

BENEDICTUS DE ZACARÍAS (Luc 1,68-79)
¿Indicios de una cristología arcaica?

María del Carmen Oro

INTRODUCCIÓN

El tema de este trabajo nos introduce en una problemática que preocupa a los teólogos de hoy: llegar a los orígenes palestinos de la predicación de Jesús.

Sabemos que en el desarrollo cristológico que, a partir del día de la Resurrección, se produjo en el seno de la Iglesia, se pueden detectar diversas etapas. Distinguimos claramente entre una cristología arcaica, como la que presentan algunas formas kerigmáticas y de confesión, aclamaciones, doxologías e himnos muy antiguos, y una cristología desarrollada, como la de San Pablo y especialmente la de Juan. Pero, en el intento de reconstruir el camino hacia atrás, hacia la primera predicación, encontramos que "todos los textos que poseemos remontan al período helenístico".¹

El Benedictus, sin embargo, parecería, por su vocabulario y contenido, ser el testimonio de afirmaciones cristológicas que provienen de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y podría ser un eslabón que nos aproxime a esos orígenes palestinos que buscamos. No todos, sin embargo, están de acuerdo en que éste sea un himno cristológico. Hay quienes sostienen que se trata de un himno bautista o simplemente de un salmo judío. Nuestro análisis, por tanto, pretende en primer lugar ver si hay razones suficientes, al interno del texto, para considerar esta composición como referida a Jesús, el Cristo.

¹ Cfr. P. Grech, "Sviluppo della cristologia nel NT", pág. 1.

[146]

En segundo lugar, si se aplica a Jesús, ¿cómo lo presenta? ¿Ayuda de alguna manera a entender la persona y la misión de Jesús? ¿Encontramos algún título cristológico significativo? ¿Cómo procederemos en nuestro estudio? Nos ha parecido necesario situar, en primer lugar, Lc 1,68-79 en el contexto de la narración de la infancia, Lc 1-2. Intentamos, a continuación, detectar la estructura de nuestro cántico y en base a dicha estructura analizar dos expresiones que nos parecen ser claves, una en la primera parte (1,69) y otra en la segunda (1,79b). A partir de ellas y del trasfondo del entero himno trataremos de descubrir si se habla de Jesús y qué se afirma de él.

I. BENEDICTUS: ESTADO DE LA CUESTIÓN

A. Contexto

Antes de iniciar un análisis de nuestro himno, nos ha parecido necesario ubicarnos, de una manera rápida, en la narración lucana de la infancia, al interno de la cual se encuentra el Benedictus. Sabiendo que esta narración es posterior en su redacción al resto del evangelio, nos interesa preguntarnos cuál fue el objetivo al completar la obra con estos dos primeros capítulos y que concepción cristológica presentan.

Según G. Schneider, si comparamos el objetivo cristológico de los cuatro evangelios, vemos que "el núcleo fundamental, como se encuentra en el evangelio de Marcos, miraba sobre todo a afirmar que el hombre Jesús de Nazaret, que la voz del cielo al momento del bautismo dijo ser el Hijo de Dios (Mc 1,11), demostró serlo a través de su obra y de su muerte (cfr. Mc 15,39). Los dos evangelios sinópticos mss recientes (Mt y Lc) van más allá de esta aserción fundamental. Con sus respectivos prefacios (Mt 1-2; Lc 1-2) quieren mostrar que este Jesús no fue Mesías sólo a partir de su bautismo, sino desde el comienzo de su vida".²

No deja de ser una realidad, por otra parte, que a medida que la predicación sobre Jesucristo se alejaba de su propio origen en el tiempo, surgiera la urgente necesidad de recordar que el Cristo de la fe predicado según el kerigma que ponía en primer plano la

² Cfr. G. Schneider, *Cristología del NT*, pág. 36s.

[147]

muerte y resurrección, no era otro que el mismo Jesús de Nazaret, nacido de María por obra del Espíritu.

Se explica entonces que Lucas (y Mt) hayan querido enriquecer con tradiciones palestinoses el kerigma cristiano.

Llama la atención, sin embargo, que los tres cánticos que incluye el prefacio lucano parecen romper la simetría bien equilibrada que, sin ellos, aparece clara. El Magnificat (1,46-55), Benedictus (1,68-79) y Nunc Dimittis (2,29-32) producen una especie de ruptura en una estructura que parece cuidadosamente compuesta.

Dejando aparte el Magnificat y Nunc Dimittis, nos limitamos en nuestro estudio al análisis del Benedictus que tanto por su estilo, sintaxis y vocabulario resulta ser el que presenta mayores problemas.

B. Benedictus: Estado de la cuestión

A una primera lectura del texto aparece inmediatamente la dificultad de su complicada y extraña gramática, no menos que la de su vocabulario que presenta mayor cercanía con el Antiguo que con el Nuevo Testamento. Este problema ha llevado a algunos estudiosos a preocuparse de este himno que, por lo demás, ha sido usado desde muy temprano en la liturgia de la Iglesia.

La casi totalidad de los críticos han llegado a la conclusión de que los dos aspectos más difíciles para su interpretación son los de la unidad y del origen de este cántico. De la recta comprensión de estos dos elementos depende en gran parte su recta interpretación.

1. Unidad

Es puesta en cuestión por la mayoría de los exégetas los cuales no logran descubrir en 1,68-79 una única composición claramente estructurada. Muchos son los que han intentado establecer estrofas o partes, ensayos todos que, según Benoit "dejan escéptico por la variedad de sus resultados y la aridez de sus correcciones".³

³ Cfr. P. Benoit, "L'enfance de Jean- Baptiste selon Luc I", pág. 184.

En realidad basta dar una rápida ojeada a los estudios sobre el Benedictus para darse cuenta de que es verdaderamente así. No faltan los que opinan que se trata de una pieza única, bien estructurada, con una lógica interna fácilmente detectable (Schanz, Holtzmann, Plummer, Zahn y, entre los más recientes, A. Vanhoye y G. Auffret).

La gran mayoría, sin embargo, no comparte esta opinión detectando más bien al menos dos partes diversas ligadas entre sí por un autor posterior. Es problemático que entre estos estudiosos no haya tampoco acuerdo acerca de la precisa determinación de tales secciones o partes.

J. Gnilka opina que tenemos allí dos partes inicialmente independientes: vv.68-75 y 76-79. Posteriormente habrían sido unidas por un autor cristiano que ha creado así la unidad ad hoc que hoy encontramos: Salmo mesiánico + Canto de nacimiento. Insiste este autor en que no tenemos derecho a romper este conjunto en su relectura, puesto que en la historia de la infancia no ha existido nunca en forma diversa, sino según su composición actual.⁴

Vielhauer detecta también estas dos partes viendo en cada una de ellas una concepción mesiánica totalmente diversa, lo cual impediría, parece, una lectura unitaria del himno.⁵

P. Benoit, R. Brown, Dibelius concuerdan en opinar que Lc 1,68-75.78-79 es una única composición, posible de dividir en estrofas, dentro de la cual habría sido incorporada la profecía sobre Juan (vv.75-76) en una etapa posterior.

Hemos enumerado las opiniones más representativas sin entrar a considerar la división en estrofas o en dísticos de éstos y de otro gran número de exégetas.

2. Origen

Son muy pocos los que admiten hoy que haya sido Lucas el autor de todo el cántico. Hay quienes atribuyen todo o parte del mismo a círculos joánicos que celebran la venida del Mesías en Juan Bautista (así *Vielhauer, Lambertz, etc.*). La mayoría, por otra parte, debate acerca de la procedencia judía de la primera parte y judeo-cristiana de la segunda; o del origen judeo-cristiano de ambas.

⁴ Cfr. *J. Gnilka, "Der Hymnus des Zacharias"*, pág. 217-221.

⁵ Cfr. *Vielhauer, "Das Benedictus des Zacharias"*, pág. 257.

J. Gnilka, después de presentar numerosos testimonios del "Testamento de los 12 Patriarcas", muy cercanos en sus expresiones y teología a nuestro himno, concluye categóricamente que este cántico, tal como se lo encuentra hoy, ha surgido en ambiente judeo-cristiano (el mismo o muy cercano al que dio origen al "Testamento de los 12 Patriarcas") y que Lucas ha hecho posteriormente modificaciones de poca importancia.⁶

Vielhauer concentra su interés en la segunda parte (vv. 76-79) atribuyéndola, junto con la historia de Juan, a círculos bautistas que vieron en su maestro al Profeta del Altísimo y Luz de lo alto, es decir, al Mesías. Si bien se inclina por esta opinión, no niega la posibilidad de admitir que los vv. 78-79 se refieran a Jesús.⁷

Winter, examinando la primera parte en paralelo con el Magnificat, reconoce en ambas composiciones salmos macabeos. El Benedictus habría sido cantado antes de la batalla, mientras que el Magnificat celebraría la victoria en la misma.⁸

R. Brown se inclina a pensar que la temática del cántico refleja la situación de los "anawim" que son odiados por los enemigos (71.74) y están sentados en tinieblas (79), descubriendo al mismo tiempo una conexión con el retrato lucano de la primitiva comunidad de Jerusalén de Hechos 2. De estos elementos concluye que ha surgido en ambiente judeo-cristiano, en Jerusalén, entre quienes vieron en Jesús-Mesías el cumplimiento de las promesas divinas.⁹

P. Benoit, sin pronunciarse categóricamente al respecto, deja abierta la cuestión afirmando, no obstante, que es difícil que Lucas haya sido el primer autor. Tenemos, según Benoit, un himno cristiano primitivo próximo a los orígenes judíos. Opina que es este un problema de difícil solución.¹⁰

Conclusión

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión sobre nuestro texto, vemos que permanecen abiertos al menos dos interrogantes importantes:

- ¿Es el Benedictus una unidad, al menos temática?
- ¿Es un himno cristológico?

⁶ Cfr. *J. Gnilka, o. cit.*, pág. 221.

⁷ Cfr. *P. Vielhauer, o. cit.*, pág. 261-267.

⁸ Cfr. *R. Brown, The Birth of the Messiah*, pág. 350.

⁹ Cfr. *R. Brown, o. cit.*, págs. 350-355.

¹⁰ Cfr. *P. Benoit, o. cit.*, pág. 183 (nota).

[150]

C. Crítica del texto

Existe en el Benedictus un solo problema de importancia. Se trata del verbo "episképtomai", en el v. 78. Algunos testimonios lo presentan como futuro, otros como pasado.

Las variantes son las siguientes:

¹⁰ 78 | επισκεπεται ἤ Β (L επικεπεται) W Θ 0177 syr^{c,p} cop^{sa,bo} goth // επεσκεψατο
ⲛ^c A C D K Δ Ξ Ψ 053 0130 *f*¹ *f*¹³ 28 33 565 700 892 1009 1010 1071 1195 1216 1230
1241 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 *Bys* it^{a,aur,b,β,c,d,e,f,ff2,l,q,r1} vg syr^{b,pal} arm eth
geo Irenaeus^{lat} Gregory Nyssa Cyril Paschal Chronicle

Nos ha parecido mejor optar por el futuro, siguiendo a E. Nestle, K. Aland, Merck, Lagrange, B. Metzger, entre los más representativos.¹¹

El resto de las variantes, en los vv. 68, 70 y 74 no cambian el sentido del texto, por lo cual no las consideramos aquí.

II. ESTRUCTURA DE LUCAS 1, 68-79

A. Indicios estructurales

Para detectar la estructura del Benedictus nos servimos de algunos indicios, a saber:

- a. cambio de género literario;
- b. esfera temporal;
- c. secuencias de construcción con infinitivo;
- d. vocabulario.

La simetría del texto, elemento importante en la estructura de las composiciones poéticas especialmente, no aparece clara en nuestro texto, que no parece respetar ningún esquema prefijado sino que se desarrolla a través de una sintaxis complicada

¹¹ Este último, en su *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, explica la variante de la siguiente manera: "The future tense 'episkepsetai', supported by a variety of early witnesses, was probably altered to the aorist in conformity with ver. 68, thus beginning and closing the canticle with 'epeskepsato'". Lagrange, en su *Evangile selon Saint Luc*, afirma lo mismo, agregando: "Mais le future, plus difficile à entendre, cadre mieux avec le rythme du cantique".

[151]

y no siempre clara. Es por esto que no compartimos la visión de A. Vanhoye y P. Auffret que encuentran en el Benedictus una perfecta simetría concéntrica que manifiesta una pieza única fuertemente estructurada.¹²

Lo veremos a continuación.

a. Cambio de género literario

Ante todo, este elemento nos permite fijar claramente los límites del cántico, vv. 68 a 79. El pasaje de la narración en prosa a la composición poética, se hace a través del v. 67 que sirve de transición. La unión con la historia precedente no es torpe, sino bien preparada, como se puede ver por el "Eulogetós" del v. 68 que se enlaza con "eulogon" del v. 64 que allí no es explícitamente explicado. Por otra parte, la pregunta del v. 66 no encuentra su respuesta sino en los vv. 76-77.

A pesar de esta hábil concatenación el Benedictus se distingue como una pieza independiente de la narración en prosa, de modo tal que si éste fuera omitido la escena de 1,57-66 terminaría perfectamente en 1,80 (cfr. R. Brown, *o. cit.*, pág. 379).

Debemos notar también que, al interno del cántico, se produce otro cambio visible de género literario, pasándose de la alabanza a la profecía en el v. 76. Este cambio nos permite detectar dos partes al interno del texto.

b. Esfera temporal

Podemos distinguir en el Benedictus dos esferas temporales. La primera caracterizada por una cadena de aoristos que sitúan la escena en el pasado; la segunda por futuros. El cambio se produce en el v. 76, dato que nos permite descubrir, como ya vimos, dos partes; la primera en un tono de salvación cumplida que se refiere al pasado de la decisión de Dios, la segunda en el futuro del desarrollo en la historia.¹³

¹² Cfr. A. Vanhoye, "Structure du 'Benedictus'", pág. 382-389.

¹³ Lo nota así Lagrange cuando dice: "Si la première partie regarde le salut comme commencé, la deuxième partie en suit la réalisation dans l'avenir" (Lagrange, *o. cit.*, pág. 62).

[152]

Es digno de ser notado el uso del verbo "episkeptomai" en ambas partes, verbo clave en la composición.

c. Secuencias de construcción con infinitivo

Desde el v. 72 al 75 encontramos una serie de infinitivos de difícil interpretación. Los exégetas difieren en este punto donde la gramática da lugar a diversas opiniones. Hemos optado por la siguiente: considerar "*poiésai eleos*" y "*mnêsthênai diathêkês + hórkon*" como consecutivos y "*toû doûnai*" como final. Este último hace ver el objeto de la salvación determinada por los anteriores.

Consideramos aparte "*latreúein*" porque, si bien esta íntimamente ligado a la secuencia anterior y es complementario a "*toû doûnai*", tiene diferente sujeto dada la modificación efectuada por el Participio precedente.

En los vv. 76-77 encontramos una segunda secuencia, esta vez más clara: un infinitivo sin artículo seguido de uno con artículo, ambos dependientes del futuro inmediatamente anterior:

Proporeúsê
└───┬───┘
Hetoimásai
toû doûnai

Interpretamos con R. Brown¹⁴ que se trata de infinitivos complementarios que describen una misma acción básica: *el rol del Precursor*.

Otra secuencia, prácticamente igual a la anterior, presentan los vv. 78-79:

episkepsetai
└───┬───┘
epifânai
toû kateuthûnai

que describen la misión del "*anatolê*".¹⁵

¹⁴ Cfr. R. Brown, *o. cit.*, págs. 371-372.

¹⁵ Una interpretación diferente que cambia el sentido del texto es la de Vielhauer que considera "toû kateuthûnai" (v. 79) como dependiente de "hetoimásai" (v. 76) y los vv. 78-79a como un paréntesis. De este modo, gramaticalmente posible, todo se referiría a la misión de Juan (cfr. *o. cit.*, pág. 35).

Se podría descubrir en estas secuencias un rasgo lucano. Sabemos que es del gusto de Lucas el uso del infinitivo con artículo (20 veces en el evangelio y 17 en Hechos). Hace notar M. Zerwick que cuando se trata de una sucesión de infinitivos (finales o consecutivos) Lucas prefiere agregar el "tou" delante del segundo (o tercero), mientras deja sin artículo al primero.¹⁶

Según nuestra interpretación de las secuencias, nos parece que podemos concluir la existencia de dos partes, como ya lo muestran los indicios anteriores. La primera sucesión señalaría la primera, explicando el objetivo de la salvación llevada a cabo; la segunda se dividiría en dos secciones, a saber: 76-77, caracterizada por la secuencia que describe el rol del Precursor, y 78-79, con la secuencia que describe la misión del "anatolê".

d. Vocabulario

Si bien encontramos en el Benedictus un gran índice de semitismos, es este un dato contradictorio ya que, por otra parte, hay expresiones que no pueden reflejar el hebreo, al menos directamente. Remitimos aquí al artículo citado de P. Benoit que se detiene en este punto (pág. 182-183) y al análisis filológico hecho por R. Brown en su obra, ya citada también (págs. 370-372).

Sólo nos interesa agregar que las expresiones "*kéras sôterías en oikô David paidós autou*", del v. 69, y "*anatolê ex húpous*", del v. 78, son títulos mesiánicos usados en la liturgia sinagoga de la época inmediatamente anterior o contemporánea a Cristo, que parecen señalar, especialmente la primera, un lenguaje de origen hebreo.

Ambas expresiones aparecen a continuación del verbo "episképtomai", en la primera y segunda parte respectivamente, señalando el medio, o mejor dicho la persona mediante la cual se ha producido la visita salvífica.

Éstas, junto al verbo "visitar" son, a nuestro criterio, los ejes alrededor de los cuales se organizan los demás elementos del cántico.

Queremos señalar, antes de acabar este punto, la existencia de algunas expresiones extrañas, acerca de las cuales difieren las opiniones, considerándolas algunos como semitismos, otros no. Estas son:

¹⁶ Cfr. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, n.385.

[154]

v. 68 *epoiésen lútrôsin*: Lit. "ha hecho redención". No se encuentra en el griego clásico ni bíblico, pero tampoco parece ser de origen semita.¹⁷

v. 69 *êgeiren kèras*; Lit. "suscitó un cuerno", extraña también, tanto al griego como al hebreo.

v. 72 *poiêsai éleos*: Lit. "hacer misericordia". Parece, según R. Brown (*o. cit.*, pág. 372) y H. Marshall,¹⁸ ser un semitismo que refleja el hebreo *‘ásah ḥesed ‘im*.

v. 77 *toû doûnai gnôsin*: Lit. "dar conocimiento" unida a *sôtêrias*, es una expresión sin precedente.

Otra aparente anomalía sería la terminación del cántico con "*hodón eirênês*", que parecería una expresión trunca. Notamos, sin embargo, que ésto es un rasgo hebreo, pues según el Talmud de Jerusalén, II se termina con la palabra *paz*, pues no hay nada más grande que la bendición de la paz que Dios donará a su pueblo según el Sal 29,2.¹⁹ Ésto, no obstante, hace pensar a R. Brown y otros estudiosos que aquí termina el único cántico dentro del cual se habría insertado la profecía del Precursor. Daremos nuestra interpretación más adelante al tratar de la misión del "*anatolé*".

B. Estructura del cántico

Observaciones

Distinguimos en el Benedictus dos partes, y en la segunda dos secciones, a saber:

Parte I: Salvación realizada en el pasado de la decisión divina: vv. 68-75.

Parte II: Salvación en su desarrollo en la historia : vv. 76-79

1. Misión del Precursor : vv. 76-77

2. Misión del "*Anatolé*" : vv. 78-79.

Parte I

Interpretamos en el v. 68 el *hóti* como causal y *kai* con el mismo valor. En el v. 69 *kai* como epeségetico (cfr. Zerwick 455). El v. 70, por su estilo y vocabulario, parece ser una adición lucana posterior según la mayoría de los autores (cfr. Hechos 3,21). En el

¹⁷ Cfr. R. Brown, *o. cit.*, pág. 371.

¹⁸ Cfr. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, pág. 92.

¹⁹ Cfr. *Talmud de Jerusalén II* - Berakhot 5a.

[155]

v. 71 *sôtêrian* retoma el *kéras sôtêrias* del v. 69 introduciendo la explicación que dice en qué ha consistido la salvación, descrita según la concepción judía vetero-testamentaria y determinada por la secuencia de infinitivos ya señalada. El verbo *egeírein* con *kéras sôtêrias* en el v. 69 sugiere, como lo explicaremos más adelante, la personificación del "*kéras*", calificado a su vez como de la "casa de David".

Parte II

1. En el v 76 *sú* (= *paidíon*) es el sujeto de *proporeúse*. Es brusco en este v. el paso de la 3a persona singular (de la Parte I) a la 2a. El *kai* coordinativo hace de enlace entre los vv. 75 y 76. *Kyrios* (al genitivo) en el mismo v. no es claro si se refiere a Dios como en 1, 15 o a Jesús como en 1,43. Las opiniones de los estudiosos difieren; lo explicaremos al tratar acerca de la misión de Juan Bautista. El v. 77 presenta la dificultad de la interpretación de *en afései*, importante para la recta comprensión del rol del Precursor. Presentamos las diversas posibilidades:

a. unir *en afései* a *sôtêrias* (así Holtzmann y Plummer) entendiendo que Juan no es el que perdona los pecados sino quien da a conocer al pueblo que la salvación consiste en la remisión de los pecados.

b. unir *en afései* a *gnôsin sôtêrias* (así Ireneo III, 10,3) resultando una interpretación casi igual a la anterior.

c. unir *en afései* a *toû doûnai* (así B. Weiss) entendiendo "*gnôsin*" más bien en el sentido de "notificación".

2. En el v. 78 es extraña la conexión realizada mediante el *diá*. Esta preposición puede indicar el medio por el que se realiza la salvación (cfr. Hechos 15,11; Gal 1,15) o tener función causal. La interpretamos aquí como causal. El Ac. *splágjna eléous* (que va en este caso por la prep. anterior) traduce el genitivo de cualidad hebreo "a causa de las entrañas misericordiosas". *En hois*, en el mismo v. equivale a "por la cual" (en pl. por el pl. "splágjna"). En este v. se ha pasado de nuevo a la 3a persona. Toda la expresión "a causa de las entrañas misericordiosas de nuestro Dios" tiene función de transición de la primera a la segunda sección que tiene por sujeto *anatolé ex húpsous*. Este "*anatolé*" nos visitará: *episképtomai*, futuro como hemos señalado en la crítica del texto. En el v. 79 la preposición *eis* que de por sí indica "por" al ir con un verbo de movimiento adquiere también el sentido de "hacia"; nos parece que aquí se pueden tener en cuenta ambos aspectos para la interpretación.

C. Texto estructurado: Primera Parte, Lc 1,68-75

Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, τῷ λαῷ αὐτοῦ,

ὅτι ἐπεσκέψατο
 καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν
 καὶ ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας _____ ἡμῖν
 ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ,
 [καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων
 ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ]
 σωτηρίαν _____
 | ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν
 | ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,
 | ποιῆσαι ἕλεος
 | μνησθῆναι διαθήκης ... ὄρκου
 τοῦ δοῦναι ἡμῖν
 | ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας
 λατρεύειν αὐτῷ
 ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ
 ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν.

C. Texto estructurado: Segunda parte, vv. 76-79

A: vv. 76-77

Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ·
 γὰρ προπορεύσῃ ἐνώπιον κυρίου
 | ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,
 | τοῦ δοῦναι γίνωσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ
 ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,

B: vv. 78-79

διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν,
 ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,
 ἐπιφάναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις,
 τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν
 εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

[157]

Bendito el Señor, Dios de Israel

porque visitó

y realizó el rescate

de su pueblo

y suscitó un cuerno de salvación

para nosotros

en la casa de David, su siervo,

(según lo anunció desde antiguo

Por boca de sus santos profetas)

SALVACIÓN

de los enemigos

nuestros

de la mano de todos los que nos odian

HACIENDO MISERICORDIA

RECORDANDO su santa alianza.... Juramento

PARA CONCEDERNOS

liberados de las mano de los enemigos

SERVIRLE

en santidad y justicia

en su presencia todos los días

nuestros

Y tú, niño, te llamarás profeta del Altísimo

Pues irás delante del Señor

a preparar sus caminos

dar a su pueblo

el conocimiento de la salvación

en la remisión de los pecados

a causa de las entrañas de misericordia de nuestro Dios

por la cual nos visitará una luz/germen de lo alto

para iluminar a los sentados en tinieblas

para enderezar nuestros pasos por (hacia) el camino de la paz.

III. TÍTULOS CRISTOLÓGICOS

A. Análisis del v. 69: καὶ ἡγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυιδ παιδὸς αὐτοῦ,

Nos interesa ante todo saber lo más exactamente posible el significado de esta expresión y verificar a quién viene aplicada. Comenzamos con el término "*kéras*". Si tomamos en nuestras manos cualquier diccionario etimológico griego, encontramos que este término designa, en el ámbito lingüístico del griego profano, el "cuerno" de un animal. Ulteriormente, este significado fundamental ha ido adquiriendo connotaciones simbólicas usándose para hablar del ánimo, el tesón o la valentía de alguien.

En la historia de las religiones antiguas este término llegó a designar la fuerza o potencia de los dioses y de los hombres. A nosotros, sin embargo, no nos interesa tanto el sentido de esta palabra en el ámbito del griego profano sino en el lenguaje bíblico.

En el *Antiguo Testamento* aparece frecuentemente el término "*qeren*"; que los LXX traducen por "*kéras*"; pero usado al menos en dos contextos diferentes, a saber:

- el cuerno del animal (Dt 33,17); con este significado se usa frecuentemente en la literatura apocalíptica y del judaísmo tardío (cfr. Dn 7,7; 8,3);
- en el contexto cúlrico-sacerdotal, donde se entiende por tal la esquina o punta del altar (cfr. Ex 27,2; Lev 4,7 etc).

A partir de estos dos puntos de referencia originarios, el sentido figurado de "*kéras*" se fue desarrollando como expresión gráfica del poder y la fuerza de Yavé, no menos que de las personas. Encontramos así que, además de indicar la superioridad física (cfr. Mi 4,13), la prosperidad general (Job 16,15) o la fuerza (1 Re 22,11) se habla de Yahvé como "*cuerno de salvación*" ("*kéras sôtêrias mou*") en Sal 18,3 (= 2 Sam 22,3).

Es ésta, según G. Link-J. Schattenmann,

"una locución divina, procedente del ámbito sacerdotal, que entiende a Yahvé como el poder que produce la salvación del hombre y le protege frente a ataques enemigos".²⁰

²⁰ Cfr. L. Coenen, *Diccionario Teológico del NT*, art. "Fuerza", pág. 223.

En el *Nuevo Testamento*, fuera de Lc 1,69, "*kéras*" aparece solamente en el Apocalipsis y generalmente con el mismo sentido que en la literatura apocalíptica veterotestamentaria. Sólo el Benedictus usa la expresión combinada "*kéras sôtêrias*" dependiendo, quizás, del Sal 18,3, es decir, como poder creador de salvación.

El sentido de la expresión, no obstante, adquiere una nueva tonalidad al ir acompañada del verbo "*êgeiren*" y de la cualificación "*en la casa de David su siervo*". Esta especial significación la veremos con mayor claridad si la estudiamos a la luz de aquellas citas, bíblicas o de la literatura judía, semejantes a la nuestra y que parecen pertenecer a un mismo contexto. Estas son cuatro, a saber: 1 Sam 2,10; Sal 132,17; Sir 51,12 (en la versión hebrea); Shemonéh Esreh (res. bab.) 15.

1 Sam 2,10 dice: "Yahvé. . . *exalta el cuerno de su ungido*";

Sal 132,17: "Allí (Sión) *suscitaré a David un cuerno*..."(cfr. Ez 29,21).

Ambos pasos pertenecen a textos muy antiguos que originalmente se referían quizás sólo al rey de la descendencia de David sin connotación mesiánica alguna. Pero sabemos que, a lo largo de la historia de Israel al irse desarrollando la concepción mesiánica y crecer la expectativa del pueblo respecto a un Mesías personal, que los salvaría del poder extranjero, estos textos se releían en clave mesiánica y alimentaban la esperanza de quienes deseaban ardientemente el salvador anunciado. De esto dan testimonio los otros dos textos que son posteriores.

El himno que aparece insertado al v. 12 de Sir 51 se encuentra sólo en hebreo y es de dudosa autenticidad, pero nos ilumina acerca del sentido que el pueblo de Israel daba a esta expresión. Veámoslo:

Sir 51,12 (heb.): "Dad gracias al que hizo *floreecer el cuerno en la casa de David*".²¹

Este texto es muy cercano al nuestro y, aunque su datación es insegura, parece tratarse de un himno de la época inmediatamente anterior a Cristo.

²¹ Cfr. Cantera - Iglesias, *Sagrada Biblia*; versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, pág. 1001.

[160]

El cuarto es un texto rabínico, la 15ª bendición de la Shemonéh Esréh (res. babilonense) que dice:

"Haz brotar *pronto* la descendencia de David, tu siervo, y su cuerno sea exaltado *en tu salvación*...

Bendito eres tú, Señor, que haces florecer el cuerno de salvación".²²

Esta serie de bendiciones, conocida como Shemonéh Esréh (18 bendiciones), que el israelita debía recitar diariamente, pertenece al judaísmo tardío. La que acabamos de citar (n.15) es una ansiosa aspiración por el Mesías y denota la relectura mesiánica, como hemos dicho anteriormente, de 1 Sam 2,10; Sal 132,17 y Ez 29,21.

Por otra parte, es importante notar que el Sal 132 hace referencia a la profecía de Natán de 2 Sam 7, primer eslabón de todos los textos mesiánicos posteriores.

Notemos más detalladamente las semejanzas y diferencias de Lc 1,69 con los textos citados.

a. Verbo utilizado

	hebreo	griego
1 Sam 2,10	רום hif.	ὑψόω
Sal 132,17(131)	צמח hif.	ἐξανατέλλω
Sir 51,12 (heb.)	צמח hif.	
Sh. Es. 15 (r. b.)	רום qal	
	צמח hif.	

b. A quién es referido "kérás" o "qeren"

1 Sam 2,10	משיחו (par.a למלכו)
Sal 132,17(131)	לדוד (par. a למשיחי)
Sir 51,12 (heb.)	דוד לבית
Sh. Es. 15 (r. b.)	דוד צמח

Se trata siempre de la descendencia de David, rey y ungido de Yahvé.

²² Cfr. חדשה מנחה Ritual de oraciones diarias de la comunidad israelita sefardita, Madrid 1962.

Observaciones

a. Llama la atención que los verbos usados en los textos citados son רום = elevarse (en Hifil = alzar, levantar) o צמח = germinar (en Hifil = hacer brotar) que los LXX traducen con ὑψόω = exaltar o ἐξανατέλλω = hacer salir o nacer; no aparece, sin embargo, ni קם = levantar, erigir (en Hif.) ni רע = excitar, despertar (en Hif.) que en los LXX equivale a ἐγείρειν = "suscitar", y que es el usado por el autor del Benedictus.

Dice P. Benoit al respecto:

"Hay que remarcar la alianza insólita de `egeirein' con `kéras sôtêrias' (cuerno de salvación). En la Biblia la expresión `cuerno' va acompañada ordinariamente de `hypsoûn', `epairein', `exanatéllein' (= elevar) traduciendo הרים (= alzar, levantar) o הצמיח (= hacer brotar), no de `egeirein' que traduce הרקים o העיר y significa, más bien, `suscitar' un salvador, tal como un Juez o Ciro (Jue 2,16-18; Is 45,13). Acoplado a este verbo, el `cuerno de salvación' no es ya una fuerza abstracta a elevar, sino una persona concreta a hacer aparecer, una persona de la `casa de David, el Mesías que Dios ha `suscitado , quiere `resucitar'" (cfr. P. Benoit, o. cit., pág. 187).

Podemos afirmar, por lo tanto, que el autor del Benedictus supone una personificación de "kéras" y que al usar este verbo, término técnico del vocabulario cristiano, podría estar insinuando sus dos sentidos citados por Benoit.

b. En cuanto al sujeto al que viene aplicado el termino `kéras' o "qeren" debemos notar: en 1 Sam 2,10 y en Sal 132,17 se refieren a la descendencia de David. Sir 51,12 (heb.) menciona la "casa de David". alusión bien clara a 2 Sam 7 donde, en un juego de palabras, se identifica "casa" con "descendencia" davídica. También la Sh. Es. 15 habla de la "descendencia de David".

Sólo este último texto usa la expresión combinada "cuerno de salvación". Únicamente éste, también, aplica a David el título "tu siervo" = עבדך, detalle que llama la atención, pues normalmente en la Biblia es Israel el עבד de Dios. La denominación "tu siervo" aparece en el judaísmo tardío y exclusivamente en textos litúrgicos (cfr. 1 Mac 4,30; 2 Esd 3,23).

En el Nuevo Testamento, fuera del Benedictus, solamente lo encontramos en Hech 4,25. En textos extrabíblicos cristianos sólo en la Didaché 9,2, de lo cual se desprende que la Iglesia primitiva lo usó en dependencia del uso sinagoga, dato importante para descubrir el Sitz im Leben del Benedictus.

Conclusión

Los cuatro textos examinados, y que parecen constituir el trasfondo de Lc 1,69, son todos textos litúrgicos. 1 Sam 2,10 pertenece al Cántico de Ana; el segundo es un Salmo; el tercero forma parte de un himno de alabanza y el cuarto es una bendición que se encuentra al interno de una de las oraciones judías recitadas diariamente.

La expresión "tu siervo" pertenece al vocabulario exclusivamente litúrgico.

Lc 1,69 se encuentra, por lo demás, en un texto poético, de estilo semejante a los salmos de alabanza y recitado con ocasión de un acto litúrgico (al menos en la intención del autor que lo incorporó al relato de la infancia).

Estos datos, sumados al resto del vocabulario de la primera parte del cántico, de carácter marcadamente litúrgico (introducción bendiciendo al Dios de Israel; lenguaje de Alianza y juramento; verbo "latreuein" usado para hablar del "culto", etc) hacen pensar que el origen del Benedictus, en su primera parte, está en el *ambiente litúrgico*.

Por otra parte, el uso del verbo "egeirein" que como hemos visto es sin precedente y supone la personificación de "kéras sôtêrias", nos inclina a pensar que se trata de un *texto cristiano* cantado por aquellos que vieron en Jesús al Mesías esperado. Que se trata de un título mesiánico resulta claro de la cualificación "en la casa de David su siervo". Parece que se puede afirmar que así como el AT aplicó a Yahvé el título de "cuerno de salvación" (Sal 18,3) y el judaísmo tardío lo refirió al Mesías, así la primera comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, valiéndose de este vocabulario tan familiar, no habría dudado en aplicarlo a Jesús de Nazaret transformándolo en un *título soteriológico*.

Es probable, entonces, que estemos delante de una expresión cristológica arcaica que se identifica con los orígenes palestinos de la Iglesia judeo-cristiana. El hecho de que este título no sea mencionado en el resto del NT ni en los Padres o Apócrifos cristianos da lugar a pensar que rápidamente cayó en desuso. ¿Por qué motivo? No lo sabemos. Posiblemente por la connotación de "fuerza" o "poder" que, si bien en el cántico de Zacarías no presenta características violentas (cfr. Sal 17 de Salomón, apócrifo), proviene de una concepción mesiánica nacionalista que no correspondería a la misión de Cristo.

No sería éste un proceso extraño pues sabemos que la comunidad cristiana palestina, al menos en sus comienzos, no con-

[163]

taba para expresarse más que con el vocabulario y categorías mentales judías, y que la evolución en la comprensión del misterio de Cristo fue un camino largo que llevó poco a poco a una decantación de conceptos y expresiones.

Consideramos, pues, los vv. 68-75 como un himno de alabanza nacido en la primera comunidad cristiana de Jerusalén (valiéndose quizás de un salmo mesiánico anterior que habría modificado, o creándolo ella) para ser usado en la liturgia. Lucas lo habría retocado (v. 70) y unido a los vv. 76-79, creando una unidad "ad hoc".

B. Análisis de v. 78b: ἀνατολή ἐξ ὕψους

Analizaremos primeramente por separado el sustantivo "*anatolê*" y el genitivo "*ex hýpsous*"; luego trataremos de descubrir el sentido de la expresión completa y a quien se refiere.

Respecto a "*anatolê*" (cfr. TWNT I, 354-355, H. Schlier), encontramos que se usa en dos sentidos en el ámbito griego, a saber:

- el alzarse de los astros: Mt 2,2.9 (fuera de los textos extrabíblicos);
- la dirección de la cual se alza el sol, es decir, "oriente" y por extensión "amanecer" o "mañana": Apoc 7,2; 16,12; 21,13.

Sin embargo, es interesante notar que en los LXX "*anatolê*" no traduce tal concepto en algunos textos. Encontramos que en tres lugares (Jer 23,5; Zac 3,8 y 6,12) traduce el hebreo צמח (= germen) que, en los tres casos, se refiere claramente al Mesías: Este dato es particularmente importante para comprender el texto que analizamos. Veamos a continuación estas tres citas veterotestamentarias:

Jer 23,5: (T.M.) והקמת ידוד צמח צדיק ...
(LXX) ... καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυιδ ἀνατολήν δικαίαν

Este texto forma parte del Oráculo mesiánico (Jer 23,5-6) que se continúa con una afirmación casi idéntica, pero que no aparece en los LXX, en Jer 33,15-16, lo que parece ser una adición posterior.

[164]

Zac 3,8 (T.M.) צמח עבדי את מניא הנני כי
(LXX) διότι ἰδοὺ ἔγωγ τὸν δοῦλόν μου Ἀνατολήν

Zac 6,12 (T.M.) שמו צמח איש הנה
(LXX) ἰδοὺ ἀνὴρ Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῶ

En estos dos pasajes צמח y su traducción griega ἀνατολη es el nombre propio del Mesías.

a. *Precisiones aportadas por la interpretación judía*

Es importante para descubrir el verdadero sentido de la expresión usada en el Benedictus ver cómo su equivalente hebreo fue interpretado en Israel mismo. Encontramos dos textos muy diferentes entre sí que nos iluminan: una enseñanza del Talmud de Jerusalén II y una interpretación filoniana de Zac 6,12. Veámoslo: El Talmud de Jerusalén II dice:

*"Dicen los rabinos: en cuanto al rey Mesías ...se llamará David...
R. Josué ben-Leví dice que se llamará Cemah;
según R. Judan. b. R. Aibo, su nombre será Menahem.
R. Hanina dice: 'no es necesario creer que lo que dice uno contradice al otro,
pues en el fondo estos nombres son idénticos'".*

La nota explicativa a pie de página aclara que tanto Cemah como Menahem son el mismo nombre pues el número de las letras que componen cada una de estas palabras, según su valor cuantitativo, dan al sumarlas la cifra de 138 en ambos casos (interpretación cabalística típicamente rabínica; cfr. *Le Talmud du Jerusalem*, Paris, 1960).

Filón, en *De Confusione Linguarum*, cap. 1, interpreta Zac 6, 12 de la siguiente manera:

"He oído también un oráculo de labios de uno de los discípulos de Moisés, que dice así. 'He aquí un hombre cuyo nombre es el que se levanta' (o el que asciende) (Zac. VI, 12) el mss extraño de los títulos, por cierto, si se supone que está describiendo a un ser compuesto de alma y cuerpo. Pero si supones que se trata de un ser incorpóreo que no difiere ni un ápice de la imagen divina, estarás de acuerdo en que el

[165]

nombre 'que se levanta' con que se lo llama, lo describe verdaderamente. Porque ese hombre es el hijo mayor a quien el Padre de todo(s) levantó (o hizo surgir, o elevó), y en otras partes lo llama su primogénito, y en verdad el hijo así engendrado siguió los caminos de su Padre, y dio forma a las diferentes clases, mirando los modelos arquetípicos que su Padre proporcionaba".

Ambas interpretaciones de מִשְׁכָּח son completamente diferentes; la primera, absolutamente literal; la segunda, filosófica, responde a la concepción apocalíptica de un Mesías trascendente y preexistente. De la enseñanza rabínica nos podemos dar cuenta de por qué מִשְׁכָּח se transforma en la sinagoga en un nombre mesiánico (cfr. TWNT I, 355). Filón, en cambio, entiende el Ἀνατολή como Λόγος .

Este Λόγος que aparece frecuentemente en las obras de Filón, y que aquí, como hemos visto se identifica con Ἀνατολή , esta íntimamente ligado al Mesías de la apocalíptica judía inmediatamente anterior o contemporánea a Jesús, pero especialmente del Libro de Enoc (s. I aC.). Aquí se lo describe como preexistente y se le da el título de "Hijo del Hombre" (cap. 37-71). Aparece como un ser angélico sentado en el cielo junto al anciano de días (46,1), elegido por Dios y habitando junto a Él para siempre (62,6), mediador de todas las revelaciones de Dios al hombre (49,1ss). Al final de los tiempos Dios lo revelará al mundo, etc.

Lo que es especialmente interesante es que en el apéndice de la sección mesianológica se identifica a Enoc mismo como el "Hijo del Hombre", es decir, el Mesías (71,14) y, por otra parte, en la versión eslava y hebrea, lo mismo que en la literatura rabínica, Enoc es identificado con Metatron, es decir, Μετάρθρωπος o Μετατόρανος (el Supremo, el que está junto a Dios, según el contexto).

De todo esto se deduce una importante conexión entre "Hijo del Hombre" = Mesías = "Metatron" con el "Logos" filoniano que, según la interpretación anteriormente citada, se identifica con el "anatólê" (cfr. *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, art. "Messiah").

b. Interpretación de los Padres de la Iglesia

Es Justino quien, en su "Diálogo con Trifón" (106,4, interpreta el מִשְׁכָּח de Zac 6,12 como nombre mesiánico aplicado a Cristo, a quien se referiría ya, según este autor, la profecía de Num 24,7. Dice Justino:

[166]

Και ως άστρον έμελλεν άνατελλειν αυτός διά του γένους του Αβραάμ
Μωσηζ παρεδήλωσεν ουτως ειπων Ανατελει άστρον εξ Ιακωβ και
ηγούμενος εξ Ισραήλ και αλλη δε γραφή φησιν Ιδου ανηρ ανατολή
ονομα αυτω

La versión española de Ruiz Bueno²³ traduce:

"Y que el (Jesús) había de levantarse como una estrella por medio del linaje de Abraham, lo manifestó Moisés cuando dijo: Se levantará una estrella de Jacob y un caudillo de Israel. Y otra Escritura dijo: Mirad a un hombre. Su nombre es Oriente. "

Otra referencia más indirecta que teniendo en cuenta el significado mesiánico de "anatolê" alude bastante claramente a Lc 1,78 es la de Meliton de Sardes, en "De Baptismo", frag. VIII b, parág. 4. Hablando de la necesidad del baño bautismal, cita el ejemplo dado por Cristo a quien llama "Rey de los cielos y Cabeza de la creación, Sol del oriente... único Sol que vino del cielo".

“... ηλιος ανατολης ... μόνος ηλιος ουτος ανάτειλεν απ' ουρανου”.

c. *Uso bíblico del verbo "anateleîn"*

No es sin importancia para nuestro estudio que el verbo del cual el sustantivo "anatolê" deriva, es usado en una cantidad de textos de la literatura bíblica y extrabíblica para significar el surgir de la era mesiánica.

"Anateleîn" tiene ya en griego (y no por influencia semítica) el doble significado de: hacer salir-brotar-germinar / brillar-resplandecer.

De igual manera que $\pi\alpha\sigma$, tanto en arameo como en siríaco, es conocido con las dos acepciones de: brotar / brillar (cfr. J. C. Greenfield, en *HUCA* 30, 1959, n.41).

Es fácil que por influencia de estas lenguas vecinas también en hebreo haya sido usado con este doble significado. Comenta J. Gnilka que el traductor de los LXX debió conocer estos dos

²³ D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, pág. 489.

[167]

sentidos de la raíz נצח pues en Is 4,2 la traduce con "epilampsei" = brillar sobre, considerando, no obstante, el sustantivo como verbo.

En los LXX este verbo "anatelelein" es casi el término técnico para describir el comenzar de la aurora mesiánica (cfr. Is 45,8; 61,11; Ez 29,21; Sal 71(72),7; 84(85),12; 96,11 y especialmente Núm 24,17; Mal 3,20; Is 60,1, donde se trata precisamente del levantarse de un astro mesiánico) (cfr. P. Benoit, *o. cit.*, pág. 186). Tenemos un testimonio interesante en el *Testamento de los XII Patriarcas* que en su recensión griega parece ser de origen judeo-cristiano, opinión muy discutida entre los estudiosos. En el *Test. Judá* 24,1 se describe la venida del Mesías como el alzarse de un astro:

Και μετα ταυτα ανατελειύμιν αστρον εξ Ιακώβ εν ειρήνη και αναστήσεται άνθρωπος [εκ του σπέρματος μου] ως ηλιος δικαιοσύνης.²⁴ (cfr. R. H. Charles, *The Greek versions of the Testaments of Twelve Patriarchs*).

A nadie pasa inadvertido que se trata aquí de una referencia a Mal 3,20 (cfr. Is 41,2) entendido a la luz de Núm 24,17 (cfr. Is 60,1-3). Debemos notar el paralelismo:

ανατελει	αστρον εξ Ιακωβ	εν ειρήνη
αναστήσεται	άνθρωπος ως ήλιος	δικαιοσύνη

La profecía de Balaam (Num 24,17) ocupó, como lo ha notado J. Gnilka, un lugar importante en las especulaciones judías sobre el Mesías generando una serie de textos bíblicos y extrabíblicos donde se habla del Mesías como "*Astro*", "*Estrella*" (particularmente frecuente en el Targum), "*Sol de justicia*", "*Luz*"; etc.

Por otra parte, Is 11,1 anuncia a este Mesías como "vástago del tronco de Jesé" y "*retoño de sus raíces*".

El autor del Benedictus, probablemente, quiso combinar ambos significados usando una palabra que encerraba ambos, palabra por otra parte, bien familiar a quienes escrutaban en la Escritura la revelación sobre "el que había de venir".

²⁴ "Después de esto surge para nosotros una estrella de Jacob, en paz, (y) se levantará un hombre (de mi descendencia) como sol de justicia".

0. El genitivo "ex húpsous" = *de lo alto*

Se lo puede entender de diversas maneras, a saber:

- sentido espacial (refiriéndose a la altura de una cosa)
- sentido absoluto: mundo celeste, morada de Dios, lo que está en contacto con Dios
- circunlocución de Dios mismo, como "húpsistos" = Altísimo

Según A. Jacoby²⁵ no debemos prescindir del dato de que esta expresión se encuentra en Lc 24,49. Allí "ex húpsous dynamin" = poder desde lo alto, corresponde a la "dynamis hupsístou" = poder del Altísimo, de Lc 1,35 y ambas corresponden a la "dynamis tou Theou" = poder de Dios, del Antiguo y Nuevo Testamento, según este autor.

Filológicamente es posible y más de una vez el texto bíblico usa "húpsos" en el tercer sentido señalado, es decir, refiriéndose a Dios mismo. Si este fuera el sentido de nuestro texto, como afirma A. Jacoby, deberíamos traducir "ex húpsous" por יהוה, de modo que la expresión completa "anatolê ex húpsous" sería el equivalente griego del hebreo יהוה צמח = Cemah Yahvé, lo cual nos remitiría inmediatamente a Is 4,2 "*Germen de Yahvé*" (cfr. Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12) traducido (erróneamente) por los LXX con el verbo ("epilámpsei ho Theós").

Es posible que esta traducción responda a la concepción de que, en el tiempo mesiánico, se produciría una teofanía de Yahvé, creencia extendida en el mundo judío.

De diferente manera opina J. Gnilka, para quien el hecho de que "ex húpsous" sea una circunlocución que expresa el nombre de Dios es difícil de probar. Según este autor, "lo alto" es la morada de Dios, como es el sentido que esta expresión tiene por ejemplo en 2 Sam 22,17, y en las bendiciones de Qumrán donde se augura al jefe de la misma que Dios lo ensalce a altura eterna.

En la misma línea va la interpretación filoniana del Mesías "Anatolê" anteriormente citada, como también la de Justino y Melitón.

Clemente Alejandrino, por otra parte, en una clara referencia a Lc 1,78-79 en el cap. 11, parag. 114,1, del Protrettico, dice:

²⁵ Cfr. A. Jacoby, "Anatolê ex hypsous", pág. 207.

"Una luz del cielo brilló sobre nosotros que estábamos sepultados en tinieblas y encerrados en sombras de muerte".

Ya antes, en 112,1, había afirmado que "el Verbo mismo viene a nosotros del cielo".

Estos antecedentes parecen dar razón a J. Gnllka que interpreta Lc 1,78 como dicho del Mesías que es enviado a los hombres de parte de Dios. Él, cercano a Dios, es quien proclama las verdades divinas.

No nos parece, sin embargo, que se deba polarizar de este modo la interpretación. De la misma manes que, como lo hemos señalado, "Anatolê" encierra el doble significado de "Germen" y "Luz", así también nos parece se pueda afirmar que "ex húpous" deba entenderse bajo sus dos significados posibles: "de Dios" y "de lo alto". Esto es perfectamente posible filológica y teológicamente y denota un contenido mucho más rico que el que ofrece una u otra posibilidad por separado.

Este título "Anatolê ex húpous" hablaría del Mesías "Germen de David" (cfr. Jer 23,5; 33,15; Is 11,1.10), "Luz de las naciones" (cfr. Is 60,1-3; Lc 2,32; Jn 8,12) que como un "Astro" (cfr. Núm 24,7; Apoc 2,28; 22,16) se alza para iluminar a la humanidad. Germen y Luz "de lo alto" pues habitaba junto a Dios (Jn 1,1) y era Dios (cfr. Jn 1,1).

Conclusión

Los textos que constituyen el trasfondo de Lc 1,78 son proféticos. El vocabulario es claramente mesiánico y fuera del AT es usado en el ámbito de la Iglesia primitiva (Justino, Melitón) de lengua griega. Similitud temática (aunque con distinto vocabulario) se encuentra en varios pasos del NT. Es de notar, también, la cercanía con el vocabulario del Testamento de los XII Patriarcas y con la temática del T. Juda 24,1.

La referencia al "Germen" (= Vástago) indica que con este título se entiende alguien de la casa de David, elemento que da pie a afirmar que no puede haberse referido a Juan, como quieren algunos, que era de familia sacerdotal y por tanto de descendencia aaronítica.

El uso que hacen Justino, Melitón y Clemente Alejandrino permite ver que ya desde muy temprano la Iglesia vio en esta expresión un título cristológico.

[170]

Con los elementos que tenemos no es fácil detectar el origen de este título. J. Gnilka, por la semejanza de vocabulario con el Testamento de los XII Patriarcas, documento que considera cristiano, piensa que fue en la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén. El hecho del hábil uso del doble significado de la expresión, supondría más bien un ambiente judío (conocedor de las profecías) de habla griega.

Todo queda a nivel de suposición. Quizás pueda darnos alguna luz el v. 79 con la interpretación de la misión del "Anatolê".

C. Misión de Juan y de Jesús según Lc 1,76-79

Al afirmar que "Anatolê ex húpous" es un título aplicado a Jesús nos oponemos a la opinión de algunos estudiosos (Lambertz, Vielhauer, y otros) que piensan que este título sea sinónimo de "Profeta del Altísimo", ambos referidos a Juan. La fundamentación principal de estos autores es, ante todo, que la misión del "Anatolê" señalada por el v. 79 no supera en absoluto la de Juan, indicada en los vv. 76-77 (cfr. Vielhauer, *o. cit.*, pág. 265).

Intentaremos exponer nuestra comprensión del texto, que es también la de la mayoría de los exégetas.

En el v. 76 se dice que el niño, es decir, Juan, *"irá delante del Señor a preparar sus caminos"*. Aquí aparece la primera dificultad: ¿quien es este Señor, Dios o Jesús? (Ya lo notamos en las observaciones a la estructura). Resuenan aquí las profecías de Mal 3,1 e Is 40,3 y a primera vista parecería que indudablemente se trata de Yahvé. La respuesta, sin embargo, depende de quien se entiende por "Anatolê". Si este último es Juan, como quieren Lambertz, Vielhauer, etc., entonces el "Kyrios" de 1,76 es Yahvé. Si el "Anatolê", en cambio, es Jesús, también es Él el "Kyrios" a quien el Bautista debe preceder.

Al analizar este título hemos notado que hace clara alusión al Mesías como rey davídico, lo cual no es aplicable a Juan sino a Jesús. De este dato parece que pueda suponerse con razón que el "Kyrios" a quien Juan preparará el camino es Jesús.

Por otra parte la identificación de Juan por el Precursor (cfr. v. 17) es un rasgo esencialmente cristiano y no bautista. Son los Sinópticos los primeros en interpretar la misión de Juan como el que precede a Jesús y cuya misión está subordinada a la suya. Esto no aparece en ningún documento no cristiano.

[171]

Para sus contemporáneos Juan era simplemente "el Profeta", "el bautista" y sólo a la luz del misterio de Cristo los apóstoles y discípulos de Jesús descubren que este "profeta" era el Precursor (cfr. Mc 1,1-8; Mt 17,13; Jn 1,6-8).

En el v. 77 se nos dice en qué consiste preparar el camino del Señor: *"dar conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados"*. Como notamos ya en las observaciones a la estructura, puede variar la interpretación de esta misión según se coligue "en afesei" = por el perdón (o para el perdón) a "sôtêrias" = salvación, a "gnôsin sôtêrias" = conocimiento de la salvación, o a "toû doûnai" = dar.

San Ireneo (III,10,3) comenta Lc 1,77 diciendo:

"Se trata del conocimiento del Hijo de Dios el que Juan debe dar (cfr. Jn 1,29-30.15-16). No se trata de otro Dios, ni de otro Padre, ni de un abismo, ni de un pléroma... sino del 'conocimiento de la salvación', es decir, del Hijo de Dios que es llamado y es SALVACIÓN, SALVADOR y FUERZA SALVÍFICA".

Claramente rechaza así la posibilidad de una interpretación gnóstica del texto e identifica "sôtêrias" del v. 77 con "kéras sôtêrias" de 1,69 de una manera implícita.

Plummer interpreta que Juan debe proporcionar al pueblo el conocimiento de que la salvación consiste en el perdón de los pecados y no en una simple liberación política.²⁶

Ambas interpretaciones se complementan, pues el Hijo de Dios es la Salvación desde el momento que en Él Dios remite nuestros pecados (cfr. Rom 3,24). No es misión de Juan. conceder el perdón, sino preparar al pueblo (cfr. Lc 1,17) para reconocer en Jesús el Salvador, el "que quita los pecados del mundo" (Jn 1,29).

El v. 78 declara que la causa de esta SALVACIÓN es únicamente la "misericordia de nuestro Dios" por la cual nos ha de visitar un "Anatolê ex húpous". Es Dios mismo quien nos visita en la persona del "Anatolê". ¿Cuáles serán los efectos de esta "visita"?

ILUMINAR a los que yacen en *tinieblas* y en *sombras de muerte*.

GUIAR nuestros pasos por el *camino* de la *paz*.

²⁶ Cfr. A. Plummer, *Gospel According to S. Luke*, pág. 42.

[172]

Se destaca inmediatamente la conocida contraposición LUZ - TINIEBLAS, equivalente a VIDA - MUERTE, frecuente en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Ya en el Sal 107,10 encontramos la combinación "*tinieblas y sombras*" pare describir el estado de aquellos que se han rebelado a las órdenes de Yahvé, es decir, los que habitan en el *pecado*.

Resuena también en nuestro texto Is 42,7, donde Yahvé promete enviar a su "Siervo"

*"Para abrir los ojos de los ciegos, sacar del calabozo al preso,
de la cárcel a los que viven en tinieblas".*

Agregando en el v. 16:

"Trocaré delante de ellos la tiniebla en luz..."

También Juan evangelista define a Jesús como la irrupción de "la LUZ que brilla en las tinieblas" (Jn 1,5a). Y no se trata de lenguaje figurado: *Jesús es la "LUZ"*; como Él mismo lo declara:

*"YO SOY LA LUZ del mundo,
el que me siga no caminará en la oscuridad,
sino que tendrá LA LUZ DE LA VIDA" (Jn 8,12).*

Y Pablo; exhortando a los cristianos de Corinto, les hace ver que "la luz y las tinieblas" son incompatibles, comparando ambas nociones con la justicia y la iniquidad respectivamente (cfr. 2 Cor 6,14) y en 2 Cor 4,6 declara:

*"El mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz,
ha hecho brillar la luz en nuestros corazones
para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios
que esté en la faz de Cristo".*

Sería largo enumerar las citas neotestamentarias que identifican a Jesús con la Luz (llamándole φως = luz, φωσφόρος = adj. que ilumina, άστηρ = estrella, astro, λαμπρός = brillo, esplendor); ninguna, sin embargo, fuera del Benedictus, le llama "Anatolé". El porqué se haya evitado este título familiar a los oídos judeo-cristianos, no lo sabemos. Se podrían hacer numerosas suposiciones, pero no pasarían de ser sólo hipótesis. Lo cierto es que nuestro cántico recogiendo una temática bien conocida define la misión del Mesías "Anatolé" como el hacer pasar de las tinieblas (= pecado) a la luz (= vida) por medio de una iluminación que irradia Él mismo, pues Él es la LUZ. Este paso de un estado de

[173]

oscuridad o muerte a la situación opuesta (sobrentendido en el texto) es el comienzo de una "MARCHA", guiada por esta LUZ, por un CAMINO (cfr. Jn 14,1-6) de PAZ.

Se trata de la paz ya anunciada por los profetas para el tiempo mesiánico (cfr. Is 11,6; 65,25; Os 2,20), cantada por los ángeles al anunciar el nacimiento de Jesús (Lc 2,14), dada por Jesús antes de su Pasión (Jn 14,27). PAZ con Dios (Rom 5,1) que es Él mismo (Ef 2,14) y que Israel no supo recibir (Lc 19,42) al no "reconocer el tiempo de la visita" (Lc 19,44).

Conclusión

Aunque no se haga en nuestro texto mención explícita de las obras y de la muerte y resurrección de Jesús, no se puede dejar de reconocer que la misión del "Anatolê ex húpous" coincide con la misión de Jesús, "Luz del mundo". No creemos haya motivos suficientes para afirmar que ésta no supera en nada a la del Precursor, como pensamos haber dejado claro en nuestra exposición.

Si bien podemos decir que la cristología de Lc 1,78-79 es arcaica, como lo demuestra su vocabulario y la falta de una alusión directa al núcleo fundamental del kerigma primitivo, aparece más desarrollada que la de 1,69s, ya que entiende la salvación en términos más espirituales: la liberación de una situación de pecado que permite el paso a una vida iluminada por el "Anatolê", inicio de un camino en paz y hacia la paz.

CONCLUSIÓN GENERAL

1. Habiendo considerado el problema de la unidad del Benedictus, pensamos se pueda afirmar que ésta no es sintáctica sino temática. La gramática, el vocabulario, la estructura y aún la misma concepción cristológica es diversa entre Lc 1,68-75 y 76-79. Ambas, sin embargo, tienen como eje un título cristológico que define al Mesías, en quien se cumple la visita salvífica de Dios, como descendiente de David. Este rasgo permite una *continuidad temática*, como acabamos, de decir, entre la primera y segunda parte.

[174]

Podríamos afirmar con J. Gnilka que se trata de una unidad "ad hoc" creada por un autor posterior (que puede ser Lucas mismo) al unir dos composiciones independientes, retocándolas levemente. Como una unidad, por tanto, debe ser leído e interpretado.

2. El *Sitz im Leben* de la unidad, es decir, del canto como lo encontramos hoy, parece ser litúrgico (como lo confirmaría el uso que desde antiguo hace de él la Iglesia) sin poder precisar en qué ocasión particular era recitado.

Si consideramos por separado ambas partes, la primera parece ser mas antigua que la segunda. Tiene grande semejanza con los Salmos veterotestamentarios de alabanza y la concepción mesianológica no parece superar la del judaísmo de la época. Nos parece de origen cristiano, sin embargo, por el uso de "egeirein" con "kéras sôtêrias" sin precedente en el AT. Es posible que haya sido compuesto según el modelo de un Salmo mesiánico judío (que estaría a la base) pero por un autor judeo-cristiano.

La segunda parte presenta una mesianología entendida menos nacionalísticamente y más espiritual. Parece suponer la tradición sinóptica por la evocación de Juan como el Precursor y la temática Luz-tinieblas que, siendo veterotestamentaria y expresada en términos hebreos en nuestro texto, es continuada por el NT.

Su *Sitz im Leben* es mas difícil de precisar y queda a nivel de hipótesis. Indudablemente supone el conocimiento de la tradición veterotestamentaria; es real también que presenta muchas semejanzas de vocabulario y contenido con el Testamento de los XII Patriarcas, pero no podemos ir mucho más allá de nuestra afirmación. Si se trata de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén o de una comunidad judeo-cristiana de lengua griega, de donde Lucas lo habría recogido, no hay elementos suficientes para probarlo.

3. No obstante la mención del Bautista y la ocasión en que Lucas sitúa el Benedictus (circuncisión de Juan) hay razones válidas para afirmar que se trata de un himno cristológico que alaba al Dios de Israel por la salvación obrada en la persona del Mesías Jesús.

La mención de Juan no tiene otra finalidad que la de hacer ver que existe una relación entre ambos personajes, la relación de subordinación que supone el hecho de que Juan sea el Precursor de Jesús.

[175]

4. La figura del Mesías Jesús es presentada como:

- *enviado por Dios* (es Dios quien salva a través de Él);
- *de la casa de David* (según estaba anunciado);
- *liberador* (de los enemigos...), mejor aun, *Salvador*;
- *Mesías pacífico* (con rasgos que evocan al "Siervo" de Isaías, especialmente en la segunda parte del cántico);
- *Señor* (aunque puede tenerse en cuenta la ambigüedad del término);
- *Germen* (= Vástago davídico) *de Yahvé*;
- *Luz de lo alto* que ilumina y guía.

El rasgo que nos parece más típicamente cristiano es la ausencia absoluta de mención a "venganza de los enemigos", "aplastamiento de los potentes" y expresiones similares, típicas de la mentalidad veterotestamentaria y que se encuentran en la literatura apocalíptica y mesiánica de la época con particular insistencia.

5. Podemos afirmar que el Benedictus nos ofrece una cristología arcaica, posiblemente pre-pascual en algunos aspectos, cuyo análisis podría abrir una pista al intento de reconstruir los orígenes palestinos de la predicación sobre Jesús, el Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

A. Instrumentos de trabajo

Nestle - Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1979.

Elliger - Rudolf, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1976.

A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 vols., Stuttgart, 1965.

S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Jerusalem, 1971.

Hatch - Redpath, *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford 1906.

W. F. Moulton, Al., *A Concordance to the New Testament*, Edinburgh, 1978.

M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Romae, 1976³.

[176]

- M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Romae, 1966⁶.
F. Zorell, *Lexikon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis, 1961.
G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1961.
L. Coenen, Al., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1980.
M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli; Yerushalmi, Midrashic Literature and Targum*, New York, 1950.
B. M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*. United Bible Societies, London, 1975.
Cantera - Iglesias, *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, BAC Maior, Madrid, 1975.
Varios, *Los Santos Padres*, serie en 50 vols. con el texto original, traducción e introducciones, Ed. por la Universidad de Salamanca, BAC, Madrid, 1946ss.

B. Comentarios

- R. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York, 1977.
I. H. Marshall, *The Gospel of Luke; A Commentary on the Greek New Text*, Eerdmans Publishing, Michigan, 1978.
M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1921.
R. Laurentin, *Structure et Theologie de Luc I-II*, Gabalda, Paris, 1957.
J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Gottingen, 1980.
A. Plummer, *Gospel according to S. Luke*, en: *The International Critical Commentary*, London, 1901.
R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, Lutterworth Press, London, 1965.
G. Dellling, *Worship in the New Testament*, Darton-Longman and Todd., London, 1962.
Maule, *Worship in the New Testament*, Lutterworth Press, London, 1964.
G. Schneider, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1975.
Diez-Macho - Schweizer, *La Iglesia primitiva*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975.

C. Artículos y Auxiliares

- J. Gnilka, "Der Hymnus des Zacharias", en: *BZ* 6 (1962) 215-258.
P. Vielhauer, "Das Benedictus des Zacharias", en: *ZTK* 49 (1952) 255-272.

[177]

- A. Jacoby, "'Anatolê ex hupsous' Lc 1,78", en: *ZNW* 20 (1921) 205-214.
P. Benoit, "L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I", en: *NTS* 3 (1956/57) 169-194.
A. Vanhoye, "Structure du 'Benedictus'", en: *NTS* 12 (1965/66) 382-389.
P. Auffret, "Note sur la structure litteraire de Luc 1,68-79", en: *NTS* 24 (1977/78) 248-258.
J. A. Robinson, "Elijah, John and Jesus: an essay in detection", en: *NTS* 4 (1957/58) 263-281.
D. R. Jones, "The Background and character of the Lukan Psalms", en: *JTS* 19 (1968) 19-50.
R. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, SBT 2 Ser., SCM Press Ltd, London, 1970.
P. Grech, "Sviluppo della cristologia nel Nuovo Testamento", en: *Problemi attuali di Cristologia*, Biblioteca di Scienza Religiose 12, LAS, Roma, 1975.
Colson - Whitaker, *Philo*, vol. 4. - 62 f., Harvard Univ. Press, Cambridge, 1968.

R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1913.

R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Clarendon Press, Oxford, 1908.