

# Nueva luz sobre la profecía de la espada.

## La tradición siríaca de Lc 2,34-35

---

Alfonso Simón Muñoz  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO  
MADRID

**RESUMEN** La “espada” que Simeón profetiza a María (Lc 2,34-35) ha sido referida al dolor de la Virgen por la Pasión de su Hijo, desde que lo hiciera san Agustín, el año 410, ante el compromiso en que le pone la pregunta de san Paulino de Nola: “¿Qué tiene que ver el que María fuera traspasada por una espada con que, por ello, los pensamientos de muchos corazones sean descubiertos?”, e incluso se utiliza una expresión que no se encuentra ni en éste ni en ningún otro texto evangélico: “espada de dolor”. Viendo la imposibilidad de tal interpretación, no pocos la explican como “espada de división”, que les parece descubrir al inicio de la profecía, en esa *caída y levantamiento* que va a producirse en Israel con la llegada de aquel Niño, interpretación que, a su vez, con razón juzgan imposible los que hablan de “espada de dolor”. No se encuentra salida a tal dificultad... En las versiones siríacas más antiguas de Lc 2,35, María sería, no ya la víctima, sino el sujeto de la acción de la espada: “Tú apartarás la espada”. Aclara así la profecía esta tradición siríaca, y con especial claridad el *Diatessaron*, es decir, un texto arameo de este pasaje de Lucas que se remonta al siglo II, y que san Efrén, en el siglo IV, comentará precisamente a la luz de todo el pasaje: “Esa espada, que cerraba el paso al Paraíso a causa de Eva, ha sido apartada por María”.

**PALABRAS CLAVE** Caída, mantenimiento, espada, pensamientos, atravesar, apartar.

**SUMMARY** *The “sword” Simeon prophesized Mary (Luk. 2,34-35) has been related to the sorrow she would suffer her Son’s Passion, since St. Augustine, in 410, gave that meaning to the word, forced by the situation stablished by the question asked by St. Paulin of Nola: “What has to do the idea that Mary would be run through by a sword with the affirmation that the thoughts of many hearts would be revealed?” And even an expression is used which is never found in this nor in any other text in the Gospel: “sword of sorrow”. Facing that this interpretation was impossible, a great deal of scholars explain that it means “a sword of division”, a meaning that they seem to guess at the beginning of the prophecy, in that fall and rise which is to come to Israel with the arrival of that Baby, an interpretation that besides is reasonably considered as impossible by those who talk about “a sword of sorrow”. There is no way out for this difficulty... In the most ancient Syriac versions from Luk 2,35, Maria would not be seen any more as the*

victim, but as the subject of the action of the sword: “You will put the sword aside”. That way the Siriac tradition is made clear, and mostly the Diatessaron, that’s to say an Aramean text of this passage of Luke dating from the second century, which St. Efrén will comment in the fourth century enlightened by the whole passage: “That sword which, because of Eve, closed the way to Paradise, has been put aside by Mary”.

**KEYWORDS** *Fall, Maintenance, Sword, Thoughts, to run through, to put aside.*

El relato de la Presentación de Jesús en el Templo es uno de los pasajes más entrañables de los evangelios. La escena del anciano Simeón acogiendo a María y a José, que suben con el niño Jesús desde Belén a Jerusalén para cumplir todo lo prescrito por la ley del Señor, ha sido objeto de especial atención por parte de predicadores, escritores y artistas desde los primeros tiempos de la historia cristiana, y lógicamente por parte de los exegetas. Y al mismo tiempo que rebosa ternura y esperanza, está lleno, sin embargo, de extrañezas que hacen difícil su comprensión. El *Nunc dimittis*, el himno de alabanza que Simeón dirige a Dios, si bien su texto griego contiene algunas anomalías, en líneas generales se comprende bien. Pero no sucede lo mismo con la profecía de la espada para María que sigue a continuación. Ya hacia el año 410 de nuestra era, san Paulino de Nola preguntaba en una carta a san Agustín: “¿Qué tiene que ver el que María fuera traspasada por una espada (material o espiritual) con que, por ello, los pensamientos de muchos corazones sean descubiertos?”<sup>1</sup>

Esta falta de un sentido lógico en las palabras de Simeón queda patente en el hecho de que aparecen trastocadas las frases de la profecía en la inmensa mayoría de las traducciones modernas de la Biblia, precisamente tratando de hallar un sentido que satisfaga a la inteligencia. El resultado se ha mostrado insatisfactorio, ya desde los comienzos de la historia de la exégesis evangélica. En el siglo V, san Agustín atiende a la pregunta de san Paulino de Nola, y en su justo intento de hallar luz en el texto griego que recoge la profecía de la espada, piensa en la Pasión y habla del *dolor* de María que padecerá junto a su Hijo. Era la primera vez que he podido constatar, en notas o comentarios a este pasaje evangélico, tal referencia al *dolor*, y es entonces cuando se co-

1 SAN PAULINO DE NOLA, *Epistola 50*, 18: PL 61,416-417 (igualmente encontramos este texto reproducido en las obras de SAN AGUSTÍN, *Epistola 121*: PL 33,470).

mienza a utilizar incluso una expresión que realmente no se encuentra ni en éste ni en ningún otro texto evangélico: *espada de dolor*.

El recurso al *dolor* no sólo no resuelve la dificultad del pasaje de la profecía de Simeón, sino que ha llevado a no pocos exegetas, viendo la imposibilidad de tal interpretación, en su también justa búsqueda de luz para este pasaje, a hablar de *espada de división*, división que les parece descubrir al inicio mismo del oráculo del anciano, en esa *caída y levantamiento* que va a producirse en Israel con la llegada de aquel Niño, interpretación que, a su vez, con razón juzgan imposible los que creen descubrir en la *espada del dolor* de María por la Pasión de su Hijo. He aquí una primera lectura del texto, según la traducción de E. Nácar-A. Colunga, una de las poquísimas versiones que no trastocan el orden de las frases:

... y dijo a María, su madre:

(v. 34a) “Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel

(v. 34b) y para signo de contradicción;

(v. 35a) y una espada atravesará tu alma

(v. 35b) para que se descubran los pensamientos de muchos corazones”.

M. Black, analizando el primer parlamento de Simeón, el *Nunc dimittis*, señalaba un paralelismo, propio de la retórica semítica, en sus diversas cláusulas, y al hacer referencia a estos versos que lo siguen observa que no hay en ellos rastro alguno de paralelismo de líneas o cláusulas, y añade que “están entre los más difíciles en la Biblia griega, y es virtualmente imposible encontrar una lógica conexión del pensamiento que transcurra a lo largo del pasaje”<sup>2</sup>. Se explica que A. Loisy, por ejemplo, analizando la segunda parte del v. 35, diga que “esta oración final no tiene ninguna relación con la espada que traspasará a María”; lo que no explica es su deducción de que v. 35a es una *sobrecarga* y se debe prescindir de él<sup>3</sup>. Ante este modo tan simple y cómodo de eliminar la dificultad es lógico preguntarse: ¿caso se resuelve un problema dejando a un lado los datos del mismo que resultan engorrosos? No se puede prescindir de v. 35a sin tentar todas las posibilidades de lectura coherente,

2 M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967; reimp. 1979) 153. La dificultad de estos versos lucanos es tan evidente que la reconocen la práctica totalidad de los exegetas que han abordado su estudio.

3 A. LOISY, *L'Évangile selon Luc* (Paris 1924) 124. De *sobrecarga* habla en p.123.

de ahí que la mayoría de los exegetas, ya desde antiguo, han optado por una solución relativamente fácil: colocar la frase de la espada entre paréntesis<sup>4</sup>.

Vale la pena, desde luego, buscar la luz que aclare definitivamente todo este pasaje del tercer evangelio tan entrañado en el pueblo cristiano, ya desde los primeros siglos con la fiesta de la Presentación del Señor, *La Candelaria*, y más aún si cabe con la oración mariana por excelencia, el Santo Rosario. En esta búsqueda, objetivo de mi tesis doctoral<sup>5</sup>, ya recurrí a todos los medios de que dispone la exégesis, incluido el hecho de que tras Lc 1–2 se adivina un original semítico. En este sentido, tiene interés lo dicho por G. Schwarz: “No sólo la tradición oral, sino también la tradición de los relatos de los evangelios hay que retrotraerla a una tradición aramea”. Y añade que acudir a este sustrato semítico en busca de luz “es un método fructuoso y legítimo para la exégesis”<sup>6</sup>. Todos los indicios, sin duda, apuntan a que este pasaje de la Presentación de Jesús en el Templo —como muchos otros de los evangelios, y especialmente del evangelio de la Infancia según san Lucas— existió primero en hebreo o arameo (la lengua hablada por Jesús y los apóstoles) y luego se tradujo al griego, lo cual ocasionó esas extrañezas tan frecuentes al pasar un texto de una lengua a otra, y más aún cuando las lenguas son tan diferentes entre sí como el griego y el arameo<sup>7</sup>.

4 Cf. A. DE GROOT, *Die Schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35). Eine biblisch-theologische Studie* (Steyl 1956) 107, que cita a Salmerón (*Comment. In Evang. Historiam et in Act. Apost. t. 2*, [Colonia 1602] 396), en el cual lee que habría sido Robertus Stephanus quien introdujo el recurso del paréntesis respecto a Lc 2,35a, recurso que después se propagó rápidamente.

5 *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2, 29-35*, publicada en 1994, por la editorial Ciudad Nueva conjuntamente con la Fundación San Justino, en la colección *Studia Semitica Novi Testamenti*.

6 G. SCHWARZ, “ΣΥΡΟΦΟΙΝΙΚΙΣΣΑ-ΧΑΝΑΝΑΙΑ (Markus 7, 26 / Matthäus 15, 22)”: *NTS* 30 (1984) 626. Cf. la obra posterior de este mismo exegeta: *Und Jesus sprach. Untersuchungen zur aramäischen Ugestalt der Worte Jesu* (BWANT), (Stuttgart 1985).

7 Cf. S. C. FARRIS, “On discerning Semitic Sources in Luke 1–2”, en: R. T. FRANCE – D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels II* (Sheffield 1981) 201-237, el cual aplica a Lc 1–2 una serie de criterios lingüísticos para determinar la mayor o menor probabilidad de que un texto griego sea griego original o de traducción, y constata un porcentaje elevadísimo de los rasgos propios del griego de traducción, afirmando lo siguiente (p.215): “Es importante que ninguno de los pasajes del resto del Nuevo Testamento muestra la enorme frecuencia de griego de traducción de Lc 1–2”. Y este estudioso subraya el valor de su conclusión recordando igualmente cómo Lucas es perfectamente capaz de escribir un griego libre de toda influencia semítica, según se aprecia en el prólogo de su evangelio y la segunda parte de Hch. Si Lc 1–2 tiene un fuerte colorido semítico, difícilmente puede explicarse si no es porque el evangelista depende de fuentes semíticas escritas.

En mi anterior estudio, tras el citado recurso al sustrato semítico, quedaba claro el sentido del *oscuro* oráculo de Simeón, que hallaba una luz nueva en la interpretación ofrecida por san Efrén de Nisibe, en el siglo IV, que en este artículo expondré en su momento. Se trata de una lectura de la profecía de la espada y el correspondiente comentario del santo diácono sirio, verdaderamente sugestivos, que, sin embargo, no han tenido eco a lo largo de la historia de la exégesis de este pasaje lucano. Tal silencio sólo puede explicarlo el desconocimiento de esta concreta tradición siríaca. De haberla conocido, no se habría producido, por ejemplo, la pregunta de san Paulino de Nola, ni la respuesta de san Agustín. La luz que aporta esta tradición justifica el dar un paso más en mi investigación, y en estas páginas ofrezco un *avance*. Las versiones siríacas más antiguas del Nuevo Testamento dan lugar a una lectura de Lc 2,34-35 en la que María es, no ya víctima, sino agente de la acción de la espada. Lectura que queda avalada fuertemente, sobre todo, con un testimonio arameo que se remonta al siglo II, y que no sólo despeja las extrañezas, sino que ilumina el pasaje entero, como un todo unitario.

## I. TRES DIFICULTADES MAYORES

Hablando de Lc 2,34-35, ya en 1970, A. George manifestaba que “Lucas trabaja sin duda aquí sobre uno o varios materiales de origen palestinese”<sup>8</sup>; por otra parte, M. Black, que subraya —como ya vimos— la dificultad grande de este pasaje, en el que no aparece una línea coherente de pensamiento, sugiere “un indudable fracaso en la traducción griega de la profecía original”, que estaría en lengua semítica (araméo o hebreo)<sup>9</sup>. Por mi parte, creo que no debería hablarse de *fracaso en la traducción*, pero las indicaciones de los dos autores citados no son desdeñables.

Si para todo el evangelio lucano de la Infancia no pocos exegetas sugieren fuentes escritas semíticas —y concretamente para el relato de la Presentación de Jesús en el Templo se muestran muy verosímiles—, más aún podemos suponer este sustrato semítico en los difíciles vv. 34-35, que encie-

8 A. GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple. Lc 2,22-40*. ASeign 11 (2ª serie), (Paris 1970) 33.

9 BLACK, *An Aramaic Approach*, 153. Y añade (p.154): “En este terreno tan sólo puede justificarse una restauración conjetural”.

rran sobre todo tres dificultades, que han de ser esclarecidas, y bien pueden calificarse de *mayores*: ¿Qué sentido tiene hablar de *levantamiento* en Israel? ¿Qué significa la *espada*? ¿De qué puede ser efecto o consecuencia la revelación de los pensamientos de muchos corazones?

Respecto a la primera dificultad, en 1992 ya tuve ocasión de aclarar, en esta misma revista<sup>10</sup>, que el anuncio de la *caída* (πτώσις: vocablo que, en toda la obra de Lucas, sólo aparece aquí) expresa bien el destino de aquellos que rechazarán al Mesías, y hay que subrayar que también es significativo en este mismo sentido el uso del verbo *caer* (πίπτω) en la obra de Lucas: evita, por ejemplo, decir que Jesús *cayó* postrado en Getsemaní —a diferencia de Mt y Mc—, haciendo uso de la expresión: “y puesto de rodillas” (Lc 22,41), a la vez que es el único evangelista que refiere estas palabras de Jesús: “Yo veía a Satanás cayendo (πεσόντα) del cielo como un rayo” (Lc 10,18). Y analizando el verbo πίπτω en el NT resulta de interés observar la referencia a *no caer*: de los cuatro evangelios, sólo el de Lucas la contiene. Se trata de que *no caerá* ni un ápice de la ley: “Más fácil es pasar el cielo y la tierra que caer (πεσεῖν) un ápice de la ley” (Lc 16,17)<sup>11</sup>. Cae Satanás, cae su reino, caerán los que rechacen al Mesías, mientras que Jesús, y sus palabras, y su ley no caerán. La caída (πτώσις), por tanto, de que habla la profecía de Simeón pone en primer plano el rechazo frontal de Jesús, cuya consecuencia es la perdición; ἀνάστασις (término habitual para referirse a la *resurrección*, aquí también excepcional, y suele traducirse por *levantamiento*), en cambio, por el paralelismo antitético deberá referirse a los que acojan a Jesús, los cuales encontrarán la salvación. Pero hay que reconocer que este término no expresa el aspecto que le corresponde de esta antítesis en la misma línea con que lo hace πτώσις.

La voz semítica que debe suponerse tras ἀνάστασις, sin duda, es *qwm*: *levantarse*, ¡pero también *permanecer*, *mantenerse firme*!<sup>12</sup> Un claro ejemplo es el Salmo 20 (19),8-9, donde aparecen contrapuestos los verbos hebreos que significan *caer* y *levantarse*, *nāpal* y *qwm*, y en este sentido lo entendieron los LXX, que traducen por πίπτω y ἀνίστημι, versión seguida a la letra por la Vulgata: “*Ipsi obligati sunt et ceciderunt, nos vero surreximus et erecti sumus*”.

10 Cf. A. SIMÓN MUÑOZ, “La *permanencia* de Israel. Una nueva lectura de Lc 2,34”: *EstB* 50 (1992) 191-223.

11 El texto paralelo de Mt (5,18) no dice *no caer*, sino *no pasar*.

12 A veces, *qwm*, que comparte campo semántico con *mad*, es traducido por los LXX con el verbo griego habitual para indicar la permanencia: μένω, y llama la atención que 14 veces traduce la voz *mad* y otras 14 la voz *qwm*.

Con acierto, la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* traduce así: “Unos confían en sus carros, otros en su caballería; nosotros invocamos el nombre del Señor, Dios nuestro. Ellos cayeron derribados, nosotros nos mantenemos en pie”. El origen de la traducción de los LXX, leyendo *qwm* en su primera acepción, pudo estar en la idea espontánea de que lo opuesto a *caer* era *levantarse*, olvidando que en realidad la oposición que suponía el contexto podía ser la de *caer* y *no caer*, *mantenerse firme*. Y algo semejante le pudo suceder al traductor del muy probable texto arameo o hebreo de Lc 2,34a. Al menos, se debe decir que, leyendo aquí el binomio caer-permanecer, el término *ἀνάστασιν* pierde toda su estridencia. Simeón habla de los que caen y los que no caen, perseveran dentro de Israel. Éstos son los que creen en Jesús, que por eso forman el verdadero Israel (cf. Flp 3,3).

Por otra parte, no se entiende que Simeón, tras bendecir al Señor porque el Niño Jesús es la “gloria de tu pueblo Israel”, anuncie caída alguna de Israel. Está claro que la *caída* anunciada es la de quienes van a rechazar a Jesús, que caerán precisamente por rechazarle, como indica el v. 34b, señalando la causa de la *caída*: Jesús será “signo contradicho” (*σημεῖον ἀντιλεγόμενον*), es decir: “bandera combatida”.

Antes de desentrañar el significado de la *espada*, en mi estudio publicado en 1994, era preciso solventar la tercera de las dificultades mayores advertidas, aquella que provocó la pregunta de san Paulino de Nola a san Agustín, centrada en lo extraño de las partículas que inician el v. 35b: “para que (*ὅπως ἄν*) se descubran...” ¿De qué puede ser efecto o consecuencia la revelación de los pensamientos de muchos corazones? Dificultad que claramente observa M. Black, al clasificar Lc 2,34-35 entre los pasajes más difíciles de la Biblia griega, pues justifica su afirmación añadiendo: “¿Cómo, por ejemplo, podemos unir la primera y la segunda parte del v. 35?”<sup>13</sup> El valor final de *ὅπως ἄν* hace ininteligible el oráculo de Lc 2,34-35, en el que es fácil intuir un doble paralelismo en sus cuatro partes (ABAB)<sup>14</sup>, que requiere, sin duda, el valor temporal de estas partículas. ¿Es posible considerar *ὅπως ἄν* como conjunción temporal? Una lectura del griego de Lc 2,35b desde el verosímil hebreo o ara-

13 BLACK, *An Aramaic Approach*, 153.

14 Cf. *ibid.*, 155, donde da su versión del oráculo de Simeón y constata un gran paralelismo entre v. 34a y v. 35a. Sin embargo, la dificultad de v. 35b le impide a este autor establecer adecuadamente el paralelismo que debería darse también entre v. 34b y v. 35b.

meo que puede esconder proporciona una clara respuesta afirmativa: detrás del ὄπως griego hay que suponer un *di* arameo simple, que tiene una enorme diversidad de valores (final, causal..., y claramente también *temporal*), o bien el compuesto *kedī*. Si la causa de la *caída* quedaba establecida en v. 34b, en v. 35b se anuncia el momento. Con sus últimas palabras, Simeón indica sencillamente cuándo se cumplirá la profecía: *cuando* se manifiesten, luchando contra el Mesías, los pensamientos (διαλογισμοί), que sólo cabe entenderlos como *malvados*<sup>15</sup>, de muchos hombres de Israel.

## II. LA CAÍDA A ESPADA Y LA REDENCIÓN

Jesús será “bandera combatida” (v. 34b) “cuando se manifiesten los pensamientos (malvados) de muchos corazones” (v. 35b). El paralelismo entre ambos versos es notorio, pero esto no significa que haya que situar entre paréntesis la frase de la espada, sino todo lo contrario, puesto que también hay un claro paralelismo entre v. 34a y v. 35a. Al estilo de la poesía semítica, en los dos hemistiquios del v. 35 se vuelve a repetir, añadiendo nuevos elementos explicativos, lo dicho en los dos hemistiquios del v. 34. La predicción que hace Simeón de la *caída* en Israel tendrá su cumplimiento conforme a los datos que ofrece el tercer evangelio, al que bien se puede llamar *evangelio de la misericordia*, pero igualmente *evangelio de la ruina de Jerusalén*. La *luz* salvadora para los discípulos del Mesías y la *caída* irremediable para sus enemigos, expresiones que pueden resumir bien los dos parlamentos del anciano, podrían ser también una esquemática definición de todo el evangelio de san Lucas. Y en cuanto a la *caída* que tendrá lugar en Israel, el mismo Jesús la predice en las cuatro profecías contra Jerusalén que recoge escalonadamente

15 El vocablo διαλογισμός aparece 14 veces en el NT, y siempre tiene significado peyorativo: el único pasaje en que se lee en los dos primeros evangelios (sin paralelo en Lc) se habla expresamente de pensamientos *malos* (Mt 15,19 = Mc 7,21), al igual que en St 2,4, y aunque no se especifique el apelativo de *malos* (πονηροί —Mc: κακοί —) en las 5 ocasiones que lo emplea san Pablo, como en las 6 que lo hace el tercer evangelio, διαλογισμοί siempre tiene un claro significado peyorativo. Pero hay más: en nuestro pasaje de la profecía de Simeón tenemos un testigo del texto griego que ratifica este significado peyorativo: en el *Codex Sinaiticus* se lee διαλογισμοί πονηροί en Lc 2,35b. Y A. F. C. TISCHENDORF, *Conlatio critica Codicis Sinaitici cum textu Elzeviriano, Vaticani quoque Codicis ratione habita* (Leipzig 1869) 26, afirma que, en el siglo VII, los correctores, dado el claro significado peyorativo del término, omiten πονηροί.



el tercer evangelio: 13,34-35; 19,41-44; 21,20-24; 23,27-31<sup>16</sup>. Si Jesús es la *luz* que ha venido a iluminar a los hombres, como proclama Simeón, aquellos judíos que lo rechazan, lógicamente, se encontrarán sumidos en las tinieblas. Y esta descripción de la rebeldía contra Jesús en términos de *ceguera* resuena hacia el final del evangelio lucano, donde se recogen las palabras de Jesús que definen el momento de su Pasión como *la hora* de sus adversarios y el poder de *las tinieblas* (Lc 22,53).

Por otra parte, la presencia de Jesús en el templo de Jerusalén, según aparece descrita por san Lucas, también marca de modo significativo el comienzo y el final de su evangelio. El mismo Jesús que a los doce años se encuentra en el Templo “sentado en medio de los maestros (ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων) escuchándolos y preguntándoles” (2,46), es el que después de su viaje a Jerusalén “estaba enseñando (ἦν διδάσκων) todos los días en el Templo” (19,47)<sup>17</sup>. Pero la admiración que producían, cuando niño, su inteligencia y sus respuestas (2,47), se vio transformada en rebeldía al final de su ministerio público: “Por su parte, los sumos sacerdotes, los escribas y también los notables del pueblo buscaban matarlo” (19,47). Poco después, estos mismos jefes del pueblo comienzan a cumplir su propósito, cuando en Getsemaní prenden a Jesús “con espadas y palos” (22,52)<sup>18</sup>. Se trata de la hora de los adversarios, sumidos en las tinieblas (cf. 22,53), en la cual sus pensamientos malvados van a manifestarse. Pero anteriormente, enseñando en el Templo,

16 Cf. J. H. NEYREY, “Jesus’ Address to the Women of Jerusalem (Lk. 23,27-31). A prophetic judgement Oracle”: *NTS* 29 (1983) 83, donde se presenta el esquema de los 4 oráculos indicados que Jesús pronuncia contra Jerusalén.

17 Cf. A. CASALEGNO, *Gesù e il Tempio. Studio redazionale su Luca-Atti* (Brescia 1984) 85, que ha observado cómo el motivo del Templo ocupa un lugar importante en la redacción del tercer evangelio, y añade: “La relación entre Jesús y el Templo, esbozada en Lc 1–2, viene especialmente subrayada en los capítulos 19–21 de Lc, después que Jesús ha completado su camino desde Galilea hasta Judea y ha llegado a Jerusalén”. Más adelante (p.88) observa también que el Santuario “es el único lugar en que se desarrolla la actividad de Jesús en Jerusalén antes de la Pasión”. En efecto, este dato ofrecido por Lc 19,47 aparece de nuevo al final de la sección (21,37-38).

18 A diferencia de los dos primeros sinópticos, que a la hora de la captura de Jesús en Getsemaní observan la presencia de Judas “acompañado de un grupo” (Mt 26,47 = Mc 14,43) —según Mateo *numeroso*—, el relato lucano dice que están allí presentes las mismas autoridades religiosas y civiles de Israel. Aludiendo precisamente a esta presencia de los jefes judíos en Getsemaní, J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices* (London 1930; reimpr. 1960) 274, afirma: “Esto —en sí mismo improbable— proporciona al evangelista un marco más real para las palabras de Jesús”, justamente esas palabras que concluyen con la ya citada expresión: “Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas”. Cf. CASALEGNO, *Gesù*, 126, el cual dice que Lucas, con este dato de la presencia de los jefes del pueblo, intenta “poner en particular evidencia la responsabilidad de los jefes de Israel en este suceso”.

Jesús mismo —como años atrás hiciera ya el viejo Simeón— profetiza esta hora del poder de las tinieblas, en la cual se va a llevar a cabo la redención de los discípulos, que deben alzar sus cabezas (21,28), pero también se va a producir la ruina de los rebeldes, que caerán a filo de espada (21,24). Y no parece que sea casual el paralelismo observado entre aquel oráculo de Simeón y este otro del mismo Jesús en su discurso escatológico, referidos ambos en el tercer evangelio.

Teniendo en cuenta el paralelismo observado *ab-a'b'*, típico de la poesía semítica, la mención de la espada en *a'* (v. 35a) deberá relacionarse con lo dicho en el primer hemistiquio del v. 34, *a*, y no es difícil adivinar que esta relación se da precisamente con el anuncio de la caída que tendrá lugar en Israel. En *a* el anciano predice la caída, y en *a'* concreta el modo en que se va a producir: *a espada*. Veamos este *a'*:

v. 35a:     καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελύσεται ῥομφαία...  
                   (y a tu misma alma atravesará una espada...)

Si v. 35b se interpreta como una oración final que depende de la frase de la espada, se presenta, ciertamente, un problema insoluble, pues en tal caso lo que afirmarían el oráculo es que la manifestación de los pensamientos sería producida por la misteriosa espada, y entonces es inevitable la pregunta: ¿cómo puede manifestar una espada los pensamientos ocultos de muchos corazones? Buscando respuesta, hay autores que se remiten a los textos bíblicos que presentan la espada como imagen de la Palabra de Dios que debe producir un discernimiento: sacar a la luz los pensamientos buenos y malos de los hombres. Es frecuente la referencia a Hb 4,12, pero aquí la espada produce el discernimiento en el propio corazón, no entre unos y otros hombres, como parece indicar el comienzo del oráculo de Simeón: Lc 2,34. Por otra parte, el verbo de v. 35a: *διέρχομαι* (atravesar), que tiene el sentido de *pasar de un lado al otro*, no debe confundirse con el verbo *penetrar*, *perforar*, que es precisamente el que tenemos en Hb 4,12. A este respecto, resulta de interés la corrección que, en el siglo XVI, Teodoro Beza hizo a la versión latina de Erasmo de Róterdam en Lc 2,35a, que dice *penetrabit* (*penetrará*) como traducción de *διελύσεται*. En la edición de 1582 del código greco-latino D que adquirió en Francia, Teodoro Beza afirma —en nota correspondiente a Lc 2,35a— que el texto griego no dice *παρελύσεται*, sino *διελύσεται*,

fijándose en el claro sentido de *pasar de un lado al otro* que tiene el verbo διέρχομαι, que él traduce por *traicio*, concluyendo, en buena lógica, que no es acertada la traducción *penetrabit* que hizo Erasmo, pues si bien es cierto que la espada que atraviesa también penetra, no lo es al contrario, ya que no todo lo que penetra necesariamente atraviesa<sup>19</sup>. En Hb 4,12 no vemos que se hable, como en la profecía de Simeón, de pasar la espada de un lado al otro, sino precisamente de *penetrar* simbólicamente, hasta la *división* del alma y el espíritu, las coyunturas y las médulas.

Y volviendo al hecho de que aquí se habla de discernir en el propio corazón, no entre unos hombres y otros como parece sugerir Lc 2,34, se entiende que muchos autores piensen en la espada como símbolo de la división que la venida del Mesías producirá en Israel, y acuden al texto de Ez 14,17: “Si mando la espada contra aquel país, si digo: atraviése la espada el país, y extirpo de él hombres y bestias...” Pero ante esta referencia cabe hacerse dos preguntas. En primer lugar, ¿cómo puede decirse que la espada en Lc 2,35a, causando la división en el seno de Israel, se hace eco de aquella de Ez 14,17, que mata a los malvados? Si fijamos la atención en este pasaje de Ez, observamos que la espada de que habla no produce ninguna división en el pueblo, sino todo lo contrario: con la destrucción de los malvados, causada por la espada, la división ha desaparecido, ya que sólo permanece el resto fiel. Y en segundo lugar, ¿cómo puede la espada, que destruye a los malvados, causar la manifestación de sus pensamientos? De ningún modo, pues difícilmente un muerto podrá manifestar algo. Es evidente, en efecto, que asignando a ὅπως ἂν, en Lc 2,35b, un valor final, se llega a un absurdo. Por el contrario, el valor temporal de estas partículas, como ya he señalado, elimina toda estridencia en la profecía, y permite relacionar la espada, que es instrumento para herir y matar, con la caída en Israel de que habla v. 34a. Lo que causará la espada no es el desvelamiento de las malvadas intenciones de quienes van a combatir al Mesías, sino su caída, justamente cuando se produzca tal desvelamiento.

19 En H. STEPHANUS (ed.), *Iesu Christi D.N. Novum Testamentum, cuius Graeco contextui respondent interpretationes duae: una vetus: altera, nova, Theodori Bezae, diligenter ab eo recognita* (Genève 1582), nota correspondiente a Lc 2,35a, T. Beza dice así: “Pues bien, en la lengua griega no está escrito παρέρχεται, sino διελεύεται. Y así Erasmo, para evitar esta molestia, prefirió hacer uso del vocablo de *penetrar*. Pero esta interpretación, ciertamente, no responde al verbo griego. Pues, sin duda, el arma que atraviesa, ella misma también penetra: mas, por el contrario, de una que penetra no puede decirse que también atraviesa”. En este lugar, el texto latino del códice D dice *pertransibit*, y la nueva interpretación de T. Beza dice *traiciet*.

No son pocos los que objetan: ¿acaso Lc 2,35a no dice que la espada atravesará el alma de María? ¿Cómo puede entonces afirmarse que tal espada sea causa de caída en Israel? Esta objeción es presentada así por A. Feuillet, el autor, defensor de la *espada de dolor*, que más ampliamente ha escrito sobre nuestro pasaje: “La espada que debe herir al Mesías y a su madre es manejada por los enemigos de Jesús; no puede ser identificada sin más con la espada vengadora que se abatirá sobre los judíos culpables”<sup>20</sup>. La profecía de Simeón anuncia que el Mesías será combatido, en efecto, pero no afirma que será herido en este combate. Más aún, como el propio A. Feuillet reconoce, en esta lucha el Mesías saldrá vencedor<sup>21</sup>. El citado exegeta, sin embargo, pretende descubrir el anuncio de la muerte del Mesías a través del dolor mortal de su madre, simbolizado por la espada que deberá atravesarla. Es decir, A. Feuillet habla de espada que hiere al Mesías porque Lc 2,35a —según él— habla de espada que herirá a María. Mas el verbo *διέρχομαι*, que se lee en v. 35a, no expresa la acción de una espada, pues significa *pasar por* un lugar y no es adecuado para designar la acción de *perforar, herir*. Es cierto que los pensamientos malvados de que habla Simeón se manifestarán contra el Mesías, buscando acabar con Él. Pero ¿lograron su propósito? El mismo A. Feuillet nos da la respuesta: “Condenando a Jesús, las autoridades religiosas y políticas del judaísmo se condenan a sí mismas”<sup>22</sup>. Esto, justamente, es lo que se predice a la madre de Jesús: la espada que los jefes judíos pondrán en movimiento contra Jesús *pasará por* María, sí, pero su golpe mortal es a ellos mismos a quienes hará caer. Y esta paradoja, por otra parte, no es nueva en el pensamiento bíblico.

Para iluminar la profecía de la espada, hay autores que recurren a Sal 37,15, como, por ejemplo, W. Michaelis. Tras descartar la relación de Ez 14,17 con Lc 2,35a, este exegeta dice, como último recurso, que “viene a primer plano la posibilidad de que Sal 37,15 haya influido sobre la formulación

20 A. FEUILLET, “Le jugement messianique et la Vierge Marie dans la prophétie de Simeón (Lc 2,35)”, en: *Studia medioevalia et mariologica* (Mélanges C. Balic, Roma 1971) 431.

21 Cf. A. FEUILLET, “L’épreuve prédite à Marie par le vieillard Simeón (Lc 2,35a)”, en: *À la Rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin* (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8; Le Puy 1961) 250; y *Jesús et sa Mère d’après les récits lucaniens de l’enfance et d’après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l’histoire du salut et la place de la femme dans l’Église* (Paris 1974) 122.

22 FEUILLET, “Le jugement”, 437.

lucana”<sup>23</sup>. Este salmo, que en el v. 14 habla de la espada que “desenvainan los impíos para abatir al mísero y al pobre, para matar a los rectos de conducta”, dice: “Su espada (LXX: ῥομφαία) entrará (εἰσέλθου) en su corazón y sus arcos serán rotos” (v. 15). Si el vocabulario de este texto puede parecer que recuerda en algo a la profecía de Simeón, no parece en principio que pueda decirse lo mismo de su contenido. El anciano habla de una espada que atravesará el alma de María, y Sal 37,15, en cambio, de una espada que entrará en el corazón de los malvados. Sin embargo, podemos observar que se trata de todo lo contrario.

El salmista dice que la espada *entrará* (los LXX utilizan el verbo εἰσέρχομαι) *en el corazón* (LXX: εἰς τὴν καρδίαν), mientras que Lc 2,35a habla de *pasar por el alma*, con el verbo διέρχομαι y el sustantivo τὴν ψυχὴν. El vocabulario, por tanto, es diferente en ambos casos. En cambio, el contenido de los dos lugares bíblicos no puede ser más cercano: Sal 37,14-15 afirma que los malvados desenvainaron su espada, pero ésta entraría en su propio corazón. Lo mismo que Simeón predice al hablar de la caída a espada de aquellos que combatirán al Mesías. Pensamiento que aparece también, por ejemplo, en Lv 26,36-37: “Caerán sin que nadie los persiga; y tropezarán los unos con los otros, como si huyeran delante de la espada, aunque nadie los persiga”, y a menudo igualmente en el salterio<sup>24</sup>. En el combate que tendrá lugar a la hora de la Pasión, el Mesías no perseguirá a sus enemigos, ya que serán éstos los que le van a perseguir a Él, *bandera combatida*. Por tanto, al igual que el texto referido del Levítico, el oráculo de Lc 2,34-35 anuncia que los judíos rebeldes, sin que sean perseguidos, caerán por la espada.

La acción propia de una espada, instrumento de muerte, es herir, matar, hacer caer, y esto ya quedó expresado en Lc 2,34a con el vocablo πτώσις. En v. 35a, en cambio, lo que se dice es que una espada *pasará por* un lugar: *διελεύσεται*. Y precisamente este hecho encuentra un eco extraordinario en el AT, especialmente en el libro de Ezequiel, donde leemos el paralelo más

23 W. MICHAELIS, “ῥομφαία”: *ThWNT* 6 (1959) 996.

24 Cf. Sal 57,7, donde encontramos el mismo pensamiento. Después de mencionarse (v. 5) la lengua de los malvados, comparándola a una espada acerada, se dice: “Tendían ellos una red a mis pasos, mi alma (LXX: τὴν ψυχὴν μου) se doblaba; una fosa cavaron ante mí, ¡cayeron (LXX: ἐνέπεσαν) ellos dentro!” Aunque los LXX no usan el verbo πίπτω, sino un compuesto suyo, el texto hebreo utiliza el mismo verbo *nāpal* que debe suponerse tras el término πτώσις de Lc 2,34a. También es de interés Sal 27,2, donde aquel que tiene puesto su refugio en Yahveh afirma: “Cuando se acercan mis enemigos, son ellos los que tropiezan y caen (LXX: ἔπεσαν)”. Cf. igualmente Sal 9,16-17.

sorprendente de Lc 2,35a, según afirman todos los comentaristas: Ez 14,17. Aquí, el profeta habla de la espada que *pasará por* el país, con el verbo *‘ābar*, que los LXX traducen por διέρχομαι, el mismo verbo que tenemos en la profecía de Simeón. Se trata de la misma acción de *enviar* el hambre (v. 13) o la peste (v. 19) sobre el país, o de *hacer pasar por* él —con el mismo verbo *‘ābar* del v. 17— las bestias feroces (v. 15). Mas el profeta no habla de herir o matar al país, ya que la acción mortífera de la espada, el hambre, las bestias feroces o la peste, expresada con el verbo *extirpar* (forma *bifil* de *kārat*; LXX: ἐξαιτώ), se dirige contra hombres y animales. Son muchos los pasajes veterotestamentarios que hablan de la espada  *viniendo sobre*, o *pasando por* el país, el campamento o la ciudad, pero este hecho no se confunde con la acción propia de la espada, que viniendo sobre el país, o pasando por el campamento, hiere, mata, destruye y extermina. Y justamente esta exterminación, llamada *caída* en Lc 2,34a, se describe en un texto que ilustra la profecía de Simeón, más aún que Ez 14,17.

Se trata del relato de la liberación de Egipto que leemos en el libro del Éxodo, aquella Pascua que, año tras año, el pueblo de Israel celebraba y que se cumplió en la nueva y definitiva Pascua con la llegada del Mesías. Ya he referido cómo la captura nocturna de Jesús en Getsemaní, precisamente en vísperas de la fiesta de Pascua, es el momento en que los pensamientos malvados de los jefes judíos se manifestaron contra Él, según profetizara Simeón: era la hora de los adversarios y el poder de las tinieblas. Era de noche, al igual que ocurriera en Egipto, en la *Pascua de Yahveh* (Ex 12,11), que dice así a su pueblo:

Yo pasaré por (*‘ābar\*ti*; LXX: διελύσομαι) la tierra de Egipto en esta noche, y mataré a todos los primogénitos del país de Egipto desde los hombres hasta los ganados... (Ex 12,12).

En el discurso escatológico de Lc 21, Jesús anuncia la desolación de Jerusalén en unos términos que evocan, sin duda, estas palabras del libro del Éxodo. Comentando dicho discurso, D. C. Allison habla de la espada “como un símbolo de la guerra santa de los últimos días”<sup>25</sup>. En Lc 2,35a, por otra parte,

---

<sup>25</sup> D. C. ALLISON, *The end of the ages has come. An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Philadelphia 1985) 120. Este autor hace especial referencia a Lc 21,24 y Ap 6,4.

precisamente en el relato lucano de la Presentación de Jesús en el Templo, cuando se proclama cumplida en aquel Niño *la consolación de Israel*, la rendición de Jerusalén, leemos de modo excepcional el término *ῥομφαία*; y en Lc 21,24, también de modo excepcional, Jesús se dirige a Jerusalén anunciando que caerán a filo *de espada*<sup>26</sup>.

¿Qué simboliza la misteriosa *espada* anunciada por Simeón? Ya es posible precisar que simboliza la llegada de los tiempos definitivos, largamente esperados en el AT y que se han visto cumplidos en Jesús, el Mesías, el Hijo de María, que “con su sangre nos ha lavado de nuestros pecados” y a quien corresponde “la gloria y el poder por los siglos de los siglos” (Ap 1,5.6). Mas con la llegada de Jesús, según profetiza Simeón, caerán en Israel aquellos que “se llaman judíos sin serlo y son en realidad una sinagoga de Satanás” (Ap 2,9; 3,9). Y caerán a espada (*ῥομφαία*), esa misma espada que en el libro del Apocalipsis se dice que sale de la boca del Mesías glorioso<sup>27</sup>. Si la espada que profetiza Simeón representa la llegada de los tiempos escatológicos, no es extraño encontrar un eco del oráculo del anciano en el Apocalipsis, y especialmente donde se describe ese *combate escatológico* que ha supuesto la derrota de Satanás y el triunfo del Cordero. Por otro lado, el aire que se respira en el tercer evangelio no permite pensar en un Mesías *vengativo* que *castiga* a sus enemigos. En realidad, son los propios enemigos quienes, con su obcecación, se preparan a sí mismos su derrota; derrota que, paradójicamente, tiene lugar en su aparente victoria llevando a Jesús hasta la cruz. No son vencidos por un Mesías que blande la espada (*μάχαιρα*), pues son ellos quienes la empuñaron contra él<sup>28</sup>, sino por un Mesías que emplea la manse-dumbre del cordero.

Justamente en el Apocalipsis se habla de la espada simbólica (*ῥομφαία*)<sup>29</sup> en referencia al triunfo de Cristo, que aparece bajo la imagen de “un cordero

26 Curiosamente, en Lc 21,24 —según indican NESTLE-ALAND (ed. 26 del *NT Graece et Latine*)— el texto occidental (D) y 1241 ofrecen la lectura variante: *ῥομφαίας*.

27 Cf. Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21; la otra presencia de *ῥομφαία* en el libro del *Apocalipsis* (6,8) es reflejo de Ez 14,21, donde los LXX escriben también *ῥομφαία*.

28 El término *μάχαιρα*, en los evangelios, se lee sobre todo en el relato del prendimiento de Jesús en Getsemaní, donde se mencionan las espadas que portan los que van en busca de Jesús (Mt 26,42.55 = Mc 14,43.48).

29 En el libro del *Apocalipsis*, el término *ῥομφαία* se reserva para indicar la “espada que sale de la boca” del Mesías glorioso: así en Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21; la otra presencia de *ῥομφαία* en Ap (6,8) es reflejo de Ez 14,21, donde los LXX escriben también *ῥομφαία*.

degollado” que, “con su sangre, ha comprado para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y ha hecho de ellos para nuestro Dios un reino de sacerdotes, y reinan sobre la tierra” (cf. Ap 5,6.9-10). El pasaje del libro del Éxodo citado más arriba, y que hay que retomar enseguida, nos pone delante esa *sangre del Cordero* que en el Apocalipsis halla su más acabada explicación. Pero volvamos al tercer evangelio. Con Jesús ha llegado, en efecto, la salvación definitiva que los cansados ojos de Simeón han podido ver al fin, y en las palabras que de modo particular afectan a María, el anciano habla de la espada que ciertamente pasará por Israel y causará *la desolación* (cf. Lc 21,20) y la caída de “los descendientes de Israel que no son Israel”, en palabras de san Pablo (Rm 9,6), pero a la vez se producirá *la redención* de los discípulos (cf. Lc 21,28)<sup>30</sup>.

En Ez 14 se dice que la espada, así como el hambre, las bestias feroces y la peste no tocarán a los hombres justos, simbolizados en Noé, Daniel y Job, que salvarán su vida. Asimismo, en muchos otros pasajes de la Escritura, se habla del resto fiel que *será salvado de la espada*<sup>31</sup>. Pero es, sobre todo, en Ex 12,13 donde hallamos una luz especial para las palabras de Simeón que más directamente afectan a María. Después de anunciar la muerte de los que no son Israel, Yahveh proclama de este modo la liberación de su pueblo, a quien no tocará la plaga exterminadora:

La sangre será vuestra señal en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre pasaré de largo ante vosotros y no habrá entre vosotros plaga exterminadora, cuando yo hiera al país de Egipto.

La señal en las casas de la sangre del cordero, evocada en el libro del Apocalipsis por el sello marcado en la frente de los siervos de Dios, de las doce tribus de Israel (Ap 7,3-8), los cuales no recibirán daño alguno (Ap 9,4), no puede menos que recordar la muerte de Cristo. Él es el Cordero de Dios a quien sus adversarios llevaron a la cruz en la hora de las tinieblas, pero de

30 Resulta bien significativo que este anuncio de *vuestra redención* (ἀπολύτρωσις) que hace Jesús a los discípulos en su discurso escatológico en el templo de Jerusalén, según san Lucas, evoca sin duda la expresión paralela en el comienzo del mismo tercer evangelio, precisamente al final del pasaje que nos ocupa de la Presentación de Jesús en el Templo, en labios de la profetisa Ana, que “hablaba del Niño a todos los que esperaban *la redención* (λύτρωσιν) de Jerusalén” (Lc 2,38).

31 La idea de *salvarse de la espada* es, en efecto, muy frecuente en la Escritura: cf. Lv 26,6; 1 R 19,10; Ez 6,3.7-8; 7,15-16; Sal 17,13; 22,21... En el NT conviene destacar Hb 11,34, que se refiere a los que “escaparon del filo de la espada”.



cuyo costado salió la sangre preciosa con que su Iglesia quedó marcada y, de este modo, salvada de la caída. Y volviendo a nuestro pasaje de Lc 2,34-35, hay que señalar que, al igual que el anuncio de la *caída* en v. 34a halla un nuevo elemento explicativo en la espada de v. 35a, según el paralelismo indicado más arriba, así también el *mantenimiento*, que se expresa con el vocablo *ἀνάστασιν*, tiene resonancia en v. 35a: σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν (*tu alma*)..., que corresponde al hebreo *napp̄šēk* con sentido de pronombre personal enfático, expresión frecuente en el uso bíblico<sup>32</sup>. Así, por ejemplo, en Sal 124,4-5 se lee: “... un torrente habría pasado sobre nosotros, entonces habrían pasado sobre nosotros aguas voraginosas”. Por dos veces el texto habla de *pasar sobre nosotros* (con el verbo hebreo *‘ābar* y el sustantivo *napp̄šēnw* —*nuestra alma*—), y en ambos casos los LXX lo traducen con el verbo *διέρχομαι* y el sustantivo *ψυχή*: διῆλθεν ἡ ψυχή ἡμῶν: los mismos términos que en Lc 2,35a se refieren a la madre de Jesús, a la cual, de modo bien expresivo, Simeón predice: “Y una espada pasará por ti”.

### III. MARÍA, EL ISRAEL DE DIOS

Una vez allanado el camino de dificultades que presenta el texto griego de Lc 2,34-35, no resulta en absoluto estridente afirmar que María, en v. 35a, personifica a Israel. Todo el contexto del evangelio de la Infancia según san Lucas, por otra parte, avala esta afirmación. Y porque el Israel de la Promesa está presente de modo admirable en María, la *llena de gracia* (1,26), la obediente *esclava del Señor* (1,38), la que es feliz porque *ha creído* (1,45), a quien *proclamarán dichosa todas las generaciones* (1,48), precisamente porque el Israel por donde pasará la espada es María, la *madre del Señor* (1,43; 2,34), el anciano profeta anuncia el *mantenimiento* (*ἀνάστασιν*) de Israel, a quien no tocará la espada devastadora.

“María no personifica a Israel —sostiene R. E. Brown a propósito de Lc 2,35a—, porque la mayor parte de este pueblo caerá; más bien María es parte de Israel y, como el resto, será probada”. Poco antes, este mismo autor comentaba así v. 34a: “En la caída y levantamiento de muchos en Israel, María

32 Cf. BLACK, *An Aramaic Approach*, 155. Y este autor cita el ejemplo de Is 43,4.

figurará entre el reducido número de los que se levantan”<sup>33</sup>. Es cierto que una gran parte de israelitas caerá, como predijo Simeón, pero se trata, como ya he subrayado, de los que no eran verdadero Israel, el cual, por el contrario, se mantendrá firme. Por lo tanto, el hecho de que sea mayor o menor el número de los que caigan no afectará en absoluto a la integridad del pueblo de Dios, salvado de la caída. Y esta predicción de la permanencia de Israel, que no caerá, aparece en el enigmático vocablo ἀνάστασις de v. 34a, pero aún de forma más decisiva cuando el anciano afirma que la espada devastadora pasará precisamente por la madre del Mesías. En efecto, cuando la misteriosa espada se acerque a la morada de Israel, que es la madre de Jesús, se topará con la sangre liberadora que ahuyenta al Exterminador, la sangre que María ha dado a su Hijo, el Cordero de Dios, y que Éste derramará en la Pascua definitiva para redención del mundo. De ese modo, como ya le sucediera al pueblo de Yahveh en la Pascua del Éxodo, la espada exterminadora pasará de largo por el verdadero Israel, que se verá libre, no ya de los egipcios, sino de su más terrible enemigo: el poder de las tinieblas.

En este punto de mi exposición llega el momento de presentar la interpretación del oráculo de Simeón que, en el siglo IV, ofrece san Efrén y el texto de Lucas en que parece apoyarse. En su *Comentario al Diatessaron*, relaciona la espada que profetiza el anciano con aquella del querubín que Dios puso delante del jardín de Edén (Gn 3,24). Naturalmente, se trata de una interpretación tipológica del gran maestro sirio. Pero esa interpretación no nace de la nada. En su *Comentario al Diatessaron*, san Efrén parece usar un texto de Lc 2,35 en el que María sería, no ya la víctima, sino el sujeto de la acción de la espada: “Tú apartarás la espada”, y hace este comentario: “Esa espada, que cerraba el paso al Paraíso a causa de Eva, ha sido apartada por María”. Además, san Efrén da la posibilidad de otra interpretación: “Tú apartarás la espada”, es decir, “la negación [de la fe]”<sup>34</sup>. Hay que indicar que este

33 El primer párrafo entre comillas corresponde a R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, (trad. por T. Larriba, Madrid 1982) 486, y el segundo a p.485.

34 *Comentario al Diatessaron* II, 17, cf. L. LELDIR, *Saint Éphrem. Commentaire de L'Évangile Concordant. Version arménienne* (CSCO 137 arm.1: texto armenio), (Louvain 1953) 32; (CSCO 145 arm.2: versión latina), (Louvain 1964) 24. Véase también L. LELDIR, *Éphrem de Nisibe. Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron traduit du syriaque et de l'arménien*. Introduction, traduction et notes (SC 121; Paris 1966) 74-75. Sobre la tipología que relaciona el acontecimiento de Cristo con la lanza que cierra el paso al Paraíso (normalmente, fuera de este pasaje, elaborada a partir del episodio de la lanza que abre el costado de Jesús en la cruz), véase R. MURRAY, “The Lance which Reopened Paradise, a Mysterious Reading in

pasaje del *Comentario al Diatessaron* pertenece a la parte de esa obra que se conserva sólo en armenio. Afortunadamente, en otro lugar del *Comentario* que se conserva en siríaco (XXI,27), aunque se está hablando de la visita de María Magdalena al sepulcro de Jesús la mañana de Pascua, san Efrén vuelve a citar Lc 2,35, y allí también el sujeto de la acción es María<sup>35</sup>.

Por otra parte, es también de interés tener en cuenta ese detalle del texto lucano que hace de María la exclusiva destinataria de las palabras del anciano. Tras bendecir al padre y a la madre del Niño, Simeón, sin embargo, se dirige sólo a María, *su madre*, excluyendo a José. No resulta nada difícil comprender la razón. El anuncio profético se dirige a ella, a la madre que ha dado a luz al Redentor que aplastará la cabeza de la serpiente (cf. Gn 3,15). Y subrayado esto, fijemos la atención en el referido comentario de san Efrén al pasaje lucano.

Las versiones siríacas más antiguas de Lc 2,35 que han llegado hasta nosotros han sido recopiladas por G.A. Kiraz<sup>36</sup>. Para nuestro versículo, Kiraz dispone del texto de la llamada *Vetus Syra* en el códice Sinaítico<sup>37</sup>, de la versión llamada *Peshittâ* o simple, cuyo texto estaba ya normalizado en los comienzos del siglo V, y la versión herakleana, versión muy literal del texto griego en función de su uso en las disputas cristológicas de los siglos V y VI, y por tanto más tardía. En el texto de la versión herakleana, el verbo *'br, pasar*, está en tercera persona singular, *ne'bar*. Hay que traducir, por tanto, por *pasará*. El sujeto que pasa es la espada, saypâ, y el complemento circunstancial *b-napšek(y)*, con la preposición *b-*, sólo puede entenderse aquí como locativo: la espada “atravesará por tu alma”.

La versión de Lc 2,35a en la *Peshittâ* tiene más dificultad de comprensión. El verbo tiene la forma consonántica *t'br*, que puede analizarse de varias maneras. Por una parte, puede vocalizarse como *te'bar* (forma *p'al, pasar*) o como *ta'bar* (forma causativa *ap'el, hacer pasar*). Si se vocaliza *te'bar*, que es lo que recoge Kiraz, siguiendo la vocalización habitual de las ediciones usuales

---

the Early Syriac Fathers”: *OrChrP* 39 (1973) 231, que estudia la interpretación de san Efrén subrayando la ambigüedad del texto siríaco, y afirma que lo más extraordinario de esta curiosa lectura es el verbo, “que es causativo, con María como sujeto”.

35 Cf. L. LELOIR, *Saint Éphrem. Commentaire de L'Évangile Concordant. Texte syriaque. Manuscript Chester Beatty, 709* (Chester Beatty Monographs 8; Dublin 1963) 228 (texto siríaco); 229 (versión latina). Para el texto armenio de este pasaje, cf. CSCO 137, 330 (texto armenio); CSCO 145, 235 (versión latina).

36 Cf. G. A. KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ & Harklean Versions III. Luke* (Leiden – New York – Köln 1996) 37.

37 Hay que señalar que en este pasaje no se conserva el otro manuscrito de *Vetus Syra*: curetoniano.

de la *Peshittâ*, la forma verbal puede ser tercera persona femenino singular, o segunda persona masculino singular. Esta segunda hipótesis queda obviamente excluida, por lo que nos encontramos con una tercera persona femenino singular, “ella pasará”. Pero, entonces, ¿cuál es el sujeto del verbo? El término *rûmha*, *espada/lanza*, es masculino. Pero hacer que “tu alma” sea el sujeto crea dificultades insolubles. ¿Qué puede significar que “tu alma *pasará*”? Hay una cierta inconsecuencia en el texto, pues la preposición *bet* que precede a “tu alma”, *b-napšek(y) dên dilek(y)*, apunta en la dirección de la interpretación *tradicional*, mientras que el verbo parece fuera de lugar ahí. Esta lectura de la *Peshittâ* podría ser un intento de *normalización* de un texto extraño o difícil.

Ese texto difícil podría ser el que refleja la lectura de la *Vetus Syra* (siglo III): la forma verbal allí es, en texto consonántico, *t'brynh*, y vocalizado, sólo puede ser *ta'brîneh*. La frase, como tal, sólo puede traducirse: “En cuanto a ti (*tu alma* es sólo una expresión pleonástica por ti), tú harás pasar la espada”.

Esto podría estar corroborado por un pasaje del *Diatessaron*, que cita y comenta san Efrén, como ya vimos. El comienzo de la cita es ligeramente distinto al de la *Vetus Syra*, pues tiene *l-napšek(y) qnômek(y)* en vez de *l-napšek(y) dilek(y)*, pero esta variante refuerza la interpretación: “En cuanto a ti misma...” La forma verbal que sigue es idéntica a la de la *Vetus Syra*, con la excepción de que el *Comentario al Diatessaron* pone sobre la *hê* final un punto indicativo de sufijo femenino de tercera persona singular: *ta'brînâh*, “tú harás pasar (a ella)”. El problema es que no hay ningún femenino en la frase que pueda servir de complemento: *rûmhâ* es masculino, y referirlo a *napšâ* es hacerle una violencia enorme al texto siríaco sin justificación alguna.

El comentario de san Efrén viene aquí a corroborar por completo esta interpretación del texto del *Diatessaron*, es decir, de un texto arameo de este pasaje de Lucas que se remonta al siglo II. En el mismo sentido apunta la versión armenia del comentario de san Efrén al *Diatessaron*: “tú apartarás la espada” (Leloir traduce: “*Amovebis gladium*”)<sup>38</sup>. Pero hay un argumento aún mayor. Tanto cuando san Efrén comenta directamente Lc 2,35, como cuando lo cita en el episodio de María junto al sepulcro, san Efrén hace la misma glosa al texto: “Apartarás la espada”. Y añade: “esto es, la negación”.

El término siríaco para *negación* es *kâpôrûtâ*, un término casi técnico para referirse a la negación de la fe, bien por rechazo de la verdad, como en

38 Cf. L. LELOIR, *Saint Éphrem. Commentaire de L'Évangile Concordant. Version arménienne* (CSCO 145) 24.

el caso de los judíos que no creyeron en Jesús, bien por apostasía. El término *kâporâ*, en plural *kâpôrê*, se usa igualmente para Juliano el Apóstata y para los judíos que no creyeron en Jesús, en especial para éstos. Lo que san Efrén dice, por tanto, y con toda claridad, es que María apartará la espada que viene provocada por la negación de la fe. Explicación que, al mismo tiempo, llena de luz el pasaje entero, como un todo unitario, de la *oscura* profecía de Simeón.

“Cuando se manifiesten los pensamientos de muchos corazones” contra Jesús, es decir, de los *negadores* (de la fe, de Jesús), María apartará esa *espada*, que se volverá contra ellos haciéndolos *caer*, al tiempo que Israel no sólo *se mantiene firme*, sino que entra al Paraíso. A causa de la primera Eva, las puertas de la salvación fueron cerradas a la Humanidad pecadora; ahora, con la llegada de la nueva Eva, la madre de Jesús, en quien los ojos cansados de Simeón han visto la salvación, esas puertas han sido abiertas de nuevo, y de manera definitiva. En el Hijo de María ha llegado la luz a las naciones, y el poder de las tinieblas ha sido vencido. En la sangre del Cordero ha tenido lugar la redención del mundo.

Después de analizar y esclarecer los diferentes elementos del oráculo que Simeón dirige a la madre de Jesús, se puede hacer la siguiente lectura de Lc 2,34-35, en la que ha desaparecido toda extrañeza y se comprueba el ya indicado paralelismo semítico:

- ... Y dijo a María, su madre: «He aquí que éste va a ser
- (a) caída y mantenimiento de muchos (=todos) en Israel,
  - (b) y bandera combatida,
  - (a') y en cuanto a ti (=Hija de Sión, Israel), tú harás pasar (=apartarás) la espada
  - (b') cuando se manifiesten los pensamientos (malvados) de muchos corazones.

Hemos visto que, en la profecía de Simeón, la madre de Jesús aparece como el Israel de Dios que verá —no sin dolor— la caída de muchos de sus hijos en la hora de las tinieblas, pero al mismo tiempo aparece como el modelo perfecto que su Hijo deberá seguir a la hora de formar a su Iglesia. En un bello sermón, san Agustín expresa justamente este misterio de María, modelo de la Iglesia. He aquí sus palabras, que comienzan aplicando a Cristo la expresión de Sal 45,3:

Éste es el más hermoso entre los hijos de los hombres, hijo de santa María, esposo de la Iglesia santa, a la cual reprodujo semejante a su madre: la hizo, en efecto, madre para nosotros y la conservó virgen para Él<sup>39</sup>.

Y el padre en la fe de san Agustín, san Ambrosio, tiene asimismo un pasaje, no menos bello, donde también presenta el misterio de María modelo de la Iglesia. Con una delicadísima referencia a san José, esposo de la Virgen, habla del obispo que se desposa con cada Iglesia particular, la cual, sin embargo, es virgen fecundada por el Espíritu Santo. Dice así:

Rectamente desposada, pero virgen; porque es figura de la Iglesia, que es inmaculada, pero esposa. Virgen nos concibió del Espíritu Santo, virgen nos dio a luz sin gemido. Y acaso por esto santa María, esposa de otro, por otro fue cubierta; ya que también las Iglesias particulares ciertamente son cubiertas por el Espíritu y la gracia; unidas sin embargo a una especie de sacerdote temporal<sup>40</sup>.

La afirmación de María como figura y modelo de la Iglesia ha estado siempre presente en la Tradición. Los Padres, una y otra vez, hablan de la Iglesia a partir del misterio de María, en la que contemplan su modelo ejemplar y su realización más acabada. Pero debe afirmarse también que los Padres no hacen más que explicitar lo que ya está presente en el Nuevo Testamento.

El hecho de que en un texto primitivo, cual es la profecía de la espada, la Virgen María personifique a la Hija de Sión y aparezca como el Israel de Dios, modelo perfecto de la Iglesia, sorprenderá a más de uno. Sin embargo, estudios como éste de Lc 2,34-35 no avalan tal *sorpresa*. Lo *sorprendente* se produjo con anterioridad. La gran novedad, la *sorprendente* novedad está, ni más ni menos, en la encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María. Sólo aquellos que no reconozcan esta *sorpresa* radical podrán sorprenderse de que unos judíos monoteístas llamen Dios a un hombre de carne y hueso, o Hija de Sión a una doncella de Nazaret.

---

39 SAN AGUSTÍN, *Sermo 195*, 2: PL 38,1018.

40 SAN AMBROSIO, *Expos. in Lucam*, 27: PL 15,1635-1636.

Si eran realmente ciertas las palabras de Simeón proclamando la llegada del Mesías y de la Hija de Sión escatológica en las personas de Jesús y María, nada tiene de extraño que fueran puestas por escrito en fecha muy temprana, como atestigua la presente investigación. Es razonable, ciertamente, afirmar con un alto grado de probabilidad que la doctrina expresada en Lc 2,34-35 acerca de María como personificación del Israel de los tiempos mesiánicos pertenece al contenido de la primera predicación apostólica, e igualmente pertenece a este contenido el dato, presente también en el oráculo del santo anciano, de la condena de Jesús por parte de muchos judíos, con el Sanedrín a la cabeza, los cuales, paradójicamente, se condenaron a sí mismos al condenarlo a Él. A Getsemaní acudieron con espadas para prenderlo, y, según refiere san Mateo, Jesús les dijo: “Los que empuñan espada, a espada morirán” (Mt 26,52). Y así sucedió. Al tiempo de la Pasión del Señor, cuando se manifestaron los pensamientos malvados de muchos en Israel combatiendo al Mesías, como previera Simeón, se produjo esa *muerte a espada* que Jesús anunció en Getsemaní y que, según refiere san Lucas, ya antes predijo en su discurso escatológico en el Templo: los judíos rebeldes al Mesías, al combatirlo, “caerán a filo de espada” (Lc 21,24); el presente estudio de la profecía de Simeón viene a corroborar esta interpretación de dicho discurso en su versión lucana, donde se anuncia la muerte del Mesías que, para los judíos rebeldes, será el momento de la *caída* (v. 24), mas para los discípulos significará la redención (v. 28), como el santo anciano predijo a la madre de Jesús.

Esta teología de la redención, que aparece especialmente clara en la obra lucana, no puede considerarse en absoluto *tardía*: se constata ya en un texto indudablemente primitivo, cual es Lc 2,34-35. Y de un modo tan luminoso que suscitó el comentario, tan bello como certero, del gran poeta sirio: “Esa espada, que cerraba el paso al Paraíso a causa de Eva, ha sido apartada por María”. Y en ese Paraíso, en el que no tiene ya cabida la serpiente, ha tenido lugar la nueva creación. Ese Paraíso no es otro que el seno virginal de la *llena de gracia*, en el que ha venido a morar el *Hijo del Altísimo*, y en ese mismo instante ha nacido *la nueva Humanidad, la Iglesia Santa*. Que María y la Iglesia no pueden entenderse la una sin la otra es un dato que pertenece a la primera tradición cristiana, presente ya en el Nuevo Testamento. Por eso san Efrén, con toda verdad, pone en labios de María estos preciosos versos:

¡Tú llenas de estupor a tu madre!...  
¡Hijo del Altísimo...!  
Igual que yo te he dado a luz  
con un nacimiento distinto,  
Tú también me has dado a luz a mí  
con un segundo nacimiento.  
Tú te has revestido del cuerpo,  
del vestido de tu madre,  
y yo he revestido tu gloria<sup>41</sup>.

---

41 SAN EFRÉN DE NISIBE, Himno *De Nativitate XVI*/2.11. Traducción de Javier Martínez.