



Massimo Grilli

EVANGELIOS SINÓPTICOS Y HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Una introducción histórica,
literaria y teológica

verbo divino

Como el que, metiéndose en el mar en una pequeña barca,
es preso de una inmensa angustia al confiar
un pequeño trozo de madera a la inmensidad de las olas,
así sufrimos también nosotros al atrevernos a penetrar
en tan vasto mar de misterios.

Orígenes,
In Genesim Homiliae IX: PG 12,210

Prefacio

Este volumen sobre los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles pretende llegar tanto a los interesados en el clásico manual de estudios críticos como a aquellos que, fuera de los círculos académicos, buscan información seria sobre el tema. La bibliografía es interminable: se pueden encontrar volúmenes de carácter puramente científico y otros de contenido pastoral-divulgativo. Mi intento no quiere en modo alguno medirse con ellos, pero, sin dejar de responder al rigor y a la precisión científica y teniendo en cuenta las coordenadas históricas que estamos llamados a vivir, quisiera proponer al mismo tiempo un texto serio y ligero, pero no por eso menos profundo.

En la obra hay ideas de cierta originalidad y, sin embargo, incluso en la conciencia de abrir alguna nueva mirada, he querido tener en cuenta los caminos clásicos, convencido de que el sabio es el que sabe extraer «de su tesoro lo viejo y lo nuevo» (Mt 13,52). Un volumen, por tanto, que preserva el conocimiento de los padres, pero que se abre a la búsqueda de los hijos. Es una elección deliberada: para testimoniar ante todo que el camino no comienza allá donde comienzan nuestros esfuerzos, y para reafirmar la convicción de que la Palabra permanece, mientras que los comentarios, las interpretaciones y nuestras palabras pueden ser superadas.

El volumen se compone de dos partes, que están precedidas de una introducción sobre el carácter histórico-literario de la revelación. La primera lleva el título: «Propedéutica al estudio de los sinópticos y Hechos de los Apóstoles» y se compone de cuatro capítulos, todos de carácter introductorio. Se parte del contexto literario neotestamentario en el que los sinópticos están colocados

(c. 1) y se llega al contexto canónico (c. 4), pasando por el mundo histórico-cultural en el que han sido generados (c. 2) y por el estudio crítico del que han sido objeto (c. 3). La segunda parte, titulada «Estudio literario y teológico de los sinópticos y Hechos de los Apóstoles», examina cada uno de los escritos. Inicia desde el evangelio de Marcos y de Mateo y se reserva, en cambio, un examen conjunto del evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles. Dentro de cada evangelio, el material se ha estructurado en cinco puntos, que dan una visión de conjunto y articulada al mismo tiempo. Las cinco secciones en las que se ha dividido el estudio de cada libro son las siguientes: 1) La macroestructura del relato. 2) La articulación del recorrido. 3) Un texto clave. 4) Motivos teológicos. 5) Las coordenadas históricas y ambientales. En las «Conclusiones» del volumen he esbozado algunas categorías clave para un camino de síntesis histórico-teológica.

Las palabras de Orígenes, colocadas como epígrafe del volumen, expresan bien el sentido y el límite de este trabajo. Los que entran en el mundo del relato –y especialmente en el mundo del relato de Jesús– sienten que las raíces permanecen bajo tierra y que lo que sale a la luz es solo una pequeña parte de un misterio sumergido. Y es precisamente aquí donde se inserta la experiencia del límite: aunque las palabras fueran las más apropiadas y las páginas las más inspiradas, permanecería el interrogante que la historia de Jesús, más que ninguna otra, trae consigo. A nosotros nos pertenece el fragmento y no la culminación; esto solo se concederá a quien, en el evento de la lectura, ¡se deje guiar por el Viento del Espíritu!

Introducción

Palabra e historia

En el cristianismo, como en el judaísmo, al inicio no está el libro, sino «la Palabra». «En el principio estaba la Palabra» (Jn 1,1). La historia de Jesús, antes de ser escrita, fue narrada de manera análoga a la inmensa historia contenida en aquella variada biblioteca que nosotros llamamos «Biblia», y de la cual los evangelios son una pequeña parte. El islam, a diferencia del judaísmo y del cristianismo, puede ser definido como la «Religión del Libro», puesto que la revelación coránica ha sido dada a Mahoma por el Ángel Gabriel, como se lee en la sura 3,6-7: «No hay más Dios que Él, el Poderoso, el Sabio. Él es aquel que te ha enviado el Libro». El Corán, podemos decir, ha caído del cielo, mientras que la Biblia (hebrea y cristiana) presenta una revelación impregnada de historia y memoria, o mejor una historia contada de generación en generación. He aquí ahora la pregunta: ¿qué relación se crea entre historia y palabra, entre el evento real y la narración que se hace de aquel evento?

El carácter histórico de la revelación bíblica

El término hebreo *dâbâr* significa «palabra», pero también «evento». La Palabra de Dios está dentro de los eventos, pero no en el sentido de que los eventos emanan directamente de Dios, anulando la responsabilidad del hombre, ni tampoco en el sentido de que la historia revela a Dios *sic et simpliciter*, sino en el sentido de que la historia leída a la luz de la palabra reveladora de Dios se convierte en lugar del encuentro con él.

Es en la historia donde el creyente encuentra un sentido profundo, gracias a la Palabra de Dios que le revela el

significado. Podemos, ahora, decir que el hombre bíblico ha escrito, en este libro que llamamos «Biblia», la palabra de Dios que él ha percibido en los acontecimientos humanos.

De aquí emana el carácter histórico y dialógico de la revelación bíblica. En el judaísmo y en el cristianismo, revelación y salvación atraviesan los eventos históricos y adquieren sentido en la historia. También podemos decir que el libro primordial para leer es la historia: la propia y la de los padres. En los acontecimientos humanos Dios se revela. El «credo» de Israel es histórico: la confesión de fe en Dt 26,5-9 resume la historia de la salvación centrándola en la liberación de Egipto (véase también Dt 6,20-23; Jos 24,1-13 y Neh 9,7-25). Ex 20,2 contiene una introducción «a las diez Palabras», que refleja maravillosamente la concepción bíblica: «Yo soy YHWH tu Dios, el que te ha hecho salir del país de Egipto, de la condición de esclavitud». YHWH se presenta, entonces, como liberador: el Dios de la revelación bíblica es un Dios que actúa. Él se revela actuando a favor del hombre¹. Así también el Nuevo Testamento parte de los eventos, de la historia: «El Verbo se hizo carne y puso su tienda en medio de nosotros» (Jn 1,14) y en el prólogo de la primera carta de Juan encontramos: «Nosotros hemos visto, oído y tocado el Verbo de la vida» (1 Jn 1,1-4).

La historia es la manifestación del actuar divino y el hombre es llamado a entender e interpretar los eventos históricos; de la reflexión iluminada por Dios mismo, sobre los acontecimientos humanos, nacen los libros sagrados que se convierten en Escritura y memoria de la Palabra de Dios. En la Biblia, lo humano y lo divino han colaborado: está inspirada por Dios, pero es también fruto de la lectura paciente de los hombres entre las líneas polvorientas y, a veces, indescifrables de la historia. La Palabra de Dios ha sido leída en la historia. La historia es su lugar privilegiado.

Eventos y palabras íntimamente conectados

La *Dei Verbum* afirma, de hecho, que «la revelación se realiza con eventos y palabras intrínsecamente conexos entre sí» (DV 2). Reflexionemos un momento sobre este argumento. «Eventos y palabras» no son realidades extrañas, sino fuertemente unidas la una a la otra, en el sentido en que el evento es palabra y la palabra es evento.

El evento y la palabra. Es lo mismo que decir: la historia es revelación. Lo hemos dicho ya y no se insistirá mucho más, pero es necesario subrayar que las obras de Dios en la historia están llenas de sentido y el hombre está llamado a buscarles el significado. *Darash* («buscar») es uno de los verbos más comunes en la Biblia hebrea y cristiana. En el evangelio de Juan, «¿Qué cosa buscáis» (Jn 1,39) es la primera palabra de Jesús y «¿A quién buscáis»? (Jn 20,15), dirigido por el Resucitado a María Magdalena, es una de las últimas. Al hombre que busca, la historia le revela los vestigios de Dios: «los cielos narran la gloria de Dios» (Sal 19,2). Esta es la razón por la que el evangelio de Juan utiliza la palabra «signos». No es lo milagroso lo que cuenta, sino el hecho de que el evento sea un «signo» de la potencia de Dios que se revela.

La palabra es evento. Esto significa que la palabra es una palabra comprometida, que «actúa» tanto que los textos transmiten imágenes vivas y eficaces. Al respecto, algunas páginas del Antiguo Testamento son ejemplares: en Sab 18,14-15, la Palabra se lanza como una espada sobre la tierra de Egipto para llevar liberación y juicio; en Is 55,10-11, la Palabra es comparada con la lluvia y la nieve que riegan la tierra, para que pueda producir aquello que sirve de alimento al hombre; en Jr 23,29, cuya traducción debería ser ampliada, leemos: «Tu palabra, Señor, es como el fuego, como el martillo que golpea la roca».

En el prólogo de Juan, después, la Palabra se hará carne, se hace persona. Esta palabra encarnada es Jesús de

Nazaret, el signo más auténtico de que Dios quiere dialogar con el hombre y caminar con él en la historia.

Verdad historiográfica y verdad bíblica

La verdad bíblica no se confunde con la verdad historiográfica; esta última se basa en una búsqueda fría, escéptica, sobre hechos objetivos; la verdad bíblica, en cambio, está destinada a formar más que a informar, a testimoniar más que a probar. Con esto no se quiere decir que la Biblia en general, y los sinópticos en particular, no relaten eventos históricos, pero en cualquier caso son eventos leídos e interpretados a la luz de la fe. Ya desde un punto de vista propiamente laico es necesario admitir que el evento real no es identificable *sic et simpliciter* con el relato que se hace evento. No solo porque el relato sigue al evento, seleccionando los elementos que lo constituyen, sino también porque no existe narración que no interprete el evento mismo. Un relato hilvana los acontecimientos según una lógica propia, con una buena dosis de subjetividad, debido a la finalidad misma de la narración, que no permite alcanzar los acontecimientos ocurridos en su «pureza» material. Si tomamos, por ejemplo, el pasaje de la angustia de Jesús en Getsemaní, nos encontramos de frente con versiones perceptiblemente diversas dentro de los evangelios mismos. Si se considera después la ausencia de testimonios reales en el momento de la agonía de Jesús (los allí presentes dormían o estaban lejos), es obvio que la narración no tiene nada que ver con un evento noticioso (de crónica), así como el lector de hoy lo entiende. Se trata sin más de «una verdad», pero de otro orden, no redireccionada a un informe periodístico y mucho menos televisivo.

Por lo tanto, la pregunta precisa que debemos hacer al texto no es «¿qué cosa ha acontecido?», sino «¿cuál es el sentido de aquello que ha acontecido?». Esto significa que

podemos acceder a fragmentos de cuanto ha sucedido, pero no por eso nos faltará la verdad.

Palabra dicha y Palabra escrita

En griego el término *biblos* indica originalmente la planta de papiro que antiguamente crecía abundantemente en Egipto, sobre todo en los pantanos del delta del Nilo. En la antigüedad, el papiro constituía el material de escritura y, por lo tanto, el término *biblion* significa, en griego, «libro» o, más precisamente, «librito» (diminutivo). En la iglesia griega, en la época de san Juan Crisóstomo (muerto en el 407), se impone cada vez más la expresión *ta biblia* (neutro plural), que significa «los libros» para indicar toda la Escritura. La expresión fue adoptada por la escolástica – en la forma femenina singular – y llegó así a nuestro idioma como: «la Biblia», «la Bibbia», «the Bible», «Die Bibel», «la Bible», etc. En realidad, más que de un libro se trata de una colección de libros, algunos de ellos muy breves (como el libro del profeta Abdías, que está compuesto por solo 24 versículos y la carta a Filemón formada por 25 versículos), otros más extensos; una biblioteca, entonces, en lugar de una sola composición literaria. Para los cristianos y para los hebreos –en lo que respecta al Primer Testamento– estos libros son «los libros», sin especificaciones: estos ocupan un puesto especial porque en ellos se encuentra aquello que Dios ha dicho, «su Palabra». Pero un pueblo no empieza su historia escribiendo libros.

La Biblia, como decíamos, no ha caído del cielo y no ha nacido en un solo día: las tradiciones orales fueron puestas por escrito por varias decenas de autores, en un lapso de tiempo muy largo. En un mismo libro de la Biblia se pueden encontrar textos que se remontan a épocas diversas y que forman una obra única, atribuida a un solo autor (cf. el libro de Isaías). El Nuevo Testamento no es una excepción. También este ha nacido cuando Jesús ya no vivía. Nada ha

sido escrito antes de la resurrección sino después, seguido de una reflexión personal y comunitaria, litúrgica, etc., con la intención de recordar y transmitir.

Como todos los otros libros de la Biblia, también los Evangelios son Palabra de Dios transmitida en lenguaje humano. Esto significa que conocemos de Jesús solo aquello que nos ha sido relatado por los testigos que han querido perpetuar el misterio del *rabbi* de Galilea con una reflexión y una palabra a la medida del hombre. El inaccesible misterio de Dios confiado al lenguaje humano: esta es la paradoja que encuentra de frente quien se dispone a leer las narraciones sobre Jesús, el Nazareno.

Palabra de Dios y palabra del hombre

La *Dei Verbum*, después de haber recordado uno de los presupuestos fundamentales de nuestra fe, es decir que «en la Sagrada Escritura es Dios quien ha hablado», y añade que lo ha hecho «a la manera humana» (DV 12), por lo que «las palabras de Dios [...] se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). Podemos, entonces, decir que el itinerario de la salvación es el de la palabra comunicada², según las leyes del lenguaje humano. Lo dicen los primeros versículos de la carta a los Hebreos: «Dios que había ya hablado en los tiempos antiguos por medio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado por medio de su Hijo» (Heb 1,1-2). La salvación en clave de comunicación. El estudio del mundo de la palabra humana resulta, por lo tanto, indispensable para acercarse a la Palabra de Dios; la pregunta sobre los mecanismos a los que responde el lenguaje humano constituye un presupuesto indispensable para una correcta hermenéutica bíblica.

Palabra y revelación

Una de las funciones de la palabra es la información o, con un término más exigente, la revelación. Mediante la palabra el hombre revela el mundo, lo llama a la existencia, expone hechos, eventos, enseñanzas, opiniones, verdades..., etc. Sobre todo, en el lenguaje de la ciencia o de la historiografía, la palabra permite presentar datos objetivos de cuanto ha acontecido, manifestar las razones ocultas de un determinado evento. Mediante la palabra la realidad es revelada.

Sin embargo, es necesario decir que, mediante la palabra, el hombre no solo «revela», sino que «se revela», porque, aun en los contenidos más escépticos y en el lenguaje más neutral, el hombre se revela al otro y se revela a sí mismo, manifiesta su yo y se apropia de él. La palabra le es necesaria no solo para dejarse comprender, sino también para «autocomprenderse». Por esta razón, una narración no es simplemente la presentación fría de las cosas; la narración permite al hombre reapropiarse de sí, redescubrir sus propias raíces y sus propios límites, reinventarse en la maravilla del misterio que envuelve toda vida humana.

Narrando, el hombre no solo dice algo de sí, sino que dice algo a sí mismo. Revelándose al otro, el hombre se reapropia de su verdad, entra en su mundo y en el universo que lo ha formado. La palabra permite traer a la luz elementos que se han sedimentado a lo largo del camino, los hace resurgir y los pone en orden. Para hacer esto no siempre necesitamos que delante de nosotros esté un maestro de profesión. A veces solo basta alguno que sepa escuchar. Un proverbio hebreo dice que cuando dos hebreos se encuentran y uno de ellos tiene un problema, el otro se vuelve un rabino.

Palabra y apelación

Para llegar a ser un «yo» se necesita, no obstante, un «tú». La Palabra necesita de un «tú». Llevamos en el corazón la nostalgia de un rostro. Adán se realiza solo cuando encuentra a alguien que «le está enfrente» (Gn 2,18)³. Para vivir, el hombre necesita de alguien que le dirija la palabra diciéndole: «Tú existes». Se puede aceptar el peso que toda vida comporta solo cuando se es acogido. Sin un «tú» no existe un «yo». Podemos decir que la vida es un viaje hacia el «tú» o, tal vez mejor, una peregrinación hacia la búsqueda de un rostro.

Para realizarse, por lo tanto, el hombre debe emprender un viaje y la palabra es el convoy para cubrir la distancia, para satisfacer la nostalgia, aunque tarde o temprano será consciente de que el otro que acoge es un peso ambiguo y mutable, exactamente como el yo que busca. Pero, a pesar de esto, la palabra busca el encuentro. O quizá sería mejor decir que la palabra auténtica no vive encerrada, obsesivamente preocupada de sí, sino que busca al otro, asumiendo la responsabilidad. La palabra verdadera provoca, pone en movimiento, abre a la esperanza y al proyecto. La palabra auténtica no puede perder su prospectiva escatológica. Es sobre todo una palabra que libera de la prisión de lo efímero, que da audacia para el presente y esperanza en el futuro. Algunos especialistas de la lingüística hablan de fuerza «pragmática»⁴ del lenguaje, en el sentido de una fuerza de impacto que pertenece a la palabra humana.

Una historia rabínica narra que cuando el gran rabino Israel Baal Shem-Tov veía que una amenaza se cernía sobre los hebreos, siempre se alejaba a un lugar del bosque a orar. Encendía un fuego, pronunciaba ciertas oraciones y la amenaza desaparecía. Tiempo después, un discípulo suyo debió interceder por la misma razón: se dirigió hacia el bosque y pronunció la oración, pero no supo encender el fuego. Y el milagro aconteció igualmente. Entonces más

tarde, el rabino Moshe-Leib di Sasov, deseando salvar de nuevo su pueblo, se alejó hacia el bosque y dijo: «no sé encender el fuego y no sé orar, pero conozco el lugar». Y el milagro aconteció. Finalmente le tocó a rabí Israel de Rizhyn que, en su casa, hundido en la poltrona, con la cabeza entre las manos dijo a Dios: «soy incapaz de encender el fuego y no conozco la oración; no puedo ni siquiera encontrar el lugar en el bosque. Todo lo que puedo hacer es narrar la historia. ¿Será suficiente?». Entonces, comenzó a narrar la historia y la amenaza, que se cernía sobre Israel, desapareció⁵.

Esta historia muestra con eficacia el poder de la palabra, que permite al hombre obrar el prodigio, porque la palabra contiene la historia de un individuo y de un padre. En el hoy de la palabra está el pasado, la memoria, la fidelidad, con su carga de prodigio y de miseria.

En todo caso, la palabra se dirige a alguien y espera de él una respuesta. En la escucha de una palabra, los oyentes se ponen en actitud de disponibilidad para confrontarse con una alteridad irreductible: al escuchar la palabra hay que estar dispuesto a ser diferente, porque la palabra tiene la fuerza para cambiar a las personas y las situaciones.

Palabra y comunión

El viaje de la palabra humana alcanza su cumplimiento solo cuando se pone en comunión con el otro. «En la reciprocidad del “yo” y del “tú”, la palabra tiende a crear la unidad del “nosotros”, la auténtica comunidad, bien diversa de la colectividad de masa que no es unión, sino un montón»⁶.

En el «nosotros», el «yo» y el «tú» no se disuelven, sino que se acogen. En el «nosotros», la palabra no persigue más la terrible fatiga de tener que convencer, de tener que justificar o justificarse. En una sociedad del «mono-logo» los otros se vuelven significativos solo en el momento en

que entran en nuestros esquemas; en una sociedad del «dia-logo» cada uno está delante del otro no en actitud de opresión o de miedo, sino en una relación de existencia dispuesta a ponerse en discusión y a acoger. En la comunión cada uno descubre su profunda vulnerabilidad y se confía. En el «nosotros» la palabra no insiste, no desea ser irresistible a cualquier coste para conquistar o vencer. En el «nosotros» también es superado el temor que lleva al hombre a esconderse: «Tuve miedo [...] y me escondí» (Gn 3,9). En el «nosotros» se llega a ser responsable, porque el ágape no está movido por el deseo de poseer, sino de pertenecer y asumir al otro en su libertad e incluso en sus límites y faltas. Solo la responsabilidad nos hace maduros.

A LA VIDA

No es una broma la vida.

La tomarás en serio,
como lo hace la ardilla, por ejemplo,
sin esperar nada ni de aquí ni de allá.

Tu más serio que hacer será vivir.

No es una broma la vida.

La tomarás en serio,
pero en serio a tal punto
que, puesto contra un muro, por ejemplo,
con las manos atadas,
o en un laboratorio,
con la camisa blanca y con grandes anteojos,
tú morirás a fin de que vivan los hombres,
aun aquellos hombres
cuyo rostro ni siquiera conocerás.

Y morirás sabiendo
que nada es más hermoso, más cierto que la vida.

La tomarás en serio,
pero en serio a tal punto

que a los setenta años, por ejemplo,
plantarás olivares,
no para que les queden a tus hijos,
sino porque, aunque temas a la muerte,
ya no creerás en ella,
puesto que en tu balanza
la vida pesará mucho más.

NÂZIM HIKMET-RAN

La responsabilidad es constitutiva de la palabra auténtica. Quien se dirige al otro con autenticidad le dice sobre todo «me preocupo por ti», por tu vida y tu muerte, por tu salvación y perdición.

La pregunta «¿dónde está tu hermano?», que Dios dirige a Caín en Gn 4,9, es existencial y capta plenamente el problema: el «dónde» pide colocarse. Quien es hermano, quien ama, es responsable del otro, elige de qué parte estar. Las tantas páginas bíblicas que nos refieren palabras, tantas veces desconcertantes y violentas, de acusación de Dios contra su pueblo, como un enamorado desilusionado, deben ser leídas desde esta óptica. Las palabras de amor traspiran siempre *pathos*, porque no hay amor donde no hay participación. Solamente nuestra religión bien pensante nos ha llevado a separar el amor de la indignación. Los evangelios nos muestran a Jesús irritado contra los hipócritas y arrogantes, capellanes de corte y poderes ocultos.

PARA PROFUNDIZAR

KOPP, S. B. *Se incontri Buddha per la strada uccidilo*. Palo Alto: Science and Behaviour Book, 1972.

MANNUCCI, V. *Bibbia come parola di Dio*. Brescia: Queriniana, 1981 (trad. esp. *La Biblia como palabra de Dios*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2015).

Parte I

Propedéutica al estudio de los sinópticos y Hechos de los Apóstoles

1

Los sinópticos en el contexto del Nuevo Testamento

Buscamos, sobre todo, focalizar el objeto de nuestro estudio, constituido por los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles leídos dentro del Nuevo Testamento y en el contexto histórico-cultural de los orígenes cristianos.

El Nuevo Testamento

El sintagma «Nuevo Testamento» presenta un problema de fondo: el significado que se debe dar al sustantivo «Testamento» y al adjetivo «Nuevo»; este adjetivo abre, entonces, una segunda cuestión que se refiere a la relación con el otro sintagma: «Antiguo Testamento».

«Testamento» deriva del latín *testamentum* usado por la *Vetus latina* para traducir el griego *diathêkê*, cuya raíz (*di-tithêmi*, «poner, colocar, disponer») era usada para indicar las «colocaciones testamentarias». El término *diatekê*¹, en el lenguaje bíblico, remite al hebreo *b^erît*, que no significa «testamento», sino «promesa, juramento, compromiso, pacto, alianza», dependiendo del contexto.

En algunos casos, como en Gn 31,44-52, donde se narra el «pacto» de no agresión entre Jacob y Labán, es obvio que se trata de un acuerdo bilateral. Tales acuerdos, generalmente, eran acompañados de un rito imprecatorio en que se podía ver pasar a los dos contrayentes en medio de animales sacrificados y partidos por la mitad, aceptando para sí mismos la misma suerte en el caso de que el pacto fuera violado. En otros textos bíblicos, en cambio, *b^erît* indica una «promesa», un «compromiso» que un sujeto

asume frente a otro, constituyendo una relación gratuita y consciente; encontramos un ejemplo en Gn 15,17-18: «y, puesto ya el sol, surgió en medio de densas tinieblas un horno humeante y una llama de fuego que pasó en medio de los animales divididos. Aquel día YHWH hizo un pacto con Abraham, diciendo: “Yo doy a tu descendencia este país, desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Éufrates”». En este texto es Dios quien se compromete de forma unilateral con Abraham, pasando, por el símbolo del fuego, en medio de los animales asesinados.

Esto muestra que la traducción de *b^erît* con «alianza» o «testamento» resulta aproximativa y deba ser valorada en el contexto en que se encuentra.

Para concluir, el término «Testamento» evoca el compromiso que Dios ha asumido, de forma unilateral, con Israel y con la humanidad, y del cual ha nacido un vínculo que no va a menos, aun delante de la infidelidad y del pecado del hombre. Decir «Testamento» significa decir que Dios se ha comprometido a estar al lado de su pueblo y al lado del hombre, en cada uno de sus caminos: en la fe y en el pecado, en la persecución y en la muerte.

El sintagma *kainê diathêkê*, que traducimos como «nuevo testamento», «nueva alianza», está en estrecha relación con *palaia diathêkê*, traducido usualmente como «antigua alianza», «antiguo testamento», «antiguo pacto».

La expresión *palaia diathêkê*, se encuentra una sola vez en la Biblia (en 2 Cor 3,14), mientras que *kainê diathêkê* («nuevo testamento», «nueva alianza») aparece 6 veces: una en el Primer Testamento (Jr 31,31) y las otras cinco en el Nuevo Testamento: dos veces en el relato de la institución de la Eucaristía (1 Cor 11,25 y Lc 22,20), una vez en 2 Cor 3,6 (donde Pablo habla de sí y de los misioneros cristianos como «ministros de la nueva alianza») y dos veces en la carta a los Hebreos (8,8 y 9,15).

La expresión «Antiguo Testamento» remite a la alianza establecida por Dios con el pueblo hebreo y, por medio de este, con toda la humanidad; mientras que «Nuevo Testamento» –así como lo entendemos nosotros, creyentes en Cristo– indica la «nueva alianza» (*kainê diathêkê*) establecida en la sangre de Jesús (véase 1 Cor 11,25 y Lc 22,20); cf. también 2 Cor 3,6 y Heb 8,6; 9,15; 12,24), fundamento del renovado y definitivo pacto de Dios con Israel y con la humanidad entera. A nivel formal, Jr 31 es el único texto veterotestamentario en el que aparece dicha característica, pero es necesario notar que hay en el Antiguo Testamento textos análogos, donde se habla de «corazón nuevo» o «alianza eterna» (Dt 30,1-14; Jr 24,6-7; Ez 11,17-20; 36,26. En Jr 32,40; Ez 16,60; 37,26)².

Pero ¿qué debemos entender por «nuevo»? y ¿cuál es la relación entre «nuevo» y «antiguo»? ¿«Nuevo» significa «renovado» –con referencia al antiguo pacto estipulado por Dios con Israel y ahora renovado en la sangre de Jesús–, o tal vez «nuevo» está para designar «diverso» o «único», en el sentido de que la alianza sinaítica se ha vuelto «vieja» y es superada por la nueva? ¿Se anuncia una alianza que «diverge sustancialmente de la primera y sustituye» la antigua alianza sinaítica, ahora en desuso, o tal vez se trata de la misma alianza antigua, pero «renovada» en la Sangre de Cristo?

En síntesis: ¿cuántas alianzas tenemos en la historia de la salvación? ¿Una sola, que continuamente es renovada por la fidelidad de Dios y establecida definitivamente por la sangre del Hijo, o dos (o más): una estipulada con Israel y la otra con la humanidad en Jesús? A nivel teológico el tema se debate.

TEORÍA DE LAS DOS ALIANZAS

La teoría de la única Alianza defiende justamente la unidad del plan salvífico de Dios, pero subraya en la Biblia una

unitaria concepción canónica de la Alianza, que en realidad no existe. Corre el riesgo de anexionar el judaísmo al cristianismo, o de hacer del cristianismo una especie de judaísmo reformado, oscureciendo así o bien la especificidad del judaísmo, o bien la unicidad y la universalidad de Jesucristo. La teoría de las dos alianzas evita este peligro. Su punto fuerte es el estar en grado de conservar la relativa autonomía del judaísmo y del cristianismo. Sin embargo, aun cuando quiera conservar la afinidad entre judaísmo y cristianismo, lo logra solo en parte; esta teoría corre el peligro de considerar a ambos como dos entidades independientes. Por un lado, debe minimizar las raíces hebreas de la Iglesia y, por el otro, no hace plenamente justicia a la pretensión cristológica de universalidad.

WALTER KASPER, *Non ho perduto nessuno* (Bologna: EDB, 2005), 109.

Desde el punto de vista bíblico, se debería tener unidas las dos cosas: la fidelidad de Dios a sus promesas, a pesar de la infidelidad humana y la unicidad de Jesucristo en el plan salvífico de Dios. Es verdad que la Biblia hebrea y la cristiana hablan de más alianzas (cf. Ef 2,12; Rom 9,4), sin embargo, examinando a fondo los textos nos damos cuenta de que un 'hilo rojo' une indisolublemente las diversas intervenciones de Dios³. El autor de la carta a los Efesios, hablando de más alianzas, las define como «alianzas de la promesa» (*tôn diathêkôn tês epangelias*, Ef 2,12)⁴, y sugiere que todas estas reposan sobre la indefectible promesa de Dios y sobre su proyecto salvífico que desea restablecer la unidad del género humano, reconciliando judíos y gentiles en una humanidad nueva (Ef 2,11-22). En Jr 31 se trata, ciertamente, de una «renovación de la antigua alianza»: nada deja pensar que, en la aparición de la nueva, la antigua alianza sinaítica sea destruida. Por el

contrario, Jeremías habla de la «misma ley» de la alianza antigua, escrita en un «corazón nuevo: ¡de carne!». Pero entonces ¿con la llegada de Jesús, cuántas alianzas se dan? Ciertamente el Nuevo Testamento le da un significado diferente, porque la alianza estipulada –dice Jesús– está estipulada «en mi sangre». Se trata de la oferta de la propia existencia; no de toros y corderos, sino «¡He aquí yo vengo!» (Heb 10,8-9). Pero nunca el Nuevo Testamento habla de la abolición de la alianza sinaítica ante el evento de la nueva. Incluso la carta a los Hebreos, que es la más radical a la hora de diferenciar las dos alianzas (cf. Heb 8,13), no afirma que la antigua haya desaparecido.

Juan Pablo II, hablando del diálogo entre hebreos y cristianos, en una alocución al Consejo Central de los Hebreos en Alemania, pronunciada en Maguncia el 17 de noviembre de 1980, se expresó en estos términos:

La primera dimensión de este diálogo, es decir, el encuentro entre el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, nunca revocada por Dios [nota: cf. Rom 11,29], y el de la Nueva Alianza es al mismo tiempo un diálogo interno dentro de nuestra iglesia, entre la primera y la segunda parte de nuestra Biblia⁵, por decirlo así.

En dicho contexto, la «nueva alianza» en la sangre de Jesús (Lc 22,19-20 y 1 Cor 11,23-25) no aboliría la antigua (cf. Rom 11,29), sino que la haría escatológica y definitivamente presente en la promesa divina a favor «de su pueblo Israel» (Lc 1,68.77) y «de todos los pueblos de la tierra» (Lc 2,30-32).

Los escritos del Nuevo Testamento

Solo lentamente, y más precisamente a partir del siglo II, la expresión «Nuevo Testamento» comienza a designar no solo la alianza establecida en la sangre de Jesús, sino también la que está recogida en los libros que son identificados como escritos cristianos y que poco a poco son equiparados en dignidad con los del «Antiguo Testamento», identificados en el judaísmo con el acrónimo

de *Tanak*, compuesto por las iniciales de las tres secciones principales de la Biblia hebrea: *Torah*, *Nebiim* y *Ketubim*. Con el pasar de los tiempos, entonces, el Nuevo Testamento se configura como una colección de 27 libros, todos escritos en griego, pero desiguales en extensión, datación y género literario. De estos, 4 son clasificados como «evangelios», 1 como «monografía histórica» (Hechos de los Apóstoles), 21 como «cartas» y 1 como «Apocalipsis». Se trata, pues, de géneros diversos, así como los escritos del Primer Testamento. Dentro de esta clasificación hay que tener en cuenta varios aspectos, y sobre todo el hecho de que algunos textos tienen connotaciones formales tan poco definidas que no permiten identificar claramente el género literario (por ejemplo, la carta a los Hebreos no es una carta y no está dirigida a los hebreos). En todo caso, después de un largo proceso –que se verá más adelante– que culminará en el siglo IV, estos 27 escritos fueron reconocidos como los libros neotestamentarios.

Dentro de este corpus neotestamentario un puesto particular, y diré único, lo ocupan los evangelios, que son los primeros cuatro libros de los 27 que componen el Nuevo Testamento y están puestos inmediatamente después de las escrituras hebreas. Para resaltar su importancia dentro de los escritos del Nuevo Testamento, tomo prestada una feliz intuición de Paul Beauchamp, para quien los evangelios constituyen para los cristianos lo que la Torá representa para la Biblia hebrea, es decir, los textos fundacionales; de hecho, lo que sabemos de Jesús, de su misión y obra, de su pasión y muerte, lo aprendemos casi exclusivamente de los evangelios. Poca información nos llega de otros escritos: por ejemplo, Rom 1,3 habla de la descendencia davídica; el himno de Flp 2,5-11, de su obra redentora; 1 Cor 11, de la institución de la Eucaristía; Heb 5 destaca la agonía en Getsemaní; 1 Cor 15 habla de

las apariciones del Resucitado, y pocas otras referencias nos dan información sobre su figura. Eso es todo. Sin los relatos de los evangelios sería difícil dar cuerpo a la vida de Jesús.

A nosotros nos parece imposible pensar en cuatro libritos, puestos al inicio del Nuevo Testamento, sin sus títulos («Evangelio según Mateo», «Evangelio según Marcos», etc.), sin embargo, originariamente estos escritos no los tenían, y la palabra *euaggelion* («evangelio»), sea tanto en la literatura profana como en la sacra, no designaba un escrito, sino un anuncio; más bien, por lo que sabemos, este término «nunca habría podido evocar -ni entre los paganos, ni entre los hebreos, ni entre los cristianos- la imagen de un libro»⁶.

Ya usado en la literatura profana, *euaggelion* indicaba cualquier cosa que tuviera que ver con una «buena noticia», con un mensaje festivo. Era utilizada, en particular, para los acontecimientos militares, las proclamaciones de los nacimientos imperiales, etc. (cf. Plutarco, *Vidas. Pompeyo* 41,4; 42,3). Podía tener también un contenido religioso, en sentido amplio, sobre todo en referencia al emperador o, en cualquier caso, al soberano, considerado a menudo en el mundo grecorromano como un ser divino, un *sôtêr* («salvador»).

INSCRIPCIÓN DE PRIENE, 9 A.C., BERLÍN

Porque la providencia que divinamente dispone nuestras vidas... ha hecho un regalo de un salvador para terminar la guerra y prepararse para la paz. César, una vez aparecido, superó las esperanzas de sus predecesores, «los buenos anuncios de todos» (*euaggelia pantôn*)... y el día genetliaco del dios fue el comienzo de «buenos anuncios» para el mundo (*tôn di'autôn euaggeliôn*).

Inscripción y comentario en ROMANO PENNA, *L'ambiente storico-culturale degli origini cristiane*.

Una documentazione ragionata (Bologna: EDB, 42000), n. 93.

En el Nuevo Testamento el sustantivo *euaggelion* aparece 76 veces, de las cuales 60 en las cartas de Pablo, y el verbo *euaggelizô/euaggelizomai* 54 veces (21 en las cartas de Pablo), pero el uso del Nuevo Testamento no se refiere a la matriz greco-helenística, sino a la judía testificada por el Antiguo Testamento y el judaísmo. En la traducción griega de la Biblia hebrea, conocida como «los LXX», el verbo *euaggelizomai* («llevar el buen anuncio») traduce el hebreo *bissar* (conjugación *pi'el*), que aparece 21 veces en el texto masorético. Destacan sobre todo los pasajes de Déutero-Isaías (Is 40-55), donde el verbo viene a significar el anuncio de la salvación que Dios está preparando para su pueblo exiliado. Numerosos textos contienen este mensaje salvífico (Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1) y en todo el contenido semántico se refiere a la proclamación de la salvación futura que Dios obra para Sion. No es, pues, un escrito, sino el buen anuncio de la salvación, como aquel (famoso) de Is 52,7, donde el profeta presenta a un heraldo que, en la cima del monte, anuncia en Jerusalén el regreso del pueblo del exilio: «Qué hermosos son, sobre las montañas, los pies del mensajero de buenos anuncios (*euangelizomenou*) que anuncia la paz, promete el bien, proclama la salvación a Sion: ¡tu Dios reina!» (hace notar la realeza de Dios, el reino de Dios definido por la acción salvadora de YHWH). El evangelista, por lo tanto, es el mensajero de la alegría, el portador de la salvación. El contenido semántico del sustantivo del Nuevo Testamento *euaggelion* y del verbo *euaggelizomai* es ciertamente un derivado de la literatura deuteroisaiana, incluso si no encontramos allí el sustantivo *b^esorah*, sino solo el verbo *bissar*.

En el sentido kerigmático, es decir, de proclamación salvífica, Pablo también entiende «el evangelio», tal como aparece, claramente, en la *propositio* (término de la retórica griega que expresa el anuncio del tema) de la carta a los Romanos:

... no me avergüenzo del evangelio, porque es potencia de Dios para la salvación de todo el que cree: para el judío primeramente y para el griego después. Es la justicia de Dios que, de hecho, en él se revela de fe en fe, como está escrito: el justo por la fe, vivirá (Rom 1,16-17).

Pablo delinea, por así decirlo, la identidad del evangelio, insistiendo en los elementos constitutivos: potencia (de Dios), salvación, justicia (de Dios), fe⁷. Pero también es oportuno hacer una segunda observación, que tiene que ver con el significado global del término *euaggelion* en la literatura paulina: el término se refiere a la salvación escatológica prometida por Dios a través de los profetas y llevada a cabo en la proclamación de Jesús de Nazaret (cf. Rom 1,1-4).

En el sentido de proclamación salvífica, el «evangelio» también es entendido por Mc 1,14-15 que lo pone en boca de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado: convertíos y creed en el evangelio». El Reino del que habla Jesús -y el Primer Testamento- no debe ser entendido como un «ámbito de dominación», sino en el sentido de la realeza que se expresa en la acción histórica de YHWH en nombre de su pueblo. El reino de Dios, es pues, la acción por la cual YHWH dirige y gobierna a su pueblo, caracterizado no por la omnipotencia que puede aplastar, sino por el amor que salva.

En resumen: «el evangelio» no designa inicialmente un libro, sino un anuncio de salvación y, desde el punto de vista cristiano, Jesús podría definirse como «el primer evangelista», porque anuncia la obra salvífica de Dios en medio de su pueblo y, en particular, en medio de sus pobres, como subraya Lc 4,18, que pone en boca de Jesús

las palabras de Is 61: «El espíritu del Señor está sobre mí [...] “para evangelizar a los pobres me ha enviado” (*euangelisasthai ptôchois apestalken me*)». Solo después tiene lugar el paso del «evangelio» entendido en un sentido kerigmático al «evangelio» entendido como narración de lo que Jesús hizo y dijo.

No está claro cómo aconteció este paso y no se conoce con certeza el autor de la transposición. Tal vez se deba a Marcos, si se reconoce en su escritura al primero, por orden de aparición, de los cuatro evangelios. Sin embargo, está claro que -análogamente al sintagma «Nuevo Testamento»- solo poco a poco los escritos de los cuatro evangelistas, teniendo a Jesucristo como contenido y los acontecimientos salvíficos realizados en él, llegan a ser llamados «evangelios». Quizá la *Didaché* ya se refiere a un escrito, cuando menciona las directrices a seguir en la oración, en la acogida de los misioneros, etc. (8,2; 11,3; 15,3.4), pero el primer testigo seguro del evangelio como texto es Justino (muerto en el 165) que escribe: «Los apóstoles, en las memorias dejadas por ellos y que se llaman evangelios, así transmiten...» (*Primera Apología* 66.3). A partir de ese momento, los testimonios de los escritos conocidos como «los evangelios» se hacen cada vez más frecuentes y gradualmente se va haciendo más patente que ellos, y solo ellos, son «los evangelios».

¿Qué los caracteriza con respecto al «evangelio» entendido como un anuncio gozoso? Sobre todo, un dato: haciendo, por ejemplo, una comparación con Rom 1,16-17, del que hemos hablado antes, nos damos cuenta de que en Marcos, Mateo, Lucas y Juan «el evangelio» se ha convertido en una biografía, en un relato de la historia de Jesús (de su nacimiento, de su ministerio caracterizado por palabras y acontecimientos, de su muerte y resurrección). De alguna manera es un género literario biográfico, como conocemos en la literatura clásica griega y romana, pero

particular, en cuanto que los evangelios son sustancialmente diferentes, por ejemplo, de las biografías (*bioi*, «vidas») de Plutarco y Suetonio. Su singularidad radica en el hecho de que no quieren ser entendidos como una narración de la vida de un personaje famoso, ni como un conjunto de relatos y dichos en el sentido de la antigua literatura memorialista, sino como testimonios de fe que interpelan al lector, para suscitar o confirmar en él la fe. El problema del género literario es importante, porque aclara la intención del texto y el *Sitz im Leben* («contexto vital») en el que nació el escrito. Hablando en términos generales, un lector competente no puede leer de la misma manera y con las mismas expectativas la vida de Jesús, relatada por Marcos (por ejemplo), y las vidas de personajes famosos, descritas por Plutarco⁸. Aunque las *Vidas* de Plutarco están llenas de encanto, y a veces el recurso a lo maravilloso y lo divino podría parecer análogo a los relatos evangélicos, el propósito último de los dos géneros es absolutamente diferente. Las *Vidas* de Plutarco tienen una intención festiva y pedagógica; los evangelios, en cambio, tienen la intención de suscitar o sostener la fe. Ciertamente, los evangelios también están interesados en la historia de Jesús (Lucas es el evangelista que mejor la enmarca en la historia universal), pero nunca debemos olvidar que el interés histórico de los evangelistas está marcado por el carácter kerigmático. La conclusión de Jn 20,30-31 es un ejemplo sublime de lo que se acaba de decir y es la más explícita al respecto, pero también podría cerrar los otros tres evangelios:

Jesús hizo muchos otros signos que no han sido escritos en este libro. Estos han sido escritos para que vosotros creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y creyendo en él, tengáis vida en su nombre.

No hay duda de que el evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles provienen de la misma pluma y deben ser leídos como dos volúmenes de la misma obra; sin embargo,

pertenecen a un género literario diferente, porque los Hechos de los Apóstoles no pueden ser considerados «evangelio» de la misma manera que los cuatro escritos que conocemos como tales. El título y el estilo están más bien inspirados en el género literario *praxeis* («hechos»), que en la historiografía helenística era utilizado para describir los hechos más significativos realizados por personajes famosos como Alejandro Magno u otros. Por su estructura dramática, su concentración en figuras ejemplares, por el recurso al discursos retóricos, el libro *Praxeis apostolôn* podría relacionarse con los escritos de Tucídides, Heródoto y Tito Livio, de la historiografía griega y latina, pero en realidad se trata de una obra esencialmente diferente, religiosa, que tiene como objetivo no tanto las gestas de Pedro y Pablo (las dos figuras principales de la obra), sino la difusión, «el camino» de la «Palabra de Dios» desde Jerusalén, a través de Judea y Samaria, hasta Roma (cf. Hechos 1,8). El interés principal de Hechos, por lo tanto, es histórico-salvífico: no se trata esencialmente o simplemente de un relato de las obras de los apóstoles y de la comunidad cristiana en los albores de la Iglesia, sino del plan salvífico de Dios que se cumple en la historia, comenzando por Jerusalén y alcanzando a los paganos y a Roma, el corazón del Imperio. Se trata del crecimiento de la Palabra, que reúne en torno a sí a Israel y a los gentiles en el pueblo santo de Dios.

El nombre «sinópticos» fue dado a los tres primeros evangelios canónicos a finales del siglo XVIII y deriva de una obra -*Synopsis Evangeliorum*- publicada en 1776 por un exégeta luterano y teólogo de Tubinga, de nombre Griesbach. Él tuvo la idea de una edición de Mateo, Marcos y Lucas, que le permitiera abarcar a los tres de un vistazo (*syn-opsis*, «mirada conjunta», «mirar juntos»). La aparición de la sinopsis de Griesbach contribuyó enérgicamente a establecer la era de la «crítica» aplicada a

los evangelios, como veremos más adelante. Una de las primeras consecuencias de esta aproximación crítica fue el subrayado de las diferencias entre los sinópticos y Juan, diferencias que ya se habían constatado en la antigüedad cristiana, pero que, enfatizando en la comparación facilitada impulsó los estudios sobre los orígenes de los textos y sobre sus visiones teológicas. De hecho, al comparar los primeros tres evangelios con Juan, nos damos cuenta inmediatamente de que estos tienen similitudes en estructura, léxico y sintaxis que no encontramos en el cuarto evangelio. Esto no significa que no haya convergencia entre los sinópticos y Juan -como, por ejemplo, el marco general del ministerio de Jesús (incluso en Juan el ministerio de Jesús está enmarcado entre el bautismo y la muerte-resurrección) o el ámbito geográfico (que está constituido esencialmente por Galilea y Judea, con su epicentro en Jerusalén)-, pero tanto el léxico, como la estructura y la teología muestran diferencias palmarias. Menciono algunas de ellas.

- A nivel de léxico, hay palabras y expresiones de cierta profundidad que son muy comunes en los sinópticos y muy raras o incluso inexistentes en Juan, y viceversa. En el cuarto evangelio nunca aparece el grupo terminológico *euaggelion* («evangelio»), *euaggelizomai* («evangelizar»), *euaggelistês* («evangelista»), a diferencia de los sinópticos. Por el contrario, el grupo semántico que gira en torno a *alêtheia* («verdad») (pero también *aletheinos*) se encuentra 46 veces en Juan, 2 veces en Mateo, 4 veces en Marcos, pero con un significado diferente, y 4 veces en Lucas. El verbo *agapaô* (cf. también *agapê*) aparece 44 veces en Juan, 14 veces en Lucas, y en Mateo y Marcos aún menos. Una expresión peculiar de frecuencia y profundidad teológica es *egô eimi* («Yo soy»), que aparece 54 veces en Juan y 16 veces en Lucas, quien, entre los sinópticos, es el autor que más la usa. Lo mismo para otro

verbo muy importante, *menô* («permanecer»), que en Juan aparece 39 o 40 veces y en Lucas 7 veces (de nuevo entre los sinópticos, la recurrencia más alta).

- Los milagros (que Juan llama «signos») y las parábolas constituyen otro ámbito de diferenciación. De las 29 historias de milagros que aparecen en los sinópticos, el cuarto evangelio tiene solo tres, y son las siguientes: la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54; cf. Lc 7 y Mt 8); el milagro de los panes (Jn 6; cf. Mt 14, Mc 6 y Lc 9), y el camino sobre el agua (Jn 6; cf. Mc 6 y Mt 14). Hay cuatro «signos» que solo se leen en el evangelio de Juan: el signo de Caná (Jn 2); la curación del paralítico en la piscina de Betesda (Jn 5); el ciego de nacimiento (Jn 9) y la resurrección de Lázaro (Jn 11). Además, en Juan no hay exorcismos ni curaciones de leprosos, y el cuarto evangelio no tiene parábolas, a diferencia de los sinópticos que nos transmiten muchas y sugestivas parábolas. Solo de manera inadecuada el pasaje del Buen Pastor en Jn 10 puede ser considerado una parábola.

- La celebración de la fiesta de Pascua por Jesús y sus discípulos en los sinópticos es única, mientras que en Juan hay tres viajes de Jesús a Jerusalén para celebrar esta fiesta. La primera Pascua se da en Jn 2,13: «Mientras tanto se acercaba la Pascua y Jesús subió a Jerusalén»; la segunda en Jn 6,4: «La Pascua estaba cerca, la fiesta de los judíos»; y la tercera en 11,55, la de la muerte y resurrección.

- Más importante aún es que en los sinópticos Jesús come la cena de Pascua con sus discípulos y muere en la fiesta de Pascua. Después del sacrificio de los corderos, que tenía lugar en la tarde del jueves (y, por lo tanto, en la víspera), en la puesta del sol y la aparición de las primeras estrellas, según los sinópticos, Jesús come la cena con sus discípulos, luego es arrestado, durante la noche se hace el proceso y muere en el día solemne de Pascua (viernes). Sin embargo,