

EL PADRE NUESTRO, REZADO DE MANERA INTERTEXTUAL

NORBERT LOHFINK*

Resumen:

Los argumentos en torno a cual puede ser el Padrenuestro más original o si algunas de las frases en verdad son propias de Jesús de Nazaret, según el autor, aún no son convincentes. Sin entrar en esas discusiones, él estudia la versión propia de las comunidades orantes, el texto rezado en la liturgia, pero toma una por una las frases del Padrenuestro mostrando cuáles pueden ser los fundamentos y los horizontes de cada palabra desde el Antiguo Testamento. Con esta aproximación logra revelar dimensiones insospechadas para la exégesis y la teología bíblica respecto a la oración más popular entre los creyentes. Imposible desconocer la apertura del horizonte interpretativo de estas voces evangélicas, cuando se relacionan convenientemente el Nuevo y el Antiguo Testamento.

Palabras Clave: Antiguo Testamento – Teología Bíblica – Padre Nuestro – Hipotexto – Hipertexto.

Abstract:

Not all the arguments about the most genuine versions of the *Our Father* are convincing enough, neither the discussions on which sentences are really Jesus' s own words. Without going into such arguments, the author studies the versions given by communities of prayer and the text used in the divine Liturgy. He also goes through the sentences of the *Our Father* one by one showing the possible foundations and horizons of each word in the Old Testament. Through this approach he discovers unsuspected dimensions for the exegesis and the biblical theology of the most popular prayer of the faithful. The reader can't ignore the interpretative horizons of these evangelical verses when they are related adequately to the Old and New Testaments.

Key Words: Old Testament – Biblical Theology – Our Father – Hypotext – Hypertext.

* Doctor en Biblia, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor en Sankt Georgen en Frankfurt y en el Instituto Bíblico de Roma. Actualmente pertenece al comité de la editorial Katholisches Bibelwerk y de la Revista Bíblica de Roma. Ha escrito numerosos libros y artículos dentro de los que se destacan en castellano: *Valores actuales del Antiguo testamento*, 1968; *Las tradiciones del Pentateuco*, 1998; *La Opción por los pobres*, 1999; *The Inerrancy of Scripture and other essays*. Ed. Bibal 1994; *Church Dreams Talking Against the Grain* 1999; *A la sombra de tus alas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002.

Artículo recibido el día 22 de junio de 2005 y aprobado por el Consejo Editorial el día 01 de julio de 2005.

Dirección del autor: norbert.lohfink@jesuiten.org

Cuando Franz-Josef Stendebach asumió en 1970 la dirección del «Katholisches Bibelwerk», esta institución consideraba como su tarea principal aquella de promover el que hubiera comprensión de la exégesis moderna. Ésta apenas había recibido derecho de ciudadanía en el ámbito católico. También se percibía entonces como pastoralmente importante despertar por fuera de la ciencia teológica una sensibilidad sobre lo valioso que puede ser leer la Biblia con la lente de la crítica histórica y de la historia de las formas. El «Bibelwerk» y sus directores cosecharon grandes méritos en esta empresa.

Han pasado apenas tres decenios. Nadie podía adivinar lo pronto que habrían de derrumbarse en la ciencia exegética las barreras de entonces. No fue el que los fieles conservadores hubieran querido renunciar a su resistencia a mantener sus tradiciones «ahistóricas» lo que obró el giro, sino el cambio de paradigma en la ciencia de la literatura en general y con ello también en la exégesis bíblica. El mismo desarrollo científico llevó a no volver a preguntar ya «de manera diacrónica», dentro de una orientación «estético-productiva», por lo que había detrás de los textos bíblicos, sino a sacar las posibilidades del texto mismo, en un sentido «estético-receptivo», de acuerdo con una consideración «sincrónica». Muchas tensiones que pudieron surgir entre la exégesis moderna y el trato tradicional con la Biblia - eclesiástico y litúrgico -, ya no tienen de ninguna manera por qué seguirse dando. Especialmente importantes son los nuevos planteamientos sobre la «intertextualidad» de cada texto, independientemente de las intenciones de los autores, y sobre la forma específica de la intertextualidad intra-canónica de los textos «canónicos». Me propongo ahora presentar algunos pensamientos sobre la intertextualidad veterotestamentaria del Padrenuestro. Se trata de un pequeño ejercicio de dedos en nuestro nuevo piano del trato con el texto. Estoy seguro de que le interesa a Franz-Joseph Stendenbach con quien yo en otro tiempo trabajé en estrecha unión en el Consejo científico del «Bibelwerk Católico», precisamente también en razón de su significación pastoral. Tomo como fundamento la versión del Padrenuestro según Mateo - no porque quiera sostener su carácter más original históricamente, sino sobre todo porque se trata del texto que rezamos. Por eso tenemos un interés especial en él. La pregunta sobre cuál es la versión más original que sólo se sigue planteando en un sentido hipotético y de acuerdo con las intenciones también hipotéticas que tenía el Jesús histórico al hablar, pasa a un segundo plano en este contexto.

*La primera parte del Padrenuestro:
Oración por el cumplimiento de la promesa profética*

El Padrenuestro comienza con una invocación. Luego tiene dos partes. Las tres primeras peticiones se refieren a la acción que Dios ha prometido realizar en la historia («que *tu* nombre», «*tu* Reino», «*tu* voluntad»). Ellas están acompañadas por la palabra puntual «cielo» («Padre nuestro *en los cielos*» - «como *en el cielo* así en la tierra»). Las peticiones que se añaden a éstas se refieren a las necesidades del

pueblo de Dios. La palabra conductora es «nosotros/a nosotros/nuestro». Se presenta 8 veces (pan: 2 veces; ofensas: 4 veces; tentación y mal: 2 veces). Invocación y primera parte juntas comprenden al mismo tiempo 5 líneas, la segunda parte comprende igualmente 5 líneas. Esta estructura clara del Padrenuestro me permite tener ante la vista primero que todo solamente una parte de la oración, la primera.

Sólo se pueden descifrar en su sentido las tres peticiones si se reconocen en ellas tres formulaciones de una misma petición. Que Dios santifique su nombre, que haga venir su reino, que se haga su voluntad en la historia, todo esto quiere decir siempre lo mismo: aquello que Dios se propone en la historia y lo que el Mesías de Dios debe traer. Sin embargo, cada petición expresa esto con palabras diferentes. ¿Por qué? ¿A qué hace referencia la trinidad de formulaciones? Es algo que aparecerá: cada petición hace referencia a la visión específica del futuro de un libro profético concreto del Antiguo Testamento.

El nombre santo de Dios se extiende a través de todo el libro de Ezequiel como un motivo teológico conductor. Allí se encuentra el único lugar del Antiguo Testamento hebreo en el que la expresión, según la cual el nombre de Dios debe ser santificado, tiene como sujeto activo a Dios (Ez 36,23). Y una y otra vez circulan de nuevo las palabras del profeta en torno al «santo nombre» de Dios (Ez 20,39;36,20.21.22.23; 39,25; 43,7.8). Por su desobediencia y por el exilio de su tierra, consecuencia de ella, Israel fue causa de que el nombre de Dios fuera profanado entre los pueblos (Ez 43,7.8). Sin embargo, vendrá el tiempo en el que Dios mismo intervenga y cuide de que su nombre sea de nuevo grande entre los pueblos. Esto no se había hecho todavía realidad, todavía era en tiempos de Jesús simplemente una esperanza para Israel. La cita clave es Ez 36,19-28. Allí dice Dios al profeta Ezequiel:

Yo los he dispersado entre los pueblos. En todos los países han sido dispersados. Según su comportamiento y según sus acciones los he juzgado. Pero cuando llegaron donde los pueblos, profanaron por todas partes adonde llegaron mi santo nombre. Pues se decía de ellos: Este es el pueblo de JHWH y sin embargo debieron ellos dejar su país. Allí me dolió mi santo nombre, que la casa de Israel profanó entre los pueblos adonde llegó.

Por eso dí a la casa de Israel: Así habla JHWH, el Señor: no a causa de vosotros obro yo, casa de Israel, sino por mi santo nombre, que también habéis profanado entre los pueblos adonde habéis llegado. *Mi gran nombre profanado entre los pueblos, el que vosotros habéis profanado en medio de ellos, lo santificaré de nuevo.* Y los pueblos reconocerán que yo JHWH soy -oráculo de JHWH- cuando yo me manifieste santo a vosotros ante sus ojos.

Yo os saco de entre los pueblos, os reúno de entre todos los países y os llevo a vuestro país. Derramo agua pura sobre vosotros, entonces seréis

puros. Os purifico de toda impureza y de todos vuestros ídolos. Os doy un corazón nuevo y pongo un espíritu nuevo en vosotros. Yo os quito el corazón de piedra de vuestro pecho y os doy un corazón de carne. Pongo mi espíritu en vosotros y hago que sigáis mis leyes y atendáis mis mandamientos y los cumpláis. Entonces viviréis en el país que di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios.

Se trata de un sumario de la esperanza de salvación que aparece en todo el libro de Ezequiel. Si el Padrenuestro en su primera petición hace referencia a la única formulación del capítulo 36 según la cual Dios mismo tomará en sus manos la santificación de su nombre, de lo que se trata naturalmente no es sólo de este pasaje, sino de toda la promesa de salvación que atraviesa y marca la totalidad del libro de Ezequiel. El orante debe penetrar en todo el libro, conducido ahora por el Mesías mismo, para pedir a Dios la realización de la promesa salvífica que habla a partir de todo el libro.

Algo parecido sucede con la segunda petición sobre la venida del Reino de Dios. El discurso sobre el Reino y el reinado de Dios se encuentra en realidad en los lugares más diversos del Antiguo Testamento y en ellos con los coloridos más variados, nunca solamente como una promesa del futuro. Sin embargo, es específico para el Padrenuestro el discurso acerca de la «venida» del Reino de Dios. Él nos lleva rápidamente hasta textos del libro de Daniel en los capítulos 2 y 7. En ellos todo está en clave de visiones, de sueños y descifrado con su interpretación. Allí se encuentran las palabras de la segunda petición del Padrenuestro, pero no están reunidas en una única frase. La representación de la «venida» de los reinos marca la visión del hijo del hombre del capítulo 7. Cuatro animales, que representan los poderosos imperios del mundo, cada vez más degenerados, emergen de los mares, revueltos por los vientos del cielo, imagen del caos (Dan 7,3). Luego, en la visión, Dios, el Anciano, toma su lugar sobre su trono. Las multitudes celestiales están en torno a él, y tiene lugar el juicio sobre los cuatro animales. Y luego:

Entonces vino sobre las nubes del cielo uno como hijo de hombre. Llegó hasta el Anciano y fue conducido ante él. A él le fue dado poder, honor y reinado. Todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán. Su reinado es dominación eterna, que no pasa. Su reinado (es uno) que no tendrá fin (Dan 7,13s).

En contraposición con los cuatro animales está el «Hijo del hombre», no un rey a la cabeza de un reino sino la imagen visionaria del mismo reino final nuevo, que ahora finalmente ya no tiene un carácter «bestial». La expresión «su reino» debe significar por lo tanto: «el reino que él simboliza». En esta línea está también la significación que se revela a Daniel. Allí se dice:

(Cuando *vino* el Anciano) entonces se les hizo justicia a los santos del Altísimo y fue el tiempo en el que los santos recibieron el reino (Dan 7,22).

Esto mismo es otra vez desarrollado de nuevo al final:

El reino y el reinado y el poder de todos los imperios bajo la totalidad del cielo serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino es un reino eterno, toda potestad le servirá y le obedecerá. (Dan 7,28)

El «reino» dado al «pueblo de los santos del Altísimo» que en la visión surge como «el hijo del hombre», es el Reino de Dios. De esto se trata en las dos visiones relacionadas entre ellas de los capítulos 2 y 7. En el capítulo 2 aparece como una piedra que rueda y pulveriza los imperios y que se convierte en la montaña de los mundos. El texto central que presenta la interpretación en Dan 2,44 es el siguiente:

En el tiempo de aquellos reyes el Dios del cielo erigirá un reino que no perecerá por la eternidad. Este reino no lo entregará a ningún otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos. Pero él subsistirá eternamente.

Que el discurso del Reino de Dios en la segunda petición del Padrenuestro nos remita al libro de Daniel se comprende bien porque en los sinópticos no es solamente un tema central el del Reino de Dios o de los cielos sino también el del «hijo del hombre». Ambas temas están unidos en Daniel. Mateo va tan lejos que hace decir a Jesús que algunos no habrán de gustar la muerte «hasta que vean *al hijo del hombre* venir en *su reino*» (Mt 16,28).

Naturalmente esto sucede tanto en la segunda petición del Padrenuestro como en la primera. Ella no solamente evoca algunas citas de un libro profético, aquí el libro de Daniel, sino que pone todo el libro con su espera específica del futuro ante los ojos del orante. Se pide en la segunda petición del Padrenuestro que se cumpla la esperanza de los últimos tiempos, como es expresada en el libro de Daniel.

No de otra manera sucede con la tercera petición: que se cumpla la «voluntad» de Dios. En esta petición no podemos partir demasiado rápidamente de que la «voluntad» de Dios se concretiza en sus mandamientos y leyes. Nosotros no pedimos en ella sencillamente que Dios lleve a su pueblo a observar los mandamientos - aunque también esto pertenece indirectamente a esta petición -. Sin embargo, esto no concordaría directamente con la frase que sigue: «como en el cielo también en la tierra». ¿Son los «mandamientos», y su cumplimiento o no cumplimiento, una categoría adecuada en relación con la expresión «cielo»? La única formulación paralela bíblica que tenemos no trata de los mandamientos sino de lo que Dios obra en todos los ámbitos del cosmos. Mucho más cerca estamos del concepto de «voluntad de Dios» cuando pensamos en la oración de Jesús del monte de los olivos: «Que no suceda mi

voluntad sino la tuya» (cf. Mt 26,39.42). Esta tercera petición del Padrenuestro es la misma referida a la angustia de Jesús ante la muerte. Aquí no se trata de ninguna manera de los diez mandamientos o de la ley del Sinaí. Se trata del cáliz que Jesús ahora tendrá que tomar y con él la decisión de Dios en relación con el destino de su Mesías y con el futuro del mundo que surge de él. ¿Abarcan las intenciones de Dios la muerte de su Mesías? La «voluntad» de Dios en el Padrenuestro es sin duda su plan para el acontecer de las cosas, su proyecto de la historia. Que Dios quiera hacer que acontezca pronto, éste es el sentido de la petición. De nuevo, este sentido se deduce más exactamente del Antiguo Testamento.

Y de nuevo se encuentra en los libros proféticos - esta vez *Isaías*, el único de todos los profetas que utiliza el tema de la realización de la voluntad de Dios o de su plan. El discurso acerca de la voluntad de Dios o de su proyecto es típico de la segunda parte del libro de Isaías. Así se dice en Is 46,10s.

Yo digo: Mis planes se realizarán y todos mis deseos llevaré a cabo. Yo llamo del oriente un ave rapaz, de un país lejano al hombre en quien pensé. Tal como lo he dicho, así se cumplirá, como lo he planeado, así lo haré.

Isaías habla de Ciro, quien permite regresar de nuevo a los prisioneros de Babilonia. Estamos por lo tanto en plena espera de la acción inminente de Dios en la historia. Aquel a quien «JHWH» ama «realizará mi voluntad en Babel» (Is 48,14). Al final de toda esta parte del libro de Isaías se encuentra esta frase acerca de la confianza que se tiene de que Dios realiza su palabra:

Como la lluvia y la nieve caen del *cielo* y no vuelven allí sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así sucede con la palabra que salga de mi boca: no regresa vacía a mí sin haber realizado lo que yo quiero y haya cumplido aquello para lo que la envié. (Is 55,10f)

He aquí la voluntad de Dios comparada en la dicción poética con la lluvia y la nieve que bajan del *cielo* sobre la *tierra*. Ninguna duda: por la frase siguiente, «como en el cielo así en la tierra», subraya la tercera petición del Padrenuestro de nuevo que esta parte del libro de Isaías con su discurso según el cual Dios habrá de realizar pronto su voluntad en nuestro mundo, señala en un sentido inter-textual su hipotexto. Como en las dos primeras peticiones, no sólo es puesta aquí ante los ojos del orante del Padrenuestro esta parte del libro, sino, sin lugar a dudas, la espera inminente. A partir de ella se debe desarrollar la oración.

Podemos inclusive decir algo más sobre la relación con los tres libros proféticos. La inter-textualidad en relación con los tres a partir del gran profeta actúa en un sentido ejemplar. Las relaciones entre los tres a partir de los grandes profetas actúa de manera

ejemplar. Las referencias a Ezequiel, Daniel e Isaías parecen ser representativas de todos los libros proféticos y de la espera del futuro que se da en ellos, aún más, de la esperanza del futuro en general. El orante sólo se encuentra correctamente en el mundo del sentido de las tres peticiones, cuando ellas llegan a ser para él una única petición que resume y abarca conscientemente todas las promesas que Israel ha recibido algún día. Naturalmente, esto presupone que quien reza correctamente el Padrenuestro se encuentre de tal manera familiarizado con los profetas que los haya vuelto a escuchar y a leer una y otra vez y haya dejado impregnar cada una de sus nostalgias por ellos. Sólo cuando se da esta realidad, se sabe propiamente qué es lo que se le pide a Dios cuando se reza la primera parte del Padrenuestro.

La segunda parte del Padre nuestro: oración a partir de la experiencia del desierto de Israel

La cuarta petición cambia la perspectiva. Hasta ahora la mirada estaba dirigida al futuro. Pero no se trataba de un futuro lejano, en especial a partir del libro de Isaías, de un futuro sin interés en último término. Las tres peticiones se abren paso en estilo de cascada. Ellas son pronunciadas a partir de la «espera próxima». Pero no hay ninguna indicación de tiempo. La espera se refiere a la acción de Dios que se tiene inmediatamente por delante, y sin embargo no depende de nosotros el saber el tiempo y la hora. Miramos hacia el futuro que está viniendo, pero cuándo llegará realmente es algo que queda abierto. En la línea del tiempo sólo poseemos en general un único punto fijo. Es nuestro hoy. Hacia el hoy se dirige la mirada cargada de futuro. Por eso se dice en la cuarta petición: «Dáanos nuestro pan de hoy». De ahora en adelante de lo que se trata en las peticiones del Padrenuestro es de nosotros y de nosotros hoy. En relación con toda la espera de la acción de Dios a punto de irrumpir, nos acosan necesidades en el ahora. Puede tratarse de necesidades transitorias. Sin embargo, ellas están ahí, precisamente en razón de ese futuro tan abierto. Ahora tenemos que sobrevivir. Las necesidades de nuestro hoy ocupan la segunda parte del Padrenuestro. Su estilo entrelazado muestra que ellas todas están relacionadas. Ellas se dejan expresar por medio de la fórmula: «pan, culpas y tentación». ¿De dónde saca el Padrenuestro precisamente esta trinidad? ¿Tiene ella en alguna parte conexión con algo? Y al mismo tiempo se plantea la cuestión de si estas peticiones poseen una intertextualidad veterotestamentaria.

La lógica con la cual se suceden las peticiones no se es tan evidente. Primero, la petición de pan; luego, la de perdón de las culpas; finalmente, la petición sobre la tentación ampliada por la petición de liberación: ¿por qué y cómo sigue una cosa a la otra? Las peticiones de perdón divino y de liberación del mal son, por lo menos a primera vista, algo tan general que podrían encontrar un punto de referencia en los más variados lugares del Antiguo Testamento. Sin embargo de esta manera no lo tienen en ninguna parte. Otra cosa sucede con la petición de pan y con la petición sobre la tentación. A ellas me quiero por eso referir primero.

La dificultad acerca de la petición de pan la tenemos en el hecho de que en un lugar decisivo se encuentra una palabra griega prácticamente desconocida: *epiousios*. Dos traducciones entran principalmente en consideración. Nuestra concepción oficial del Padrenuestro dice: «nuestro *pan de hoy*». Pero comentarios que deben ser tenidos seriamente en cuenta prefieren: «nuestro pan *para mañana*». La segunda comprensión tiene la ventaja de que se encuentra atestiguada desde muy temprano. Sin embargo, pronto se le relacionó con una interpretación escatológica: «mañana» como palabra que se refiere al fin del mundo y al más allá. Es algo que se encuentra ahora en este lugar del Padrenuestro donde la mirada está dirigida a un hoy más bien lejano, ante todo en relación con el alimento. En tiempo más reciente, el «mañana» es explicado con frecuencia a partir de la idea de que el Padrenuestro es especialmente una oración de obreros. Los obreros ganaban en tiempo de Jesús en un día más o menos tanto como su familia necesitaba para el día siguiente. Aquí cuadra bien el pensamiento del alimento para el mañana. Sin embargo la explicación es improbable aún desde el punto de vista histórico. El Padrenuestro sólo estaba dirigido a un determinado grupo social. Si así era, entonces a los discípulos, que andaban con Jesús. En el nivel de los textos del Nuevo Testamento esto es de todos modos así. Pero cuando Jesús envió a los doce, no podían ellos llevar nada de pan (Mc 6,8; Lc 9,3). Así, ellos tenían que pedir diariamente que alguien los recibiera y les diera de comer. Entonces «pan para hoy», es decir «pan *para cada día*», sería la mejor traducción.

Bajo el presupuesto de la traducción «para cada día» se les ocurrieron a los intérpretes ya muy pronto, y siempre de nuevo, las narraciones veterotestamentarias del *maná en el desierto*. Israel encontró, según ellos, día tras día, precisamente tanto maná como necesitaba para el día. La petición de pan para nuestro «hoy», que está orientada al advenimiento del Reino de Dios que se pide, encontraría entonces su medida en lo que Israel experimentó en el desierto. Cuando entonces hoy se reza la cuarta petición del Padrenuestro habría que escuchar las historias del maná.

Qué resonancia especial aporta esto para explicar la petición es algo que no tiene que ser investigado ahora. Basta en este lugar mostrar la referencia. Ella conduce de manera interesante inmediatamente hacia la petición sobre la tentación. Pues en un lugar estratégico de la narración primera y fundamental del maná (Ex 16,1-36), dice Dios a Moisés:

He aquí que haré llover sobre vosotros pan del cielo. El pueblo debe salir y recoger - la cantidad *para el día*, de tal manera que yo pueda *probar* si obra de acuerdo con mi indicación o no. (Ex 16,4)

La recepción del maná en el desierto se une en este texto por lo tanto de manera inmediata con la «prueba» que Dios impuso a Israel en el desierto. «Prueba» o (así usualmente) «tentación»: se trata en griego del mismo grupo de palabras que

aparecen en Mt 6,13, en la petición sobre la tentación. También en hebreo corresponde a ella una misma raíz verbal (*nsh*), con la significación fundamental de «probar». La palabra «tentación» tiene en nuestro alemán actual una resonancia específica. El que «tienta» quiere llevar a alguien al pecado. El que somete a alguien a la prueba, sólo quiere hacer manifiesto cómo es y cómo obra el otro, si bien o mal, y el deseo es naturalmente que aparezca lo bueno. «Tentación» es pues una palabra que no debe ser utilizada hoy entre nosotros cuando nos referimos a la acción de Dios. En cambio la expresión «prueba» como traducción de todos los lugares que entran en consideración es más objetiva y yo la quiero utilizar en adelante en todo lo que sigue. La tradición del maná se refiere por lo tanto en Ex 16,4 de manera inmediata a la tradición según la cual Dios «ha probado» a Israel en el desierto. Y esto pone un puente de asociación con la última petición doble del Padrenuestro, la petición de la prueba y la de la liberación.

Si se vuelve a interrogar, desde el vocabulario de esta petición, el Antiguo Testamento, entonces aparece lo siguiente: la afirmación de que Dios pone al hombre a prueba se encuentra 16 veces. 11 de las 16 citas están en el Pentateuco. Una vez se trata de la prueba de Abraham, que él supera en la obediencia al mandamiento incomprensible de Dios (Gen 22,1). Todas las otras citas se refieren a acontecimientos en Egipto y en el desierto. Solamente otras 5 citas aparecen en el resto del Antiguo Testamento y ellas apenas cuentan en comparación con las que nos encontramos en el Pentateuco. Así, la petición sobre la prueba se refiere explícitamente, si se busca un trasfondo veterotestamentario, a las narraciones del desierto. El desierto es el lugar prototípico en el cual Dios pone a prueba a su pueblo. Esto corresponde también a la concepción de los evangelios sinópticos. En ellos se conoce el tema de los cuarenta días de Jesús en el desierto antes del comienzo de su actuación pública. Él fue «tentado» allí. En realidad es Satanás el que «tienta» a Jesús y el que quiere llevarlo a la traición en relación con su misión. Sin embargo, la referencia al tiempo del desierto de Israel es explícita en cuanto al lugar (desierto) y a la duración (40 días) y detrás de todo el acontecimiento está finalmente Dios mismo. Pues es el «Espíritu» el que conduce a Jesús al desierto. La petición sobre la tentación en el Padrenuestro tiene por lo tanto, si se la lee de manera intertextual, al *Israel de la peregrinación por el desierto* como trasfondo. A partir de ahí aparece lo que se intenta decir en la petición. Todo lo que significa esto en detalle no puede tampoco ser desarrollado aquí. De lo que se trata ante todo es de mostrar que los libros del Pentateuco presentan el hipotexto para esta petición.

La petición de pan y las que se refieren a la prueba y a la liberación enmarcan la petición acerca del perdón de las culpas: «Perdónanos nuestras culpas así como nosotros también perdonamos a nuestros deudores». Ella es el centro de la segunda mitad del Padrenuestro. Lo que llama la atención en ella es que quiere hacer pensar seguramente en el perdón divino de los pecados, pero esto no es expresado con una terminología usualmente utilizada en la Biblia. Se habla de «deudas» y la palabra

significa deudas financieras. Otra cosa pasa con la versión de Lucas. Ella habla de perdón de los «pecados», por lo menos en la primera parte de la petición (Lc 11,4a). En Mateo mismo lo que sigue después del Padrenuestro se conecta con esta petición. Sin embargo, reemplaza la imagen de la deuda financiera por una palabra que es usual por lo menos en el Nuevo Testamento para hablar de «pecado» (Mt 6,14). De lo que se quiere hablar por lo tanto en la petición es también del pecado contra Dios. El Antiguo Testamento no usa nunca imágenes pertenecientes al contexto de las deudas de dinero para hablar del pecado en relación con Dios. El Nuevo Testamento solamente utiliza otra vez esta metáfora precisamente en el mismo Mateo: en la parábola del deudor inmisericorde (Mt 18,32s, cf. 18,35). En presencia de una intertextualidad tan fuerte, por lo demás, en el caso del Padrenuestro en relación con el Antiguo Testamento, lo único que se puede constatar aquí es una especie de ruptura del código lingüístico. Una ruptura, sin embargo, que es irrelevante en cuanto al sentido, en la medida en que no sea una torpeza.

Se relaciona evidentemente con la única mención que se encuentra entre las peticiones del Padrenuestro de una contraprestación humana previa en relación con la acción de Dios que se pide: para esto, para que Dios nos perdone nuestras culpas, se hace referencia al hecho de que nosotros nos hemos perdonado también entre nosotros mismos nuestras culpas. El perdón de las culpas entre los hombres puede estar abierto igualmente en sí mismo - tanto como la lógica toda de la donación y contraprestación sociales - a un sentido metafórico, ampliarse por lo tanto a esa especie de deterioro que se da en la relación interhumana. Sin embargo, también puede estar en consideración de manera completamente no metafórica el tema de la deconstrucción real de la culpa en el pueblo de Dios que ora. Con la frase «como-también-nosotros» de esta petición, se explicita lo que de manera implícita constituye la suposición acerca de la única manera en la cual puede ser rezado el Padrenuestro. Por eso Jesús recoge también de nuevo este punto inmediatamente después en el sermón de la montaña (Mt 6,14s). Quizá interesa menos aún en la gran secuencia del sermón de la montaña el contenido integral del Padrenuestro que este presupuesto en relación con toda oración cristiana. Lo que está supuesto es una estructura de la comunidad de discípulos con determinadas dimensiones sociales y pecuniarias, que finalmente está marcada por la misericordia (cfr Mt 18,33). Si no se dan ellas, entonces sería mejor no rezar el Padrenuestro. En cambio, a partir de ellas es también posible hacer valer la relación con Dios alterada por el hombre por medio de una nueva imagen lingüística: la imagen de «deudas» frente a Dios, en cuyo «perdón» se puede confiar, porque uno mismo no las podría pagar nunca. La ruptura del código, que representa la no intertextualidad, resalta como tal precisamente la petición de perdón a partir de las otras peticiones como especialmente llena de sentido. Esto responde también a su posición central en la segunda mitad del Padrenuestro.

Dicho todo esto, entonces se debe mantener, sin embargo, que también en esta petición la intertextualidad en relación con el Pentateuco se sigue dando. Pero

esto acontece solamente de una manera más sutil. Primero que todo, la petición es compartida sencillamente por la intertextualidad de las otras dos peticiones. En razón de las peticiones que están en torno a esta petición y que hacen referencia al tiempo del desierto de Israel, apenas se podrá evitar pensar en este caso, de manera especial, en el pecado original de Israel, la adoración del becerro de oro, así como en la intercesión que se añade de Moisés y en el nuevo comienzo de Dios con Israel (Ex 32-34). Sí, hay inclusive una relación verbal, aún en el caso de no partir de la expresión completa («perdonar las culpas»), sino solamente del verbo «perdonar». La palabra no aparece con demasiada frecuencia en el Antiguo Testamento, referida a la relación hombre-Dios y unida con el tema del «pecado». En el Pentateuco, sin embargo, se encuentra simplemente así, exceptuados algunos lugares no consistentes de prescripciones rituales, en Ex 32,32 y Num 14,19. Ex 32,32 pertenece a la narración del pecado del Sinaí. La cita se encuentra dentro de las tres intercesiones de Moisés de Ex 32-34, en la del medio (32,21s). Pertenece a la segunda permanencia de Moisés en la montaña, cuando él deposita la confesión de los pecados en nombre de Israel. Num 14,19 pertenece a la petición de perdón de Moisés después del pecado de Kadesh. Se trata de una especie de procedimiento paralelo en relación con las intercesiones después del pecado del Sinaí. Hay allí una referencia expresa a Ex 32-34. Así nos lleva precisamente el verbo por lo menos de la formulación de las peticiones en el Padrenuestro al hipotexto que ya se podía prever a partir de las peticiones cercanas a ésta: al pecado del Sinaí de Israel. Más allá se encuentra solamente una vez en todo el Antiguo Testamento la relación del verbo «perdonar» con una expresión (utilizada para hablar de) «culpas», aplicada a la relación hombre-hombre, a excepción de dos citas en el primer libro de Macabeos. Esto sucede en Dt 15,2. En la ley Schemitta de allí, de lo que se trata es del perdón de las deudas en el año séptimo. Estamos pues de nuevo en el Pentateuco. Es evidente en la cuarta petición del Padrenuestro la relación con el perdón de Dios del pecado del Sinaí con miras a la legislación social del libro del Deuteronomio. Esto es algo que se debiera percibir cuando se reza la petición de perdón del Padrenuestro.

En suma, la segunda mitad del Padrenuestro contiene, por lo tanto, relaciones claras intertextuales con las narraciones del Pentateuco acerca de la peregrinación de Israel por el desierto. Las relaciones se extienden desde el libro del Éxodo hasta el libro del Deuteronomio. No se podrá pasar por alto lo siguiente: el «hoy», desde el cual se rezan las peticiones de esta segunda parte de la oración, lo debe concebir el orante para sí mismo en analogía con la situación de Israel durante los cuarenta años por el desierto. La típica referencia al tiempo de desierto de Israel, al pan dado diariamente por Dios, al perdón de aquel gran pecado que irrumpió en el acontecimiento en el punto culminante de la intervención divina, a la peligrosa situación de la prueba impuesta por Dios mismo en el largo tiempo del desierto, marca también el hoy de quienes rezan el Padrenuestro. Ellos tienen que comprender la situación, desde la cual rezan, a partir de la situación de Israel en el desierto y desde ahí deben formular sus peticiones. La irrupción, que todavía no se da completamente del Reino

de Dios, por la cual se rezó en la primera parte del Padrenuestro, es comparable con la entrada de Israel en la tierra prometida de la que cuenta la Biblia en el libro de Josué, que sin embargo no había tenido duración y que no había acontecido todavía en su sentido pleno en el tiempo de Jesús. El «hoy» de quienes oran insistentemente por el Reino de Dios es todavía situación de desierto, como lo fue la de Israel bajo Moisés. Los tiempos se entremezclan.

Se puede preguntar de nuevo si, a semejanza de las tres peticiones de la primera parte del Padrenuestro, estas tres peticiones también tienen quizá que ser consideradas finalmente como una sola. Es algo que no se puede decidir tan fácilmente. La doble «y» habla en contra, pues esta conjunción no une solamente entre ellas las tres peticiones, sino que al mismo tiempo las separa. De todos modos, ellas están realmente relacionadas como lo muestra la unión del don del maná con el motivo de la prueba en las citas de referencia en relación con la petición de pan y en relación con la tentación. Sin embargo, ¿en qué medida pertenece al contexto la petición del perdón de los pecados, no solamente en un sentido narrativo sino también en un sentido real?

La respuesta la da aquí la petición sobre la tentación. Debo de todos modos referirme a ella de manera un poco más precisa, desde el punto de vista del contenido. En los hipotextos del Pentateuco se habla siempre de que Dios puso a prueba a su pueblo en el desierto. El Padrenuestro entra en el juego de estos textos por su elección de palabras. Sin embargo, el discurso sobre la tentación lo modifica al mismo tiempo. No aporta nada el que Dios no quiera poner a su pueblo a prueba. Mucho más aporta que él no quiera «inducir a la tentación» a su pueblo, que no quiera «promoverla». No es de ninguna manera lo mismo. Hay una concepción figurada en el fondo que no es usual. La mejor manera de percibirla la encontramos en los evangelios en la escena de Getsemaní. Allí dice Jesús a Pedro: «Velad y orad para no caer en la tentación». En este lugar no puede quererse decir de ninguna manera que los discípulos debían pedir no ser tentados de ninguna manera. Ellos son ya hace tiempo masivamente «tentados», para utilizar nuestro usual modo de hablar. El que es tentado está, de cierta manera, mucho más ante dos puertas. Ellas conducen hacia dos posibilidades espaciales distintas. Las puertas están abiertas, también la que (conduce) a la posibilidad negativa.

Si se sucumbe ante la tentación, entonces se entra por esta puerta. Se está adentro y cogido. Se está en poder del mundo por el cual uno se ha decidido. Es algo completamente parecido a la representación espacial del Reino de Dios. El que «entra» en el Reino de Dios está adentro y tiene parte en él. La petición en el Padrenuestro dice por lo tanto: Dios no debe producir que nosotros nos decidamos en la tentación por lo falso, en el sentido de las afirmaciones del Pentateuco que están en el trasfondo: él no debe obrar que nosotros actuemos contra su indicación y sus mandamientos. Él no nos debe empujar hacia el mal sino arrancarnos de él. Arrancarnos - ésta es la otra cara de la misma afirmación -. Ella está en la segunda

formulación de la petición. Si se toma con toda precisión el que ambas peticiones estén juntas, entonces aparece un punto existencial en el que nosotros precisamente fallamos en la tentación y, sin embargo, Dios nos arranca de las consecuencias de la falla. Él no nos deja permanecer dentro del mal, él no nos empuja todavía más completamente hacia adentro.

Esta constelación corresponde ahora a la constelación de afirmaciones sobre la tentación de Israel en el desierto que leemos en Deuteronomio 8, si ponemos también cuidado en el contexto. En Dt 8,2 se dice a saber:

Acuérdate de todo el camino que Yahveh te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte y conocer lo que había en tu corazón: si ibas o no a guardar sus mandamientos.

Esa era la intención de Dios. ¿Cómo fue el resultado de la prueba? Dt 8,3 continúa:

Te humilló, te hizo pasar hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habían conocido.

En esta frase, claramente paralela con la frase construida antes, late de manera ostensiva un vacío. Sigue siendo indeterminado cómo resultó la prueba intentada por Dios. A partir del verso 2 sabe el lector: Dios quería probar a Israel, al «humillarlo». Esto significa: lo llevó a una situación de necesidad. El verso 3 constata lo que sucedió entonces: Dios humilló de hecho a Israel y precisamente por el hambre. Sin embargo, luego no sigue ninguna palabra sobre la prueba y sobre su salida esperada con tensión. Más bien se dice en seguida: Dios salvó a Israel de la necesidad al alimentarlo con maná. Normalmente se lee todo como si Israel se hubiera probado en la prueba y hubiera sido por eso recompensado con el maná. Sin embargo esto es falso. No sólo contradiría la afirmación anterior de Ex 16,2. Lo siguiente, capítulo 9 del Deuteronomio, enfatiza el que Israel hizo resistencia a Dios constantemente durante todo el tiempo del desierto. Fue lo más grave en el Horeb. *Sin embargo*, Dios lo llevará a su país (Dt 9,1-8). Esto implica que Dios *a pesar de todo* le siguió dando el pan en todo el tiempo del desierto. Aquí, por lo tanto, vuelve a aparecer lo que se calló en Dt 8,3, la afirmación completa que trata no solamente del don del maná sino de todos los acontecimientos del tiempo del desierto. Al mismo tiempo, el capítulo 9 muestra cómo se hizo posible el «a pesar de» de la acción divina, aquella justificación inmerecida de los pecadores: por la intercesión de Moisés en el Horeb que cubrió finalmente todo el tiempo del desierto (Dt 9,18s.25-29). Así se reúnen también de manera real entre ellos, en este hipotexto decisivo para la petición sobre la tentación del Padrenuestro, los temas de todas las tres peticiones de la segunda parte en una constelación teológica de afirmaciones: el don del pan de cada día, el perdón de la culpa, la tentación peligrosa.

Las tres peticiones no se convierten, como en la primera parte del Padrenuestro, en tres variantes de formulación de una única petición. Ellas conservan su temática propia. Sin embargo, en realidad se enlazan. Ellas tienen su lógica. Se trata de la lógica de la doctrina de la justificación. Cuanto más ha interiorizado el orante del Padrenuestro las narraciones del desierto del Pentateuco, tanto más entenderá por qué ora por el hoy de la Iglesia. Pues él ora a partir de estas imágenes primordiales de esta constelación de peticiones.

Nosotros alinearíamos las peticiones desde esta lógica de otra manera. Quizá precisamente en una secuencia contraria. Sin embargo, hay un buen fundamento para esta secuencia. Se trata de la ordenación de los temas en el mismo Pentateuco. La primera gran narración del maná se encuentra en Éxodo 16. La narración se refiere al pecado en el Sinaí, a la intercesión de Moisés y al perdón de Dios en Éx 32–34. El tema «tentación», en el cual todos los temas se conectan, lo desarrolla Moisés sólo completamente en su último día de vida en el Deuteronomio 8 y 9. Naturalmente se presentan todos los otros temas también en otros lugares. Pero éstas son las tres estaciones temáticas principales. El orante del Padrenuestro no desarrolla ninguna lógica según puntos reales de vista internos. Él camina a lo largo de los textos. Es éste el hilo en el cual se alinean las perlas de las peticiones. La secuencia correspondiente al hipotexto que tiene este alcance abarcante fortalece una vez más la intertextualidad.

El Padrenuestro como un todo: un camino a lo largo del Pentateuco

Es posible ampliar todavía más esta observación. De manera suelta se puede ir recorriendo el Padrenuestro en su totalidad desde el principio a lo largo de todo el Pentateuco. Antes de hacer esto, es conveniente quizá intercalar una breve reflexión.

Un *primer lector* percibe un texto de una manera diferente a como lo hace un *segundo lector*, uno que lee el texto por segunda vez. Éste, en efecto, conoce ya el todo, sabe cómo termina y en el punto en el cual él se encuentra se puede palpar todo con menos preguntas y suposiciones que en el caso de alguien que lee por primera vez el texto. Sin embargo, siempre conserva también el segundo lector algo del primer lector. Se desconecta un poco en relación con lo que ya cree saber y se conecta de nuevo con curiosidad reiterada. Así se dirige de nuevo, como el primer lector, hacia adelante, hacia lo desconocido. Alguna cosa que se le puede haber escapado, la descubre ahora. Algo que ha olvidado, lo encuentra ahora de nuevo. Algo que se quedó descolorido, gana color en la nueva lectura. Quizá se le ocurran ahora también preguntas y suposiciones sobre la marcha del texto, que no se le habían ocurrido en la primera lectura. Así, un texto puede también ser percibido siempre de una manera novedosa en la lectura del segundo lector. De vez en cuando un libro es realmente para nosotros, si lo volvemos a leer después de muchos años, algo nuevo y ahora nos dice otra cosa que no percibíamos antes.

Todo esto tiene que ver ante todo con nuestro trato con el texto. ¿Cómo era antes? Hoy *leemos* los textos. Esto se hacía de vez en cuando también. Pero a menudo no se leía el texto sino que se le *oía*. Textos importantes eran aprendidos *de memoria*. Cuando más tarde se les *recitaba*, ya los había recitado a menudo el oyente para sí mismo o también ante otros. Su percepción del texto era, por lo tanto, casi desde el principio más cercana a la del segundo lector de hoy que a la del primero. Sin embargo, su técnica de segundo lector era mucho más diferenciada de lo que es la del de hoy. Y puesto que ella era la forma normal de encuentro con el texto, se había desarrollado como arte de mucha altura.

El trato de memoria con textos conocidos penetra ahora también en nuestra cultura en el caso de textos fijos de oración como el Padrenuestro. Sin embargo, puesto que ya no se domina el viejo arte del trato con ellos, muchas cosas pueden fracasar. A menudo, sólo se recita precisamente el texto, que se conoce, sin percibir realmente su contenido que se cree ya conocer. Los pensamientos andan vagando en otra parte y el corazón está de nuevo en otra parte. Hay que aprender primero de nuevo, lentamente, y aprender adicionalmente a percibir textos sabidos de memoria según la manera propia de ser de ellos. Esto también es hoy perfectamente posible.

Pero lo que me interesa ahora no es dar introducciones. Sólo insistir en que los textos pueden ser percibidos de maneras diversas y siempre de manera novedosa y que la antigüedad dominaba esto mejor que nosotros hoy. Sí, tenemos que seguir adelante. Textos antiguos, cuando están formulados con cuidado, son a menudo en sí distintos a los textos de hoy. Hay que ser conscientes de que ellos están formulados para ser hablados - por lo tanto, de tal manera que pueden ser bien dichos y pueden penetrar fácilmente en la memoria -. Más allá de esto, sin embargo, a menudo son contruidos de tal manera que siempre pueden generar de nuevo nuevos contenidos de sentido. Esto puede llegar tan lejos que ellos pueden ser leídos casi como una composición de imágenes, una vez así otra vez de otra manera. Ellos tienen al mismo tiempo bajo circunstancias diversas, diferentes estructuras de construcción y unas veces se percibe ésta, otra vez aquella. Esto tiene valor, por ejemplo, en relación con muchos salmos de la Biblia. Sólo cuando se ha vuelto a recorrer un tal texto antiguo aparece en toda la multiplicidad de sus posibilidades de manifestación. Esto también tiene valor ahora principalmente en el caso de textos, con rica intertextualidad. Precisamente, por las múltiples relaciones con otros textos pueden ellos colorearse de manera siempre nueva, pueden ser percibidos también bajo formas siempre nuevas. Todo esto nos lleva al aspecto del Padrenuestro en el que quiero poner ahora la atención.

Me he referido a los distintos campos veterotestamentarios del hipotexto de las dos partes del Padrenuestro. En la primera parte hemos sido llevados a los textos de las profecías de salvación profética, en la segunda parte al Pentateuco que narra las

peregrinación de Israel por el desierto. Pero si uno se sale de esta primera aproximación al Padrenuestro y lo vuelve a rezar, entonces se cambia la situación de percepción. Cuando se vuelve a comenzar otra vez ya se sabe que la oración llega al final al Pentateuco. De esta manera, puede presentarse ahora un cierto efecto de composición de imágenes. Puede suceder que se escucha desde el principio la referencia al Pentateuco, también en la primera parte de la oración, comenzando con la invocación. Las relaciones con los escritos de los Profetas, percibidas antes, se ponen quizá de tal manera de lado que ellas desaparecen del campo de visión. Si ellas resurgen, entonces ponen ahora de lado las relaciones con el Pentateuco de la primera parte.

Esta intertextualidad del Padrenuestro con el Pentateuco, que comienza ya en adelante en el texto, es de alguna manera distinta de la tratada hasta aquí. Ella se deja mostrar es cierto por medio de palabras y motivos de relación de manera refleja - si esto no fuera posible no se darían -. Pero las relaciones saltan de suyo ante los ojos de manera no tan clara como las que se daban en relación con determinados libros de los Profetas. Su fuerza de convencimiento resulta solamente de que se sabe ya que el Padrenuestro de todas maneras en su segunda parte irá recorriendo la presentación del desierto del Pentateuco. Esto se ha interiorizado ya hace tiempo en el rezo repetido de la oración, pero ahora crecen también en el principio, desde la profundidad en la cual esto se encuentra, percepciones enraizadas principalmente en el Pentateuco.

Quiero ahora hacer mención de lo que aparece entonces en un corto recorrido por la primera parte del Padrenuestro sin entrar demasiado en el detalle.

La invocación de Dios como Padre se daba perfectamente en el judaísmo. Sin embargo, era raro. Tan pronto como se comienza a decir ahora el Padrenuestro con la suposición de que se puede referir al Pentateuco inmediatamente, la invocación de Padre con la cual comienza inmediatamente, se hace explosiva. Pues la formulación «Padre nuestro» estaba ya desde el libro del Génesis. La figura humana más importante en este libro es Abraham y cuando se hablaba de él era usual entenderlo con la aposición «nuestro padre» o «vuestro padre». En la parábola de Jesús, el rico Epulón llama inclusive «padre Abraham» desde los tormentos del infierno a Abraham en cuyo seno está el pobre Lázaro y es consolado. Ésta era la utilización típica de la construcción «padre nuestro». En la oración del Señor no es ahora Abraham «nuestro padre», sino Dios mismo. El añadido «en el cielo» lo refuerza. Pues Abraham ha llegado a ser en la tierra «nuestro padre». Pero el cielo es el lugar de Dios, el creador. Abraham mismo confiesa en Gen 24,7 que fue el «Dios del cielo» el que lo llamó lejos en el Oriente y le mostró el camino. La oración toma inmediatamente en el comienzo, al retirarse del Génesis y de su interés por el origen humano de Israel, un giro que equivale a un poner de lado los contenidos centrales del Génesis. El procedimiento no es absolutamente nuevo. Se encuentra ya una vez en el libro de Isaías:

Tú eres nuestro Padre. Pues Abraham no sabe nada de nosotros. Israel no nos quiere conocer. Tú, JHWH, eres nuestro Padre (Is 63,16)

La primera petición de bendición del nombre divino que sigue inmediatamente tiene pues ya en el trasfondo al Génesis y llega al orante en el comienzo del libro del Éxodo. En Ex 3,4 Dios se muestra a Moisés en la zarza ardiente y le revela su *nombre*. Sin embargo, Moisés debe quitarse los zapatos pues aquí es un «suelo santo» (Ex 3,5). En Ex 9,15s recibe el Faraón una explicación de las varias palabras narradas de una manera tan completa:

Si yo hubiera extendido mi mano y te hubiera herido a ti y a tu pueblo con peste, ya habrías desaparecido de la tierra; pero te he dejado con vida para hacerte ver mi poder y para que sea celebrado mi *nombre* sobre toda la tierra.

Aquí se muestran repercusiones de la teología de los nombres del libro de Ezequiel. Ellas se producen también en razón de las motivaciones frecuentes del obrar divino por medio de la citada fórmula de reconocimiento. Ésta tiene que ver sobre todo con el hecho de que Dios es reconocido con su «nombre» ya sea por los israelitas mismos o por los egipcios. El discurso sobre la santificación o profanación del nombre de Dios no se añade de todos modos todavía aquí. Ella se producirá solamente después en el Pentateuco, cuando Israel recibe su santuario y Dios le ha diseñado su orden social cuya observación es santificación de su nombre. El motivo ocurrido una vez, se oye pues en adelante y se desarrolla. Sin embargo, su primer lugar es en el comienzo del libro del Éxodo.

La prueba de poder entre el Dios de Israel y el rey, aún más los dioses de Egipto, presentada en las narraciones de las plagas, conduce realmente ya a la próxima petición del Padrenuestro, la petición de que venga el Reino de Dios. La lucha de poder culmina en la aniquilación de los egipcios en el Mar de las cañas. Por la mañana, después de estos acontecimientos canta Moisés con los israelitas el canto de victoria de Ex 15,1-18. Éste no tematiza solamente el éxodo de Egipto sino, ya por anticipado, también la entrada en la tierra prometida con el templo en medio. En el punto final y supremo de la historia cantada aparece entonces la expresión Reino de Dios:

Tú le llevas y plantas en el monte de tu herencia, Hasta el lugar que tú te has preparado, JHWH, al Santuario, Adonái, que tus manos prepararon. JHWH reinará por siempre jamás. (Ex 15,17s)

Ésta es probablemente la única afirmación del Pentateuco sobre el Reino de Dios. Sin embargo, ella está en un lugar decisivo.

Inmediatamente después del canto de victoria comienza también con la peregrinación por el desierto la temática del proyecto divino de un orden social para

la vida de Israel en el país, al cual ahora se dirige: cf. Ex 15,25s. El punto culminante son los acontecimientos en el Sinaí, sin embargo, el tema continúa hasta el libro del Deuteronomio. Si la tercera petición del Padrenuestro, como se mostró arriba, no se refiere directamente, según el tenor del texto, a la observación de los mandamientos y leyes, la imagen de la sociedad venidera de Dios descrita en las leyes del Pentateuco sí es sin embargo, una especie de anteproyecto de lo que al final del tiempo debe llegar a ser realidad. Entre ambas cosas hay una relación real. Se dice en la oración «como en el cielo así en la tierra», entonces puede ponerse ante los ojos la escena final del libro del Éxodo. Una vez que el santuario ha sido erigido al pie de la montaña y ha sido completamente equipado, la nube que había rodeado la cima de la montaña cubre «como montaña de los mundos que llega hasta el cielo», la tienda de la revelación, y la gloria de Yahveh llena el santuario (Ex 40,34s). De ahora en adelante se puede preguntar en medio de Israel por la «voluntad» preexistente de Dios en el cielo.

Vienen luego en el Padrenuestro ya aquellas peticiones de la segunda parte de la oración, de cuya referencia a las narraciones del desierto se trató más arriba. El tema del maná se introduce en el Pentateuco ya antes de la llegada de Israel al Sinaí. Sin embargo, antes de esto comienza también, como se acaba de señalar, el tema del don de la Torá. Y el tema del maná se continúa entonces igualmente hasta el fin del Pentateuco. Así podría ser claro que el Padrenuestro, en su secuencia textual, en realidad recorre de manera espontánea todo el Pentateuco. Todo lo que en él se mueve sólo se le podrá percibir si se tiene una familiaridad grande con el Pentateuco y con todas sus oscilaciones.

Si se presupone esta intertextualidad completa de todo el Padrenuestro en relación con el Pentateuco, aparece ahora de todos modos una tensión. Nos puede suceder como con una composición de imágenes, en la cual se puede ver sólo una u otra constelación de imágenes, no todo al mismo tiempo. Se toman las dos mitades de la oración cada una por sí misma, entonces la mirada se dirige a través de las promesas proféticas primero que todo al futuro, y luego se desvía, apoyada en el tiempo del desierto, al hoy de los orantes. Si se toma la oración como un todo apoyada en la secuencia narrativa del Pentateuco, entonces se abren paso hacia la imagen en las primeras tres peticiones ámbitos textuales bíblicos que se encuentran antes de la peregrinación por el desierto. La ubicación del tiempo del orante se pone por lo tanto por delante. No es por lo tanto posible, sin más, en la realidad, realizar al mismo tiempo ambas intertextualidades. En eso habría que detenerse también. El texto es demasiado rico como para poder percibir todo de una vez.

Sin embargo, es quizá posible, por lo menos después de una adecuada reflexión teológica, poner en relación ambas cosas. La cuestión es si en el Pentateuco mismo las historias del éxodo de Egipto y del camino al Sinaí no tienen ya una dimensión tipológica de futuro, que supera en mucho la de las narraciones del desierto

posteriores. Entonces estarían ya por sí mismas en una estrecha relación de referencia con los proyectos de futuro proféticos. No me puedo ocupar ahora de esto. Sin embargo, aún si esto no fuera así: el Padrenuestro presentaría por su intertextualidad, de cierta manera, una nueva regla hermenéutica para la comprensión de las dimensiones tipológicas del libro del Éxodo. La Intertextualidad cambia no solamente el sentido del hipertexto, sino que puede también dimensionar de manera nueva el hipotexto. Y esto especialmente en lo referente al contexto. La convertibilidad de la dirección de los lectores pertenece en el canon a la realidad.

CONCLUSIÓN

1. Lo que he tratado sigue siendo fragmentario y necesita complementación, si se quiere percibir el Padrenuestro realmente en la plenitud de su sentido. Así, no están de ninguna manera tratadas todas las intertextualidades veterotestamentarias del Padrenuestro. Luego, sólo he demostrado en su facticidad, a pesar de todas las presentaciones particulares, las relaciones intertextuales con el Antiguo Testamento. No pude realmente entrar en la interpretación que ahora se impone. Habría que intentarlo también todavía en el nivel de la reflexión exegética.

Finalmente, sólo he preguntado por la intertextualidad veterotestamentaria del Padrenuestro. La investigación de su intertextualidad neotestamentaria no sería menos importante. Ella conduciría también, por lo demás, a múltiples líneas intertextuales que no sólo unen el Padrenuestro con hipotextos vetero- y neotestamentarios, sino también a estos hipotextos considerados en su relación recíproca entre ellos, de tal manera que aparezca visible una red intertextual.

2. El análisis histórico-crítico del Padrenuestro no se vuelve superfluo de ninguna manera a causa de la investigación intertextual. Él es solamente un poco distinto. Sigue siendo una cuestión importante si se deja reconstruir una «forma primitiva» del Padrenuestro o no, y si la oración proviene de Jesús o no. Según nuestra liturgia, ella es ahora la oración que «el Señor nos ha enseñado a orar». ¿En qué sentido se puede decir esto? ¿También históricamente?

Se debe más allá de esto preguntar si el análisis intertextual veterotestamentario no podría ser también útil aún en la investigación histórica. A ella no puede, sin embargo, serle útil sino solamente si el texto es entendido en todas sus dimensiones. Es posible quizá que la fuerte radicación de la oración en los escritos del Antiguo Testamento esté en favor de la afirmación de la autoría de Jesús. O, si ésta ya se ha hecho probablemente con otras razones, mostrar en qué medida Jesús vivía y sentía a partir de la santa Escritura judía, y las comunidades primitivas no menos. Se muestra también cuánto se aleja de sus propios comienzos

una cristiandad que ya no tiene ninguna relación con el Antiguo Testamento y también con el judaísmo.

3. Esto me lleva de vuelta a Franz-Josef Stendebach a quien están dedicadas estas páginas. Por mis encuentros con él he ganado la impresión de que la recuperación de los cristianos para el amor a Israel - «Israel» entendido en el sentido del «Antiguo Testamento» e igualmente en el sentido del «judaísmo de hoy» - pertenece a las preocupaciones pastorales que lo marcan a él más profundamente. Por ello quisiera agradecerle de corazón con estas consideraciones.