Revista Agustiniana 175-176 (2017) 7-22

"NOS ATREVEMOS A DECIR..." LOS TEXTOS EVANGÉLICOS DEL PADRE NUESTRO

IANIRE ANGULO ORDORIKA

1. ENTRANDO EN LOS TEXTOS A PIE DESCALZO

Todo aquello que se usa termina, antes o después, por desgastarse. Nada está a salvo de este dato de la experiencia, ni siquiera la plegaria que nos caracteriza a los cristianos. El Padrenuestro (PN), a fuerza de rezarlo, puede haberse convertido para nosotros en una oración vocal entre otras, perdiendo la absoluta relevancia que esta ostentaba en los orígenes del cristianismo.

La *didaché*, que conserva una versión del PN semejante a la de Mateo, manifiesta la reverencia que los creyentes tenían ante una oración que solo podían rezar los bautizados [1]. Aunque la liturgia nos invite a orar recordándonos que es un atrevimiento, es muy probable que a día de hoy no compartamos con estos primeros creyentes la percepción de estar pronunciando unas frases envueltas en misterio. Con todo, estamos llamados a recuperar y renovar el asombro ante las inauditas palabras que pronunciamos y que se reservaban de modo exclusivo a los iniciados en la fe.

Sobre el PN se ha escrito mucho y desde muchas perspectivas. No albergamos la osada esperanza de ofrecer algo nuevo en este artículo. Más bien pretendemos acercarnos a los textos evangélicos, de forma directa y como quien se descalza ante tierra sagrada (cf. Ex 3,5), para recoger de modo sintético lo más relevante que sobre ellos podemos afirmar desde el estudio bíblico. Ojalá estas

[1] Cf. Did VIII, 2-3. Esta versión culmina en una doxología y en la exigencia de rezar el PN tres veces al día.

páginas nos posibiliten reavivar esa fascinación que acompañaba la oración de las primeras comunidades cristianas.

Del PN conservamos dos versiones muy parecidas en Mateo y Lucas (Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). Según la hipótesis más habitual de trabajo, el pasaje procedería de la fuente Q que ambos evangelios comparten. Los dos evangelistas enmarcan la perícopa en el contexto de una catequesis sobre la oración. El primero encuadra el PN dentro de la sección denominada "sermón de la montaña" (Mt 5-7). Según la propuesta de estructura para estos capítulos que ofrecen algunos autores, el discurso estaría dispuesto a modo de círculos concéntricos que abrazarían en su centro el texto que nos ocupa [2], expresando de este modo gráfico su carácter nuclear.

Al presentar la enseñanza sobre la oración, Mateo ofrece una estructura similar al abordar cada una de las tres prácticas piadosas clásicas del judaísmo. Así pretende exhortar a una vivencia de estas "en secreto", protegidas de cualquier mirada que no sea la del Padre. Al enfrentarse a la oración, que aparece escoltada por la limosna y el ayuno (Mt 6,1-4.16-18), rompe el paralelismo mantenido hasta ese momento para añadir una advertencia contra la palabrería (Mt 6,7-8), una invitación a orar en los términos del PN (Mt 6,9-13), y un comentario sobre el perdón (Mt 6,14-15).

Lucas, por su parte, opta por una introducción narrativa para dar paso al PN. El hecho de que Jesús se retirara a rezar impulsa a sus discípulos a pedirle una oración "propia" y característica, de modo semejante a lo que el Bautista habría hecho con sus seguidores (Lc 11,1). Este ruego provoca, no solo la enseñanza del PN, sino también una instrucción sobre la insistencia y la eficacia de la oración (Lc 11,5-13).

Pero no solo los contextos literarios del PN difieren en estos evangelistas. Aunque el vocabulario conserva más tintes semíticos en la versión mateana, esta es más amplia y con una estructura interna más equilibrada y elaborada que la lucana. A partir de estos datos, la mayoría de los estudiosos consideran que, si bien Lucas habría conservado la oración en su forma más antigua, Mateo preservaría mejor el texto [3].

---

[2] Así lo propone Luz en, LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo. Mt 1-7* (BEB 74), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 259-261.

[3] Sobre esta cuestión, JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (BEB 30), Ediciones Sígueme, Salamanca 1981, 217-224; FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas III. Traducción y comentario. Capítulos 8,22-18,14*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 303-305; BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)* (BEB 86), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 155-157.

Como si se tratase del zoom de una cámara fotográfica, vamos a pasar de esta mirada panorámica a un recorrido más pormenorizado por los pasajes evangélicos. Para este viaje que vamos a iniciar, recurriremos al "mapa" del texto más amplio, el de Mateo. Desde él, volveremos la mirada a la perícopa de Lucas, de modo que vayamos analizando las dos versiones del PN con el detenimiento que nos permita la longitud de este estudio. Los altos en el camino que realizaremos en este viaje vienen marcados por la propia organización del PN. Esta oración se inicia con una invocación que da paso a tres deseos expresados en tercera persona, dos en el caso de Lucas, y tres peticiones manifestadas en segunda persona.

2. Una invocación: Padre nuestro

> "Vosotros, pues, orad así: Padre nuestro que estás en los cielos (Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)" (Mt 6,9).
>
> "Él les dijo: «Cuando oréis, decid: Padre (Πάτερ)»" (Lc 11,2).

El posterior desarrollo de la teología cristiana ha convertido en algo "natural" hablar de *Padre* para referirnos a Dios, pero esto no era tan frecuente en el judaísmo de cambio de era[4]. La escasez de testimonios judíos en los que un individuo llame así a YHWH[5], la frecuencia con la que aparece esta denominación divina en el Nuevo Testamento (NT) y el hecho de que el término arameo *abba* se haya conservado en comunidades grecoparlantes son argumentos que fundamentan la habitual convicción de que Jesús mismo debió dirigirse de este modo a Dios. Así, el PN recupera la peculiar forma de relación del Nazareno con la divinidad y amplía esta misma vivencia filial a quienes lo rezamos.

---

[4] La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante. Remitimos a algunas obras paradigmáticas de tinte bíblico. Jeremias, J., *o.c.*, 19-73; Fitzmyer, J. A., "Abba and Jesus' Relation to God", en Refoule, F. (ed.), *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B. à l'occasion de son 70e anniversaire*, Cerf 1985, 15-38; Vermes, G., *La religión de Jesús el Judío*, Anaya&Mario Muchnik, Madrid 1995, 185-218.

[5] Que no sean abundantes no implica que no existan testimonios de esta forma de nombrar a YHWH. Sobre esta cuestión, cf. Vermes, G., *o.c.*, 206-211. De especial interés es un manuscrito del Mar Muerto en el que un personaje llama a Dios "Padre mío y Dios mío" (4Q372 I,16). Se muestra así un uso judío precristiano de esta denominación. Cf. Schuller, E. M., "The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer", *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 75-79.

Esta extensión de la filiación se hace más explícita en la versión mateana. A la escueta invocación de Lucas, probablemente más cercana a la fuente compartida por ambos, se le añade el genitivo del pronombre personal de primera persona del plural: ese Dios Padre es, además, *nuestro*. Así cualquiera que rece el PN participa de la paternidad divina. Este evangelista también incluye una referencia al cielo como espacio propio de YHWH. Se trata de un giro cercano al lenguaje judío y característico en este primer evangelio [6]. De este modo, Mateo deja muy claro a la comunidad judeocristiana a la que escribe que el Padre de Jesús al que oramos no es otro que el mismo Dios invocado en la sinagoga.

Para comprender las implicaciones que tiene denominar *Padre* a Dios, conviene asomarnos a la organización social de Palestina en el tiempo de Jesús [7]. Si la familia era la institución central de las sociedades mediterráneas del cambio de era, la figura del *paterfamilias* adquiría una relevancia singular.

La familia era comprendida de modo extenso pues, junto a los padres e hijos, formaban parte de ella también los consortes de estos, siervos y otros parientes [8]. En la red de vinculaciones que esta percepción familiar implicaba, la relación con el padre era, sin duda, la dominante frente a cualquier otra. Él era la figura de autoridad y el responsable de preservar la continuidad del grupo familiar y de sus propiedades, así como de sustentar e instruir a los hijos. De estos últimos, por su parte, se esperaba respeto, escucha y obediencia al cabeza de familia.

No son difíciles de extraer las consecuencias que, desde esta mentalidad, se derivarían de forma natural de pronunciar estas primeras palabras del PN. Considerar a Dios como "Padre nuestro" va de la mano con la experiencia de que los cálidos lazos afectivos que reinan en el hogar y caracterizan la relación paternofilial no son incompatibles con la aceptación obediente de su absoluta autoridad. Implica, además, confiar en que Él realizará la tarea que le corresponde como *paterfamilias*, esto es cuidar, proteger, y gestionar del mejor modo posible su "familia extensa". También supone consentir ante su responsabilidad de educarnos y situarnos ante Él como se esperaba de un buen hijo: con respeto y en la escucha atenta de quien sabe que se juega mucho en tal instrucción.

---

[6] Esta referencia celestial en relación con Dios aparece en Mateo con mucha frecuencia. Solo en la sección del sermón del monte se habla del *Padre celestial* en: Mt 5,16.45.48; 6,1.14.26.32; 7,11.21.

[7] Para una mirada sociológica a la relación paterno-filial en la época de Jesús, GUIJARRO OPORTO, S., "Dios Padre en la actuación de Jesús", *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 42-52.

[8] Sobre los diversos tipos de familia en la Galilea de esta época, GUIJARRO OPORTO, S., "La familia en la Galilea del siglo primero", *Estudios Bíblicos* 53 (1995) 481-485.

3. Tres deseos: Nombre, Reino y Voluntad

> "Santificado sea tu Nombre (ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου); venga tu Reino (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου); hágase tu Voluntad (γενηθήτω τὸ θέλημά σου) así en la tierra como en el cielo (ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς)" (Mt 6,9-10).
>
> "Santificado sea tu Nombre (ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου), venga tu Reino (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου)" (Lc 11,2).

Los deseos que siguen en el PN a la invocación inicial mantienen una misma estructura literaria que se repite de modo rítmico y facilita la memorización. Cada frase termina con la misma palabra, el pronombre de segunda persona singular en genitivo, y se inicia con un verbo al que le sigue el sujeto. Las peticiones están yuxtapuestas y se expresan en imperativo aoristo, lo que subraya que se trata de una demanda concreta y puntual en el tiempo. Con todo, nos topamos aquí con una de las más evidentes diferencias entre la versión lucana y la mateana.

El tercer evangelio no ofrece ni la petición de que se realice la voluntad divina, ni la descripción de cómo habría de cumplirse esta. Y es que Mateo presenta una estructura más equilibarada de esta parte del PN, de modo que la tríada de deseos configura un paralelismo perfecto con las otras tres peticiones que seguirán después. De este modo, el "así en la tierra como en el cielo" sirve de transición entre una parte de la oración referida a Dios en su Nombre, Reino y Voluntad, y otra sección en la que el "nosotros" es protagonista y, por ello, mira más a la tierra. Esta función "bisagra" de la coletilla mateana sobre cómo se ha de realizar la Voluntad divina queda subrayada por la inclusión que forma el uso repetido del término *cielo*, mencionado también en la invocación inicial (Mt 6,9-10: ἐν τοῖς οὐρανοῖς; ὡς ἐν οὐρανῷ) [9].

Una vez hechas las primeras presentaciones de esta sección y puesto que, salvo la excepción mencionada, el texto lucano de esta parte coincide exactamente con el del primer evangelio, pasamos ahora a recorrer con más detenimiento los tres deseos que ofrece la versión de Mateo.

3.1. "Santificado sea tu Nombre"

> "Santificado sea tu Nombre (ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου)" (Mt 6,9; Lc 11,2).

[9] La inclusión es un recurso habitual para delimitar los textos bíblicos. La repetición de términos al inicio y al final de una sección determinada sirve para indicar los límites de esta.

La primera acción de la tríada mateana es *santificar* (ἁγιάζω) [10], que en la versión griega del Antiguo Testamento (AT) corresponde al hebreo קדשׁ. Según la conjugación en la que se encuentre este verbo puede significar *ser santo, consagrado, santificarse, mostrar santidad, consagrar o purificar* [11]. Se trata, por tanto, de una acción que remite a la identidad más profunda de YHWH, pues Dios es el Santo por excelencia (cf. Is 6,3) y todo cuanto entra en relación con Él participa, de algún modo, de esta cualidad divina.

Por otro lado, la imposición de un *nombre* en la mentalidad bíblica no corresponde a modas o a tradiciones familiares [12]. En él se está expresando la verdad más honda de una realidad, de ahí que la primera tarea que se le ofrece al ser humano en el segundo relato de la creación es *poner nombre* a lo creado y participar así de la obra creadora de YHWH (cf. Gn 2,19-20). En el modo en que se denomina alguien está expresada su identidad más profunda, aquella que solo Dios conoce. Esto explica la frecuencia con la que ciertos personajes relevantes en la historia de Israel sufren un cambio de *nombre* y reciben otro que corresponde mejor con su nueva misión (cf. Gn 32,28-29; Mt 16,18).

Solo el Señor puede conocer por dentro a las personas, de ahí la afirmación de que el Buen Pastor llama a cada oveja por su *nombre* (cf. Jn 10,3), y que al final recibiremos una piedra blanca con un *nombre* nuevo que solo Él conoce (cf. Ap 2,17). En esta misma línea de pensamiento, la manifestación de Dios llega a un punto relevante cuando da a conocer su Nombre a Moisés (cf. Ex 3,14). Hasta tal punto se expresa la identidad divina en la denominación de YHWH, que se prohíbe emplearlo para jurar en falso (cf. Ex 20,7). Este mandamiento y la percepción de que nombrar algo era, en realidad, dominarlo [13], impulsó la práctica judía aún existente de evitar en lo posible recurrir al tetragrama divino.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, nos encontramos ante la petición de que la identidad divina, cuanto Él es, sea "santificado". La voz pasiva del verbo podría resultar un "pasivo divino", un giro lingüístico con el que se evitaría la

[10] Para ahondar en este verbo, PROCKSCH, O., "ἅγιος, ἁγιάζω, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη", en KITTEL, G., y GRIEDRICH, G. (dirs.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, Brescia 1965, 233-310 (esp. 298-304).

[11] Sobre el término, ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 2008, 650-651.

[12] Sobre esta cuestión del *nombre*, BIETENHARD, H., "Nombre", en COENEN, L.; BEYREUTHER, E., y BIETENHARD, H. (dirs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Ediciones Sígueme, Salamanca 1986, 171-176.

[13] Esta percepción de que nombrar es dominar se encuentra presente en algunos textos del NT. Así sucede con la curación del endemoniado de Gerasa, donde el exorcismo se realiza cuando Jesús conoce el nombre del espíritu inmundo (Mc 5,9).

mención directa de YHWH. Así se estaría indicando que el sujeto de la acción que se desea es el mismo Dios, que, por otro lado, es el único que hace posible que cualquier realidad pueda entrar en el ámbito de la santidad que le es propio a Él. De este modo, parecería que nos encontamos ante una paradoja. ¿Cómo puede el orante pedir al Santo que todo cuanto Él es sea "santificado"? Un texto del profeta Isaías puede, de algún modo, despejar esta confusión:

> "Por tanto, así dice YHWH, Dios de la casa de Jacob, el que rescató a Abrahán: «No se avergonzará en adelante Jacob, ni en adelante su rostro palidecerá; pues cuando vea a sus hijos, las obras que haré con él, santificará mi Nombre. Santificará al Santo de Jacob y respetará al Dios de Israel»" (Is 29,22-23).

Tal y como vemos en este pasaje, el sentido de *santificar* apunta a que YHWH sea reconocido y respetado. Que Él sea glorificado es consecuencia directa de cómo actúa de modo favorable para con su pueblo. Así, es Dios mismo el que provoca con su acción que Israel *santifique* su *Nombre.* Desde esta clave se percibe mejor que lo que se está deseando en el PN es un acto benéfico y salvador por parte del Padre que impulse a que las personas le ensalcen como solo Él se merece.

El modo de interpretar esta petición ha oscilado entre dos posturas: una escatológica y otra parenética. Para algunos autores ciertos paralelos con algunas plegarias judías [14], el pasivo divino y la acción puntual hacia la que apunta el imperativo aoristo llevan a considerar que lo que se está reclamando es una acción definitiva de Dios con la que se culmine la historia y haga evidente su gloria [15]. Otros estudiosos, en cambio, consideran que no estamos ante un pasivo divino, por lo que el sujeto de la acción de *santificar* no es la divinidad. Sería el ser humano quien ha de glorificar al Padre con sus vidas, lo que ya comienza a hacer el orante desde el momento en que pronuncia esta

[14] Las semejanzas mayores se encuentran con una oración aramea denominada *Qaddish* (קדש) con la que se terminaba el servicio en la sinagoga y cuyo origen se considera anterior al 70 d.C. Esta plegaria comienza diciendo: "Exaltado y santificado sea tu gran Nombre, amén. En este mundo de Su creación que creó conforme a su Voluntad; llegue su Reino pronto, germine la salvación y se aproxime la llegada del Mesías, amén". Cf. KNOBEL, P., "Qaddish", en BERLIN, A. (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York-Oxford 2011, 595.

[15] Esta es la postura clásica de Joachim Jeremias, que interpreta la globalidad del PN desde esta perspectiva escatológica. Cf. JEREMIAS, J., *o.c.*, 228-235.

frase del PN. De este modo, todas las dimensiones de la existencia humana se ven implicadas y comprometidas en esta labor [16].

Desde nuestro punto de vista, ambas interpretaciones son compatibles y complementarias. El anhelo de una culminación escatológica ha de ir de la mano con un comportamiento y unas actitudes que, en sí, ensalcen a Aquél que nos trae la salvación. Como la Iglesia insiste cada adviento, el grito del Espíritu y la Novia sigue siendo "¡Ven!" (cf. Ap 22,17), pero esta ansia no resta un ápice al compromiso ético de quien sabe que su vida ha de ser "agradable a Dios" (cf. Rom 12,1-2). La acción divina y la humana confluirían así *santificando* el *Nombre* del Padre, del mismo modo que sucede con el siguiente deseo.

3.2. "Venga tu Reino"

"Venga tu Reino (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου)" (Mt 6,10; Lc 11,2).

Este imperativo en voz activa nos sitúa ante el núcleo de la predicación de Jesús tal y como los evangelios nos la presentan. Las palabras y gestos del Nazareno no son sino un anuncio de que "el Reino de Dios está cerca" (cf. Mc 1,15). Presentar aquí un estudio sobre las implicaciones teológicas del sintagma *Reino de Dios* desborda con mucho el objetivo de este artículo [17], pero sí recordamos que este se refiere a YHWH actuando como Rey.

A lo largo de la historia de Israel se fue haciendo fuerte la percepción de Dios como el único monarca del pueblo, aunque esto no se contradijera con que diferentes personajes fueran realizando esta función ante Israel de modo subrogado. El rey era el delegado de YHWH que debía asumir como suyas las responsabilidades de protección y justicia necesarias para que sus súbditos vivieran en armonía y paz.

Simplificando mucho diremos que el devenir de la historia, el fracaso de la monarquía a la hora de responder a tales expectativas y el fin de esta institución impulsaron el deseo de que Dios diera un "golpe de mesa" y actuara de forma definitiva en el cotidiano vivir de Israel. De este modo, vinculadas al anhelo de este actuar benéfico, las esperanzas mesiánicas se hicieron fuertes y, con

[16] El ejemplo más extremo de cómo comprender este deseo desde el compromiso ético humano es la interpretación de Crossan, CROSSAN, J. D., *Cuando oréis, decid: "Padre nuestro..."*, Sal Terrae, Santander 2011, 76-91.

[17] Podemos adquirir una visión global en, KLAPPERT, B., "Reino", en COENEN, L.; BEYREUTHER, E., y BIETENHARD, H. (dirs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987, 70-82.

frecuencia, aparecieron conectadas con una imagen idealizada del rey David [18]. Los cristianos confesamos que Jesucristo mismo es esa acción salvífica decisiva que YHWH ha realizado en la historia y que, con Él, se hace presente el Reino de Dios que espera su consumación al final de los tiempos.

Esta petición del PN, que pone el acento del "todavía no" de un Reino que "ya sí" está presente, parece especificar el deseo que le precede. Y es que el reinado divino es una acción salvífica del Padre con la que Él *santifica* su *Nombre* y que, además, induce a reconocerle y a glorificarle. En estas palabras vuelven a confluir la acción divina y el compromiso humano, pues si la culminación del Reino solo puede venir por parte de Dios, quienes expresamos este deseo nos comprometemos a colaborar con nuestra existencia en esta tarea.

La versión de Lucas termina aquí con esta sección del PN, pero Mateo completa la tríada con otro deseo que, de nuevo, concreta los imperativos anteriores: el Nombre será santificado en la medida en que venga el Reino y se cumpla la Voluntad divina.

3.3. "Hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo"

> "Hágase tu Voluntad (γενηθήτω τὸ θέλημά σου) así en la tierra como en el cielo (ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς)" (Mt 6,10).

A Mateo le ocupa y le preocupa mucho la cuestión de la voluntad divina, pues este tema atraviesa las líneas de todo su relato [19]. De ahí que el hecho de introducir este deseo resulte coherente con la teología del primer evangelio. Que la vida del discípulo responda al querer del Padre es fundamental para este evangelista. Esta coletilla mateana no puede ser analizada de forma separada a la otra ocasión en la que el evangelista emplea la misma expresión: la oración de Jesús antes de su pasión (Mt 6,10; 26,42: γενηθήτω τὸ θέλημά σου).

---

[18] José Luis Sicre ofrece un recorrido cronológico sencillo que pone luz al complejo tema del mesianismo en el AT. SICRE, J. L., *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Verbo Divino, Estella 1995.

[19] Sobre esta cuestión, José Antonio Badiola ha investigado ampliamente. Fruto de este estudio es, BADIOLA SAENZ DE UGARTE, J. A., *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo*, ESET, Vitoria-Gasteiz 2009. Publicó de forma abreviada las conclusiones de su tesis en, BADIOLA SAENZ DE UGARTE, J. A., "La voluntad de Dios Padre en el evangelio de Mateo. Conclusiones", *Scriptorium Victoriense* 58 (2011) 7-36.

Los paralelismos entre el PN y la escena en Getsemaní son notorios. Además de recurrir exactamente a la misma frase, ambas escenas se sitúan en un contexto oracional y en las dos se exhorta a no caer en la *tentación* (Mt 6,13: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν; Mt 26,41: μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν). Mateo presenta de este modo al Maestro como el modelo de persona orante para todo discípulo, y su forma de acoger la voluntad divina en la entrega de la propia vida se ofrece como paradigma que debería guiar la existencia de quienes le siguen.

En nuestro momento sociológico, en el que cualquier forma de autoridad se percibe como amenaza de la propia libertad, puede rechinar este afán por poner por delante del propio querer el de otra persona. Con todo, no hay libertad ni amor mayor que entregar la vida a otro, sobre todo cuando el interés fundamental de ese "otro" es precisamente salvarnos, como sucede con el Padre.

El sueño de Dios no es arbitrario, sino que persigue siempre un beneficio para la humanidad, de ahí que se solicite que su cumplimiento se realice en el mundo del mismo modo que está consumado en el espacio divino que es el cielo (Mt 6,10: ὡς ἐν οὐρανῳ). Mencionar el cielo y la tierra es un recurso poético frecuente en la Escritura que se denomina *expresión polar* y al que se recurre para expresar la totalidad de algo nombrando solo sus extremos [20]. Se expresa así el deseo de que el querer del Padre envuelva toda la realidad y nada se escape de su poder creador.

La acción salvífica, que es el más profundo anhelo del Padre, implica una vida entregada hasta sus últimas consecuencias al estilo de Jesús. Se hace así aún más evidente que también esta petición puede ser comprendida, como las dos anteriores, desde una perspectiva ética o una escatológica, es decir, como una tarea humana o una labor exclusiva de Dios. Una vez más, también ahora el compromiso del orante por comprometerse en acoger la voluntad divina puede ir de la mano con su deseo de que Él realice de modo definitivo esa acción salvífica que culminará la historia.

Como ya hemos dicho, la última frase permite la transición de una sección que mira "al cielo" a otra que se ocupa de "la tierra". De esta última nos encargamos a continuación.

---

[20] Sobre este recurso, cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Manual de poética hebrea*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 113-117.

4. Tres peticiones: Pan, perdón y tentación

> "Nuestro pan cotidiano dánosle hoy (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον); y perdónanos nuestras deudas (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν); y no nos dejes caer en tentación (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν), mas líbranos del mal (ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ)" (Mt 6,11-13).
>
> "Danos cada día nuestro pan cotidiano (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν), y perdónanos nuestros pecados (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), porque también nosotros perdonamos a todo el nos debe (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν), y no nos dejes caer en tentación (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν)" (Lc 11,3-4).

Si en los versículos anteriores se repetía de forma rítmica el pronombre personal de segunda persona (σου), ahora sucede algo similar con el pronombre de primera persona del plural, cuya presencia en los distintos casos atraviesa las frases que concluyen el PN (ἡμεῖς; ἡμᾶς; ἡμῶν; ἡμῖν). De este modo, las tres peticiones que se dirigen al Padre, unidas entre sí por la conjunción copulativa "y" (καὶ), afectan de forma directa a los orantes.

La tríada de peticiones concentra las principales diferencias entre la versión mateana y la lucana, aunque en los dos textos las peticiones se centran en tres realidades que vamos a atender: pan, perdón y tentación

4.1. El pan cotidiano

> "Nuestro pan cotidiano dánosle hoy (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον)" (Mt 6,11).
>
> "Danos cada día nuestro pan cotidiano (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν)" (Lc 11,3).

Esta petición presenta una de las mayores dificultades téxtuales del PN. La palabra ἐπιούσιος no se encuentra en ningún otro lugar y desconocemos el sentido exacto del término[21]. Desde su análisis etimológico habría al

[21] Para un análisis detenido de las posibles interpretaciones del vocablo, cf. Jeremias, J., *o.c.*, 229-231; Mundle, W., "Pan cotidiano, diario", en Coenen, L.; Beyreuther, E., y Bietenhard, H. (dir.), *o.c.*, vol. III, 283-284; Fitzmyer, J. A., *El Evangelio según Lucas III*, 317-320; Luz, U., *o.c.*, 482-486; Bovon, F., *o.c.*, 167-170.

menos tres líneas de interpretación del vocablo. La primera posibilidad es que se estuviera pidiendo el "pan esencial" (ἐπί+οὐσία), en el sentido de aquel que es necesario para la existencia humana. Una segunda opción es que lo que se reclamara fuera el "pan para hoy" (ἐπί+οὖσα) o el cotidiano. La última alternativa es que se remita al "pan para el (día) que viene" (ἐπιοῦσα), para el mañana.

Aunque la tendencia interpretativa habitual suele ser la segunda propuesta, hay dos criterios que hacen plausible también la última. La primera razón es que existen términos griegos que expresarían mejor la idea de cotidianeidad que ἐπιούσιος. Un segundo argumento es el testimonio de San Jerónimo sobre una versión aramea en el llamado *evangelio de los Hebreos*[22]. Según el santo, este texto recurriría al término *mañana* para determinar el pan que se pide (מחר), lo que ofrecería un paralelismo convincente con el *hoy* que emplea Mateo (σήμερον). Desde esta línea, la demanda del PN se situaría en coherencia con la tradición del Éxodo sobre el maná:

> "Moisés les dijo: «Este es el pan que YHWH os da de comer. Esto es lo que manda YHWH: Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un ómer por cabeza, según el número de personas que vivan en su tienda». Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron más y otros menos. Al medirlo con el ómer, no sobraba al que había recogido más, ni faltaba al que había recogido menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para comer. Moisés les dijo: «Que nadie guarde nada para mañana»" (Ex 16,15b-19).

Desde el telón de fondo de este pasaje veterotestamentario, se puede percibir que la percepción del "pan necesario", el "pan cotidiano" y el "pan de mañana" no difieren mucho entre sí. En realidad, se trata de reclamar del Señor solo aquello que se requiere, ni más ni menos[23]. Por desgracia forma parte de nuestra experiencia cotidiana que acaparar los bienes de la tierra está empujando a la precariedad a dos tercios de la humanidad. Contentarse con recibir como don aquello que satisface la necesidad posibilita una relación armónica con la creación y con los demás seres humanos.

---

[22] Parece que se trataba de un evangelio judeocristiano de carácter sincrético que solo conocemos por las referencias de algunos Santos Padres.

[23] Se trata de una petición similar a la que realiza el sabio en Proverbios: "No me des pobreza ni riqueza, asígname mi ración de pan; pues, si estoy saciado, podría renegar de ti y decir: «¿Quién es YHWH?», y si estoy necesitado, podría robar y ofender el nombre de mi Dios" (Prov 30,8b-9).

Pero lo que para Mateo era una acción puntual para el *hoy*, Lucas lo adapta a su percepción de que el final escatológico es menos inminente. Al cambiar el tiempo del imperativo, del aoristo al presente, el tercer evangelista otorga un matiz de continuidad que no tiene la versión mateana, centrada en el *hoy* inmediato. Este acento queda aún más subrayado al considerar que este recibir permanente de Dios ha de ser *cada día* (καθ' ἡμέραν). La frase del PN expresa la mirada creyente de quien sabe que el sustento no es solo fruto del propio trabajo, sino que ha de ser acogido como un regalo inmerecido, y, del mismo modo, manifiesta la confianza de que nuestras vidas están en manos del Padre que, cada jornada, cuida de modo providente a todas sus criaturas.

4.2. El perdón

> "Y perdónanos nuestras deudas (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν), así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν)" (Mt 6,12).

> "Y perdónanos nuestros pecados (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), porque también nosotros perdonamos a todo el nos debe (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν)" (Lc 11,4).

La petición de perdón concentra algunas divergencias entre el texto mateano y el lucano. La primera de ellas afecta al vocablo *deuda* (ὀφείλημα) que utiliza el primer evangelio y que el tercero sustituye por el término teológico *pecado* (ἁμαρτία). Este cambio evidencia dos mentalidades diversas en ambos evangelistas. Si Mateo expresa una mentalidad semita en la se habla de *deuda* para referirse al pecado, esta palabra tiene solo contornos profanos desde la perspectiva griega de Lucas, de ahí su necesidad de explicitar la idea de trasgresión contra Dios recurriendo a *pecado*. Con esta opción el sentido se mantiene, pero se pierde el paralelismo con la referencia a quienes *nos deben* que conservan las dos versiones (τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν ἡμῶν - παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν).

Otra diferencia entre ambos pasajes afecta a la relación entre el perdón divino y el humano. La formulación de Mateo pone nuestra propia capacidad de perdonar como modelo de la clemencia que se reclama. La medida del perdón de Dios será semejante al que ya hemos propiciado a otros, tal y como subraya el verbo en aoristo (ἡμεῖς ἀφήκαμεν). De alguna manera está recuperando algo que este evangelista ya había formulado en el capítulo anterior: la exigencia de reconciliarse primero con los demás

antes de restablecer la relación con el Señor (cf. Mt 5,23-24). Esta misma percepción aparece también en Marcos:

> "Y cuando os pongáis de pie para orar, perdonad, si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras ofensas" (Mc 11,25).

Lucas, por su parte, al preferir el verbo en presente (ἀφίομεν) parece apuntar hacia una acción que se realiza mientras se ora. Desde esta perspectiva, el hecho de solicitar del Padre su misericordia debería suscitar de forma necesaria un perdón por nuestra parte que no admite excepciones, pues se ha de dirigir a *todos* (παντὶ). Se evidencia así que ambos pasajes subrayan de modos distintos el compromiso con la misericordia de quien pronuncie el PN.

La exigencia de que la relación con Dios no se viva de modo separado de las que mantenemos con los hermanos atraviesa la Escritura desde sus inicios. Igual que los profetas denunciaron cualquier expresión cultual que no fuera acorde con la justicia social (cf. Is 1,10-20), no podemos rezar el PN sin que nos sintamos implicados en la siempre compleja tarea de restaurar las relaciones rotas. Se hace así evidente algo que atraviesa toda la plegaria: la estrecha vinculación entre el actuar divino y el humano.

4.3. La tentación

> "Y no nos dejes caer en tentación (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν), mas líbranos del mal (ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ)" (Mt 6,13).
>
> "Y no nos dejes caer en tentación (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν)" (Lc 11,4).

Las traducciones que manejamos no expresan el desconcierto que puede provocar el término griego empleado en esta última petición. El verbo al que recurren ambas versiones significa *introducir, llevar hacia dentro* (εἰσφέρω). Literalmente se está reclamando: "no nos introduzcas en tentación" o "no nos pongas a prueba"[24]. Nos enfrentamos a una percepción teológica muy presente en la Escritura que reconoce a YHWH implicado en

[24] Fitzmyer tiene un estudio detenido de esta expresión en, FITZMYER, J. A., "And Lead Us Not into Temptation", *Biblica* 84 (2003) 259-273.

todo lo que le sucede a su pueblo, incluso en la tentación o la prueba. De este modo, la mentalidad bíblica no diferencia entre lo que Dios desea y lo que, por respeto absoluto a la libertad humana, quiere permitir.

Esta claro que nos cuesta compartir esta tendencia a atribuir al Padre toda acción, incluso la humana, de ahí que la tendencia sea a traducir esta frase en clave permisiva. Se expresa así cómo, una vez más, en la compleja tarea de evitar tropezar en la prueba confluyen tanto la libertad humana como el cuidado divino.

La pregunta que nos surge es ante qué *tentación* (πειρασμός) somos vulnerables y se pide estar protegidos. Quienes muestran una tendencia mayor a comprender el PN desde una perspectiva escatológica, consideran que se trata de la "tentación final" de apostatar. Otros, en cambio, apuntan hacia un sentido más global de la prueba, en línea con la recomendación sapiencial del Eclesiástico:

> "Hijo, si te acercas a servir al Señor, prepara tu alma para la prueba (πειρασμός). Endereza tu corazón, mantente firme, y no te angusties en tiempo de adversidad. Pégate a él y no te separes, para que seas exaltado en tu final. Todo lo que te sobrevenga, acéptalo, y en las humillaciones, sé paciente. Porque en el fuego se purifica el oro, y los que agradan a Dios, en el horno de la humillación. Confía en él, y él te ayudará, endereza tus caminos y espera en él" (Eclo 2,1-6).

La dificultad es comprendida como el modo de purificar la existencia creyente y, mientras se insta a la paciencia firme, también se exhorta a confiar en la ayuda divina. En esta misma percepción de la prueba se mueve la petición del PN. Del mismo modo que Jesucristo fue tentado a lo largo de su existencia, también el orante ha de enfrentarse a situaciones que puede evidenciar la calidad de la propia fe. No existe la inmunidad contra la tentación, pero sí la confianza en la asistencia divina que expresa la petición.

Mateo, como ya había hecho al final de la primera parte del PN, también ahora prolonga la petición con una expresión paralela a la anterior. Ha existido alguna discusión sobre si hay que interpretar el término *mal* como neutro o como masculino, pues ambos géneros son iguales para el adjetivo griego en caso genitivo. De este modo, no podemos diferenciar si de lo que hemos de ser *librados* es *del mal* (πονερόν) o *del malo* (πονερός).

El modo en que otros textos antiguos interpretan esta petición [25], el uso habitual que Mateo hace de este adjetivo y la poca costumbre en el judaísmo de llamar *malo* a Satán son argumentos que impulsan a considerarlo neutro. Esta última frase ha de comprenderse en relación a la anterior, pues ser librados del mal que subyace a la tentación es semejante a no caer en ella.

5. Conclusión

Las realidades más importantes de nuestra existencia son un don inmerecido que no se alcanza a golpe de esfuerzo. Del mismo modo, la oración que nos caracteriza a los seguidores de Jesús pone el acento más en pedir que en hacer. Pero entre las líneas de esta plegaria confluyen el anhelo de la acción divina y la implicación comprometida del orante. El sueño del padre y el de sus hijos convergen en unas palabras que, si les dejamos, nos movilizan por dentro, combinando con sabiduría el arte de recibir y dar, de acoger y actuar.

El "ya sí pero todavía no" que caracteriza a la escatología cristiana se hace palpable en esta plegaria. Con sus palabras la esperanza se mantiene siempre despierta y abierta a un final en el que "nadie estará triste, nadie tendrá que llorar" (Plegaria Eucarística III). Pero, a la vez, nos exige una mirada asombrada y atenta a un actuar que se va realizando en el *ya* de nuestra vida cotidiana. Es ahora cuando recibimos las primicias de aquello que se colmará al final de la historia.

Con esta oración realizamos el atrevimiento inaudito de pronunciar la misma plegaria que movilizó la vida de Jesucristo. En el PN nos asomamos con reverencia al corazón del único que puede llamar a Dios "Padre" con propiedad, para hacer nuestras la confianza y la pasión que rezumaba su existencia. Que la costumbre de rezar el PN no mitigue la consciencia de pisar "tierra sagrada". Que, como soñaba el poeta, "no hagan callo las cosas ni en el alma ni en el cuerpo" (León Felipe).

iangulo@teol-granada.com

[25] Sirva de ejemplo a oración de la *didaché*: "Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal (ἀπὸ παντὸς πονηροῦ) y perfeccionarla en tu amor" (Did X,5). Según la traducción de, Ayán, J. J., *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*, Ciudad Nueva, Madrid 1992,101.