de Sión-madre para decirle que, si ella sigue siendo madre a pesar de todo, también él es capaz de ese mismo amor que sobrevive al silencio de la persona amada. Más aún, la miseria en la que Sión se encuentra hundida le ofrece la mejor prueba de que el amor verdadero es indefectible. Sión ha perdido a sus hijos y no puede consolarse. Que la fe le asegure ahora que en Dios existe un cariño de madre y que ella puede seguir esperando.

R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe*.
Roma 1973, 174.

Abrahán no sabe de nosotros,
Israel no nos reconoce;
tú, Señor, eres nuestro Padre,
tu nombre de siempre es «nuestro redentor»
(Is 63, 7-9.15-16).

En esta súplica se advertirá sobre todo la expresión del v. 8 («Son mi pueblo, hijos...»). Una nota de la TOB en este lugar subraya muy bien su importancia: «*Mi pueblo, mis hijos*: paralelo frecuente (Ex 4, 22-23 y 5, 1; Os 1, 9; 2, 1.25; 11, 1; Jr 3, 14.19-22; 31, 9.20; más tarde Sab 18, 13), convicción tradicional y columna vertebral de esta plegaria en la que el pueblo de Dios reaparece en 63, 11.14.18 y 64, 8, y en donde los hijos hablan con su Padre (63, 16; 64, 7)» (nota *f* a Is 63, 8). Mientras que parece haberse roto la relación con los patriarcas Abrahán e Israel-Jacob (cf. v. 16^{bc}), la fidelidad de Dios se convierte en el último recurso: Dios sigue siendo más Padre suyo que sus antepasados; por eso pueden dirigirse a él con toda confianza y mantener la esperanza. Puesto que confiesan sus faltas, Dios en su misericordia no podrá menos de concederles su perdón y su protección.

En la continuación de esta plegaria, como en otros textos proféticos, el concepto de paternidad divina se enriquece con una nueva explicación teológica: Dios es padre en cuanto que es creador:

- 7 Y, sin embargo, Señor, tú eres nuestro padre; nosotros la arcilla y tú el alfarero: somos todos obra de tus manos.
- 8 No te excedas en la ira, Señor, no recuerdes siempre nuestra culpa: mira que somos tu pueblo (64, 7-8; cf. 43, 15).
- 10 ¿No tenemos todos un solo padre?, ¿no nos creó un mismo Dios?, ¿por qué uno traiciona a su hermano profanando la alianza de nuestros padres? (Mal 2, 10).

Por otra parte, este mismo reproche se encuentra en el Cántico de Moisés al final del Deuteronomio:

- 5 Hijos degenerados, se portaron mal con él, generación malvada y perversa.
- 6 ¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato? ¿No es él tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó? (Dt 32, 5-6).

En otro texto, *Malaquías*, profeta del siglo V, denunciará también de parte de Dios la ingratitud de Israel:

- 6 Honra el hijo a su padre, el esclavo a su amo. Pues si yo soy padre, ¿dónde queda mi honor?; si yo soy dueño, ¿dónde queda mi respeto? El Señor de los ejércitos os habla a vosotros, sacerdotes que menospreciáis su nombre (Mal 1, 6).

Citemos finalmente un último texto en que aparece esta noción de Dios, Padre del pueblo de Israel. La acción de gracias que brota de los labios de Tobit por la salud concedida –aun cuando esta «oración de gozo» no proviene de un escrito profético– resume perfectamente cuál debe ser la actitud de Israel para con Dios:

- 2 Bendito sea Dios, que vive eternamente, su reino dura por los siglos. El azota y se compadece...
- 4 Ensalzadlo ante todo viviente: que él es nuestro Dios y Señor, nuestro Padre y Dios para siempre (Tob 13, 2-4).

LA PATERNIDAD DE DIOS EN LOS ORACULOS Mesianicos Y EN LOS SALMOS

Hasta ahora hemos recordado los textos en que la paternidad de Dios se muestra relacionada con una colectividad y vinculada a la historia de Israel, pero el Antiguo Testamento contiene también otra serie de textos en que se presenta a Dios como padre del rey y padre de los pobres y de los oprimidos.

a) Dios, padre del rey

El carácter sacral de la realeza en los pueblos del Próximo Oriente antiguo está hoy bien demostrado. Israel adoptó esta ideología real y su simbólica (sobre este tema de la realeza sacral en Israel, cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*. Desclee 1978, que utilizamos ampliamente en este párrafo). En su entronización, el rey escogido por Dios –algunos textos le atribuyen el título de *elegido* de Dios: cf. 1 Sm 16, 9; Sal 78, 70– se convertía en hijo de Dios y en lugarteniente suyo en la tierra, participando entonces de una forma nueva en la acción divina en favor de su pueblo. En efecto, el rey no tiene su poder de él mismo, sino de Dios que lo escoge para «apacentar» a su pueblo.

En la profecía de Natán, Dios le promete a David, en respuesta a su proyecto de construir un templo para el arca, construirle una «casa», esto es, darle un descendiente que reine después de él:

- 11^b El Señor te comunica que te hará una casa.
12 Cuando se hayan cumplido tus días y descanses con tus antepasados, suscitaré tu descendencia después de ti, a uno salido de ti mismo, y estableceré firmemente su realeza...
14 Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo (2 Sm 7, 11b-14).

En el Salmo 89 se afirma con toda claridad la fe en la filiación divina del rey, a pesar de los desastres y de los fracasos dolorosos que conoció la dinastía davídica (cf. la lamentación que cierra este mismo salmo: v. 39-53). El salmista recuerda el oráculo de Natán y todas las promesas hechas por Dios a David, que podrá invocarle con el nombre de padre:

- 21 Encontré en David un siervo y lo consagré con óleo sagrado...
27 El me dirá: «Tú eres mi padre, mi Dios y mi roca salvadora».
28 Y yo haré de él el primogénito, el más alto entre los reyes de la tierra.
29 Le guardaré para siempre mi fidelidad; mi alianza con él será estable.
30 Estableceré su dinastía para siempre y su trono duradero como el cielo (Sal 89, 21-30).

Las promesas divinas van acompañadas frecuentemente de amenazas y castigos (cf. 2 Sm 7, 14b; Sal 89, 31-34; 132, 11-12). Dios no podría proteger a su elegido ni ofrecer al pueblo la salvación si el soberano no respetaba la ley o las estipulaciones de la alianza. Y de hecho, hubo no pocas deficiencias. Sin embargo, los profetas como Miqueas o Isaías y algunos otros permanecieron firmemente apegados a la fe en una elección de la dinastía davídica, deseando la llegada de un mesías que se dejaría verdaderamente conducir por el Espíritu del Señor.

Pero hay que señalar sobre todo los Salmos 2 y 110, ya que son precisamente el eco de la ceremonia de entronización real que confería al soberano su filiación divina por decreto de Dios, haciéndole adquirir con ello una nueva personalidad:

- 7 Voy a proclamar el decreto:
El Señor me ha dicho:
«Tú eres mi hijo;
yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7).

Más antiguo sin duda que este Salmo 2, el Salmo 110 ofrece algunas dificultades en la traducción del v. 3, que ha llegado hasta nosotros de dos formas: la del texto masorético (TM), ciertamente corrompida, y la del texto de los Setenta (LXX). Pero leamos primero el comienzo de este texto, antes de dar las dos traducciones del v. 3:

- 1 El Señor dijo a mi señor:
«Siéntate a mi derecha,
que haga de tus enemigos
estrado de tus pies.
- 3 Tu pueblo, comprometido (?) el día de tu poder
(o de tu nacimiento),
en vestiduras consagradas,
desde el seno, de la aurora, a ti el rocío cuando
fuiste engendrado» (TM)
- 3 Contigo el poder el día de tu fuerza
en el esplendor de los santos,
desde el seno, antes de la aurora, yo te he
engendrado» (LXX).

Como puede verse, el sentido del texto hebreo, en el v. 3, es muy difícil de determinar, mientras que la versión griega da un texto más coherente. Notemos que la aurora y el rocío que aquí se señalan son símbolos que intentan expresar una aparición real. Para la interpretación general, sea cual fuere el texto adoptado para este v. 3, está claro sin embargo que los Salmos 2 y 110 ponen de relieve la adopción divina de que goza el rey desde su entronización y su entrada en la esfera de lo divino. Dios se convierte en padre suyo por un título particular.

Para completar este dossier, habría que referirse además a otros textos que, sin evocar directamente la filiación divina

del rey, subrayan su vinculación con Dios (Is 9, 5-6; 11, 1-9; Jr 23, 5-6; Zac 3, 8-9; Sal 72).

b) Dios, padre de los pobres

El Antiguo Testamento considera que Dios es padre de una forma especialísima de los débiles y de los pobres, de todos los que son víctimas de las injusticias sociales. En efecto, «para el hombre de la Biblia, el pobre no es tanto un indigente como un inferior, un pequeño, un oprimido» (A. George, *La pauvreté dans l'Ancien Testament, en La pauvreté évangélique*. Paris 1971, 17). La pobreza es ahí una noción social. La evolución económica en tiempos de la monarquía (entre los siglos X y VIII), así como el trabajo obligatorio y las exacciones cometidas por los reyes (cf. 1 Sm 8, 11-18; 1 Re 21), engendraron un desnivel muy claro entre un pequeño grupo de ricos y una masa de pobres. De ahí las intervenciones vigorosas de los profetas denunciando las injusticias en tiempos de la realeza (cf. Am 2, 7; 4, 1; 5, 11; Is 1, 15-17; Jr 22, 3; etc.). Uno de los deberes fundamentales del rey era por otra parte la defensa de los pobres (cf. Sal 72, por ejemplo). Pero, en último recurso, es sobre todo Dios el que se manifiesta como protector suyo:

Padre de los huérfanos, defensor de las viudas:
así es Dios en su santa morada (Sal 68, 6).

A esta certeza de fe (cf. Sal 103, 6.13; 146), Ben Sira añade que Dios vela también por el que se cuida de los desventurados y lo considera como hijo suyo. Por eso da este consejo:

Cuida de los huérfanos como un padre,
y como un marido acude en ayuda de las viudas,
y serás como un hijo del Altísimo
que te amaré más que tu madre (Eclo 4, 10).

El verdadero hijo de Israel no se contenta en reconocer a Dios como Padre de su pueblo y como su propio Padre; imita la benevolencia divina socorriendo a los oprimidos. La fidelidad con Dios va acompañada de una actitud misericordiosa con el prójimo en la necesidad.

LA LITERATURA SAPIENCIAL: DIOS, PADRE DE TODOS LOS HOMBRES

Mientras que los textos que se refieren a Dios, Padre del rey de Israel, nos remiten a los orígenes de la monarquía, las referencias que atañen a una relación personal entre Dios y el individuo son relativamente recientes y pertenecen a la literatura sapiencial (hacia el 200 a. C.), ligada al judaísmo helenista (Eclo 23, 1-4; 51, 10; Sab 14, 3).

Hay que advertir, sin embargo, que la prueba del destierro había conducido ya a una profundización del sentido de las relaciones entre Dios y su pueblo y a una valoración de ciertas prescripciones de la ley que se convertían en otros tantos signos manifiestos de la identidad judía y de la pertenencia a Dios: la práctica de la circuncisión, el respeto al sábado y la sumisión a las reglas de pureza en la alimentación. Al mismo tiempo se desarrollaba una religión más interior y una reflexión sobre el misterio de Dios y sobre ciertos atributos divinos: la palabra (cf. Gn 1; Sal 33, 9; 147; Is 55, 8-11) y sobre todo la sabiduría (Prov 8, 1-9; Eclo 24; Sab 7-9). El hombre en busca de perfección es considerado como hijo de la sabiduría divina (Sab 4, 11) e incluso como hijo de Dios (Sab 2, 18), llamado a gozar de la felicidad eterna en la vida futura.

Alrededor del siglo II a. C., período sumamente difícil para el pueblo judío, debido a las persecuciones de los griegos contra los que se negaban a adoptar la religión pagana, se llegó a distinguir, dentro mismo del pueblo, entre los impíos que no pertenecen ya a Dios por haber apostatado y los justos que habían permanecido fieles en la prueba y que podían seguir llamándolo Padre. Ser «hijo de Abrahán», salido del pueblo hebreo, no basta para ser en realidad hijo de Dios (cf. Jn 8, 31-45). «Hay que ser fiel y justo para merecer de verdad este título. No es una cualidad exterior lo que está en la base de la nueva concepción, sino unos valores internos y personales, que son los que justifican la invocación de Dios como Padre» (W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, 2.^a ed., 65).

La primera mención del título «Padre» como *invocación* aparece en Eclo 23, 1: «Señor, Padre y Dueño de mi vida» (cf. Eclo 23, 4). El justo está animado de una confianza totalmente filial e invoca a Dios como a padre. Considerando más de cerca esta fórmula, se percibe sin embargo que el autor utiliza tres invocaciones: el título «Señor», término usual para designar a Dios en esta época; el de «Padre», y finalmente el de «Dueño de la vida», que reconoce la soberanía de Dios sobre la vida humana. Mientras que el término «Dueño de la vida» subraya la omnipotencia de Dios, el nombre de «Padre» evoca el aspecto de bondad y de amor, la misericordia y los beneficios de Dios en favor del pueblo elegido a lo largo de toda su historia.

Si hay que leer así este texto de Eclo 23, 1, tendríamos aquí el primer caso, en el Antiguo Testamento, en que un particular invoca a Dios a título personal como Padre suyo. Pero, según J. Jeremias (*Abba. Sígueme*, Salamanca 1981², 35), hay dudas muy serias contra esta traducción griega efectuada sobre un original hebreo que hoy se ha perdido. Más valdría comprender las invocaciones de Eclo 23, 1 y 4 en referencia a Eclo 51, 1 (texto conservado en hebreo): «Dios de mi padre» (cf. Ex 15, 2).

En Sab 14, 3, el autor se burla de los ídolos a los que los paganos imploran antes de embarcarse, y escribe:

Ese barco lo construyó la sabiduría del artifice,
pero es tu Providencia, oh Padre, quien lo guía.
Tú que abriste un camino por el mar
y afianzaste un sendero sobre las olas (Sab 14, 3).

En esta oración, el autor invoca a Dios como Padre y lo reconoce manifiestamente como el Padre de todos, cuya Providencia dirige el mundo. En este texto nos encontramos con un universalismo desconocido hasta entonces: Dios, considerado anteriormente como Padre del pueblo elegido, se presenta ahora como Padre de todos los hombres

23 Te compadeces de todos, porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres para que se arrepientan.

24 Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado (Sab 11, 23-24). Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, tienes mucha paciencia y gobiernas el universo con misericordia (Sab 15, 1).

Esta idea universalista de la paternidad de Dios, tan claramente afirmada aquí, tiene sin duda sus orígenes en otros escritos veterotestamentarios anteriores, mucho más que en los sistemas de pensamiento del platonismo o del estoicismo. En Sal 47, 3.8; 50, 12; Is 60, 11, se presenta a Yahvé como rey del universo. El Sal 145, 9 declara incluso: «El es bueno con todos; es cariñoso con todas sus criaturas» (cf. Jr 12, 15). Dios no es para el judaísmo un simple principio cósmico, sino un ser trascendente con el que Israel vive una relación particular, experimentando incesantemente su benevolencia.

*

Al final de esta breve indagación sobre el Antiguo Testamento, podemos sacar algunas conclusiones. Tras la lectura de los textos, está claro que la revelación de Dios como Padre se fue realizando progresivamente a lo largo de toda la historia del pueblo elegido. Cuando Dios se manifestó a Abrahán, éste descubrió en aquel ser que lo lanzaba a la aventura a su «dios personal». Y ese «dios del padre» se convertirá a continuación en el «Dios de los padres». El acontecimiento fundador que constituye el éxodo marcará otra etapa importante. Se trata del acto de nacimiento del pueblo de Israel, y éste comprenderá que Dios es para él padre de una forma única. Esta elección y esta salvación concedidas gratuitamente a Israel crean entre los dos una relación de pertenencia mutua, sellada en el Sinaí con la alianza y el don de la ley.

El Dios Padre que descubre Israel es, según la fórmula de Ex 34, 5-6, «el Señor, el Dios compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel, que conserva su misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos». Si este Dios es exigente, si su justicia no soporta el mal y la injusticia, es precisamente porque ama y porque quiere liberar a los suyos del mal que los sujeta y que los lleva a la muerte. Su amor paternal es tenaz y perseverante; llega hasta el perdón. Bondad, cariño, fidelidad, misericordia, longanimidad: he aquí otras tantas palabras para caracterizar el rostro de Dios en el Antiguo Testamento. Pero este amor exige de parte del pueblo obediencia, respeto y actitud de fe.

Los profetas recordarán continuamente este mensaje cuando denuncien las infidelidades de Israel, que muchas veces se aparta de su Dios. Pondrán también el acento en este amor paternal de Dios, dispuesto siempre al perdón. Recordemos los oráculos de Oseas, de Isaías o de Jeremías.

Pero Dios no es solamente Padre del pueblo elegido en cuanto colectividad. Es también Padre de cada uno de los fieles. En efecto, otros textos del Antiguo Testamento subrayan el vínculo tan estrecho que une a Dios con el rey y la solicitud que Dios manifiesta para con los pobres de su pueblo. Dios es Padre del rey (Sal 2; 89) y Padre de los huérfanos (Sal 68, 6) y de todos los pobres, de los que se hace defensor.

Finalmente, la literatura sapiencial (Eclesiástico, Sabiduría) insistirá sobre todo en la relación personal del fiel con Dios; es hijo de Dios aquel que lleva una vida virtuosa. Sólo él puede llamar verdaderamente a Dios Padre «suyo» (Eclo 23, 1.4; 51, 10; Sab 2, 16-18). Además, el libro de la Sabiduría desemboca en una visión universalista de la paternidad de Dios, presentida anteriormente (cf. Sal 50, 12; 145, 9; Is 40-45): Dios es Padre de todo y de todos, ya que es su creador. El amor paternal de Dios alcanza por tanto a todos los seres.

Dios «Padre» en el judaísmo palestino

El título «Padre Nuestro» que se atribuye a Dios en la oración de Is (63, 15-16) y en el libro de Tob (13, 4) aparece en algunos textos del judaísmo palestino alrededor de la era cristiana. Le hacen eco dos textos anteriores a la venida de Cristo: el libro de los Jubileos (escrito en parte en el siglo II a. C.), así como un himno de Qumrán encontrado entre los manuscritos del Mar Muerto (fechado también hacia el siglo I a. C.).

El *Libro de los Jubileos* afirma que, cuando los israelitas se adheran a Dios y a sus mandamientos, entonces Dios se hará de verdad Padre suyo y ellos serán sus hijos:

²⁴ Sus almas se unirán a mí y a todos mis mandamientos, cumplirán mis mandamientos, y yo seré su padre y ellos serán mis hijos. ²⁵ Todos serán llamados hijos del Dios vivo, y todos los ángeles y todos los espíritus los reconocerán y sabrán que son mis hijos, que yo soy su padre verdadero y legítimo... ²⁸ El Señor se mostrará (entonces) a los ojos de todos, y todos sabrán que yo soy el Dios de Israel, el padre de todos los hijos de Jacob y rey sobre el monte Sión por toda la eternidad (I, 24-25.28).

Este texto, que recoge la fórmula de la alianza del Antiguo Testamento, exalta el amor de Dios a su pueblo, aunque insistiendo en la soberanía divina y en la obediencia de los israelitas. Este mismo libro desarrolla también la bendición pronunciada por Abrahán sobre Jacob con estos términos:

Que el Señor sea un padre para ti y para el pueblo en todo tiempo y que tú seas (para él) un hijo querido (XIX, 29).

El texto *hímnico de Qumrán* (1 QH IX, 35-36) evoca la situación del hombre abandonado de los suyos y acogido por Dios, que le ofrece su cariño:

Hasta la vejez, eres tú (Dios) el que cuidará de mí;
pues ³⁵ mi padre no me ha conocido
y mi madre me abandonó a ti.
Porque tú eres un padre para todos tus (hijos) de verdad;
y tú has puesto tu gozo ³⁶ en ellos,
como la que ama a su niño de pecho;
y como una nodriza (que sostiene al niño) en su seno,
tú te cuidas de todas tus criaturas.

A estas dos citas cabe añadir otras muchas sentencias rabínicas de finales del siglo I y comienzos del siglo II p. C. He aquí algunos ejemplos:

Bendito sea el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, que dio a nuestro padre Abrahán un hijo sabio y que supiera exponer la gloria de Nuestro Padre que está en los cielos (Rabbi Yojanan ben Zakkay, hacia el 70 p. C.).

Desde la destrucción del templo, los rabinos fueron considerados como maestros de escuela... y el pueblo de la tierra no dejó de envilecerse; nadie ora: ¿en quién apoyarnos? - En nuestro Padre que está en los cielos (Rabbi Eliezer ben Hyrcanos, hacia el 90 p. C.).

Lo mismo que nuestro Padre es misericordioso en los cielos,

así vosotros sed misericordiosos en la tierra (Targum de Jerusalén sobre Lv 22, 28).

Aunque todos sean obra de mis manos, yo me revelaré padre y creador tan sólo a aquel que cumplió mi voluntad (Exodo Rabbá 4, 6).

Todos estos textos y algunos otros demuestran que el vocablo «Padre nuestro» era bastante corriente en el judaísmo como *afirmación*. Encontramos en él el sentido colectivo que se le daba ya a esta paternidad en los escritos bíblicos: Dios es el Padre de su pueblo Israel.

Sólo hay dos textos que se dirigen a Dios llamándolo «Padre mío que (estás) en los cielos». Así, pues, el fenómeno es muy raro y además se observa el empleo de la expresión hebrea «Abi she-bashamayim», mientras que en el lenguaje corriente se empleaba el término «Abba» para decir padre o papá (término arameo). «Cuando a Dios se le llama ábi she-bashamayim, constata J. Jeremias, no sólo la añadidura «que está en el cielo», sino también la propia palabra «ábi» traducen la impresión de distancia que se sentía todavía, incluso cuando se llamaba a Dios «mi Padre»; en efecto, *ábi*, término desacostumbrado, poseía por eso mismo un carácter arcaico y solemne. La tendencia que se observa en el judaísmo helenista de dar a la relación filial con Dios un colorido realmente sentimental y subjetivo no se observa en el judaísmo de Palestina. Aquí, cuando el individuo llama a Dios su Padre celestial, la razón principal sigue siendo la misma: Dios es el Padre celestial de Israel, y el individuo se siente miembro de ese pueblo primogénito de Dios» (*Abba*. Sígueme, Salamanca 1981, 30-31).

Ciertamente, existen otros textos, realmente muy poco numerosos, de taumaturgos más o menos contemporáneos de Cristo que afirman que se puede llamar a Dios «Abba» y que demuestran una fe realmente filial. Citemos dos anécdotas muy significativas, sin embargo, de esta reticencia en nombrar a Dios con este vocablo (textos citados también en *Relatos de milagros en ambientes judíos y paganos*, 1989); J. Schlosser, *El Dios de Jesús*. Sígueme, Salamanca, en prensa).

Quando venían a pedirle a Joni (+ hacia el 65 a. C.) que rezase por la lluvia, él trazaba un círculo a su alrededor y pronunciaba esta oración: «Señor del universo, tus hijos se han vuelto hacia mí, porque soy como un hijo de la casa ante ti. Juro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que concedas tu misericordia a tus hijos». Pues bien, llegada finalmente la lluvia, Simón ben Setá, jefe de los fariseos, se puso a criticar a Joni por el atrevimiento de su acción y mandó decirle: «Si no fueras Joni, pronunciaría contra ti la excomunión... Pero ¿qué puedo hacer si eres arrogante contra el lugar (Dios) y él hace tu voluntad, como un hijo que es arrogante con su padre y éste hace su voluntad? Este le dice: 'Abba, llévame a bañarme en agua caliente; lávame con agua fría; dame nueces, almendras, melocotones y granadas'. Y se las da» (Talmud de Babilonia, *Ta'anit* 23a).

He aquí una segunda anécdota sobre Janán, el nieto de este Joni, también taumaturgo:

Quando el mundo tenía necesidad de lluvia, los rabinos le mandaban a los niños de la escuela que le cogían por la extremidad de sus vestidos y le decían: «Abba, Abba, danos la lluvia». Entonces él decía: «Señor del universo, haz esto por los que no saben distinguir entre el Abba (padre) que puede dar la lluvia y el Abba que no la puede dar». Y la lluvia llegaba (Talmud de Babilonia, *Ta'anit* 23b).

En la primera historia no se dice expresamente que Joni invocara a Dios con el vocablo «Abba», sino que se denuncia su atrevimiento. Por otra parte, es muy probable que el final del discurso de Simón ben Setá –los caprichos del hijo con su padre– sea un añadido tardío. En la segunda anécdota vemos a Janán invocar a Dios con la expresión «Señor del universo» y no utilizar con Dios el vocablo «Abba» más que repitiendo las palabras de los niños. Esta designación de Dios no interviene, por tanto, más que al final de una comparación.

En conclusión, podemos afirmar los datos siguientes.

Algunas veces se *invoca* a Dios con el título «Padre nuestro» en los alrededores de la era cristiana. Sin embargo, esta expresión se usa más frecuentemente como *afirmación*. En cuanto a la apelación de Dios «Padre = mío» por parte de un individuo, ya hemos constatado su escasa aparición en los escritos bíblicos (Sal 89, 27; Eclo 51, 14). Bajo la influencia del helenismo, Sab 14, 3 y Eclo 23, 1-4 utilizan ciertamente la palabra griega «Pater», pero su interpretación resulta difícil. La indagación nos obliga a concluir «Fuera de estos textos, no se encuentra antes del evangelio ningún ejemplo de *invocación* de Dios como Padre a título individual, ni en los libros del Antiguo Testamento ni en el judaísmo palestino» (W. Marchel, *Abba, Père!*, 91-92, la misma opinión en J. Jeremias, *Abba*, 35, y *El mensaje central del Nuevo Testamento* Sigueme, Salamanca 1981, 225-226).

Así, pues, carecemos de pruebas concretas e indiscutibles para aceptar la *invocación* de Dios como Padre a título individual en las oraciones del judaísmo palestino antes y en la época misma de Jesús. Se constata incluso cierta reserva frente al término *Abba*, considerado sin duda como demasiado familiar para aplicarlo a Dios. Una información sobre la liturgia judía de esta época (cf p. 29-31) nos lleva al mismo resultado. Sin embargo, en algunos textos se observa un claro progreso: se *invoca* a Dios como Padre a

título colectivo («Padre nuestro»). Pero no aparece entonces una verdadera intimidad, como ocurre en la oración de Jesús.

¡ABBA, PADRE!

Al invocar a Dios con este título, Jesús manifiesta la conciencia que tiene de la relación personal y absolutamente única que mantiene con Dios, del vínculo tan estrecho que lo une con Dios como Padre suyo. No se trata de una conciencia adquirida, sino de una conciencia que tiene desde siempre como Hijo de Dios... El término *abba* es el vehículo de esta revelación. Al desvelar la atmósfera íntima de la oración de Jesús, *abba* permite entrever lo que hay de más profundo en la vida de Jesús, esto es, el secreto de su filiación divina: Dios es su Padre en sentido propio. Tal es el secreto supremo de la obra y del ministerio de Jesús.

W. Marchel, *Abba, Père!*, 167

La oración filial de Jesús

La relación que Jesús mantiene con Dios no dejó de sorprender a los discípulos, y los evangelios se hacen eco de esa intimidad que Jesús vivía con aquel a quien designaba con el nombre de «Padre». En labios de Jesús, el vocablo «Padre» aparece 170 veces. Pero la distribución de estos empleos (hay 14 en Mc, 15 en Lc, 42 en Mt y 109 en Jn) deja vislumbrar una tendencia cada vez más fuerte a introducir este término en las palabras mismas de Jesús. No obstante, si hay motivos para no atribuir a Jesús todos estos empleos, como demuestra la crítica literaria de estos textos, sigue siendo indiscutible que Jesús se sirvió de este vocablo para hablar de Dios y para invocarlo en su oración. Para la discusión de los textos y de su autenticidad, véase concretamente J. Jeremias, *Abba*, 37-73, J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, 41-51, 123-177, 203-209. Por otra parte, éste no es más que uno de los medios utilizados por Jesús para expresar el vínculo que lo unía a Dios. Sobre Jesús y el Padre, cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971), 221-241, Ch. Perrot, *Jésus y la historia* (Cristiandad, Madrid 1982), 221-228.

Esta *designación* de Dios como «Padre» por Jesús puede ser objeto de un análisis más detenido; en algunos *logia* (palabras), se llama simplemente a Dios «el Padre» o «el Padre que (esta) en los cielos», sin pronombre posesivo; en otros, se le llama a Dios «vuestro Padre»; finalmente, algunas fórmulas contienen la expresión «mi Padre». Después de examinar estos textos, los exégetas llegan a las siguientes conclusiones:

Estas maneras de designar a Dios permiten a Jesús destacar algunos rasgos del rostro del Padre: su amor

paternal (Mt 6, 8, Lc 15, 11-32), su misericordia (Lc 6, 36, Mt 6, 14-15, 18, 21-35), su solicitud con los hombres (Lc 12, 16-32, Mt 6, 8, 10, 19-20), o también su perfección (Mt 5, 20).

Cuando Jesús llama a Dios «vuestro Padre», lo hace sólo en el caso de dirigirse a sus discípulos. «A los de fuera de este ambiente parece ser que no les habló nunca de Dios como Padre más que en imágenes y parábolas, y que en todo caso no dijo nunca 'vuestro Padre'». Esta expresión es pues una de las características de la enseñanza dada por Jesús a los discípulos (J. Jeremias, *Abba*, 51). Su discurso se refiere esencialmente a la paternidad divina para quienes creen y le sigan.

Además, y es éste un hecho que se ha destacado con frecuencia, Jesús dice siempre «mi Padre» o «vuestro Padre», pero nunca «nuestro Padre» (excepto en el Padrenuestro de Mt 6, 8, que comienza por estas palabras, tratándose entonces de la oración que Jesús enseña a sus discípulos). Estas palabras de Jesús «mi Padre» se encuentran únicamente en los discursos dirigidos a los discípulos y expresan una relación totalmente única con Dios. Conciernen al misterio mismo de Jesús, a su ser de Hijo de Dios, sin que se de él mismo ese título.

A las conclusiones de la pesquisa sobre la *designación* de Dios como Padre por parte de Jesús, hay que añadir ahora otro testimonio de los evangelios, ya que en su *oración* Jesús *invoca* a Dios como Padre. Se trata de otro aspecto de especial interés: si en sus palabras Jesús designa a Dios como «Padre», en su oración lo invoca así: «¡Padre!» Las referencias en este caso son mucho menos numerosas (Mc

14, 36; Lc 10, 21.21; 22, 42; 23, 34.46; Mt 11, 25.26; 26, 39.42; Jn 11, 41; 12, 27.28; 17, 1.5.11.21.24.25), pero muy significativas de esta relación privilegiada entre Dios y Jesús. Citemos en primer lugar esas invocaciones que, en los evangelios, se distribuyen en las cuatro grandes oraciones de Jesús.

El himno de júbilo

Mt 11, 25-26 y Lc 10, 21: «Te bendigo, Padre (*pater*), Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los doctos y haberlas revelado a los pequeños. Sí, Padre (*ho patèr*), porque tal ha sido tu voluntad».

La oración de la agonía en Getsemaní

Mc 14, 3: «Abba, Padre (*ho patèr*), todo es posible para ti, aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú».

Mt 26, 39.42: «Padre mío (*pater mou*), si es posible, que se aleje de mí este cáliz. Pero no como yo quiero, sino como quieres tú».

«De nuevo, por segunda vez, se fue a orar: 'Padre mío (*pater mou*) –dijo–, si este cáliz no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad'».

Lc 22, 42: «Padre (*pater*), si tú quieres, aleja de mí este cáliz».

Jn 12, 27-28: «Ahora mi alma está turbada. ¿Y qué decir? Padre (*pater*), sálvame de esta hora. Pero para esto he llegado a esta hora. Padre (*pater*), glorifica tu nombre».

La oración en la cruz

Lc 23, 34: «Padre (*pater*), perdónales; no saben lo que hacen».

Lc 23, 46: «Padre (*pater*), en tus manos pongo mi espíritu».

La oración sacerdotal

Jn 17, 1: «Levantando los ojos al cielo, dijo: 'Padre (*pater*), ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique...'».

Jn 17, 5: «Ahora, Padre, glorifícame con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo fuese».

Jn 17, 11: «Padre santo, guarda en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros».

Jn 17, 21: «Que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti; que también ellos sean uno en nosotros».

Jn 17, 24: «Padre, quiero que los que tú me diste estén conmigo donde yo esté».

Jn 17, 25: «Padre justo, el mundo no te ha conocido; pero yo te he conocido, y éstos han reconocido que tú me has enviado...».

Cf. también Jn 11, 41: «Padre (*pater*), te doy gracias porque me has escuchado».

En esta lista vemos aparecer una vez el término arameo «Abba» (en Mc 14, 36; los otros empleos de Abba en el NT: Rom 8, 15 y Gál 4, 6, solamente), mientras que los demás textos no tienen más que traducciones griegas de la invocación de Jesús: *ho patèr* (Padre con artículo), *ho patèr mou* (mi Padre) o simplemente el vocativo *pater* (Padre). Aun si separamos de este conjunto varias expresiones que los exégetas consideran manifiestamente redaccionales, lo cierto es que el análisis obliga a admitir, bajo las diversas formas de invocación que se tienen como probablemente auténticas, la utilización por Jesús del término arameo «Abba» (J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, 204-205).

Estamos pues en presencia de un hecho nuevo y muy importante. Mientras que las oraciones judías no conocen la invocación de Dios con el nombre de «Abba» y procuran más bien salvar su trascendencia, esta palabra es característica de la oración de Jesús y encontramos un eco de ella en la oración de las primeras comunidades cristianas (cf. Rom 8, 15 y Gál 4, 6). Puesto que se admite que Jesús empleó el término «Abba» en su oración, hay que determinar

con más precisión qué sentido tiene esta invocación en sus labios.

Se impone de antemano una primera constatación: «Abba» es ante todo un término del lenguaje infantil, que utilizaban también los adultos para hablar con su padre. Podrían darse varios ejemplos a partir de los textos rabínicos; así, por ejemplo, estas palabras: «Cuando el niño saborea el grano, aprende a decir *Abba* e *Imma*; es decir, cuando lo han destetado, las primeras palabras que pronuncia son papá y mamá» (Talmud de Babilonia, *Berakot* 40a).

El término «Abba» se encuentra en el Targum del Génesis, concretamente en el episodio de la bendición usurpada por Jacob en detrimento de Esaú: «Cuando Esaú oyó las palabras de su padre, gritó con mucha fuerza y amargura y dijo a su padre: - Bendíceme también, Abba... ¿Acaso es ésa tu única bendición, Abba? Bendíceme también, Abba. Isaac permaneció silencioso y Esaú estalló en sollozos» (Targum sobre Gn 27, 34 y 38).

Un padre de la iglesia del siglo V, Teodoro de Ciro, apoyándose ciertamente en su propia experiencia, declara a propósito de Rom 8, 15: «Al añadir el término *Abba*, nos enseña la confianza de aquellos que acostumbran dirigirse así a sus padres. En efecto, se trata de los hijos que usan de una gran libertad para con sus padres, utilizando este término para dirigirse a ellos». Este término «Abba», que tiene su origen en el lenguaje infantil, posee el sentido de «papá» y su uso fue suplantando poco a poco a las otras formas gramaticales como «padre» (*Abha*) o «padre mío» (*Abi*).

Esto nos lleva a una segunda constatación: «Abba» expresa la relación singular y única de Jesús con su Padre. El origen de la palabra «Abba» no permitía ciertamente el empleo de semejante vocablo en una oración judía; hubiera sido irreverente e inconcebible para una mentalidad judía llamar a Dios con un nombre tan familiar; sin embargo, «sabemos que Jesús consideró esta infantil invocación a la divinidad como expresión de la singular omnipotencia y conocimiento de Dios, que por su Padre le fueron dados. En este *Abba* se manifiesta el secreto último de su misión: él, a quien el Padre dio en plenitud el conocimiento de Dios,

tenía el privilegio mesiánico de dirigirse al eterno con una invocación infantil pletórica de confianza» (J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 227). En labios de Jesús, este vocablo expresa por tanto la afirmación de la paternidad de Dios y la confianza amorosa en un Padre muy cercano a quien se dirigía familiarmente. Su comportamiento tan sencillo y espontáneo para con Dios dejaba entrever que él era el Hijo.

El texto que permite profundizar mejor en el contenido de esta relación de Jesús con el Padre es sin duda alguna el «himno de júbilo» de Lc 10, 21-22 (y par. Mt 11, 25-26). Recordemos el texto según la versión de Lc:

Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado esto a los sabios y a los doctos, y se lo has revelado a los pequeños.

Sí, Padre, porque tal ha sido tu voluntad.

Autores tan radicales como Bultmann reconocen el origen arameo de este texto y aceptan ver en él una palabra auténtica de Jesús. Este himno de júbilo comienza con una invocación: «Yo te bendigo, Padre (Abba), Señor del cielo y de la tierra». Esta fórmula de alabanza tiene unas raíces bíblicas muy profundas: «Te bendigo» (cf. Sal 75, 2; 139, 1-2; Dn 2, 23; Eclo 51, 1), «Señor del cielo y de la tierra» (cf. Tob 7, 18; Jdt 9, 12). Pero Jesús añade a estas expresiones tradicionales el vocablo «Padre», «uniendo así el amor filial a su reverencia profunda debida al Creador y Señor. En su sumisión total, se postra ante la soberanía absoluta de Dios, cuya voluntad dirige e ilumina su misión terrena. Pero se percibe que hay un nuevo acento que marca esta oración. No es ya el 'Señor', sino el 'Padre', designado por un vocablo sacado de las relaciones humanas, Abba, el que ocupa un lugar dominante, y es por este título por lo que se dirige a él esta oración. Más aún, si en el v. 25 el apelativo Abba sigue estando acompañado de un título tradicional, 'Señor del cielo y de la tierra', a partir del v. 26 Abba figura solo, sin apuesto alguno. De esta forma, el v. 26 ilumina ya de algún modo el v. 25: el 'Señor del cielo y de la tierra' es el Padre de Jesús, y Jesús puede invocarlo como 'su' Padre: Abba» (W. Marchel, *Abba, Père*, 145). A través de esta invocación, vemos a Jesús manifestar la conciencia de su relación

exclusiva y única con el Padre. El objeto de la alabanza se expresa en estos términos:

... porque has ocultado esto a los sabios y a los doctos,
y se lo has revelado a los pequeños.

Esta afirmación de Jesús tiene varios puntos en común con Dn 2, 20-33. En ambos casos se trata de una revelación hecha por Dios sobre una realidad misteriosa, revelación que se oculta a unos (a los caldeos, en Daniel; a los sabios y a los doctos, en Mt/Lc) y se da a otros (a Daniel y a sus compañeros, en Dn; a los pequeños, en Mt/Lc). Las cosas ocultas (porque has ocultado *esto* y lo has revelado) en relación ciertamente con el misterio del reino, es decir, de su llegada en la persona de Jesús que lo inaugura (cf. Mc 4, 11-12: «A vosotros se os ha dado el misterio del reino, pero para los de fuera todo resulta enigmático»).

«Los sabios y los doctos» a los que se oponen los «pequeños» forman una categoría de personas muy concreta: son los que tienen el conocimiento de la ley, los que se creían al corriente de los secretos de Dios porque pasaban el tiempo escrutando la ley. Se creían «sabios», mientras que eran incapaces de reconocer los signos de la presencia del reino de Dios en Jesús. «Los pequeños» que gozan de la revelación mesiánica no son sin duda las turbas, sino más bien el grupo restringido de esas personas humildes y a menudo despreciadas porque ignoran las reglas de pureza y todas las prescripciones de la ley, pero que han acogido a Jesús como mesías y le han prestado su fe. No habría que deducir de este texto que Jesús condene la ciencia rabinica o a los sabios; eso sería un contrasentido. Estos no quedan excluidos (cf. Mt 8, 19; 13, 52; Mc 12, 28-34), si se acercan a Jesús con fe y con deseos de obedecer a Dios. Pero lo cierto es que la predilección de Dios se dirige ante todo a los más débiles.

Este himno de júbilo va acompañado de otra frase de Jesús (v. 27) que muchos exégetas consideran como una

reflexión teológica de la comunidad pospascual para explicitar la relación filial de Jesús (J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, 143-145):

- (a) Todo me lo ha entregado mi Padre;
- (b) y nadie conoce al Hijo sino el Padre,
- (c) y nadie conoce al Padre sino el Hijo
- (d) y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

Sea cual fuere su origen exacto, este versículo «nos revela el misterio de la personalidad de Jesucristo y de su verdadera relación con el Padre, y de este modo nos explica los fundamentos mismos de Abba en la oración de Jesús, esto es, lo que permitió a Jesús servirse del término que en las relaciones humanas expresa una paternidad de naturaleza» (W. Marchel, *Abba, Père!*, 158). Para explicitar su contenido, proponemos la siguiente paráfrasis:

(a) Dios, «señor del cielo y de la tierra», ha confiado a Jesús todo poder (cf. Dn 7, 14: el Hijo del hombre a quien se le ha dado todo poder).

(b) «El Padre conoce al Hijo», es decir, lo ha escogido y le ha confiado una misión (cf. Jr 1, 5; Sal 139).

(c) «El Hijo conoce al Padre», es decir, tiene de él una experiencia íntima y penetra en los secretos de Dios. Entre el Padre y el Hijo hay una reciprocidad de conocimiento.

(c) «Y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar», es decir, a quien el Hijo haga participar de su experiencia y dé a comprender el proyecto salvífico de Dios.

Esta sentencia de Lc 10, 22 (Mt 11, 27) es «una de las frases-clave de la cristología de los orígenes», según la mayor parte de los exégetas contemporáneos. Pero ya el himno de júbilo del versículo anterior, reconocido generalmente como un dicho auténtico de Jesús, subraya al mismo tiempo la soberanía divina y la relación privilegiada de Jesús con el que él llama Abba, su «Padre», y la conciencia que tenía de su misión: con él se ha inaugurado el reino de Dios.

La oración cotidiana en Israel y el Padrenuestro

Jesús pertenece a un pueblo en el que la oración ocupa un lugar importante, tanto a lo largo del año, a través de las tres fiestas de peregrinación (pascua, pentecostés, chozas), como en la vida cotidiana en donde todas las actividades siguen el ritmo de las invocaciones y bendiciones.

Es el culto en el templo el que fundamenta la oración de Israel; por la mañana y por la tarde se ofrece el sacrificio perpetuo por los sacerdotes. En aquellas mismas horas, los hombres se agrupan para la oración o rezan individualmente (Dn 9, 21; Esd 9, 5; Jdt 9, 1). La oración comunitaria es considerada como culto, lo mismo que el del templo. Va acompañada de la recitación del *Sema, Israel*, la profesión de fe de Dt 6, 4-9 y 11, 13-21. Desde el siglo II a. C., está atestiguada esta práctica (cf. *Carta de Aristeo*, 160), que Flavio Josefo evoca de esta manera: «Dos veces al día, al amanecer y cuando se acerca la hora de dormir, hay que recordar delante de Dios, en la acción de gracias, los dones que hizo después de la salida de Egipto» (*Ant. Jud.*, 4, 212).

Otra práctica, también de origen antiguo, había introducido tres tiempos u «horas» de oración obligatorias para todos los hombres: al amanecer, a eso de las tres de la tarde y por la noche (cf. Dn 6, 11).

Poco a poco, en la vida cotidiana, se llegaron a fusionar estas diversas prácticas de la manera siguiente: al rezo del *Sema, Israel*, por la mañana y por la noche, se añadió la *Tefillá*, la «oración», compuesta de 18 bendiciones, mientras que por la tarde, en la hora en que se ofrecía el sacrificio vespertino en el templo, se decía solamente la *Tefillá*.

La *Tefillá*, la oración por excelencia, con sus 18 bendiciones (*Semoné esré* = dieciocho), es «la plegaria más oficial y más representativa del judaísmo», según J. Bonsirven. Lleva también el nombre de *Amidá* (del verbo *amad*, «estar de pie»), ya que se rezaba de pie. El origen de esta oración es poco conocido. Evidentemente, las fórmulas actuales de las bendiciones proceden de diversas épocas y no siempre fueron 18. Algunas se remontan probablemente al período precristiano. La estructura definitiva de la *Tefillá* debe establecerse en tiempos de Gamaliel II, hacia el 90/100 p. C.

Lo que nos interesa más directamente para nuestro análisis del Padrenuestro son las relaciones posibles entre la oración enseñada por Jesús a los apóstoles y las oraciones sinagogaes, entre ellas las «18 bendiciones» y el *Qaddis*, que son las principales. Un especialista de la liturgia judía, C. di Sante, cita un gran número de fórmulas de estas oraciones judías que ofrecen paralelos con el Padrenuestro y preparan su comentario (*La prière d'Israël. Aux sources de la liturgie chrétienne*. Desclée/Bellarmin 1986, 26-30).

Padre nuestro que estás en los cielos

Haznos volver, Padre nuestro, a tu Torá... Perdónanos, Padre nuestro... (5.ª y 6.ª bendiciones).

Tú tuviste piedad de nosotros, Padre nuestro, Rey nuestro... Padre nuestro, Padre de misericordia, el Misericordioso, ten piedad de nosotros (2.ª oración antes del Sema: «Ahavá rabbá»).

Que las oraciones y súplicas de todo Israel sean acogidas por su Padre que está en los cielos (Qaddis).

Santificado sea tu nombre

Tú eres santo y tu nombre es santo, y los santos te alabarán cada día. Bendito seas, Señor, el Dios santo. Nosotros santificaremos tu nombre en el mundo, como se le santifica en las alturas celestiales (3.ª bendición, llamada «Qedusá»).

Santificado y magnificado sea su gran nombre en el mundo que él ha creado según su voluntad (Qaddis).

Venga a nosotros tu reino

Que él establezca su reino viviendo vosotros, en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, pronto y en un tiempo cercano (Qaddis).

Desde tu Lugar, Rey nuestro, resplandece y reina sobre nosotros, porque aguardamos a que tú reines en Sión (3.ª bendición del Sabbat).

Restablece nuestros jueces... y reina sobre nosotros, tú solo, Señor, con amor y misericordia... Bendito eres, Señor, Rey, que amas la justicia y el derecho (11.ª bendición).

Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo

Que tu voluntad, Señor, sea... guiar nuestros pasos en tu Torá y apegarnos a tus mandamientos (Oración de la mañana).

Danos hoy nuestro pan de cada día

Alimentas a los vivientes por amor, resucitas a los muertos con gran misericordia, sostienes a los que caen, curas a los enfermos y liberas a los cautivos. ¿Quién como tú, Señor de las potestades? (2.ª bendición).

Bendice para nosotros, Señor Dios nuestro, este año y todas sus cosechas, para el bien. Sácianos de tu bondad (9.ª bendición).

Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado; danos tu gracia, Rey nuestro, porque hemos fallado; pues tú eres el que da gracia y perdona. Bendito eres, Señor, que das gracia y multiplicas el perdón (6.ª bendición).

Perdónanos nuestros pecados, así como nosotros perdonamos a todos los que nos han hecho sufrir (Liturgia del Yom Kippur).

No nos dejes caer en la tentación

No nos entregues al poder del pecado, de la transgresión, de la falta, de la tentación ni de la vergüenza. No dejes que domine en nosotros la inclinación al mal (Oración de la mañana).

Líbranos del mal

Mira nuestra miseria y dirige nuestro combate. Líbranos sin tardanza por causa de tu nombre, ya que tú eres el libertador poderoso. Bendito seas, Señor, libertador de Israel (7.ª bendición).

El *Qaddis* (la «santificación») terminaba los oficios de la sinagoga. A diferencia del *Sema*, *Israel* y de la *Tefillá*, que están en hebreo, el *Qaddis* está en arameo, como la homilía que le precedía. Hemos visto cómo las dos primeras peticiones del *Qaddis* son muy parecidas a las del *Padrenuestro* (Véanse algunos otros textos, pero sin referencias, en J. Goldstain, *La tradition judaïque*. Chambray 1981, 40-42).

De la liturgia sinagoga hay que mencionar además dos oraciones antiguas, en las que se invoca a Dios como Padre de Israel. La primera, sacada de la segunda bendición que

precede al rezo del *Sema, Israel*, es ciertamente anterior a la época de Cristo, mientras que la segunda ha de fecharse en el siglo I de la era cristiana:

Padre nuestro, Rey nuestro.

Por causa de nuestros padres que confiaron en ti
y a quienes enseñaste las leyes de la vida,
ten piedad de nosotros y enséñanos.

Padre nuestro, Padre de misericordia,
el Misericordioso. Ten piedad de nosotros
(*Ahavá rabbá*)

Padre nuestro, Rey nuestro.

No tenemos más rey que a ti;

Padre nuestro, Rey nuestro, por causa de ti mismo,
ten piedad de nosotros
(Invocación de la letanía para el año nuevo).

Estos dos textos están escritos en hebreo, lengua que no se utilizaba en la vida cotidiana, lo cual reduce su utilización. Por otra parte, el doble título «padre nuestro, rey nuestro» subraya tanto la majestad divina como su paternidad, y refleja la oración de la comunidad, no la de un individuo. En otras oraciones, como en las «18 bendiciones», se encuentra la expresión «padre nuestro», pero a juicio de algunos especialistas este título sería quizás un añadido tardío.

¿Será entonces el Padrenuestro una oración simplemente judía? Así lo aseguran algunos exégetas judíos, que afirman que todos los elementos del Padrenuestro se encuentran en las oraciones judías de la época de Jesús, como acabamos de constatar nosotros mismos. Así, R. Aron, que escribe: «Esta oración fundamental del cristianismo ha salido directamente, en muchos de sus pasajes, de oraciones judías fundamentales, que Jesús pronunció u oyó pronunciar durante sus años en Nazaret» (*Les origines juives du Pater: La Maison-Dieu* 85 [1966] 38). Por su parte, S. Ben Chorin, pensando en la necesidad de encontrar entre cristianos y judíos nuestras raíces comunes, afirma: «Si se consigue superar por ambas partes este sentimiento de ignorancia, el judío no pondrá la menor resistencia en rezar con su comunidad el *Padrenuestro*, la oración de Jesús, ya que no

contiene nada que sea incompatible con la fe judía» (*Le Judaïsme en prière*, 177).

Sin embargo, la invocación al Padre, que no es desconocida en la tradición judía, se comprende de distinta forma por parte de los discípulos de Jesús. En el Nuevo Testamento, ellos afirman su filiación divina en Cristo (cf. Gál 4, 4-6; Rom 8, 15: «Habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos, en el que gritamos: Abba, Padre»). Los que se adhieren a Jesús, Hijo único, y reciben el bautismo se hacen hijos adoptivos de Dios, y esta filiación les hace participar de la vida divina. Se dirigen entonces al Padre del Hijo único como a su propio Padre, llamándolo Abba. Es fundamental el vínculo con la persona de Jesús, aun cuando no lo expresen las palabras del Padrenuestro.

Por otra parte, el Padrenuestro no se centra ya en la experiencia de Israel ni en el testimonio que hay que dar de Dios. La comunidad cristiana no aparece en ella, como tal. La petición de la llegada del reino, en su misma brevedad, no pide ya el fin del dominio extranjero o la reunión de los desterrados. El cristiano pide la venida definitiva del reino de Dios en favor de todos. Esta brevedad, esta densidad de la oración de Jesús es por otra parte interesante: en unas pocas palabras se condensa toda la tradición bíblica y judía de la oración, en lo mejor que ésta tiene.

Así, pues, la oración judía, con todas sus riquezas, no prefirió invocar a Dios con el título de «Abba». Ciertamente, como indica un texto muy antiguo, el que no sabe hacia dónde orientarse para rezar —ya que normalmente había de volverse en dirección del santuario—, tiene que volver sinceramente «su corazón hacia su Padre que está en los cielos» (*Berakot* 30a), rezando de este modo: «Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo» (*Ber.* 40b). Recojamos no obstante la reserva de C. di Sante: «Dejando aparte el hecho de que la tradición judía conoce también el término *abba* referido a Dios, la diferencia entre *ab* (padre) y *abba* (papá) no debe exagerarse. Admitimos que el uso de *abba* predomina en los cristianos; pero lo cierto es que no puede oponerse al uso de *ab*, del que realmente no constituye más que un matiz más delicado» (*o. c.*, 27-28).

El «Padrenuestro»

La celebre expresión de Tertuliano, que veía en el Padrenuestro «un resumen de todo el evangelio», resulta totalmente exacta. En efecto, hay que recurrir continuamente a los temas desarrollados por Jesús en su predicación y en su oración personal en Getsemaní para encontrar el sentido de estas fórmulas tan densas. Pero antes de analizar cada

uno de los elementos que componen esta oración, conviene comenzar su estudio con algunas observaciones preliminares sobre las dos recensiones del Padrenuestro referidas por Mateo y Lucas, sobre el lugar que ocupan en el contexto de los evangelios y sobre su estructura.

LAS DOS FORMAS DEL PADRENUESTRO

Lc 11, 2b-4 ofrece una versión breve, mientras que Mt 6, 9b-13 da una redacción más larga.

Versión de Mateo 6

- ^{9b} **Padre** nuestro
que (estás) en los cielos,
santificado sea tu nombre,
¹⁰ **venga tu reino,**
sea hecha tu voluntad
como en el cielo, así en la tierra
¹¹ **Nuestro pan cotidiano**
dáanos(le) hoy,
¹² **y perdónanos nuestras** deudas
como también nosotros hemos
perdonado a nuestros deudores,
¹³ **y no nos introduzcas en tentación,**
mas líbranos del Malo

Versión de Lucas 11

- ^{2b} **Padre,**
santificado sea tu nombre.
venga tu reino,
³ **Nuestro pan cotidiano**
dáanos(le) cada día,
⁴ **y perdónanos nuestros** pecados,
pues nosotros también perdonamos
a todo el que nos debe
Y no nos introduzcas en tentación.

Las divergencias entre las dos recensiones son bastante fáciles de señalar:

– En Lucas, una invocación breve, «Padre», mientras que Mateo emplea un giro típicamente judío: «en los cielos» (expresión que él es el único en emplear y que aparece 13 veces en su evangelio).

– En Mateo, hay una tercera petición después de las dos primeras.

– También Mateo prolonga la última petición con otra petición antitética.

– Lucas emplea la palabra «pecados» donde Mateo habla de «deudas».

– En el plano gramatical, en Lc 11, 3 el imperativo «da» está en presente (insistencia en la continuidad del don), mientras que Mt 6, 11 utiliza el aoristo (que expresa una acción puntual).

Inevitablemente, se plantea la cuestión de saber cuál es la versión original que enseñó el Señor a los apóstoles. Se impone una primera observación: sin duda alguna estamos en presencia de unos textos utilizados en la comunidad de Mateo (compuesta en su mayoría de judíos convertidos) y en la de Lucas (salidos del paganismo). Cada uno transmite la oración del Señor tal como se rezaba en su tiempo y en su comunidad cristiana. Pero ¿es posible descubrir bajo estas dos versiones las palabras mismas de Jesús? Después de examinar la actividad redaccional de los evangelistas, J. Lambrecht opina que «el texto antiquísimo de Q (fuente común a Mt/Lc) tenía que presentarse poco más o menos así:

Padre nuestro en los cielos,
santificado sea tu nombre,
venga tu reino.

Nuestro pan, el *épiouision*, dánosle hoy;
y perdónanos nuestras deudas,
como también nosotros hemos perdonado
a nuestros deudores,
y no nos introduzcas en la tentación».

Pero, añade inmediatamente este autor, «el texto reconstruido que sirvió de fuente griega común a Mateo y a

Lucas (Q) no es todavía necesariamente el que Jesús enseñó a sus discípulos» (*Eh bien! moi je vous dis*. Cerf, Paris 1986, 129-130).

Sin entrar en los detalles de la discusión exegética, podemos por lo menos aceptar algunos hechos. Por una parte, el Padrenuestro de Lucas se encuentra por completo en la versión de Mateo. Es razonable pensar que Mateo añadió dos «peticiones» nuevas (cf. el mismo procedimiento empleado para las bienaventuranzas, respecto a Lucas), ya que es muy poco probable que Lucas se permitiera suprimir por propia iniciativa una petición formulada por el Señor. Por otra parte, los elementos propios de Mateo se encuentran situados al final de cada parte del Padrenuestro y presentan las características típicas de este evangelista («Hágase tu voluntad»: cf. 7, 21; 18, 14; 21, 31, y sobre todo 26, 42; «Mas líbranos del Malo»: cf. 13, 19.38). Así, pues, la versión de Lucas parece más antigua y la que conserva el tenor primitivo del Padrenuestro en cuanto a su longitud, pero el texto de Mateo podría estar mucho más cerca del original en cuanto a su formulación de la parte común a ambas versiones. En resumen, podría decirse que, para encontrar aproximadamente el Padrenuestro original, habría que mantener tan sólo las peticiones contenidas en el texto de Lucas, pero leyéndolas según la formulación que recoge Mateo.

Por lo que se refiere a la lengua (hebrea o aramea) en que Jesús enseñó esta oración a sus discípulos, también las opiniones discrepan. Algunos exégetas sostienen la hipótesis de una formulación en hebreo, que era la lengua usada entonces en la oración oficial del templo y de las sinagogas (cf. J. Carmignac, *Recherches sur le Notre Père*. Letouzey, Paris 1969), mientras que otros advierten que se trata de una oración privada y que Jesús pudo muy bien emplear la lengua usual, el arameo. Esta segunda hipótesis parece la más correcta (cf. P. Grelot, *L'arrière-plan araméen du Pater*: Revue Biblique 91 [1984] 531-556). Si los esfuerzos por retraducir a la lengua de Jesús el texto griego del Padrenuestro de los evangelios pueden parecer a algunos de escaso interés, ya que esas retroversiones no pasarán nunca de ser conjeturas discutibles, éstas siguen siendo ricas

de enseñanzas: «permiten comprender mejor el trasfondo del mismo texto griego y constituyen una forma de reflexionar sobre él *sintiendo* mejor sus semitismos» (P. Grelot, *a. c.*,

556) y, en consecuencia, distinguir mejor el sentido de ciertos términos. Tendremos una prueba de ello a lo largo del comentario de las peticiones del Padrenuestro.

LA SITUACIÓN DEL PADRENUESTRO EN EL CONTEXTO DE LOS EVANGELIOS

Mateo y Lucas no colocan la enseñanza de la oración del Padrenuestro en el mismo contexto. Mateo sitúa el Padrenuestro en el marco del primer gran discurso de su evangelio, el «sermón de la montaña». La verdad es que recoge en él una colección de sentencias que ciertamente no fueron todas ellas pronunciadas al mismo tiempo. Una parte de este sermón trata de la oración, para señalar cómo Jesús denuncia la hipocresía de los fariseos en sus prácticas de devoción. Entonces es cuando opondrá a esas prácticas el modelo de la verdadera oración: el Padrenuestro. Este cuadro sistemático en el que Mateo enmarca el Padrenuestro tiene pocas probabilidades de ser históricamente exacto. El de Lucas parece más verosímil, ya que los discípulos se sintieron ciertamente impresionados por la actitud habitual de oración de su maestro. Un día, uno de ellos le pidió: «Maestro, enséñanos a orar, como les enseñó Juan Bautista a sus discípulos». En efecto, era normal que un maestro enseñase a su grupo una fórmula particular de oración.

Existe sin embargo una diferencia entre esta oración del Padrenuestro y la de los otros grupos religiosos. En efecto, los discípulos de Jesús se encuentran en una situación

totalmente nueva: en Jesús, y sólo en él, Dios se revela como Padre por un título muy especial, y está a punto de producirse una intervención decisiva de Dios. Va a comenzar la última etapa de la historia de la salvación: «Convertíos, porque está cerca el reino de Dios». Se abre así un nuevo horizonte y ya no es posible situarse en él como antes.

Por eso esta oración del Padrenuestro posee un carácter muy escatológico: «Tiene que ver con los últimos días, con las últimas pruebas, con la última liberación del pueblo de Dios en la tierra. Más bien que un programa de progreso espiritual o social, expresa la espera ardiente de una intervención decisiva de Dios por la manifestación de su gloria y la salvación de los hombres» (J. Dupont y P. Bonnard, *Notre Père qui es aux cieux, la prière oecuménique: Cahier de la TOB 3* [1968] 113). Pero el deseo de esta manifestación esplendorosa de Dios no puede separarse de la realidad cotidiana. Es también a través del caminar de este pueblo de Dios, constituido por todos los creyentes, como se va realizando paso a paso la venida de este reino, como expresan las tres últimas peticiones del Padrenuestro.

LA ESTRUCTURA DEL PADRE NUESTRO

Padre nuestro que estás en los cielos,

**santificado sea tu nombre,
venga a nosotros tu reino,
hágase tu voluntad
así en la tierra como en el cielo.**

**Danos hoy nuestro pan de cada día,
perdona nuestras ofensas
como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden.
No nos dejes caer en la tentación
y líbranos del Mal.**

¿Que es lo que se puede descubrir a partir de esta presentación del Padrenuestro? En primer lugar, que la oración tiene una estructura bien equilibrada

– una invocación solemne «*Padre nuestro que estás en los cielos*»,

– tres deseos dirigidos a Dios y para Dios (Tu)

- *la santificación del nombre de Dios,*
- *la venida del reino de Dios,*
- *el cumplimiento de la voluntad de Dios,*

– una fórmula-eje «*así en la tierra como en el cielo*» (literalmente «como en el cielo, así en la tierra»)

– tres peticiones en relación con el hombre (nosotros)

- *el pan,*
- *el perdón,*
- *la liberación (del mal)*

En segundo lugar, comprobamos que la fórmula-eje «*así en la tierra como en el cielo*» no va ligada necesariamente al

tercer deseo, sino que puede referirse también a los dos primeros. Deseamos que el nombre de Dios sea santificado en la tierra como en el cielo, que su reino llegue a la tierra como esta en el cielo, que su voluntad se cumpla en la tierra como se cumple en el cielo. Además, hay que advertir que, en el texto griego, las tres peticiones van unidas entre sí por dos y de coordinación, que se omite a veces en las traducciones modernas, mientras que los tres primeros deseos van simplemente yuxtapuestos.

Finalmente, se ve aparecer un esquema espacial para la primera parte del *Padrenuestro* (se desea que lo que ya se vive en el cielo, en el mundo de Dios, se realice también en la tierra), mientras que la segunda parte, que tiene que ver con las necesidades de los hombres, desarrolla un esquema temporal (hoy, verbos en presente).

Frente a esta estructura de conjunto de la oración (tres deseos / tres peticiones), sería totalmente inexacto ver en los tres deseos iniciales, como en ciertas plegarias del Próximo Oriente Antiguo, una alabanza dirigida a la divinidad para

congraciarse con ella y obtener más fácilmente lo que se desea. Nosotros no comenzamos por formular unos deseos referidos a Dios para recibir mejor, sino que realmente le pedimos a Dios que haga llegar ese reino que anunciaba Jesús. Deseamos la revelación plena de la gloria de Dios y de ese mundo nuevo que evoca el Apocalipsis (21, 3b-5a).

Estos deseos manifiestan el anhelo más ardiente del cristiano y son ya peticiones en cierto modo. Se comprende entonces por qué «el Padrenuestro nos enseña a dirigir ante todo nuestras miradas a Dios, a su nombre, a su reino, a su voluntad, antes de dirigir las a nuestra comunidad terrena. Nuestra situación concreta y nuestras verdaderas necesidades sólo pueden comprenderse si pensamos ante todo en nuestro Padre, en sus objetivos, en su obra» (J. Delorme, *Pour une catéchèse biblique du Notre Père: L'Ami du Clergé*, 14 abril 1966, 226). Jesús enseña allí de alguna manera toda una pedagogía de la oración: antes de pedirle a Dios que colme sus propias necesidades, el creyente se pone ante él en una actitud de humilde adoración, dando la prioridad a la realización del designio amoroso de Dios sobre el mundo.

Tras esta presentación general del Padrenuestro, nos falta precisar ahora el contenido de esta oración, analizando cada uno de los elementos que la componen.

Padre nuestro que estás en los cielos

La comparación de las invocaciones iniciales del Padrenuestro en Mateo y en Lucas nos obliga a plantear una cuestión: ¿Cuál es la invocación primitiva? ¿La de Lucas («Padre») o la de Mateo («Padre nuestro que estás en los cielos»), que es la que seguimos empleando actualmente? En este punto discrepan los exégetas. Unos ven en la invocación de Mateo una «re-judaización» de la fórmula breve «Abba» en función de un ambiente judeo-cristiano. Otros opinan, por el contrario, que Lucas presenta una abreviación típica de las comunidades procedentes del mundo pagano, para quienes «la larga invocación judía podía dar la impresión de que no añadía nada sustancial» (W. Marchel, *Abba, Père!*, 189; cf. J. Carmignac, *Recherches sur le Notre Père*, 74-76). Efectivamente, el empleo del

vocablo solo «Abba» no aparece más que en la oración de Jesús. Pero la fórmula «Padre que estás en los cielos» es frecuente en Mateo (11 veces) y puede por tanto proceder de su redacción.

Al final de su indagar sobre la designación de Dios como Padre en los evangelios sinópticos (*Le Dieu de Jésus*, 167), J. Schlosser se queda con seis fragmentos que pueden proceder del mismo Jesús: Mt 5, 45; Lc 6, 36; 10, 21; 11, 2; 11, 13 y 12, 30, lista a la que hay que añadir tres textos que proceden de una fuente propia de Mt o de Lucas (quizá Mt 23, 9: «vuestro Padre»; Lc 12, 32 con la expresión «vuestro Padre» y quizá también 23, 34: «Padre»). Se encuentran entonces las formulaciones siguientes: el vocativo «Padre» en Lc 10, 21 y 11, 2; la fórmula «vuestro Padre» en Mt 5, 45; Lc 6, 36 y 12, 30; y la designación absoluta «el Padre celestial» en 11, 13.

Ateniéndonos sólo a estos textos (de los que queda descartada la invocación mateana del Padrenuestro), aparece que Lucas conoce también la expresión «Padre celestial» y el empleo de la fórmula «vuestro Padre» cuando Jesús evoca la situación de sus discípulos respecto a Dios, estableciendo así una diferencia entre su relación personal con el Padre y la de sus oyentes. Por tanto, es más verosímil admitir que respetó esta diferencia en la formulación de la oración y que debió servirse de expresiones tradicionales a las que éstos estaban acostumbrados. Por eso se puede admitir como original la invocación mateana del Padrenuestro. No acabamos de ver a Jesús invitando a sus discípulos a rezar a Dios llamándolo «Abba». Más tarde, en los primeros decenios del cristianismo, bajo la acción del Espíritu Santo, la Iglesia percibirá rápidamente que los bautizados son también verdaderamente hijos de Dios y que pueden por tanto asumir por su cuenta la invocación «Abba» (Gál 4, 6 y Rom 8, 15). En este punto, puede verse la discusión de las hipótesis que hace W. Marchel en *Abba, Père!*, 179-189; cf. también J. Lambrecht, *Eh bien! moi je vous dis*, 127-128.

Esta formulación mateana de la invocación inicial es típicamente judía. La encontramos en la literatura rabinica de finales del siglo I y del siglo II p. C., pero utilizada regularmente en los discursos sobre Dios. Según algunos

textos, esta expresión permitía distinguir entre el padre terreno e incluso Abrahán, llamado a menudo «nuestro padre» (cf. Mt 3, 9; Lc 3, 8; 16, 24.30; Jn 8, 39; etc.) y el Padre celestial, a fin de evitar toda ambigüedad. Pero puede ser que la utilizaran también para evitar pronunciar el nombre divino. Jesús quizás sea un innovador al utilizarla para convertirla en una invocación plena. Al hacer suya esta invocación, el cristiano no pretende situar a Dios en el espacio, a pesar de la oposición cielo / tierra que se descubre en la estructura del Padrenuestro; quiere tan sólo exaltar la trascendencia del «Padre celestial».

Hemos de determinar ahora el sentido de la invocación «Padre nuestro». Si bien la expresión utilizada por Jesús proviene del mundo judío, su contenido sin embargo se renueva: él evocó con frecuencia en su enseñanza, en sus parábolas, la bondad, el amor, la solicitud del Padre con los hombres, para que los discípulos percibieran mejor su rostro. Más aún, éstos fueron a menudo testigos de su oración y

de la familiaridad realmente inhabitual con que se dirigía a Dios llamándolo «Abba».

Rezando a Dios «Padre nuestro» es a la vez reconocernos hijos de Dios y miembros de una misma familia. «El nosotros y el nuestro de las peticiones del Padrenuestro (exceptuando quizá la del pan) seguramente abrazan sólo al grupo de discípulos que recibieron la oración de los mismos labios de Jesús... Se crea entonces una comunidad nueva, formada por todos los que se abren a la predicación de Jesús y a la acción salvadora que Dios realiza en los últimos tiempos y en la que se manifiesta como Padre» (H. Schürmann, *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*. Paris 1965, 21). Convertidos en hermanos y hermanas de Jesús por la fe, somos los hijos adoptivos de Dios (cf. Jn 1, 12; Rom 8, 14-17; Gál 1, 5; 4, 4-7). Al aceptar como suya esta oración, aunque esté él solo ante Dios, el cristiano se encuentra inmediatamente en comunión con todos los que le rezan a Dios del mismo modo.

LA PRIMERA PARTE DEL PADRENUESTRO: LOS TRES DESEOS

Los dos primeros deseos contenidos en la oración del Padrenuestro corresponden a la oración judía del *Qaddis*, como ya hemos observado (p. 30). A la santificación del nombre y a la venida del reino, Mateo añade un tercer deseo, que de hecho está muy cerca en su contenido de los otros dos: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». Hablamos de «deseos», pero algunos prefieren utilizar ya el término «peticiones». En definitiva, poco importa el vocabulario que se emplea para designar el contenido de esta primera parte de la oración. Si preferimos el término «deseos», es para marcar bien la diferencia entre los dos

conjuntos que constituyen el Padrenuestro. Por otra parte, se trata tanto de deseos como de peticiones.

«Más que de tres peticiones, habría que hablar de una sola petición en tres términos, constatan J. Dupont y P. Bonnard; por tanto, no conviene separar estas fórmulas unas de otras, sino comprender cada una de ellas en su relación estrecha con las otras dos» (*Notre Père qui es aux cieux*, 79). En efecto, estos tres deseos, simplemente yuxtapuestos, no tienen más que un tema: la llegada definitiva del reino, la hora en que el nombre de Dios será plenamente glorificado

por todos y en que su reino se manifestará con toda claridad, según la promesa hecha en Ez 36, 23: «Yo mostraré la santidad de mi gran nombre que ha sido profanado entre las naciones, mi nombre que habéis profanado en medio de ellas; entonces las naciones conocerán que yo soy el Señor, cuando haya mostrado mi santidad en vosotros bajo sus ojos».

Ahora, con la venida de Jesús, se ha abierto una etapa decisiva. Hemos entrado en los últimos tiempos de la historia de la salvación, como lo proclamaba ya el mismo Jesús desde el comienzo de su ministerio: «Convertíos; el reino de Dios está cerca» (Mt 4, 17). Por eso, el cristiano, en la oración del Padrenuestro, expresa a la vez una petición y una certeza. Pide la plena revelación del misterio de Dios y de su designio sobre el mundo, con tanta mayor energía cuanto que sabe que ha entrado ya en el último período de la historia.

Como ya hemos dicho, estas tres fórmulas son tanto peticiones como deseos. La santificación del nombre, la venida del reino y el cumplimiento de la voluntad de Dios dependen de él. Nosotros podemos desear desde luego que la humanidad entera respete el nombre de Dios, que contribuya a la llegada de su reino y que cumpla su voluntad. Sin embargo, la formulación gramatical de estos tres deseos les confiere otro sentido. Deben comprenderse de esta manera: «Hazte reconocer como Dios. Haz que llegue tu reino. Haz que se realice tu voluntad». Esta traducción de la TOB respeta muy bien la forma pasiva de los tres elementos, pero parece un poco directiva. Ningún judío se atrevería en su oración a dirigirse a Dios en un tono tan imperativo. «La santificación del nombre de Dios, la venida de su reino y la realización de su voluntad son tareas que desbordan la capacidad de los hombres. Le corresponde finalmente a Dios hacer que se santifique su nombre, que venga su reino y que se respete su voluntad» (K. Gatzweiler, *La prière du Seigneur*: La foi et le temps 1 [1985] 19).

Después de esta presentación general, volvamos ahora sobre cada uno de estos tres deseos o peticiones para una exégesis más detallada. Utilizaremos aquí la traducción que se ha adoptado en la oración litúrgica.

Santificado sea tu nombre

a) El nombre

El nombre es en el lenguaje bíblico la persona misma. Así, en el *Magnificat*, «su nombre es santo» significa «santo es el Señor».

El reparo en pronunciar el nombre de Dios se remonta de hecho a una época muy anterior a Jesús. El Sirácida, por ejemplo, da este consejo: «No tomes la costumbre de nombrar al santo» (Eclo 23, 9), y se llegó hasta el punto de que sólo el sumo sacerdote pronunciaba este nombre, una vez al año, durante la fiesta de la expiación, en el santo de los santos del templo. Incluso se llegó a olvidar cuál era su pronunciación exacta. En efecto, en los textos hebreos sólo existían en su origen las consonantes y fue en una época posterior cuando se añadieron las vocales para facilitar la lectura. Bajo las cuatro consonantes del nombre divino YHWH se añadieron las vocales del término Adonai («Mi Señor»), evidentemente para indicar que había que pronunciar Adonai. Este es el término que se transcribió por Yehovah en las Biblias de los siglos XVI-XIX, pero es una palabra que no tiene sentido en sí misma. Hoy, gracias a las investigaciones filológicas, se puede suponer que el nombre divino se pronunciaba Yahvé. Las afirmaciones de los testigos de Jehová sobre este nombre de Dios carecen de todo fundamento.

Para evitar la pronunciación de este nombre santo que Dios había revelado a Moisés (Ex 3, 14-15; 6, 2-3), los judíos empleaban regularmente otras expresiones, como «el Eterno», «el Señor», «el Todopoderoso», «los Cielos», «el Santo bendito sea», etc. Así, en el proceso de Jesús ante el sanedrín, el sumo sacerdote le pregunta a Jesús: «¿Eres tú el mesías, el hijo del Bendito?» (Mc 14, 61). El nombre de Dios aparecía así rodeado siempre de un gran respeto. También hay que observar que con este nombre divino se relaciona la idea de poder y de fuerza. A lo largo de toda la historia de Israel, Dios manifestó que él es incomparable por los actos de salvación realizados en favor de su pueblo, con los que hizo brillar la santidad de su nombre:

Al ver lo que he hecho en medio de ellos,
santificarán mi nombre,
santificarán al santo de Jacob,
temblarán ante el Dios de Israel (Is 29, 23).

Entonces mi pueblo sabrá cuál es mi nombre;
entonces, aquel día, él sabrá
que soy aquel que afirma: Heme aquí (Is 52, 6).

b) Santificado sea...

Para percibir bien el sentido del verbo y de la expresión, hay que recurrir de nuevo a la historia de la salvación. El verbo hebreo subyacente (*qadash*) significa literalmente «separar, distinguir», o también «consagrar». Desear que sea santificado el nombre de Dios es expresar el deseo de que Dios sea rodeado de honor y de respeto, de que sea reconocida su trascendencia. J. Carmignac propone incluso traducir «santificado» por «glorificado»: «Glorificado sea tu nombre». Pero los dos verbos no son absolutamente sinónimos; por eso conviene proseguir en nuestra investigación.

En varios textos bíblicos constatamos que la santificación del nombre de Dios no depende solamente de los hombres, sino ante todo y sobre todo de la conducta misma de Dios que se revela dando a conocer su poder. Los textos bíblicos fundamentales sobre este tema son Ez 36, 16-38 y, más claramente todavía, Ez 38, 18-23. «La santificación del nombre de Dios es lo contrario de su profanación blasfema por parte de los hombres (cf. Ex 22, 27; Lv 22, 32; Nm 24, 11), lo contrario de la mancha que provocan los pecados de su pueblo (Ez 36, 23). Cuando se desea que 'Dios santifique su nombre' (Ez 36, 23; etc.), se quiere que manifieste su santidad a los ojos de los hombres, para que reconozcan su nombre como santo y prorrumpan en una aclamación como la de la liturgia del templo, en la visión de Isaías: 'Santo, santo, santo es YHWH de los ejércitos' (Is 6, 3)» (P. Grelot, *L'arrière-plan araméen...*, 543; J. Schlosser hace una observación idéntica en *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*. Paris 1980, 252).

El empleo de la voz pasiva permite evitar la pronunciación

del nombre de Dios y equivale a decir: «Que tu nombre sea manifestado como santo por ti, Dios», o también: «Santifica tu nombre». En definitiva, la santificación del nombre divino no puede provenir más que de la manifestación por Dios mismo de su santidad, acontecimiento que supondrá por parte de los hombres la adoración y la alabanza. Deseamos que Dios se haga reconocer como el santo por excelencia, como en la oración judía de las 18 bendiciones:

Tú eres santo, y tu nombre es santo;
fuera de ti no hay otro Dios.
Bendito eres, Señor, Dios Santo (3.ª bendición).

Habitualmente, las oraciones judías en la época de Jesús comienzan por una fórmula de alabanza a Dios antes de toda petición por uno mismo. El Padrenuestro no se libra de esta regla. Más concretamente todavía, al pronunciar estas palabras: «Santificado sea tu nombre», nos volvemos hacia Dios para alabarle, dejándole la tarea de manifestar él mismo su gloria, poniéndolo todo en sus manos, hasta el punto de que nuestra alabanza se transforme, por así decirlo, en petición.

A través de este deseo, queremos que Dios revele su santidad a todos los hombres, pero esta santidad no puede quedarse en algo meramente exterior a nosotros. Cuando el Espíritu de Dios haya transformado totalmente desde dentro el corazón de los hombres es cuando se revelará definitivamente esta santidad de Dios (cf. Ez 25, 27: «Yo os daré un corazón nuevo... Yo pondré dentro de vosotros mi Espíritu»). Recordemos también el himno de la carta a los Efesios: «Dios nos ha escogido para ser santos e inmaculados en su presencia» (cf. 1, 3-14). Rezando para que el nombre de Dios sea santificado en la tierra como lo es en el cielo, expresamos nuestro deseo de cooperar en esa glorificación de Dios por medio de una vida conforme a sus exigencias («Sed santos porque yo soy santo», Lv 19, 2) y anhelamos el día de su manifestación decisiva que inaugurará el mundo nuevo.

Venga a nosotros tu reino

Este segundo deseo es, según H. Schürmann, «el único gran deseo de la oración». En efecto, parece constituir la principal petición que formula el discípulo en esta primera parte del Padrenuestro. Antes de explicitar su contenido, determinemos en qué consiste ese reino de Dios cuya venida pedimos.

a) El concepto de reino de Dios

Jesús comienza su predicación anunciando la llegada inminente del reino de Dios. Los términos griegos *basileia tou theou* que utilizan los autores del Nuevo Testamento para expresar esta realidad son ciertamente la traducción de las palabras arameas *malkutha Adonai* que debía utilizar Jesús. En español hay tres sustantivos que pueden traducir esta expresión: reino, reinado y realeza de Dios; hay que escoger en cada ocasión la versión más adecuada en función del contexto. Mientras que la palabra «reino» evoca un espacio, un «terreno» en donde el rey ejerce su poder, los otros dos términos sugieren más bien la idea de soberanía, y es precisamente esa soberanía de Dios, su reinado escatológico, perfectamente realizado al final de los tiempos, lo que anunciaba Jesús. Notemos que, con algunas raras excepciones, Mateo utiliza siempre la expresión «reino de los cielos», sin duda para evitar nombrar a Dios; pero el sentido es idéntico.

Si Jesús utiliza con frecuencia esta noción de «reino de Dios» (de 122 casos, 90 aparecen en labios de Jesús), no define nunca su contenido. Por tanto, es necesario recurrir al Antiguo Testamento y al judaísmo de su tiempo para percibir su sentido con más exactitud.

Jesús toma por su cuenta un tema, explotado concretamente por los profetas, que S. Mowinkel resume en estos términos: «La idea fundamental en la esperanza del futuro (en Israel) es siempre el reino de Dios, su llegada victoriosa como rey y la liquidación definitiva de cuentas con sus enemigos. La manifestación de su reino sigue a su propia victoria, a la victoria de Yahvé. Aparece como rey y toma posesión de su reino» (*He that cometh*, 143, citado por R.

Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*. Madrid 1970, 21). Para evocar esta realeza escatológica de Dios, los profetas toman cierta distancia respecto a las representaciones muchas veces imperfectas que podían suscitar los reinos de la tierra y prefieren recurrir a otras imágenes.

Por eso describen esta realeza divina con los rasgos del «día de Yahvé», el día en que Dios ejercerá el juicio sobre todas las naciones (Jr 25, 15s; Ez 39; Is 24), o también a través del tema de la reunión de los pueblos en la montaña de Sión, en Jerusalén, y de su conversión (Miq 4, 1-7; Is 2, 2-4; Jr 16, 19; Is 25; 52, 7; 56, 7; 66, 19-21; etc.). Dios recibe también el título de pastor (Jr 23, 1-4; Ez 34) y su reino será un mundo de paz y de felicidad (Is 9, 6-9; 35, 1-10; etc.). También es posible apelar a otros textos proféticos que tienen como tema la venida de Dios: Is 35, 4; 40, 9-10; 59, 19-20; 66, 15.18; Mal 3, 1-2; Zac 14, 5). En este último grupo de textos aparece con claridad que la venida de Dios tiene como consecuencia el juicio y la salvación, y sobre todo que «equivale a la manifestación de su GLORIA o de su NOMBRE y a la instauración de su REINO» (J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 275. Para el análisis de los textos, cf. p. 269-275).

Además de los profetas, la liturgia de Israel proclamaba a su manera este reinado universal de Dios a través de varios salmos solemnes, llamados «Salmos del reino» y utilizados en las grandes fiestas: Sal 47; 93, 96 a 99. Notemos algunas expresiones empleadas en el grito de aclamación: «Dios es rey» (Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 17), «Dios es rey sobre toda la tierra... Dios reina sobre las naciones; Dios está sentado en su trono sagrado» (Sal 47, 8-9), «Aclamad a vuestro rey, el Señor... porque viene a juzgar la tierra; él juzgará al mundo con justicia y a los pueblos con rectitud» (Sal 98, 6.9).

Mientras que el Antiguo Testamento habla abiertamente de esta realeza de Dios, el judaísmo precristiano vacila en emplear este estilo directo que atribuye a Dios una acción. Se prefiere entonces utilizar algunos giros abstractos, como atestiguan el Targum (traducción parafraseada en arameo del texto hebreo del AT) y otros textos litúrgicos. En lugar de «Yahvé reinará sobre ellos» (Miq 4, 7), se escribe en

arameo: «El reino de Dios se manifestará sobre ellos». Igualmente, en Is 24, 23, «Yahvé Sebaot reinará sobre la montaña de Sión y en Jerusalén» se convierte en: «El reino de Yahvé Sebaot se manifestará en la montaña de Sión y en Jerusalén». Podrían multiplicarse por otro lado los ejemplos en que la expresión «Tu Dios reina» es sustituida en el Targum por «El reino de tu Dios se ha manifestado». «Aquí se atestigua que la expresión 'reino de Dios' (o bien, con la perífrasis y elisión del nombre de Dios, 'reino de los cielos') no designa reino alguno, sino la función del mando regio de Dios. El reino de Dios aparecerá escatológicamente, es decir, Dios aparecerá luego manifiesto en su reino sobre Israel y el mundo» (R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, 38). La venida y la manifestación del reino de Dios no es sino la revelación de Dios mismo y de su gloria.

b) La oración por la venida del reino

No cabe duda de que el concepto «reino de Dios» se refiere en los evangelios a esta realeza escatológica de Dios. Rezar para que venga el reino de Dios equivale a pedir que Dios reine. Los dos primeros deseos del Padrenuestro están por tanto estrechamente ligados entre sí y no tienen más que un solo tema: la revelación gloriosa de Dios por medio de su venida que pondrá término a la espera escatológica de sus fieles.

En efecto, nuestro mundo está muchas veces en oposición a Dios. Las fuerzas del mal con que se enfrenta Jesús (cf. Lc 11, 20: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces es que acaba de alcanzaros el reino de Dios») siguen ejerciendo todavía su poder. Al pedir a Dios que haga llegar su reino, no sólo imploramos la revelación definitiva de su soberanía, sino también la destrucción del poder de Satanás, así como la salvación de todos los hombres. Es lo que expresa muy bien esta plegaria judía del *Alenu*, atribuida a Rab Abba Arika (+ hacia el 247 p. C.):

Por eso te esperamos, Señor, Dios nuestro, para ver pronto la grandeza de tu victoria, y ver que desaparecen de la tierra los ídolos de madera.

EL REINO DE DIOS

El reino de Dios designa a la vez dos realidades: por una parte, la gloria y la soberanía de Dios; por otra, la salvación y la felicidad del hombre. Porque la instauración del reino supone la salvación de los hombres. Es lo que implora el que reza: el estado definitivo del mundo en que Dios recibe el honor que se le debe y en donde se realiza enteramente la salvación de la humanidad.

Pero hay que advertir que nuestra petición viene tras el deseo de la santificación del nombre de Dios, cuya preocupación teocéntrica constituye todavía el alma de la exigencia presente. El que reza sabe que la venida del reino significa la salvación del mundo, pero no por eso pide con menos insistencia ese tiempo en que Dios debe dominar y gobernar como rey. Jesús quiso enseñarnos ciertamente que, al manifestar este deseo, tenemos que seguir centrados totalmente en Dios.

H. Schürmann,
La prière du Seigneur, 45

Entonces los falsos dioses serán de verdad aniquilados.

Que el mundo cambie por el reino del omnipotente.
Que toda carne invoque tu nombre...

Al pedir que venga el reino de Dios, el discípulo de Jesús vuelve sus ojos hacia la consumación ^{suprema} del reino de

Dios desea su manifestación gloriosa. El verbo «venir» se usa en el texto griego en aoristo, tiempo que se utiliza para designar un hecho puntual. Por tanto, se trata aquí de la última llegada regia de Dios que pone fin al tiempo presente instaurando el mundo venidero. Este deseo dirigido a Dios no parece aludir directamente a la idea de una venida progresiva de su reino a medida que los hombres se vayan abriendo a su acción. Esta llegada definitiva, cuyo día y hora siguen siendo un secreto de Dios (cf. Mc 13, 32), no depende en nada de nuestros esfuerzos. Lo único que podemos hacer es esperar y desear ardientemente su venida, preparando nuestros corazones para acogerlo.

Hágase tu voluntad

Mateo es el único que recoge este segundo deseo del Padrenuestro, cuya construcción gramatical es exactamente paralela a las dos anteriores (verbo en imperativo aoristo pasivo, luego sujeto y finalmente pronombre personal en segunda persona). Así, parece ser que hay un mismo movimiento de pensamiento entre estos tres deseos. Como los dos primeros se refieren a la intervención escatológica de Dios, se tiende a interpretar de la misma manera el tercero. En ese caso, el término «voluntad» indica el designio de salvación de Dios, cuya realización se pide en la oración. Este deseo se refiere también entonces a la venida escatológica de Dios. Semejante interpretación se apoya de hecho en algunos textos joánicos o paulinos, en donde la palabra «voluntad» puede revestir este sentido (cf. Jn 4, 34, 6, 38-40, 1 Cor 1, 1, Gal 1, 4, Ef 1, 5-9, 11, etc.). Pero parece convenir además perfectamente a este texto del Padrenuestro.

Sin embargo, es preferible analizar los empleos de este vocablo en el evangelio de Mateo, en donde aparece seis veces (6, 10, 7, 21, 12, 50, 18, 14, 21, 31, 26, 42), más bien que recurrir a otros autores del Nuevo Testamento. Se comprueba entonces que esta misma formulación del tercer deseo del Padrenuestro aparece en la escena de la agonía de Jesús en Getsemaní (26, 42). Se trata probablemente de un doble debido al redactor mateano, ya que no tiene paralelo

en Mc/Lc y no hace más que desarrollar la oración expresada ya un poco más arriba: «No lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (26, 39). En su oración, Jesús le pide a Dios, no ya que satisfaga su deseo de librarse de la muerte cercana, sino que se cumpla la voluntad del Padre sobre él.

Los otros empleos del término «voluntad» en Mateo tienen que ver con la práctica de los mandamientos de Dios por parte de los hombres, tema sobre el cual insiste mucho la catequesis mateana.

7, 21 «No basta con decir '¡Señor, Señor!' para entrar en el reino de los cielos, hay que hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos»

12, 50 «Todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre»

21, 31 «¿Cuál de los dos hizo la voluntad de su padre?»

El deseo que expresamos en la oración se refiere por tanto a dos aspectos aparentemente opuestos. Por un lado, le pedimos a Dios que realice su voluntad, que haga el mismo lo que ha decidido, por otro lado, deseamos que su voluntad sea cumplida por los hombres, es decir, que los hombres se muestren fieles a la observancia de su ley. Estos dos sentidos no se excluyen, sino que son más bien complementarios. Pedir que se cumpla la voluntad de Dios es desear que se realice su plan de salvación sobre la humanidad (cf. Jn 6, 39-40) y, en consecuencia, que venga su reino. Es también desear que él realice su promesa de renovar el corazón de los hombres para que puedan corresponder mejor a su voluntad, ya que estarán entonces animados de su propio Espíritu (cf. Jr 31, 31-33, Ez 36, 27). Dios no quiere tener ante él a unos simples ejecutores de su voluntad, sino a unos hombres libres dispuestos a responder a su amor paternal (cf. la parábola de los dos hijos en Mt 21, 28-31). Si hay que privilegiar uno de los dos aspectos que subyacen a este deseo, es ciertamente la interpretación ética que merece más la atención: que todos los hombres cumplan la voluntad de Dios mediante una vida conforme a sus mandamientos.

Ciertamente, no hay que comprender este deseo en el sentido, que tantas veces se admite, de una sumisión fatalista a los acontecimientos. «En una desgracia inexplicable, en un castigo aparentemente inmotivado, se cree reconocer el efecto de una voluntad divina a la que hay que someterse. Y entonces se dice: 'Hágase tu voluntad'. No es preciso subrayar que una interpretación de este género está poco en consonancia con el contexto inmediato de la tercera petición del Padrenuestro» (J. Dupont, *Notre Père qui es aux cieux*, 95).

Sin embargo, es cierto que la Biblia conoce varios ejemplos de oración de aceptación de los sucesos dolorosos; pero su número es bastante limitado (1 Sm 3, 18; 1 Mac 3, 60; Job 1, 20-21). Hay que advertir además que en la adversidad los personajes aludidos dicen más frecuentemente, como Job: «Bendito sea el nombre del Señor», en vez de la fórmula: «Hágase tu voluntad». Y aun cuando esta última aparece en circunstancias graves, como por ejemplo en la oración de Jesús en Getsemaní, no significa ni mucho menos una resignación cualquiera. Al contrario, es una humilde sumisión a Dios.

Así en la tierra como en el cielo

El cielo es, en la mentalidad bíblica, el mundo de Dios, el lugar donde él reina sin discusión (Sal 103, 19-21), mientras que la tierra aparece como el lugar en donde las fuerzas del mal ejercen su influencia y combaten contra Dios y contra sus fieles. En varios lugares se llama a Satanás «el príncipe de este mundo» (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Cor 2, 6; 2 Cor 4, 4).

La verdad es que el texto griego encierra una formulación que el talante de nuestra lengua no permite respetar y que literariamente suena así: «como en el cielo, así en la tierra». Una nota de la TOB destaca la ambigüedad que puede nacer de la traducción utilizada corrientemente: «Tiene el inconveniente de que puede comprenderse como un añadido: en la tierra y también en el cielo, siendo así que se trata de pedir que se realice en la tierra lo que ya existe en el cielo, tal como en el esquema apocalíptico (cf. Dn 4, 32; 1 Mac 3,

60). El cielo es concebido como el reino de Dios perfectamente realizado; la tierra tiene que ser necesariamente su imagen. Podríamos parafrasear: para que la tierra sea lo que tú quieres que sea, lo que tiene que ser» (Nota a a Mt 6, 10: TOB, *Nouveau Testament*, 58-59).

Cabe preguntar también a qué verbo se refiere este añadido. ¿Hay que referirlo simplemente a la tercera petición: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»? Esta opción, comúnmente admitida, no es realmente obligada y creemos preferible otra hipótesis, que ya sostenía Orígenes hacia el año 233. A su juicio, el complemento puede relacionarse con cada uno de los tres verbos anteriores: «Se pueden entender en un sentido más amplio las palabras recogidas por Mateo 'así en la tierra como en el cielo'. La oración que se nos enseña sería la siguiente: Santificado sea tu nombre así en la tierra como en el cielo, venga tu reino a la tierra como está ya en el cielo, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. El nombre de Dios es santificado por los habitantes del cielo; el reino de Dios se ha establecido entre ellos; cumplen todos ellos la voluntad de Dios. Todas estas cosas, que están incompletas para los habitantes de la tierra, pueden realizarse si sabemos mostrarnos dignos de ser escuchados por Dios» (*De oratione*, 26, 2). Esta misma interpretación es la que recogió el Catecismo del Concilio de Trento en 1566, que recomienda darla a conocer a los cristianos. Para manifestar bien este sentido, había que invertir entonces el orden de las frases de la oración del Señor y traducir así:

Padre nuestro que estás en los cielos,
que, en la tierra como en el cielo,
sea santificado tu nombre,
venga tu reino,
se haga tu voluntad.

Esta traducción recogería mejor el sentido de la oración, pero tiene el inconveniente de no respetar el carácter literal del texto evangélico y de destruir la estructura del Padrenuestro: los tres deseos orientan nuestra mirada hacia Dios y hacia el cielo (obsérvese el vínculo entre «los cielos» al comienzo y «el cielo» al final), mientras que las tres peticiones siguientes están mucho más relacionadas con

nuestra existencia en la tierra. No obstante, sigue siendo interesante y sugestivo conocer esta hipótesis tan antigua y

aprovecharla para nuestra comprensión del Padrenuestro y para nuestra propia oración.

LA SEGUNDA PARTE DEL PADRENUESTRO: LAS TRES PETICIONES

Danos hoy nuestro pan de cada día

Esta primera petición de la segunda parte del Padrenuestro es la que ofrece más dificultades a los exégetas. Común a Mateo y a Lucas, se presenta bajo dos formas ligeramente distintas:

Mateo

Nuestro pan *épiouision*,
dános(1e)
hoy

Lucas

Nuestro pan *épiouision*,
dános(1e)
cada día.

Además de la diferencia de tiempo en el empleo del verbo (imperativo aoristo en Mt / imperativo presente en Lc), el problema principal se refiere al adjetivo *épiouision*, término griego muy raramente empleado, cuya significación exacta resulta difícil determinar. Normalmente se traduce por «cotidiano», «de cada día»; en la traducción ecuménica actual se ha preferido «de este día» (*de ce jour*). Además, se pregunta por la calidad de ese pan que se pide a Dios: ¿es el alimento de aquí abajo o el pan de vida, el pan de la vida eterna? La discusión exegética es bastante compleja y no daremos aquí más que las conclusiones principales,

apoyándonos esencialmente en un estudio de P. Grelot (*La quatrième demande du Pater et son arrière-plan sémitique: New Testament Studies 25 [1978-1979] 299-314*). No es posible, sin embargo, prescindir de algunos elementos de la argumentación para justificar las traducciones y las opciones que se tomen en cuanto al sentido de esta petición.

La etimología del adjetivo *épiouios* no está del todo clara. Se puede hacer derivar este término, bien del sustantivo *épiouisia* –y en ese caso hay que comprender: el pan necesario para la vida–, o bien del verbo *épiénai* (= venir) –de ahí la idea de pan para el porvenir, para mañana–. Así, estas dos posibilidades permiten traducir: «Danos el pan necesario para nuestra vida», o bien: «Danos el pan de mañana». San Jerónimo se pronuncia en favor de esta segunda hipótesis, pues afirma que encontró en el *Evangelio a los hebreos*, un apócrifo judeocristiano escrito en arameo, el término *mahar*, que significa «mañana»; de ahí deduce que el sentido es: «nuestro pan de mañana, el pan futuro, el de la vida eterna». Esta interpretación, según la cual Jesús nos invitaría a pedir ya desde hoy el pan de la era escatológica, ha sido recogida y defendida en una época reciente, concretamente por J. Jeremias; sin embargo, parece difícil admitir que Jesús nos invite a solicitar para hoy mismo el alimento del banquete del mundo venidero.

También J. Carmignac ha acogido esta lectura de san Jerónimo y opina que puede comprenderse muy bien esta expresión en el sentido siguiente: «Danos nuestro pan para

(llegar a) mañana»; la palabra pan a su juicio significaría «a la vez el pan material que alimenta el cuerpo y sobre todo el pan espiritual que alimenta el alma por la palabra de Dios y la eucaristía» (*Recherches sur le Notre Père*, 217 y *A l'écoute du Notre Père*, 48). Pero P. Grelot rechaza esta traducción considerándola imposible, debido a la preposición empleada delante del término *mahar* (mañana).

Volviendo al término *épiousios* y a su sentido, parece más fructuosa otra pista. Algunos exégetas contemporáneos, y ya anteriormente algunos autores antiguos como Tertuliano, han relacionado justamente esta petición del pan con el episodio del maná que Dios daba a su pueblo en el desierto del Sinaí, y del que cada uno tenía que recoger una ración para conservarla hasta el día siguiente. «He aquí, dice Dios, que voy a hacer llover para vosotros el pan de cielo, y el pueblo saldrá a recoger la cantidad día a día» (en hebreo, esta última expresión es *š̄bar yôm b̄yômô*, que algunos targumés traducen al arameo por *s̄kôm yôm b̄yômâ* o *b̄yômeh*). En su artículo sobre esta petición del pan, P. Grelot vuelve a estudiar este texto de Ex 16,4 y constata: «Esta última expresión es un idiotismo que figura en otros lugares: J. Starcky señala Lv 23, 27; 1 Re 8, 59; Jr 52, 34; Ex 5, 19; Dn 1, 5. Los traductores griegos recurrieron a paráfrasis variadas para traducirla en su conjunto sin poder calcarla... Está claro que no es posible imponer ninguna traducción griega» (*La quatrième demande*, 303). Y el autor concluye que las dos recensiones, un tanto divergentes, de Mateo y de Lucas emplean juntamente el término *épiouision* para traducir la primera parte de la expresión (*š̄bar yôm* o *s̄kôm yôm*: la cantidad diaria), mientras que interpretan de forma distinta la final (*b̄yômâ* o *b̄yômeh*: en su día), traduciendo Mateo «hoy» y Lucas «cada día». En consecuencia, hay que descartar la traducción del término griego *épiousios* por el «pan de mañana» o «para mañana» o «hasta mañana». Se trata más bien del pan «cotidiano» que Dios da cada día.

Según la antigua traducción utilizada hasta nuestros días, decimos efectivamente: «Danos hoy nuestro pan de cada día», según la vieja traducción latina «panem nostrum quotidianum». En esta petición del Padrenuestro le pedimos

a Dios que nos dé el pan para la subsistencia, el pan necesario para la vida (cf. Lc 15, 12-13, en donde la palabra *ousia* tiene el sentido de «lo necesario para vivir»). No cabe duda de que se habla ante todo del pan o del alimento que necesitamos para nuestra vida diaria, pero no se puede excluir que pueda referirse igualmente a la palabra de Dios y hasta a la eucaristía, como lo comprendieron con frecuencia los padres de la iglesia. También ésta se necesita para la existencia de cada cristiano. Además, el deseo de que llegue el reino de Dios puede hacernos desear «el pan del tiempo de la salvación», «el maná celestial» (cf. la interpretación de J. Jeremias), pero no es éste el primer sentido de esta petición.

Añadamos otra observación a propósito de las formas verbales utilizadas por los evangelistas. Lucas redacta esta petición con un imperativo presente que marca sobre todo la continuidad en el don y que está perfectamente de acuerdo con el «cada día» del final de la petición. Por su parte, Mateo emplea el imperativo de aoristo (imposible de traducir al español) que indica una acción puntual, y escribe: «Danos hoy», insistiendo así en el momento presente. Esta presentación mateana de la petición del pan está plenamente en consonancia con la recomendación de Jesús que invita a una confianza total en la bondad del Padre celestial: «No os agobiéis diciendo: ¿Qué vamos a comer? ¿Qué vamos a beber?... Vuestro Padre celestial sabe que necesitáis de todo eso... No os agobiéis por el mañana; el mañana traerá su propio agobio» (Mt 6, 25-34). Y era ya ésta la lección que ofrecía el episodio del maná, con el que Dios atendía diariamente a las necesidades de su pueblo. Apoyándonos en la bondad de Dios, le pedimos simplemente lo que necesitamos para la jornada.

Así, esta petición del pan nos lleva a tomar conciencia de la perpetua bondad de Dios que renueva día tras día sus beneficios y nos invita a esperararlo todo de él en una confianza inquebrantable. Pero no se trata ni mucho menos de una invitación a la pereza. Al contrario, se trata de un actitud de fe auténtica que se le exige al creyente, cuya preocupación primordial debe ser buscar ante todo el reino de Dios (cf. Mt 6, 33).

Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

a) Una traducción difícil

La traducción española adoptada actualmente para esta petición no resulta muy fiel al texto de Mateo. Pero puede comprobarse también que los evangelistas nos ofrecen dos textos diferentes:

Mt 6, 12

Y perdónanos
nuestras deudas
como también nosotros
hemos perdonado
a nuestros deudores.

Lc 11, 4

Y perdónanos
nuestros pecados
porque nosotros mismos
perdonamos
a todo el que nos debe.

Donde Mateo escribe «deuda», Lucas emplea el término «pecado»; pero esto no encierra una especial dificultad, ya que las palabras arameas del original pueden indicar en sentido propio «estar en deuda, deuda y deudor», y en sentido figurado «pecar, pecado y pecador» (P. Grelot, *L'arrière-plan araméen...*, 546-547). Bajo las dos versiones se encuentran probablemente las mismas palabras en labios de Jesús.

Si los términos «deudas» y «deudores» se han abandonado en la traducción ecuménica, es porque la imagen subyacente corre el peligro de ser mal comprendida en el mundo moderno en donde se recurre fácilmente al préstamo y al crédito. En efecto, el término «deuda» no tiene en el mundo contemporáneo el sentido que tenía en el lenguaje bíblico. Esta imagen se utilizaba en el judaísmo y en el Nuevo Testamento «para definir la situación del hombre ante Dios, de quien es deudor insolvente; designa entonces el estado de pecador» (Nota c a Mt 6, 12, TOB, *Nouveau Testament*). En otras palabras, el pecado nos convierte en «deudores» de Dios.

Los verbos empleados significan literalmente «perdónanos» o «ponnos en paz». La traducción «perdónanos» equivale por tanto a «nosotros perdonamos». Pero el verbo segundo de la frase debería ponerse mejor en pasado («como hemos perdonado»), para respetar el aoristo «dramático» empleado en el texto griego.

Otra dificultad reside también en esta segunda parte de la petición: ¿cómo hay que comprender los términos *hōs kai* (Mt) y *kai gar* (Lc)? En la versión española que recoge el texto de Mateo se ha escogido «como también nosotros perdonamos». Pero esta locución puede tener, según el contexto, o bien un simple sentido comparativo «como», o bien un sentido causal «porque». ¿Habrá que escoger un sentido en detrimento del otro? La gramática resulta aquí insuficiente para permitir una opción indiscutible; tan sólo tomando en cuenta toda la enseñanza de Jesús sobre el perdón se podrá dar un sentido exacto a ese «como».

Queda finalmente la partícula «también». ¿Con qué hemos de unir la? Algunos comentaristas, juzgando que el perdón recibido de Dios y el perdón otorgado por el que reza están estrechamente ligados, opinan que hay que unir el «también» al pronombre personal y traducir: «como también nosotros perdonamos». Otros, por el contrario, opinan que esta lectura concede demasiado espacio al hombre y puede dar la impresión de un trato mercantil, por lo que prefieren adoptar la traducción que ofrece la versión ecuménica: «como nosotros perdonamos también». Sin embargo, el examen de los trece empleos en el Nuevo Testamento de la fórmula *hōs kai*, seguida del pronombre personal, como en nuestro caso, invitan a destacar la primera hipótesis de lectura: «nosotros también» (cf. Mt 20, 14; Hch 10, 47; 11, 17; 25, 10; 1 Cor 7, 7; etc.).

b) El sentido de la petición

Recordemos ante todo las tres ideas de Jesús sobre el perdón en el evangelio de Mateo. Una palabra puesta inmediatamente después del Padrenuestro comenta precisamente esta petición: «En efecto, si vosotros perdonáis a los hombres sus faltas, también os perdonará vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, vuestro Padre

tampoco os perdonará vuestras faltas» (Mt 6, 14-15). En consecuencia, no podemos pedirle a Dios con toda verdad que nos perdone nuestras deudas si previamente no hemos perdonado nosotros a nuestros deudores, lo cual implica que soportemos eventualmente las injusticias y que renunciemos a toda venganza (cf. Mt 5, 39-40).

Es igualmente lo que nos revela este otro consejo de Jesús a sus discípulos: «Si vas a presentar tu ofrenda ante el altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano; luego ven a presentar tu ofrenda» (Mt 5, 23-24). Así, pues, la restauración de una relación perturbada se presenta como una exigencia prioritaria, incluso respecto al desarrollo de un acto tan sagrado como la ofrenda de un sacrificio. No se puede retrasar la reconciliación, aun a riesgo de interrumpir el culto. Esto indica toda su importancia. La comunión con Dios pasa ante todo por la reconciliación con el prójimo (cf. 1 Jn 4, 20: «Si uno dice: 'Yo amo a Dios' y odia a su hermano, es un mentiroso»).

Finalmente, en el discurso comunitario de Jesús, en Mt 18-19, se destaca especialmente el tema del perdón, y Jesús muestra su importancia capital en la vida de la comunidad y de cada uno de sus miembros: no basta con perdonar siete veces; hay que perdonar hasta setenta veces siete, es decir, indefinidamente. Y Jesús añade la parábola del deudor insolvente, que termina con esta lección propuesta a los discípulos: «Así os tratará mi Padre celestial, si cada uno de vosotros no perdona a su hermano de todo corazón» (Mt 18, 35). Esta es por lo menos la interpretación de Mateo, ya que la parábola misma pone más bien el acento en el perdón inicial de Dios: Dios os ha perdonado vuestra deuda; por tanto, perdonad vosotros a vuestros hermanos sus pequeñas deudas.

Tal es la situación de cada uno de nosotros delante de Dios: hemos de tomar conciencia de que «las deudas de nuestros hermanos con nosotros, comparadas con vuestras ofensas contra Dios, no son más que moneda pequeña, fácil de contar, frente a los talentos innumerables recibidos de Dios», como observa san Gregorio de Nisa (*Homilía 5 sobre el Padrenuestro*, 9). Somos delante de Dios como siervos

insolventes a quienes concede su misericordia y, si queremos eludir la condenación a la hora de rendir cuentas en el juicio final, debemos ya ahora perdonar las deudas que con nosotros tengan los demás.

En nuestra oración, cuando decimos: «Perdónanos..., como también nosotros perdonamos», no le pedimos a Dios que conforme su comportamiento con el nuestro, tal como podría hacer suponer una lectura superficial. La partícula «como» no indica una relación de igualdad o de reciprocidad entre el perdón humano y el perdón divino, sino que existe una cierta semejanza entre el perdón que Dios puede conceder al hombre y el del hombre para con sus hermanos. No cabe duda de que primero hemos de tomar conciencia de que Dios ofrece continuamente su perdón y nos invita a imitarle. En ese perdón que él nos concede primero es donde se arraiga nuestra capacidad y nuestra obligación de perdonar.

No es que con nuestro perdón a los demás nos merezcamos nosotros el perdón de Dios; se trata más bien de una condición que hay que cumplir. Para implorar sin hipocresía la misericordia divina sobre nosotros, hemos de perdonar a nuestros hermanos, tal como nos compromete a hacerlo la segunda parte de esta petición. Por consiguiente, «no es que el perdón de Dios se condicione al nuestro, sino que el valor de nuestra súplica se ve condicionado por nuestro perdón previo. Dios no depende del hombre, sino que nuestra oración depende de nuestra sinceridad efectiva» (J. Carmignac, *Recherches...*, 231).

A través de esta súplica que dirigimos a Dios, podemos entonces tomar conciencia de nuestra condición de pecadores, de la misericordia que Dios nos tiene, y también de la importancia de nuestras relaciones humanas. El perdón es la piedra de toque que nos permite verificar la profundidad de nuestra fe y que servirá de norma para nuestro propio juicio: «Con la medida con que tratéis a los demás, seréis tratados vosotros» (Mt 7, 2). «Estar dispuestos a perdonar es, en cierta manera, una mano que los discípulos tienden hacia su perdón por parte de Dios» (J. Jeremias, *Palabras de Jesús*. Fax, Madrid 1960, 156).

No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal

Esta última petición se compone (en Mateo solamente) de dos partes que, en realidad, expresan de antemano la misma súplica, primero de forma negativa y luego de forma positiva. Por tanto, no conviene separarlas con el pretexto de encontrar siete peticiones en el Padrenuestro (la cifra 7 es una de las cifras perfectas en la cultura judía). Pero sobre todo hay que resolver las dificultades que plantean la traducción y la interpretación de esta petición. Hay que explicar tres términos: el verbo traducido por «no nos dejes caer» y los dos sustantivos «tentación» y «mal». Empezamos por el estudio de la primera parte y, más en concreto, por el término «tentación».

a) La tentación

El término «tentación» es la traducción de la palabra griega *peirasmós*; pero ¿cuál es su significado preciso? «En nuestro vocabulario religioso moderno, constata A. George, la tentación es toda sollicitación al pecado en nuestra vida diaria, incluso la que procede de nuestra propia concupiscencia (cf. ya en Sant 1, 14)» (*Ne nous soumet pas à la tentation: Bible et vie chrétienne* 71 [sept/oct. 1966] 76). Pero ¿se refiere a esto la palabra del Padrenuestro? El recurso a los diccionarios bíblicos y a los propios textos nos permite descubrir que el término *peirasmós* puede significar tanto la prueba como la tentación (cf., por ejemplo, el *Vocabulario de teología bíblica*, que sitúa bajo la misma rúbrica los términos prueba y tentación). Un análisis de este tema en el Antiguo Testamento pone de relieve una evolución característica:

– En los textos más antiguos, los autores no vacilan en escribir que Dios «excita» al hombre a pecar (1 Sm 26, 19; 2 Sm 24, 1), o bien que le envía un «espíritu malo» (Jue 9, 23; 1 Sm 18, 10-11) que lo conducirá al pecado. Semejantes afirmaciones pueden chocarnos, pero realmente son sólo una manera de decir que nada se escapa del poder de Dios, algo así como en la expresión: «Dios endureció el corazón del faraón» (Ex 4, 21; 7, 3; etc.)...

EL SENTIDO DEL PERDON

El perdón es un acto arriesgado, es empresa de hombres fuertes. Se da cuando alguien amenaza efectivamente a otra existencia, tanto material como psicológica; cuando uno lesiona unos derechos. No se trata, por tanto, del olvido, ni de la indiferencia, ni de la ingenuidad. El perdón es lúcido; pero el que perdona juzga que el que le hace daño es menos hombre que el que lo padece. Su acto tiene como finalidad romper el hechizo del mal, el «enconchamiento» del malhechor dentro de sí mismo; tiene como finalidad romper ese círculo mágico en el que naufraga toda comunicación real. Es un acto arriesgado, porque se basa en la esperanza de que la bondad abrirá al malhechor un espacio distinto del que le presenta su lógica del mal, y de este modo podrá hacer una opción menos inhumana. El perdón es un acto de libertad. El que perdona no se deja dominar por el mal que trama su adversario. No cura la calumnia con la calumnia, la difamación con la difamación, el asesinato con el asesinato, el engaño con el engaño. Crea otra relación distinta, una invitación para que el mal no tenga la última palabra. El perdón es un acto creador: acepta al malhechor, abre de nuevo de forma positiva unas relaciones sociales con él.

C. Duquoc, *Jesús, hombre libre*.
Sígueme, Salamanca 1982², 99-100

– Otros textos más recientes muestran a Dios poniendo a prueba al hombre o al pueblo de Israel para ver hasta dónde llega su fidelidad (Abrahán en Gn 22, 1; 1 Mac 2, 52; Eclo 44, 20; el pueblo en Ex 15, 25; 16, 4; 20, 20; Dt 8, 2-3; 13,

4; Jue 2, 22; Sab 11, 9). En este género de prueba, no hay por parte de Dios ninguna solicitación al mal, ningún impulso hacia el pecado. Estas pruebas son más bien la ocasión de atestiguar la fidelidad de los interesados...

— En una época más tardía, se ve aparecer al personaje Satanás, para quien se reserva entonces el papel de tentador (Job 1-2; en 1 Cr 21, 1, es Satanás el que inspira a David el proyecto culpable de hacer el censo del pueblo, mientras que el antiguo texto de 2 Sm 24, 1 ponía a Dios en su origen). En adelante, ya no se dirá que Dios tienta o prueba al hombre, como afirma con vigor Santiago en su carta: «Que nadie, cuando sea tentado, diga: 'Mi tentación viene de Dios', porque Dios no puede ser tentado de hacer el mal ni tienta a nadie» (Sant 1, 13).

En el lenguaje del Nuevo Testamento se impone por tanto una primera constatación: *jamás* se afirma que Dios pruebe o tienta a alguien. Esto debe hacernos muy vigilantes con el vocabulario que empleamos y con ciertas formas de hablar que tenemos los cristianos: las pruebas (los sufrimientos, las enfermedades, las muertes, etc.) que sufrimos pueden ciertamente ser consideradas como ocasiones para crecer en la fe (cf. ya la exhortación de Eclo 2, 1-5), pero en ningún sitio atribuye el Nuevo Testamento su origen a Dios. Por tanto, conviene fijarnos bien en la reutilización del lenguaje de la Biblia. El progreso de la revelación ha llevado a veces a modificar ciertas afirmaciones del Antiguo Testamento.

Cuando el Nuevo Testamento emplea el sustantivo *peirasmós* (tentación/prueba), este término no designa jamás el atractivo interior que uno siente por algo malo o por algo prohibido, sino «la prueba en la que Satanás intenta perder a quien ataca (1 Cor 7, 5; 1 Tes 3, 5; 1 Pe 5, 5-9; Ap 2, 10; cf. Lc 22, 31)» (Nota *d* a Mt 6, 13 en la TOB, *Nouveau Testament*), esto es, un ataque del tentador que intenta destruir la fe en el corazón del creyente (Lc 8, 13; 18, 8; Ap 3, 10):

Esto nos lleva a constatar, también en este caso, la ambigüedad del término «tentación», puesto que no tiene el mismo significado en el lenguaje bíblico y en el lenguaje corriente. Pero, observa J. Dupont, «parece difícil hablar de 'prueba': pedirle a Dios que no nos someta a la prueba

daría fácilmente la impresión de que se desea escapar de las pruebas de la vida, de las desgracias, de las adversidades, de las contrariedades, que son ese pequeña parte que no nos corresponde de la cruz de Cristo. Semejante petición sería indigna de un cristiano. Sigue siendo entonces preferible la palabra «tentación», que tiene por lo menos una resonancia religiosa; pero habría que procurar darle su verdadero sentido, que se sitúa no en el plano de la psicología, sino en el de la historia de la salvación» (*Notre Père qui es aux cieux*, 109).

b) No nos dejes caer

La traducción del verbo inicial de esta petición ha sido objeto de muchos debates. Sobre todo en la versión francesa «no nos sometamos a la tentación» (*ne nous soumettons pas*) «corre el peligro de evocar la imagen de un Dios que 'hace sufrir' la tentación» (J. Delorme, *Pour une catéchèse...*, 235; cf. A. George, *Ne nous soumettons pas à la tentation*, 78; J. Carmignac, *Fais que nous n'entrons pas dans la tentation*: *Revue Biblique* 72 [1965] 218-226).

La traducción literal del texto griego dice así: «No nos hagas entrar en la tentación», o «No nos introduzcas en la tentación». Pero, si se tiene en cuenta el sustrato semítico que subyace al verbo griego, habría que traducir más bien: «Haz que no entremos en la tentación» (J. Carmignac), o «No nos dejes entrar en la tentación» (J. Delorme). Estas traducciones un tanto divergentes suponen de hecho dos interpretaciones de la última petición del Padrenuestro. Presentemos en primer lugar la que se admite comúnmente:

La traducción literal del texto griego: «No nos introduzcas en la tentación» implica aparentemente una intervención directa de Dios, lo mismo que la traducción: «No nos sometamos a la tentación». Pero todo el Nuevo Testamento rechaza la idea de que Dios tienta al hombre. Entonces, ¿cómo hay que comprender esta petición? Una nota de la TOB nos da la respuesta siguiente: «No puede pensarse en que Dios introduzca o haga entrar en la tentación, como si se tratara de una trampa para hacer caer al hombre, sino que puede conducir a alguien a una situación crítica de tentación, lo mismo que el Espíritu impulsó a Jesús al desierto para ser

tentado por Satanás (Mt 4, 1). Según esta interpretación, el discípulo de Jesús le pide a Dios, no ya verse libre de la tentación (cf. Mt 26, 41 y par.; 1 Cor 10, 13), sino que se le evite una prueba de tal categoría que corra el peligro de no poder soportarla...» (Nota *d* a Mt 6, 13, TOB, *Nouveau Testament*). Ante el grave riesgo que constituye la tentación, le pedimos a Dios que no nos exponga a una prueba semejante (cf. la traducción ecuménica: «No nos expongas a la tentación», traducción que se puede parafrasear así: «No nos expongas a esa prueba que es la tentación»).

Para captar mejor esta interpretación, recogemos el comentario que hace C. Duquoc a propósito de la tentación de Jesús en el desierto: «Esta petición puede parecer insólita: no es Dios el que tienta. Pero es Dios el que nos deja en situaciones que son realmente tentaciones. Pues bien, de esas situaciones es de las que el cristiano pide que Dios le preserve. Si Cristo nos enseña a orar de este modo, es porque la tentación más terrible no es la que nace de la carne o del mundo, sino la que brota de una situación en la que la actuación amorosa de Dios se borra de nuestro campo de percepción. El cristiano puede decir entonces: ¿Dónde está Dios? No encuentra más que indiferencia y silencio: Dios está tan lejos que también entonces el cristiano experimenta el abandono de la cruz. Vive aquella situación límite que vivieron igualmente Abraham al pedirle Dios que sacrificara a Isaac, Job durante su enfermedad, y Cristo en la agonía. La confianza incondicional es el único camino de salvación; pero es un camino que bordea el precipicio de la revuelta contra Dios. Semejantes situaciones son la tentación suprema para el espíritu. Atacan a la fe en su misma raíz, y se comprende que Cristo les pida a los cristianos que huyan en caso de persecución: la no-intervención de Dios se palpa allí de una manera tan cruel que podría destruir la fe. No es extraño tampoco que la iglesia y los cristianos recen todos los días para que Dios salga de su silencio, para que abrevie los tiempos en los que no se despliega su poder amoroso. El cristiano reza para que no se encuentre nunca en una situación en donde las únicas salidas posibles son la confianza ciega o la evidencia increíble que parece estar segura de que Dios no nos ama» (C. Duquoc, *Cristología*, I. *El hombre Jesús*. Sígueme, Salamanca 1971², 94-95).

Cabe sin embargo una segunda interpretación, teniendo en cuenta el semitismo que subyace al texto griego, que podemos traducir: «Haz que no entremos en la tentación», es decir, «Presérvanos de entrar en la perspectiva del tentador». En este caso, le pedimos a Dios, no ya que nos evite la tentación, sino que nos ayude a no consentir en ella y también a salir de ella. Así es como J. Jeremias, entre otros, comprende esta petición apoyándose en el sentido de una antigua plegaria judía vespertina: «No permitas que caiga en manos del pecado, de la falta, de la tentación y de la infamia» (*Berakot* 60b). Y comenta Jeremias: «Que efectivamente se pide aquí el ser protegidos *durante* la tentación y no el ser preservados *de* ella, lo confirma cierto logion extracanonico. Según una tradición antigua, Jesús habría dicho la última noche, antes de la oración de Getsemaní: 'Nadie puede alcanzar el reino de los cielos sin haber pasado antes por la tentación'. Afirmación expresa de que a ningún discípulo del Señor le será ahorrada la prueba de las tentaciones; sólo está prometida la victoria. Estas palabras confirman que en la petición final del Padrenuestro no se implora que el orante se vea libre de las tentaciones, sino la ayuda de Dios para vencerlas» (J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, 162).

Es ciertamente en este sentido como hay que interpretar también la advertencia de Jesús a sus discípulos en el momento de su agonía: «Orad para que no entréis en la tentación». Se trata entonces de la suprema prueba de la pasión que va a poner en peligro la fe de los discípulos, prueba que evoca igualmente esta otra palabra de Jesús a Pedro al final de la cena: «Simón, Simón, Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas la fe» (Lc 22, 31-32).

Lo que pedimos en definitiva a Dios es que nos proteja, no en primer lugar de nuestras pequeñas tentaciones de cada día —aunque no tengamos que excluirlo, desde luego—, sino que nos proteja más bien en esa gran prueba que podría provocar la apostasía, la defecación de aquellos que no están «firmes en la fe» (1 Pe 5, 9). En opinión unánime de los exégetas, Jesús se refiere esencialmente a esa última prueba que debe conducir a todo su pueblo a la salvación, cuando

habla de la tentación «Piensa ante todo en la gran prueba escatológica en la que Satanás intentará hacer fracasar el proyecto de salvación, la 'gran tribulación', la 'calamidad' por la que ha de atravesar el pueblo de Dios antes de su retorno glorioso (Mc 13, 14-20 24)» (A. George, *Ne nous soumettons pas*, 76) Esto nos lleva a interpretar esta última petición del Padrenuestro en estos términos «Señor, guardaños de la apostasía»

En nuestro mundo contemporáneo, la pérdida de la fe no es un peligro ilusorio, no se necesitan grandes persecuciones para llevar al hombre a prescindir de Dios. Todo el mundo puede descubrir fácilmente lo que conduce a algunos de nuestros hermanos o a nosotros mismos a este abandono: el progreso de la ciencia y de la técnica, el escándalo provocado por el sufrimiento o las injusticias, o sencillamente un cristianismo insípido, compuesto de hábitos y rutinas a través de las cuales la fe se va debilitando poco a poco, como una mecha que se consume y acaba por apagarse.

c) Y líbranos del mal

Solo la versión del Padrenuestro en Mateo contiene este elemento, cuya finalidad parece ser la de precisar el sentido de la petición expresada anteriormente de forma negativa. Pues bien, una vez más, la traducción resulta difícil. Podemos optar por «líbranos del mal» o por «líbranos del maligno», ya que el término griego *poneros* puede interpretarse como neutro (la cosa mala, el mal) o como masculino (el malo, el maligno).

En favor del masculino se pueden aducir varios hechos

En el Nuevo Testamento se constata el empleo de *ho poneros* (el maligno) para designar a Satanás en varios pasajes: Mt 5, 37, 13, 19, Jn 17, 15, Ef 6, 12, 16, 2 Tes 3, 3, 1 Jn 2, 13-14, 3, 2, 5, 18-19, y probablemente en Mt 13, 38. Por otra parte, la actividad de Jesús se presenta muchas veces como una lucha contra Satanás (cf. en particular los exorcismos: por ejemplo, Mc 1, 21-28, 4, 35-41, 5, 1-20, etc., y también Mc 3, 20-30 a propósito del antagonismo entre Jesús y Belcebú). En la iglesia primitiva se prefirió también leer aquí el masculino, mejor que el neutro, e interpretar «Líbranos del maligno».

Como señala muy bien J. Delorme, hay ahí una «visión religiosa del mundo, y no solo y ante todo moral». El hombre, dividido entre el bien y el mal, se halla situado en un mundo que se disputan Dios y Satanás. El mal no puede entonces quedar reducido al pecado, concebido como acto libre y elección moral. Estamos en este mundo amenazados por las fuerzas hostiles del mal. Pero la fuerza de Dios guarda a los suyos de sus garras, si permanecen fieles, y los sustraera a su amenaza para asegurarles la vida eterna» (*Pour une catechèse*, 233).

A través de esta petición, le suplicamos a Dios que no nos deje en una situación amenazada y que nos arranque del poder del mal que se desata sobre el mundo. Esto coincide con esta otra petición de Jesús por sus discípulos en la víspera de su muerte: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno» (Jn 17, 15). De este modo, incluso en esta última petición del Padrenuestro, no hacemos más que asumir por nuestra cuenta la misma suplica que Cristo dirigió y sigue dirigiendo al Padre por nosotros.

CUANDO REZO EL PADRENUESTRO

Para concluir esta presentación del Padre-nuestro, he aquí la meditación que inspiró a una joven novicia de Melanesia, Marie-Germaine Malatu, natural de Vanuatu (Oceanía), el estudio de esta plegaria del Señor:

Cuando rezo al Padre que está en los cielos, repito la oración de Jesús a su Padre, que se ha hecho oración de todos los hijos del Padre.

Padre nuestro. Lo que me extraña es que Jesús, al dirigirse a Dios, no emplee ningún otro título. No dice: «Señor». Dice sencillamente: «Padre».

Decir «Padre» a Dios es saber que somos sus hijos. Es encontrarnos en nuestra propia casa delante de Dios.

Decir «Padre nuestro» es saber que todos somos hermanos y hermanas. Cuando rezo, todo el mundo está allí. No puedo decir «Padre mío», sólo de mí, porque pienso que esto no le

gustaría, pues él es de todos. Es el Padre de todos.

Que estás en los cielos. Cuando digo «Padre nuestro», sé que Dios está cerca de mí, muy cerca de los hombres. Pero cuando digo «que estás en los cielos», sé que Dios es infinitamente mayor que los hombres. No podré jamás conocerlo por completo. Está por encima de todo. Está en el centro de todo.

Santificado sea tu nombre. Me gustaría que todo el mundo cantara tu nombre. Me gustaría que hicieras conocer a todo el mundo ese nombre incomparable. Ese nombre que tú imprimes en nosotros, en el espíritu, en el corazón. Ese nombre que nos hace buenos y nos santifica. En otras palabras, que por esa santidad tú seas reconocido santo.

Venga a nosotros tu reino. Me gustaría que la felicidad y el amor que vienen de ti inundasen el mundo. Que los hombres se hicieran buenos

LA DOXOLOGIA FINAL

Porque a ti te pertenece el reino, el poder y la gloria por los siglos de los siglos

En los evangelios de Mateo y de Lucas, la oración del Señor termina sin doxología alguna. Sin embargo, cuesta trabajo imaginarse, cuando se conoce la sensibilidad judía, que pueda terminar una oración con las palabras «tentación»

(Lc) o «mal» (Mt). Seguramente se dejaba a la iniciativa de los que la rezaban la formulación de una breve alabanza. Pero muy pronto se vieron aparecer doxologías, entre las cuales está ésta, en la que se inspira el texto ecuménico: «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria por siempre jamás». El cristiano no se contenta entonces con pedir la llegada del reino, sino que afirma que ya desde ahora Dios

como tú. Que, por decirlo de algún modo, tu reino se extendiera en mi corazón, en el corazón de mis hermanos, porque no somos perfectamente tuyos. Venga tu reino a nosotros y que tome posesión de todo.

Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. Lo que tú quieres es muy grande, mayor que los deseos sencillos de un padre para con sus hijos. Pero no siempre conozco tu voluntad, no la adivino bien. ¿Cómo conocer tu voluntad? Sólo el Espíritu que tú me das me permite encontrar lo que a ti te gusta.

El pan nuestro de cada día, dánosle hoy. Ese pan que me hace vivir sé muy bien que los hombres se lo ganan duramente y que tienen que compartirlo. No pido grandes cosas; nada más que lo necesario para vivir: el alimento, la amistad, el gozo, la oración... Padre bueno, tú le das a cada uno lo que necesita. Además de este pan de los hombres que me hace vivir, queremos también el pan de vida, el pan de la vida en persona, a tu Hijo Jesucristo. En otras palabras, te pedimos aquí el pan de cada día, el pan de la vida, el pan del amor, el pan de Dios.

El pan que los hombres ganan con el sudor de

su frente tienen que compartirlo. Jesús sufrió para poder darnos el pan de la vida: su cuerpo. Así, pues, Padre bueno, danos coraje para ganarnos la vida y danos el sentido de la justicia para saber compartir.

Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Cuando rezo, no tengo miedo de pedir perdón a Dios. Pero no puedo pedirle perdón, si yo no perdono. Eso sería poco leal. Sería demasiado fácil. En mi vida, tengo necesidad continuamente de perdonar y de pedir perdón: la reconciliación es indispensable para vivir en amistad con mis hermanos y con Dios.

No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal. Cuando todo va mal, cuando la debilidad está a punto de abatirme, Padre, no me abandones. Quizás haya momentos en que no tenga ganas de pensar en ti, en que no confíe en ti, en que sienta la tentación de no creer en ti. Esa es la mayor de las tentaciones. Pero sé que tú estarás conmigo. Y que con tu fuerza yo resistiré. Porque la carne es débil, pero el espíritu es activo.

es rey y que le pertenecen las prerrogativas reales del poder y de la gloria. Se trata, por tanto, de proclamar nuestra certeza de la victoria de Dios y de la liberación de su pueblo en marcha hacia el reino.

De esta manera se acaba la oración del Padrenuestro. Se nos ha presentado, según la frase de Tertuliano, como «un resumen de todo el evangelio», como una oración realmente «evangélica»:

– Es una oración de *acción de gracias* dirigida a Dios Padre, en la esperanza de que llegue su reino.

– Es una oración de *petición* de lo necesario para vivir y para abrirse al reino, compartiendo y viviendo el perdón, fuente de libertad.

– Es una oración de *esperanza*, ya que nuestra fe se basa en la certeza de la victoria de Dios sobre todas las fuerzas del mal, y de la realización de su proyecto salvífico en favor de nuestra humanidad (cf. Ef 1, 3-14).

La paternidad de Dios según san Pablo



A través de su anuncio de la buena nueva de su oración y de su comportamiento, Jesús reveló el verdadero rostro de Dios y nos introdujo en una relación de intimidad con aquel a quien llama Padre suyo. Se hizo hombre para que nosotros fuéramos hijos de Dios, hijos del Padre celestial.

Pero es sobre todo en san Pablo donde encontramos desarrolladas las ideas relativas a esta filiación adoptiva, concedida a los que creen en Jesucristo muerto y resucitado. En sus cartas, las palabras Dios y Padre están estrechamente ligadas, y el nombre de Padre se le atribuye 42 veces a Dios. Hay que tomar además en cuenta algunos otros textos en donde Cristo es llamado «Hijo de Dios» (17 veces), así como aquellos otros en los que los creyentes son considerados como «hijos» de Dios (13 veces), y finalmente los que hablan de la «adopción filial» (5 veces) (véase el recuadro).

Pablo no elaboró un estudio sistemático de este tema de la paternidad de Dios en relación con Cristo y con los hombres, pero las numerosas referencias que tienen que ver con este tema manifiestan la importancia que ocupa en su pensamiento. Por otra parte, suele ser en los saludos al comienzo de sus cartas y en los deseos y bendiciones con que terminan donde encontramos formulaciones típicamente litúrgicas que evocan la paternidad de Dios. Existen además, en el corpus de sus cartas, dos textos de especial importancia: Gál 4, 5-7 y Rom 8, 15-17.

Para proceder a una breve presentación del pensamiento de Pablo, parece posible agrupar su teología en tres títulos: *Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo; Dios, Padre nuestro; y, finalmente, la oración del cristiano: «Abba, Padre».*

DIOS, PADRE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

En las cartas de Pablo no encontramos exactamente la expresión «Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo». Cuando el apóstol invoca la relación existente entre Dios y Jesús, utiliza la fórmula «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Col 1, 3; Ef 1, 3; cf. también Ef 1, 17: «Dígnese el Dios de nuestro Señor

Jesucristo, el Padre de la gloria...»). Pero es evidente que hay que interpretar en el sentido antes indicado –como lo hace la TOB para Rom 15, 6– el giro utilizado por Pablo, que presenta a Jesús como el Hijo de Dios; por ejemplo, cuando la revelación personal que está en la base de su conversión: «Aquel que, desde el seno materno, me eligió y me llamó

EL DIOS PADRE EN LAS CARTAS DE PABLO

1. «El Padre»

Rom 6, 4

1 Cor 8, 6;
15, 24

2 Cor 1, 3

Gál 1, 1

Ef 1, 17; 2, 18;
3, 14; 5, 20; 6, 23

Flp 2, 11

Col 1, 12; 3, 17

1 Tes 1, 1

2 Tes 1, 2

1 Tim 1, 2

2 Tim 1, 2

Tit 1, 4

2. «El Padre de Jesús»

Rom 15, 6

2 Cor 1, 3;
11, 31

Ef 1, 3

Col 1, 3

3. «Padre nuestro»

Rom 1, 7;
8, 15 (Abba)
1 Cor 1, 3

2 Cor 1, 2;
(6, 18)

Gál 1, 3, 4;
4, 6 (Abba)

Ef 1, 2; (4, 6)

Flp 1, 2; 4, 20
Col 1, 2

1 Tes 1, 3;

3, 11.13

2 Tes 1, 1;

2, 16

Flm 3

4. Jesucristo, «Hijo» de Dios

Rom 1, 3.4.9; 5, 10;
8, 3.29.32

1 Cor 1, 9; 15, 28

2 Cor 1, 19

Gál 1, 17; 2, 20; (4, 4.6)

Ef 4, 13

Col 1, 13

1 Tes 1, 10

5. Los cristianos, «hijos» de Dios

Rom 8, 14.15*.
16.17.19.21.23*?
9, 4*.8.26

Gál 3, 26; 4, 5*.6; 7.7

Ef 1, 5*; 5, 1

Flp 2, 15

(*) adopción filial

por su gracia, creyó oportuno revelar en mí a su Hijo, para que yo lo anunciase entre los paganos....» (Gál 1, 16; cf. 4, 4.6; etc.). La afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios y de que el Padre está en el origen de toda la obra de la salvación está por otra parte en el corazón del mensaje que él proclama.

No obstante, conviene observar que los vocablos de Padre y de Hijo se utilizan de ordinario conjuntamente en relación con el acontecimiento de la resurrección (Hch 13, 23.33; Rom 1, 1-4; 6, 4; Gál 1, 1) y que la filiación de Jesús es de alguna manera una consecuencia de su exaltación. En ese caso, «Dios se revela como Padre resucitando a Jesús de entre los muertos, exaltándolo y constituyéndolo Señor sobre el mundo entero», constata W. Marchel (*Dict. de Spiritualité*, art. *Paternité de Dieu*, 1983, 76-77, 424; cf. *Dieu Père dans le N.T.* Paris 1966, 114). Dios es «el Padre de nuestro Señor Jesucristo». En esta perspectiva, el título de Hijo que se le confiere a Jesús más allá de su pasión supone algo más que la idea de una simple filiación. Se trata de un título regio, lo mismo que el de Padre, con el que está entonces estrechamente asociado el término «gloria» (cf. las expresiones: «el Padre de la gloria» en Ef 1, 17; «la gloria del Padre» en Rom 6, 4; «para gloria de Dios Padre» en Flp 2, 11). Resucitado, el Cristo Jesús participa de la gloria del Padre y es engendrado a una vida nueva.

De hecho, al leer Rom 1, 3-4, se tiene la impresión de que Jesús no es establecido Hijo de Dios más que después de su resurrección de entre los muertos:

Nacido del linaje de David según la carne,
establecido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu
de santidad,
por su resurrección de entre los muertos.

Se trata de un confesion de fe muy antigua, pre-paulina, que el apóstol recoge y hace suya y que contiene dos afirmaciones simétricas y complementarias. En su formulación original, tenía que tener incluso una estructura binaria mucho más simple todavía (M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu*. Cerf, Paris 1977, 98-109):

Jesucristo, nacido del linaje de David,

establecido Hijo de Dios por su resurrección de entre los muertos.

En la base de esta fórmula se encuentra el texto de 2 Sm 7, 12-14 (en relación con el Sal 2, 7), que la exégesis judeo-cristiana aplicó muy pronto al acontecimiento pascual. El oráculo del Señor a David anunciaba: «Cuando se hayan cumplido tus días y te hayas dormido con tus padres, yo suscitaré después de ti un vástago que saldrá de ti, y estableceré firmemente su realeza... Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo». El verbo «suscitar» se entendió como una alusión a la resurrección. Así, según esta interpretación, por medio de su resurrección de entre los muertos, Jesús recibió la filiación divina prometida al rey mesías. Por tanto, esta profesión de fe pone de relieve la mesianidad terrena de Jesús y su mesianidad superior de Hijo de Dios (cf. M. Trimaille, en *Jesús* [CB 50] 46-49).

Entonces, ¿no se habrá hecho Jesús Hijo de Dios hasta después de su resurrección? En su estado actual, esta confesión va mucho más allá: por su origen humano («según la carne»), Jesús pertenece al linaje davídico y puede por tanto recibir el título de mesías, pero «según el Espíritu de santidad» es establecido Hijo de Dios. Por una parte, el texto señala la condición humana de Jesús y su mesianidad, y por otra, gracias a la glosa «por el espíritu de santidad» se afirma su condición divina, trascendente. «Decir que el Cristo resucitado es 'Hijo de Dios' conforme a su Espíritu de santidad es afirmar su divinidad real. La cristología inicial de este pasaje queda rectificadada de este modo, aunque el desnivel entre la mesianidad terrena y la celestial aparezca provisionalmente acentuado» (J. Schmitt, art. *Résurrection de Jésus*: DBS 1981, 55, 502-503).

Es cierto que el misterio de pascua tuvo una función especial para los discípulos en la comprensión del misterio de su maestro. Captaron entonces que había triunfado de la muerte y que se encontraba en adelante exaltado a la diestra de Dios, es decir, elevado a un rango divino. Prosigue la

reflexión y se llega a descubrir también su preexistencia, que afirman otros textos paulinos, así como la carta a los Hebreos, que desarrolla esta teología en su introducción. El Hijo que, desde toda la eternidad, está asociado a la obra creadora de Dios, «hereda» el título de Hijo cuando su exaltación: «El es reflejo de su gloria, impronta de su ser; él sostiene el universo con la palabra poderosa de Dios; y, después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de su Majestad en las alturas, haciéndose tanto más poderoso valedor que los ángeles cuanto más extraordinario es el título que ha heredado. Pues ¿a cuál de los ángeles dijo jamás: 'Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy?', ni tampoco: 'Y yo seré para él un padre y él será para mí un hijo'?» (Heb 1, 3-5).

Este texto de la carta a los Hebreos evoca en primer lugar al Hijo de Dios bajo las rasgos de la sabiduría personificada que preside la creación (Prov 3, 19; 8, 22-31), y que, tras llevar a cabo la redención, es exaltado finalmente junto al Padre y se le confiere solemnemente el título de Hijo de Dios.

Esta preexistencia de Jesús se encuentra también afirmada en otros textos paulinos: 1 Cor 8, 6; Gál 4, 4, y sobre todo Col 1, 15-16: «El es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, ya que en él todo ha sido creado en los cielos y en la tierra...». Aquel «en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados», ese Jesús que sufrió la pasión, no es otro sino el Hijo enviado por Dios (Gál 4, 4). El título de primogénito no implica solamente una presidencia sobre todos los hijos adoptivos de Dios o sobre todas las criaturas. Indica igualmente la preexistencia del Hijo amado, y en consecuencia una filiación de un género único.

Tras la lectura de estos textos, se impone una conclusión: si se invoca a Dios como Padre, es ante todo como Padre del Hijo único (Gál 4, 4) y como Padre de nuestro Señor Jesucristo, dentro del marco de la historia de la salvación (Rom 1, 1-4; 8, 31; Ef 1, 3-14).

DIOS, PADRE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO Y PADRE NUESTRO

El hecho de nombrar a Dios «Padre nuestro» o de invocarlo con este título es uno de los rasgos característicos de la fe y de la vida de las comunidades cristianas. Pero el descubrimiento de esta paternidad divina con los creyentes parece ser que fue progresivo en los primeros decenios de la iglesia primitiva; los cristianos comprendieron poco a poco que, en virtud de su unión con Cristo, el Padre del Señor Jesucristo era también «su» Padre. «Esta es la idea maestra que domina el pensamiento de los primeros cristianos: Dios es 'nuestro' Padre, porque es el Padre de nuestro Señor Jesucristo; sólo por ser lo uno es también lo otro» (W. Marchel, *Abba, Père!*, 193).

Además del hecho de que Pablo llama a Dios «Padre nuestro» únicamente en contextos en que habla de Cristo, integrando así a los fieles en la relación de Jesús con su Padre, sus cartas se hacen eco de esta toma de conciencia de una relación íntima de paternidad y de filiación entre Dios y los cristianos (véase, en el recuadro de la p. 55, la columna 3. «Padre nuestro»).

En sus cartas más antiguas, 1 y 2 Tes, Pablo presenta a Dios como el Padre del Señor Jesucristo y como Padre nuestro, pero los dos términos aparecen siempre yuxtapuestos, tanto en los saludos iniciales (1 Tes 1, 1 y 2 Tes 1, 1-2), como en las oraciones o acciones de gracias ulteriores (1 Tes 1, 3; 3, 11.13; 2 Tes 2, 16). La primera carta va dirigida a «la Iglesia de los Tesalonicenses que está en Dios Padre y el Señor Jesucristo». En las traducciones se lee habitualmente «en Dios y en el Señor Jesucristo» (cf., por ejemplo, la TOB), pero en realidad Pablo sólo utiliza una preposición, marcando así un vínculo estrecho entre Dios y el Señor Jesús. La segunda carta lleva la misma inscripción; sin embargo, Pablo ha añadido al sustantivo Padre el pronombre personal «nuestro»: «la Iglesia..., que está en Dios *nuestro* Padre y el Señor Jesucristo». La expresión «Dios nuestro Padre y el Señor Jesús» aparece también

varias veces en la primera carta, y la encontramos en forma invertida en 2 Tes 2, 16, donde el Padre es nombrado en segundo lugar: «Que nuestro Señor Jesucristo y Dios nuestro Padre...».

También aparece una evolución en la formulación del saludo inicial. El deseo expresado en 1 Tes 1, 1: «A vosotros gracia y paz», recibe en 2 Tes 1, 2 este añadido: «de parte

LA ORACION DE LOS HERMANOS DEL HIJO

En el pensamiento del evangelio, la oración del cristiano es esencialmente una participación en la oración de Cristo; son los hermanos en Cristo los que, siguiendo a Cristo, repiten «Padre nuestro»...

Así es como la antigua iglesia comprendió el Padrenuestro, cuando lo insertó en la liturgia bautismal y luego en la liturgia eucarística. Sólo cuando el catecúmeno se sumergía en Cristo por el bautismo, podía empezar a invocar a su Padre celestial, como Cristo había enseñado a sus discípulos. Y cuando Cristo estaba presente entre ellos en la eucaristía, es cuando los cristianos podían mejor, con sus voces de hijos adoptivos, hacer eco a la voz del Hijo único.

J. Carmignac,
A l'écoute du Notre Père, 16-17.

de Dios Padre y del Señor Jesucristo». Se completará luego en Gál 1, 3 y en las cartas posteriores en donde encontramos: «A vosotros gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Esta traducción, que pone a Jesús y al Padre en el mismo plano, aunque tradicional, no es la única posible, y algunos exégetas contemporáneos prefieren comprenderla así: «A vosotros gracia y paz de parte de Dios (*que es*) nuestro Padre y (*el*) del Señor Jesucristo» (C. Spicq, *Deuxième Epître aux Corinthiens*, en *La Sainte Bible* «Pirrot-Clamer», t. XI, 1951, 308; W. Marchel, *Abba, Père!*, 195).

Según esta interpretación, tenemos en común con Jesús un mismo Padre. Hipótesis que confirman las aseveraciones de Pablo en 2 Cor 1, 2-3 y donde se presenta a Dios como Padre nuestro (v. 2) y como Padre de nuestro Señor Jesucristo (v. 3; cf. también Ef 1, 2-3, que presenta un caso análogo). En este mismo sentido es también posible citar Rom 8, 29: «A los que conoció de antemano, (Dios) los predestinó también para ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito de una multitud de hermanos». En Jesús y por él, somos hijos del mismo Padre.

LA ORACION DEL CRISTIANO: «ABBA, PADRE»

Para situar debidamente la originalidad de la oración de los cristianos en la teología paulina, conviene relacionarla con todo el misterio de la salvación, como lo hace el mismo apóstol al insistir en la iniciativa del Padre, en la mediación del Hijo y en la acción del Espíritu. Efectivamente, si los cristianos pueden tomar por su cuenta las palabras mismas de la oración de Jesús, es porque el Dios Padre ha enviado a su Hijo para salvarnos y hacer de nosotros hijos suyos, y porque nos ha dado su Espíritu.

La larga y solemne bendición con la que comienza la carta a los Efesios (1, 3-14) resume todo el plan de salvación concebido por Dios e insiste muy especialmente en la elección de que gozan los creyentes:

³ Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,
que nos ha bendecido con toda bendición espiritual
en los cielos en Cristo,

⁴ porque nos ha escogido en él desde antes de la creación del mundo,

para que seamos santos e irreprochables
en su presencia, en el amor,

⁵ determinando de antemano que fuéramos para él
hijos adoptivos por Jesucristo...

Mientras que las bendiciones judías reconocen a Dios como «el Dios de los padres», la oración cristiana se dirige a Dios como Padre de nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 1, 3). Y debido a esta paternidad, podemos nosotros mismos invocar a Dios como Padre nuestro. La iniciativa de nuestra adopción filial es realmente la obra de Dios Padre que, en Jesús, el Hijo amado, hace de nosotros sus hijos por pura prodigalidad. Por gracia nos hacemos hijos de Dios (1 Cor 1, 9; Rom 8, 29).

El texto de Gál 4, 4-7 presenta la ventaja de ofrecer una exposición más completa. No solamente subraya la iniciativa del Padre, sino que valora además la función mediadora de Cristo en nuestra relación con el Padre y la acción del Espíritu en el corazón de los creyentes. Manifiesta de este modo de qué manera la vida espiritual del cristiano hunde sus raíces en el misterio mismo de Dios. Cuando llega el tiempo fijado

por él para la encarnación, el Padre envía a su Hijo, y luego al Espíritu para hacer de nosotros sus hijos:

- 4 Cuando llegó la plenitud de los tiempos,
Dios envió a su Hijo,
nacido de mujer,
nacido sujeto a la ley,
- 5 a fin de redimir a los sujetos a la ley,
a fin de conferirnos la adopción filial.
- 6 Y la prueba de que sois hijos,
es que Dios ha enviado a nuestros corazones
el Espíritu de su Hijo
que grita en nosotros: ¡Abba, Padre!
- 7 Por tanto, no eres esclavo, sino hijo;
y, como hijo, eres también heredero:
tal es la obra de Dios.

Para llevar así a cabo su obra de salvación, Dios Padre envía a su propio Hijo a tomar carne de nuestra humanidad (v. 4). «Único mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre igualmente, que se entregó en rescate por todos» (1 Tim 2, 5-6), realiza la redención y nos proporciona el don de nuestra filiación (v. 5). No se trata simplemente de una adopción filial de tipo jurídico, sino de una relación nueva que se inscribe en lo más profundo de nuestro ser y que nos asemeja al Hijo de Dios. El término *uiothésia* utilizado por Pablo está sacado del vocabulario jurídico del mundo greco-romano. Sin embargo, observa S. Lyonnet, «la adopción filial no es en primer lugar un título jurídico a una herencia (v. 7), sino una realidad ontológica (v. 6), don de la persona misma del Espíritu Santo, que nos comunica así la vida trinitaria (*Les Épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, fasc. de la *Bible de Jérusalem*, 1953, 32, nota e). El Padre nos invita a participar de la filiación de su propio Hijo, del que ha hecho «el primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8, 29; cf. Gál 3, 27-28: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo... Todos vosotros no hacéis más que uno solo en Cristo Jesús»). Finalmente, en este texto de los Gálatas, Pablo remite a sus

lectores a su propia experiencia del Espíritu (v. 6), que les hace participar de la vida de Dios y los constituye herederos con Cristo (v. 7). Así, pues, el Espíritu nos comunica la filiación divina y nos hace tomar conciencia de ella.

Sobre esta función del Espíritu, la carta a los Romanos ofrece algunas precisiones suplementarias (Rom 8, 14-17):

- 14 En efecto, todos aquellos a los que anima el Espíritu de Dios son hijos de Dios:
- 15 por eso no habéis recibido un espíritu de esclavos
para caer en el temor;
habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos
que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!
- 16 El Espíritu en persona se une a nuestro espíritu
para atestiguar que somos hijos de Dios.
- 17 Hijos, y por tanto herederos;
herederos de Dios y coherederos de Cristo,
porque sufrimos con él para ser también glorificados con él.

Para describir esta acción del Espíritu en nosotros, Pablo declaraba en Gál 4, 6 que es el Espíritu de Dios el que ora en nosotros diciéndole a Dios: «Abba». En este texto de Rom 8, 15 afirma que somos nosotros los que oramos en el Espíritu invocando a Dios con el mismo título: «Abba». Encontramos aquí dos fórmulas complementarias que expresan a la vez el papel fundamental del Espíritu que nos asocia a la oración del Hijo y, por otra parte, nuestro papel personal en la expresión de esta oración. «Hay una colaboración tan íntima entre el Espíritu Santo y nuestro espíritu, que se puede referir ese grito indiferentemente al uno o al otro. La oración del Espíritu Santo es inseparable de la nuestra: es nuestra» (W. Marchel, *¡Abba, Père!*, 223). Pues nos dirigimos a Dios con la invocación misma que empleaba Jesús en su oración, manifestando así que participamos de su propia filiación. Por el Hijo y en el Espíritu, invocamos a Dios como Padre nuestro: «¡Abba, Padre!».

ALUSIONES AL PADRENUESTRO EN EL NUEVO TESTAMENTO

No hay citas expresas del Padrenuestro en el Nuevo Testamento; el primer testimonio de su utilización litúrgica, según la forma de Mateo, se encuentra en la *Didaché* (VIII), escrito redactado en Siria a finales del siglo I. Por contra, los temas contenidos en el Padrenuestro se encuentran a menudo en el Nuevo Testamento. Como simple indicación, destacaremos los casos más claros, invitando a nuestros lectores a comparar los textos y a extender su investigación.

En el evangelio de Marcos, la oración ocupa relativamente poco lugar. En sus coloquios de la última semana, en Jerusalén, Jesús habla de la eficacia de la oración (11, 24) y recuerda la necesidad del perdón mutuo en términos análogos a los del Padrenuestro: «Si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadle, para que vuestro Padre que está en los cielos perdone también vuestras culpas» (11, 25). Se impone la relación, teniendo además en cuenta que la fórmula «vuestro Padre que está en los cielos», tan familiar a Mateo, no se encuentra en ningún otro sitio en Marcos.

El relato de la agonía evoca el Padrenuestro: en primer lugar, la invocación Abba (Mc 14, 36), que corresponde a «Padre» de Lc 11, 2; viene luego la aceptación de la voluntad del Padre: «no mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14, 36). La advertencia a los discípulos: «Orad para que no caigáis en la tentación» corresponde a la sexta petición de Mateo.

En las cartas de Pablo. Pablo caracteriza por dos veces a la vida cristiana por la invocación de Dios como Padre: Abba, Padre (Gál 4, 6 y Rom 8, 15s). ¿A qué se debe el empleo de un término

arameo, seguido de la traducción cristiana, especialmente en una carta a una comunidad que Pablo no había fundado? Evidentemente, la invocación de Dios como Abba, Padre, formaba parte de las costumbres características de la iglesia primitiva. Esto significa que los bautizados estaban invitados a dirigirse a Dios con la misma familiaridad respetuosa y la misma confianza que el mismo Jesús. El elemento nuevo es que Pablo atribuye a la influencia del Espíritu Santo esta posibilidad de decir a Dios: Abba, Padre.

El tema de la santidad es evidentemente un tema paulino, pero no es posible en este caso señalar ninguna relación especial con el Padrenuestro. Es más bien como prolongación de Ez 36 como Pablo prescribe la santidad (así en 1 Tes 4, 7s). La venida del reino de Dios, que ocupa tan amplio espacio en los sinópticos, toma ahora otro colorido: *Marana tha*, ¡ven, Señor! El mismo Pablo hace de esta invocación un signo distintivo de la vida cristiana (1 Cor 16, 22; cf. 1, 7). Esta misma invocación aparece también en el Apocalipsis (22, 20) y en la *Didaché* (X, 6).

La exhortación al perdón mutuo aparece en varias ocasiones en Pablo, pero no hay nada que permita descubrir en ella una relación con el Padrenuestro. El tema de la tentación / prueba es tratado a menudo por Pablo, con la proclamación de que Dios es fiel y que no dejará nunca que nos veamos tentados por encima de nuestras fuerzas (1 Cor 10, 13; 1 Tes 5, 24; 2 Tes 3, 3). En vísperas de su condenación, Pablo parece haberse inspirado en el final del Padrenuestro: «El Señor me librará de toda empresa perversa y me salvará para su reino celestial» (2 Tim 4, 18).

En la 1.ª carta de Pedro y en la carta de Santiago. Pedro caracteriza a la oración cristiana como la invocación de Dios como Padre (1 Pe 1, 17). Sin desarrollar este punto, el apóstol manifiesta una gran preocupación por la santidad de vida de los fieles: «Haced santos en todo vuestro comportamiento» (1 Pe 1, 15), tal como se prescribe en el Levítico: «Sed santos, porque yo soy santo...». Pedro invita insistentemente a los fieles a observar una buena conducta (2, 12) para hacer que cesen las calumnias de los paganos. Esta preocupación por la gloria de Dios a través de su irradiación en la vida cristiana puede aparecer como una trasposición al terreno moral de las peticiones del Padrenuestro.

Por su parte, Santiago se empeña en disipar toda confusión en torno a la noción ambigua de *peirasmós*, prueba / tentación. «Dios no tienta a nadie» (Sant 1, 13). El término se entiende en sentido moral, no en el sentido de la gran prueba que, según las representaciones apocalípticas de la época, habría de marcar el tiempo del fin.

En el evangelio de Juan. El cuarto evangelio es el que mejor manifiesta la intimidad de las relaciones entre Jesús y su Padre. La declaración a María Magdalena demuestra bien la diferencia de situación entre Jesús y sus discípulos, y al mismo tiempo cómo Cristo, por medio de su glorificación, obtiene que los creyentes entren en la nueva alianza: «Ve a buscar a mis hermanos y díles que subo a mi Padre que es vuestro Padre, a mi Dios que es vuestro Dios» (20, 17).

El Padrenuestro nos hace pedir el cumplimiento de la voluntad de Dios. Según Juan, Jesús no es solamente el que realiza a la perfección la obra divina, sino que está tan unido a la voluntad de su Padre que puede decir: «Mi alimento es

hacer la voluntad del que me ha enviado» (Jn 4, 34). En un pasaje de tonalidad similar al de Getsemaní, Jesús declara: «Padre, glorifica a tu nombre» (12, 28), glorificación que tiene que pasar por la elevación en la cruz del Hijo del hombre.

Las analogías más impresionantes se descubren en la oración sacerdotal (Jn 17) que, en el cuarto evangelio, sustituye a la oración desolada de la agonía. Mientras que en los sinópticos la Hora representa a la vez el drama de la pasión y la prueba del fin, en Juan es la hora pascual, la hora de la comunicación consumada: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique...» (17, 1; cf. también 17, 26). La santificación del nombre divino es ya cosa hecha, ya que Cristo ha revelado a los hombres el amor del Padre (17, 6). Para todos los que se abren así al conocimiento del Padre y del Hijo, el reino de Dios o, en términos joánicos, la vida eterna ya se ha dado (17, 3). La oración de Jesús por los suyos constituye la mejor garantía de protección (17, 12). Finalmente, a la séptima petición del Padrenuestro hace eco el v. 15: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno».

La manera tan libre con que los autores del Nuevo Testamento hacen alusión al Padrenuestro atestigua ciertamente su familiaridad con la oración del Señor, pero muestra igualmente que la oración cristiana no puede reducirse a fórmulas, por muy perfectas que sean. Tiene que abrirse con ductilidad a las inspiraciones del Espíritu y desarrollarse en lo concreto de la vida cristiana de cada día.

E. Cothenet

Conclusión



Al final de este recorrido, recordaremos solamente algunas de las grandes etapas de la revelación de la paternidad de Dios a través de las cuales se manifiesta la originalidad de este concepto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. El nombre de Padre que el cristiano emplea para invocar a Dios en su oración tiene efectivamente una larga historia.

Mientras que la atribución de este título a la divinidad es un dato muy frecuente en las religiones y en las culturas antiguas, los textos del Antiguo Testamento manifiestan por el contrario una gran reticencia en el uso de este vocablo para hablar de Dios o para invocarle. Ordinariamente, es Dios mismo el que, a lo largo de la revelación, se designa como Padre llamando a los israelitas hijos suyos, y se constata que este epíteto se utiliza siempre en un sentido metafórico. En la base de esta relación entre Dios e Israel está la experiencia fundamental de la historia de la salvación: la certeza de una elección que implica un amor preferencial de Dios para con el pueblo de Israel que se hace hijo adoptivo de Dios (Ex 4, 22, Dt 32, 6). Esta elección de Dios y la alianza que la acompaña crean por tanto vínculos de pertenencia recíproca. Dios vela por su pueblo lo mismo que un padre por su hijo, lo protege y espera de Israel obediencia y fidelidad. Sin embargo, en los textos más antiguos, esta denominación sigue siendo rara, y nunca se le invoca a Dios como Padre. Los profetas pondrán sobre todo de relieve en sus oráculos todo el amor paternal de Dios, su solicitud, pero igualmente sus decepciones ante las ingratitudes y rebeliones de sus hijos, así como su misericordia infinita (Os 11, 1-3, Is 1, 2, 30, 9, Jr 31, 20).

Hasta entonces, Dios se revela como padre de una colectividad, de un pueblo que ha escogido. Pero en los últimos siglos antes de la era cristiana se abre una nueva etapa, fruto de una lenta evolución, con los escritos sapienciales (Eclo, Sab) y con la literatura del judaísmo antiguo. El pensamiento se orienta entonces hacia la concepción de una filiación divina personal (Eclo 23, 1-5, Sab 2, 16, 14, 3) y Dios sigue siendo llamado o invocado con el título de Padre solo muy raras veces. No obstante, en la plegaria de algunos hombres piadosos comienza a aparecer cierta familiaridad entre el fiel y Dios.

Con Jesús se profundiza de forma decisiva la noción de paternidad divina, llegando a superar totalmente el sentido metafórico que revestía hasta entonces. Expresa una relación nueva y privilegiada, única en su género, como han subrayado muy bien los evangelistas a través de varios indicios. Jesús, y solo él en el judaísmo antiguo, se dirige a Dios utilizando simplemente el término familiar *Abba* –nombre que el niño da a su padre–, revelando con ello el vínculo tan íntimo que lo une a Dios. «La originalidad de Jesús –una originalidad relativa solamente– parece residir en el empleo no problemático de este vocabulario. Jesús habla de Dios como Padre y se dirige a él de este modo sin manifestar la necesidad de introducir matices, de recordar que Dios no puede llamarse así más que de manera analógica, de salvaguardar la trascendencia divina haciendo que la palabra vaya seguida de la referencia a 'los cielos'. Habla del Padre directamente, sencillamente» (J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, 206). Dios es Padre suyo por un título particular y exclusivo.

Al enseñar a sus discípulos la oración del Padrenuestro, Jesús invitaba a los suyos a que entraran también ellos en una comunión más profunda con Dios y a reconocer en él a su Padre de los cielos, a quien podían dirigirse con toda confianza. Del mismo modo, a través de su predicación y de su comportamiento, Jesús supo destacar la bondad sobrehumana de este Padre celestial y su solicitud para con todos aquellos que eran considerados como los más alejados de él. En su himno de júbilo (Lc 10, 21), concretamente, deja vislumbrar el secreto de su ser, su filiación divina, y la entrada de los humildes en este conocimiento del Padre. La persona de Jesús de Nazaret ocupa así un lugar esencial en la revelación de la paternidad de Dios.

La primera generación cristiana, cuando confiesa su fe y hace memoria de su Señor, habla de Dios dándole el título de «Padre de nuestro Señor Jesucristo» y toma conciencia de que la unión con Cristo sitúa a los creyentes en una relación totalmente nueva con el Padre. Bautizado, el cristiano no forma ya más que un solo ser con Cristo y se convierte también en hijo de Dios. Por medio de su encarnación, muerte y resurrección, Jesús nos ha traído el don de nuestra filiación. Se ha hecho carne para que pudiéramos ser hijos adoptivos de Dios. Y por su Espíritu, Cristo resucitado nos introduce en su comunión personal con el Padre y nos invita a poner en nuestros propios labios su oración: «Abba, Padre!»

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO...

Sobre Dios Padre

W Marchel, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens* Institut Biblique Pontifical, Roma 1971

Id., *Dieu Pere dans le Nouveau Testament* Cerf, Paris 1966

F X Durrwell, *Le Pere Dieu et son mystere* Cerf, Paris 1987 (versión española en prensa, Sígueme, Salamanca)

L Boff, *El rostro materno de Dios* Paulinas, Madrid 1979

A Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre* Sal Terrae, Santander 1986

Sobre el Antiguo Testamento

H Cazelles, art. *Religion d Israel* DBS 1981, 254-277

Sobre el judaísmo antiguo y los evangelios

J Jeremias, *Abba* Sígueme, Salamanca 1983²

J Schlosser, *Le Dieu de Jesus* Etude exegetique Cerf, Paris 1987, 105-209 (versión española en prensa, Sígueme, Salamanca)

Sobre el Padrenuestro

J Jeremias, *El Padrenuestro en la exegesis actual*, en *Palabras de Jesus* Fax, Madrid 1970²

J M^a Cabodevilla, *Discursos del Padrenuestro* (BAC) Ed Católica, Madrid 1971

J Carmignac, *Recherches sur le Notre Pere* Letouzey, Paris 1969

Id., *A l'ecoute du Notre Pere*, O E I L, 1971 (resume los resultados del estudio anterior)

P Grelot, *L arriere-plan arameen du «Pater»* Revue Biblique 91 (1984) 531-556

CONTENIDO

¿Quién es ese Dios de Jesús, a quien él llama «*Abba*, mi Padre» y al que dirige toda su vida? Para exponernos todas las riquezas escondidas en las palabras tan sencillas del Padrenuestro, Jean **POUILLY**, benedictino de Nueva Caledonia, nos conduce por los caminos de la oración, la de Israel en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, y luego la de Jesús, la oración del Hijo único

El documento *Oraciones judías* viene a completar este cuaderno presentando lo esencial de las oraciones diarias y las del sabbat

Presentación	p. 5
La paternidad de Dios en el Próximo Oriente antiguo	p. 6
La paternidad de Dios en el Antiguo Testamento	p. 9
Abrahán y el éxodo	p. 12
Los profetas	p. 14
Los salmos	p. 18
Los sabios	p. 20
La paternidad de Dios en el judaísmo	p. 22
La oración filial de Jesús	p. 25
La oración cotidiana en Israel y el Padrenuestro	p. 29
El Padrenuestro	p. 32
Situación; estructura	p. 34
Comentario de la primera parte	p. 37
Comentario de la segunda parte	p. 44
Doxología final	p. 52
La paternidad de Dios según san Pablo	p. 54
Conclusión	p. 62
Para proseguir el estudio...	p. 63