

José Antonio Badiola Saenz de Ugarte

*La voluntad de Dios Padre
en el Evangelio de Mateo*



Editorial ESET
Vitoria-Gasteiz
2009

Vidimus et aprobamus ad normam Statutorum

Pontificii Instituti Biblici de Urbe.

Romae, die 23 mensis octobris anni 2009

Prof. STOCK Klemens

Prof. MORALES RÍOS Jorge Humberto

BIBLICA VICTORIENSIA

VOL. 7

JOSÉ ANTONIO BADIOLA SAENZ DE UGARTE

**LA VOLUNTAD DE DIOS PADRE
EN EL EVANGELIO DE MATEO**

EDITORIAL ESET
VITORIA-GASTEIZ

2009

Portada:

Paraje de Opakua y cruz de Santa Teodosia (Araba). Pablo Korres.

Edita: Editorial ESET

Diseño y preimpresión: Editorial ESET

Imprime: SACAL

ISBN: 978-84-7167-152-3

Depósito legal: VI-695/09

Agradecimiento

Querido D. Andrés: aquella tarde de enero de 2006, al terminar la defensa de la *lectio coram* en el Bíblico, me dijo: «¡Ahora a por la tesis!». Pues nada, aquí está la tesis. Es el momento, emocionante y complicado, del agradecimiento. Son incontables los **nombres** que deben aparecer aquí, porque son incontables las personas que me han acompañado en este camino. Sí, mi corazón está «lleno de nombres» y cada uno me transmite el cálido sabor de la amistad y el cariño. Y Dios en cada uno de ellos. El P. Klemens Stock ha sido el director que ha guiado mi trabajo. Él, tan sabio, me dijo al comienzo que me tocaba vivir en «hypomone» (perseverancia, paciencia). Así ha sido; aunque también él, por mi causa, ha conocido el gusto de esa virtud incómoda a veces. En su nombre se arremolinan otros muchos nombres, de los profesores del Pontificio Instituto Bíblico, de los compañeros de aquella casa y del Colegio de San José de Roma y de cuantos amigos tuve en aquella ciudad turbadora y fascinante. En mi «retaguardia» alavesa he tenido los mejores pertrechos: una Familia espléndida, nido caliente de cariño y fuerza; un Seminario generoso, lleno de manos dispuestas a llevarme en volandas; una Facultad solícita en mis afanes y encargos; una Diócesis atenta, cuidadosa de mis pasos; unos Amigos, en fin, acompañantes serenos desde hermosos y diversos paisajes de una geografía compartida... **Nombres**, luces imprescindibles en la constelación de este recorrido, iconos de Dios acariciando mi rostro. También tu nombre.

Prefazione

La preghiera più recitata da tutti i cristiani è il «Padre nostro», la preghiera che lo stesso Gesù ha insegnato ai suoi discepoli nel discorso della Montagna (Mt 5-7). In questa preghiera Gesù fa domandare a Dio Padre: «Sia fatta la tua volontà» (Mt 6,10). Quando Gesù stesso prega a suo Padre al Getsemani gli dice: «Sia fatta la tua volontà» (Mt 26,42). Questi due passi sono caratterizzati dal fatto che Gesù con il primo inizia e con il secondo conclude la sua istruzione sulla volontà di Dio Padre. Nella fase finale del discorso della Montagna Gesù dice con insistenza che unicamente «costui che fa la volontà del Padre mio» può entrare nel regno dei cieli (Mt 7,21). Per poter partecipare alla salvezza escatologica non c'è altra condizione più fondamentale e insostituibile. Ci sono ancora tre altri passi in cui Gesù parla della volontà di suo Padre (12,50; 18,14; 21,31). Abbiamo circoscritto così la materia che viene indagata dal presente studio. In Matteo Gesù parla di più di questa volontà e sempre la menziona come la volontà del Padre; non utilizza l'espressione «la volontà di Dio» (cfr. Mc 3,35). Perciò è specialmente il vangelo di Matteo che si raccomanda per un tale studio.

Parlando della volontà di suo Padre Gesù rivela lo stesso Dio Padre. Il primo e fondamentale dato che egli rivela in questo modo è proprio il fatto che suo Padre non è un Dio lontano e indolente ma un Dio che ha una ferma e decisa volontà e che egli determina tutto attraverso la sua volontà.

Rivela poi che questo Padre vuole non solo il fare ma anche e prima il pregare dei suoi figli. Essi confessano nel pregare la loro incapacità di poter ordinare tutto mediante le loro proprie forze, ed essi riconoscono nella preghiera al Padre quanto siano dipendenti dalla volontà e dalla potenza del loro Padre. Chiedendo poi «Sia fatta la tua volontà» esprimono il loro più completo e intenso consenso con la volontà del Padre dalla quale tutto dipende e viene determinato. Questo consenso comprende la volontà del Padre anche nel caso che essa conduce su un cammino che porta sofferenze e persino una morte intempestiva e violenta.

Rivela un Padre che ha cura dei suoi figli e manda loro i suoi inviati, suo Figlio Gesù e prima di lui Giovanni Battista. Il Padre manifesta mediante loro la giustizia (Mt 5,20; 21,32), l'operare giusto, e vuol che questa giustizia che corrisponde alla sua volontà sia fatta (Mt 7,21; 21,31). Ammette al regno dei cieli (Mt 7,21, 21,31), alla definitiva e perfetta comunione con sé (cfr. Mt 22,2; 25,1.34) solo quelli che vivono secondo l'insegnamento dei suoi inviati e fanno la sua volontà. Non può essere comunione con il Padre nella vita eterna se non si è cercato la comunione con lui in questa vita presente. Il Padre però è presente e accessibile nella sua volontà e la comunione con lui si realizza nella comunione con la sua volontà.

Gesù rivela poi come dal rapporto con il Padre dipende il rapporto con il Figlio. Solo coloro che fanno la volontà di suo Padre (Mt 12,50) possono essere in familiare comunione con Gesù. È impossibile essere fratelli e sorelle di Gesù se non essendo veri figli di suo Padre. Si mostra qui come caratteristica dei discepoli di Gesù che essi sono i suoi fratelli quando sono figli di suo Padre. Come base indispensabile di ogni vera comunione si manifesta la comunione operativa con la volontà del Padre.

Gesù infine espressamente chiarifica (Mt 18,14) che nessuno, neanche i piccoli, neanche coloro che sembrano i più miseri e insignificanti, sono esclusi da questa comunione. Egli rivela la volontà esplicita del Padre che venga fatto ogni sforzo per non perdere i piccoli e per ricondurre gli smarriti alla comunità di coloro che sono in cammino verso la perfetta unione con il Padre.

In tutte queste parole Gesù rivela il ruolo centrale della volontà del Padre. In essa si manifesta il vivo interessamento e la determinante potenza di Dio. Mediante la sua volontà che egli comunica attraverso i suoi inviati, il Padre è presente e raggiungibile e si può entrare in una reale, non solo desiderata o immaginata, comunione con lui. Dalla comunione poi con la sua volontà dipendono tutte le altre forme di comunione.

Gesù rivela la volontà di suo Padre. Dobbiamo ancora notare che Gesù possiede una singolare conoscenza di Dio Padre (Mt 11,27) e che egli da Figlio prediletto (Mt 3,17; 17,5) vive nella più intima e amorosa

familiarità con suo Padre. È proprio questo Padre, intimamente conosciuto e amato, di cui Gesù rivela la volontà. Conoscendo il Padre Gesù ne conosce la volontà. Nella preghiera e nell'opera ci vuole una sempre più viva e profonda consapevolezza che si tratta di questo Padre e della sua volontà. Solo la conoscenza del Padre e la fiducia in lui sono la base per un adeguato atteggiamento nei confronti della sua volontà e per la crescita nell'essere suoi figli, fratelli di Gesù e anche fratelli e sorelle in una familiare e premurosa comunità che non esclude nessuno e che Gesù chiama Chiesa (Mt 18,17).

È il pregio del presente lavoro di aver studiato ampiamente e profondamente la suindicata tematica. Lo studio fa un contributo sostanzioso alla conoscenza del vangelo di Matteo nel quale Gesù rivela in modo singolare Dio come Padre e il significato della sua volontà.

Solennità di Cristo Re dell'universo, 22 novembre 2009.

P. Klemens Stock, SJ.

Prólogo

La oración más recitada por todos los cristianos es el «Padre nuestro», la oración que el mismo Jesús enseñó a sus discípulos en el Sermón de la Montaña (Mt 5-7). En esta oración, Jesús enseña a los discípulos a pedir a Dios Padre: «Hágase tu voluntad» (Mt 6,10). Cuando Jesús mismo ora a su Padre en Getsemaní le dice: «Hágase tu voluntad» (Mt 26,42). Estos dos pasos son caracterizados por el hecho de que Jesús con el primero inicia y con el segundo concluye su instrucción sobre la voluntad de Dios Padre. En la fase final del Sermón de la Montaña, Jesús dice con insistencia que únicamente «aquél que hace la voluntad de mi Padre» puede entrar en el Reino de los cielos (Mt 7,21). Para poder participar en la salvación escatológica no hay otra condición más fundamental e insustituible. Hay aún otros tres pasos en los que Jesús habla de la voluntad de su Padre (Mt 12,50; 18,14; 21,31). Hemos circunscrito así la materia investigada en el presente estudio. En Mateo es donde más habla Jesús acerca de esta voluntad y siempre la menciona como la voluntad del Padre; no utiliza la expresión «la voluntad de Dios» (cf. Mc 3,35). Por esto es el evangelio de Mateo el que se recomienda especialmente para tal estudio.

Hablando de la voluntad de su Padre, Jesús revela al mismo Dios Padre. El dato primero y fundamental que Él revela así es precisamente el hecho de que su Padre no es un Dios lejano e indolente, sino un Dios que tiene una firme y decidida voluntad y que todo lo determina mediante su voluntad.

Revela también que este Padre quiere no sólo el «hacer» sino también, y primero, el «orar» de sus hijos. Ellos confiesan en el orar su incapacidad para poder ordenar todo mediante sus propias fuerzas, y ellos reconocen en la oración al Padre lo dependientes que son de la voluntad y de la fuerza de su Padre. Pidiendo, pues, «hágase tu voluntad» expresan su más completo e intenso consentimiento con la voluntad del Padre, de la que depende y es determinado todo. Este consentimiento incluye la voluntad del Padre también en el caso de que ella conduzca por un

camino que porta sufrimientos e incluso una muerte intempestiva y violenta.

Revela a un Padre que se preocupa de sus hijos y les manda a sus enviados, a su Hijo Jesús y, antes que Él, a Juan Bautista. El Padre manifiesta por medio de ellos la justicia (Mt 5,20; 21,32), el recto obrar, y quiere que esta justicia que corresponde a su voluntad sea realizada (Mt 7,21; 21,31). Admite en el Reino de los cielos (Mt 7,21; 21,31), en la comunión definitiva y perfecta consigo (cf. Mt 22,2; 25,1.34) solamente a quienes viven según la enseñanza de sus enviados y hacen su voluntad. No puede haber comunión con el Padre en la vida eterna si no se ha buscado la comunión con Él en esta vida presente. El Padre está presente y es accesible en su voluntad y la comunión con Él se realiza en la comunión con su voluntad.

Jesús revela también cómo de la relación con el Padre depende la relación con el Hijo. Solo quienes hacen la voluntad de su Padre (Mt 12,50) pueden estar en comunión familiar con Jesús. Es imposible ser hermanos y hermanas de Jesús si no siendo verdaderos hijos de su Padre. Se muestra aquí, como característica de los discípulos de Jesús, que ellos son sus hermanos cuando son hijos de su Padre. Y, como base indispensable de toda verdadera comunión, se manifiesta la comunión operativa con la voluntad del Padre.

En fin, Jesús clarifica expresamente (Mt 18,14) que nadie, no siquiera los pequeños, ni siquiera los que parecen más míseros e insignificantes, es excluido de esta comunión. Revela la explícita voluntad del Padre para que se haga un esfuerzo total por no perder a los pequeños y por reconducir a los extraviados a la comunidad de los que están en camino hacia la perfecta unión con el Padre.

En todas estas palabras, Jesús revela el papel central de la voluntad del Padre. En ella se manifiesta el vivo interés y la fuerza determinante de Dios. Mediante su voluntad, que comunica a través de sus enviados, el Padre está presente y se hace alcanzable, y se puede entrar en una real, no sólo deseada o imaginada, comunión con Él. Así que de la comunión con su voluntad dependen todas las otras formas de comunión.

Jesús revela la voluntad de su Padre. Todavía debemos señalar que Jesús posee un singular conocimiento de Dios Padre (Mt 11,27) y que, como Hijo predilecto (Mt 3,17; 17,5), vive en la familiaridad más íntima y amorosa con su Padre. Es precisamente de este Padre, íntimamente conocido y amado, de quien Jesús revela la voluntad. Conociendo al Padre, Jesús conoce su voluntad. En la oración y en el obrar se necesita una consciencia cada vez más viva y profunda de que se trata de este Padre y de su voluntad. Sólo el conocimiento del Padre y la confianza en Él son la base para una actitud y comportamiento adecuados en relación con su voluntad y para el crecimiento en el ser hijos suyos, hermanos de Jesús y, también, hermanos y hermanas en una comunidad familiar y afectuosa que no excluye a ninguno y que Jesús llama Iglesia (Mt 18,17).

Es valor del presente trabajo el haber estudiado amplia y profundamente la temática arriba indicada. El estudio ofrece una sustanciosa contribución al conocimiento del evangelio de Mateo, en el que Jesús revela de modo singular a Dios como Padre y el significado de su voluntad.

Solemnidad de Cristo, Rey del universo, 22 de noviembre de 2009.

P. Klemens Stock, SJ.



Introducción

1. Razón de ser de la tesis

La razón de ser de esta tesis tiene su origen en los resultados obtenidos del estudio de Mt 7,21-23, realizado durante el año de preparación al doctorado en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB)¹. En dicho estudio, el concepto «τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», *la voluntad de mi Padre celestial*, en boca de Jesús, adquiriría una relevancia especial, porque venía a significar que, para entrar en el Reino de los cielos, resultaban insuficientes la confesión de fe y el ejercicio de obras apostólicas o misioneras. Además de ser una característica particular en la concepción mateana del discipulado, hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús, parecía suponer un *plus*, no suficientemente aclarado en dicho texto evangélico, que merecía ser estudiado con más profundidad.

Lo cierto es que el evangelio de Mateo confiere, como vamos a explicitar, una importancia específica a la expresión «τὸ θέλημα τοῦ πατρός» en sus diversas formulaciones. La simple presencia del término «θέλημα» en los evangelios sinópticos² nos indica que Mateo lo utiliza de forma personalísima. Repasando dichas recurrencias lo podemos comprobar.

1.1. Las recurrencias de «θέλημα» en los evangelios sinópticos

En el evangelio de Mateo la primera vez que aparece el término «θέλημα» es en Mt 6,10 («γενηθήτω τὸ θέλημά σου»), formando parte de la oración que Jesús enseña en el corazón del Sermón de la Montaña a los destinatarios de sus palabras, los discípulos y la multitud. Esta primera recurrencia *no tiene paralelo* en los demás evangelios, aunque en

¹ Cf. BADIOLA SAENZ DE UGARTE, J.A. «Hagamos de la tierra cielo. La voluntad de Dios, Padre de Jesús, como criterio último del discipulado mateano. Estudio de Mt 7,21-23», *ScrVict* 53 (2006) 5-42.

² Atendiendo al texto de ²⁷Nestle-Aland, Mateo utiliza el término «θέλημα» en seis ocasiones: Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42. Marcos tan sólo una vez: Mc 3,35. Lucas, cuatro: Lc 12,47.47; 22,42; 23,25.

diversos manuscritos de Lc 11,2 sí se encuentra una interpolación con la misma expresión³.

Otro tanto ocurre en la siguiente ocasión, todavía en el mismo discurso de Jesús, en Mt 7,21. Mientras Mateo escribe: «οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», Lucas, en su texto paralelo, no utiliza el concepto *voluntad de mi Padre celestial*, sino la palabra del propio Jesús: «τί δέ με καλεῖτε, κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;» (Lc 6,46).

El tercer momento en que aparece es en Mt 12,50. También aquí encontramos diferencias. Mateo vuelve a utilizar la conocida expresión: «ὅστις γὰρ ἂν ποιῆσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν». Pues bien, esta *voluntad de mi Padre celestial* se transforma en *voluntad de Dios* en la única recurrencia del vocablo en el evangelio de Marcos: «ὃς [γὰρ] ἂν ποιῆσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν» (Mc 3,35). Por su parte, Lucas escribe *palabra de Dios*: «μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες» (Lc 8,21).

Varios capítulos más adelante volvemos a encontrar la locución, en Mt 18,14: «οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων»; esta vez no hay ningún tipo de paralelo en los otros dos evangelios sinópticos.

Luego viene Mt 21,31, texto en el que la voluntad está referida al padre de dos hijos, protagonistas los tres de una parábola que Jesús dirige a los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo. El padre de la parábola evoca al propio Dios Padre de las otras ocasiones: «τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς;». Es otro texto mateano que carece de paralelos sinópticos.

³ Con diversas variantes, la expresión «γενηθήτω τὸ θέλημά σου» se encuentra en no pocos manuscritos del evangelio de Lc, pero sin lograr entrar en el texto propuesto como original de las ediciones críticas.

Por fin, la última referencia del término, que forma una elocuente inclusión con la primera, se presenta en Mt 26,42: «πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἕαν μὴ αὐτὸ πῖω, γενηθῆτω τὸ θέλημά σου». Son palabras de Jesús en Getsemaní, momentos antes de su detención. Estas palabras también están recogidas, con alguna variación, en el evangelio de Lucas: «πάτερ, εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω» (Lc 22,42). En cambio, Marcos no utiliza el término «θέλημα», pero sí el verbo «θέλω»: «ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σὺ» (Mc 14,36).

Por su parte, el evangelio de Lucas tiene, además de Lc 22,42, otras tres recurrencias del término «θέλημα»: dos veces aparece en Lc 12,47, donde se hace referencia a la voluntad de un cierto *señor* ausente por una boda; la tercera la encontramos en Lc 23,25, texto en el que la voluntad es la de la muchedumbre que pedía la muerte de Jesús.

Teniendo en cuenta los datos anteriores, podemos concluir que Mateo, de forma sistemática y coherente, utiliza el concepto *voluntad del Padre* como un elemento esencial de su evangelio⁴. Marcos sólo utiliza una vez *voluntad de Dios* (Mc 3,35) y Lucas utiliza el término *voluntad* para referirlo a distintos protagonistas: Dios, Padre de Jesús (Lc 22,42), un cierto señor (Lc 12,47), la muchedumbre (Lc 23,25). En cambio, Mateo trabaja con el concepto «θέλημα» de forma metódica y original. Es el que lo utiliza en más ocasiones, esa voluntad es siempre la voluntad de Dios Padre (aunque en Mt 21,31 lo sea de forma metafórica) y siempre está puesta directamente en boca de Jesús. ¿Estamos ante una expresión clave del primer evangelio? Parece ser una *marca de la casa*, un instrumento comunicativo en manos del evangelista para vehicular un determinado objetivo. Llegar a su aprehensión es la finalidad del presente trabajo.

La tesis, pues, pretende estudiar en profundidad cada uno de los citados textos mateanos. Advirtiendo los cambios sucesivos que se producen en cada nueva citación, podremos comprobar cómo la expresión enriquece su sentido progresivamente, hasta alcanzar un *climax* en la última recurrencia, donde Jesús se abandona a los designios del Padre para

⁴ Es un hecho muy destacado (cf. TRILLING, *Israel*, 187-188).

aceptar su destino.

Advertimos cómo en la primera recurrencia, en 6,10, la expresión se encuentra inserta en la primera parte de la oración conocida como *el Padrenuestro*. Es como la presentación de una *idea-eje*, que recorrerá todo el evangelio y con la que el evangelista *quiere vehicular un mensaje específico*. La *historia* comienza en un texto que invita a situarnos en la onda divina, para poder recibir de Dios, que es Padre, todo lo que una voluntad paterna puede desear para sus hijos, esto es, todo lo que place a un padre dar a sus hijos.

En la segunda recurrencia, 7,21, se producen cambios significativos. El principal es el cambio del verbo: del uso del verbo «γίνομαι» se pasa al uso del verbo «ποιέω»; de una voluntad que se desea *acontecida* a una voluntad que debe ser *hecha* por todos aquéllos que escuchaban a Jesús o que leen/escuchan el evangelio. La tensión narrativa aumenta cuando se comprueba que ese *hacer* la voluntad del Padre de Jesús no coincide con, o mejor dicho supera a, la confesión de fe y el ejercicio de obras misioneras, como veremos en el estudio de dicho pasaje.

En 12,50 el cambio significativo afecta a *los sujetos* que deben hacer esa voluntad: para poder realizarla es preciso ser *discípulo de Jesús*. Es la primera vez que los discípulos aparecen directa y expresamente relacionados con la voluntad de Dios, Padre de Jesús y, en este pasaje, lo fundamental no estriba en que sean *madre, hermanos o hermanas de Jesús*, sino en que ellos, en tanto que discípulos, están capacitados por Jesús para poder realizar y para poder entregarse a esa voluntad divina y paterna. Realizarla equivale a establecer los más íntimos vínculos con el propio Jesús.

El siguiente paso, en 18,14, es muy interesante porque, por primera vez, se nos indica directamente algo del *contenido* de dicha voluntad. Ya no están presentes ni el verbo «γίνομαι» ni el verbo «ποιέω», sino que el verbo que acompaña a la voluntad del Padre es el verbo «εἰμί». Ésta es la voluntad del Padre: «que ninguno de estos pequeños se pierda».

En cambio, en 21,31 la situación cambia notablemente, hasta el punto de poder incluso cuestionar la idoneidad de situarla en la misma

categoría. Aunque, en la parábola que narra el texto evangélico, el padre protagonista no puede ser otro que Dios, de hecho no se habla, en primer término, de la voluntad del Padre de Jesús y/o de los discípulos. Tampoco es una palabra dirigida por Jesús a los discípulos, como en ocasiones anteriores, sino a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos. Pero tiene la virtualidad de proponer, con audacia, que los caminos *habituales* por los que algunos trataban de alcanzar la realización de la voluntad divina (la forma en que así lo entendían sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos) son considerados insuficientes, al menos si no van acompañados de *crear a Juan*.

Finalmente, en 26,42 encontramos el *climax* al que se llega con esta expresión: el mismo Jesús, el Hijo por excelencia, se entrega de manera absoluta e incondicional a su destino (Pasión, Muerte y Resurrección), entendiéndolo en clave de realización de la voluntad del Padre. Como su destino *inmediato* es precisamente su pasión y muerte, entendemos que el evangelista está proponiendo el *ejemplo supremo* a seguir para los discípulos: una entrega incondicional en la misión, aun cuando esa entrega suponga un destino de Pasión y Muerte; sin perder la perspectiva de que ambas desembocan en la Resurrección. De modo que «quien pierda su vida por mí, la encontrará» (16,25), palabras que suceden a la primera predicción de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús (cf. 16,21).

Mateo ha vehiculado esta idea con la expresión objeto de nuestro estudio. Y lo hace creando una gran tensión narrativa, porque siempre habla *en abstracto* de algo tan importante y definitivo como la voluntad de Dios. Sin embargo, dos elementos tienen un papel estelar. El primero, no podía ser de otra manera, es el papel de Jesús, un papel central como modelo a seguir en la realización de la voluntad del Padre. Después, los discípulos, que están llamados y urgidos a imitar un comportamiento tan ejemplar. Como trasfondo, aparece la comunidad de referencia de Mateo y cualquier lector oyente del evangelio, a quienes se ofrece un elemento básico para la vida cristiana.

U. Luz afirma en su comentario que el evangelio de Mateo está

llamado a ser leído varias veces⁵. Creemos que una segunda lectura del mismo, después de haber hecho la andadura primera desde la clave de la realización de la voluntad del Padre, permite comprender con más claridad cuál puede ser la clave de interpretación y la significatividad de la expresión estudiada.

Son los primeros trazos de esta andadura apasionante. Creemos que hay datos suficientes para explorar este camino.

1.2. Características lexicales que acompañan a «θέλημα»

Además del uso característico del sustantivo «θέλημα», es muy sugerente también el *juego* de los verbos que aparecen en torno al mismo, que tiene un cierto carácter concéntrico:

Mt 6,10: θέλημα + γίνομαι

Mt 7,21: θέλημα + ποιέω

Mt 12,50: θέλημα + ποιέω

Mt 18,14: θέλημα + εἰμί

Mt 21,31: θέλημα + ποιέω

Mt 26,42: θέλημα + γίνομαι

Parece necesario atender este cambio de verbos, ceñido sobre todo en el tándem «γίνομαι – ποιέω», en el que basculan las *responsabilidades* en la realización de la voluntad divina, y en la única explicitación directa de dicha voluntad, ofrecida por el verbo «εἰμί».

Por lo demás, la primera y la última de las recurrencias aparecen expresadas del mismo modo («γενηθήτω τὸ θέλημά σου»: 6,10 y 26,42), creando una inclusión que permite afirmar que prácticamente todo el *corpus* del evangelio es una explicitación de la voluntad de Dios Padre, expresada de modo paradigmático en la propia persona de Jesús.

El complemento nominal de «θέλημα» es siempre el sustantivo «πατήρ», referido, directa o derivadamente, a Dios como Padre de Jesús

⁵ Cf. Luz, *Matthäus I*, 24.

o de los discípulos (en un caso en modo parabólico: 21,31). Así, en 6,10 aparece «θέλημα σου», pero el pronombre personal deriva a «πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» de 6,9, invocación con la que comienza la oración que Jesús enseña a sus discípulos y a la gente para dirigirse a Dios. Ese *Padre nuestro* es el Dios Padre de los discípulos. En 7,21 encontramos «θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» y aquí Dios es Padre de Jesús. Parecida expresión es la que se encuentra en 12,50, donde podemos leer «θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς». Vuelve el Padre de los discípulos en 18,14, donde el complemento no es nominal sino una locución preposicional: «θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς». Y tiene su característica propia también la siguiente recurrencia, en 21,31, donde leemos «θέλημα τοῦ πατρὸς»: en este caso, el padre es el sujeto protagonista de la parábola, que deriva también a Dios. Finalmente, en 26,42 «θέλημα σου» remite al Padre de Jesús, a quien éste dirige su plegaria en Getsemaní, nombrado inmediatamente antes («πάτερ μου»).

Así pues, la voluntad del Padre es *la voluntad de Dios*, persistentemente presentado como *Padre* de Jesús (7,21; 12,50; 26,42) o Padre de los discípulos (6,10; 18,14; derivadamente 21,31). Pero la expresión *siempre* aparece en labios de Jesús, con lo que adquiere una particular importancia como *enseñanza propia* del Señor.

2. Status quaestionis

De algún modo, *la voluntad del Padre celestial* puede ser una de esas *keywords*, tan características del evangelio de Mateo⁶, y funcionaría a modo de *señal* que, apareciendo cada tanto en el desarrollo del evangelio leído como un *todo*, da continuidad a la lectura, a la vez que focaliza un aspecto esencial que el evangelista quiere transmitir⁷.

Por eso resulta *sorprendente* que esta cuestión tan original del evangelio de Mateo no haya sido estudiada, en profundidad y de manera

⁶ Cf. LUZ, *Studies*, 3-4.

⁷ Cf. LUZ, *Studies*, 3-4. También en su comentario: cf. LUZ, *Matthäus I*, 31-32.

sistemática, al menos en los últimos tiempos. Así puede concluirse después de realizar la correspondiente exploración bibliográfica. Apenas G. Segalla ha trabajado con ahínco en la cuestión de la voluntad de Dios. Su tesis en el PIB versó hace unos decenios sobre la voluntad de Dios en el evangelio de Juan⁸. A ese minucioso trabajo habían precedido diversos artículos sobre el tema de la voluntad de Dios, tanto en los Sinópticos, como en la LXX y Qumrán⁹. Pero cuando trabaja en este argumento en la tradición sinóptica, lo hace tomando los tres evangelios en su conjunto, pese a reconocer en Mateo un tratamiento característico¹⁰.

Por su parte, otra tesis de los años 80 del pasado siglo se centraba exclusivamente en la voluntad de Dios en los escritos paulinos¹¹. Posteriormente, en los años 90, aparece una tercera tesis¹², en la que el autor, A. Wouters, no trabaja el argumento de la voluntad de Dios Padre en cuanto tal, sino encuadrado en el punto de vista del *actuar*, de la *conducta moral* del cristiano que se deriva del evangelio de Mateo. En realidad, es precisamente el comportamiento moral el objetivo de dicha tesis: «Diese Arbeit wendet sich dem Matthäusevangelium mit der Frage zu, welche Bedeutung das Handeln innerhalb der Jüngerexistenz aus der Sicht des Evangelisten hat»¹³.

⁸ SEGALLA, G., *Volontà di Dio e dell' uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)* (SRivBib 6; Brescia 1974).

⁹ SEGALLA, G., «La volontà di Dio in Qumran», *RivBib* 11 (1963) 379-395; SEGALLA, G., «La volontà del Figlio e del Padre nella tradizione sinottica», *RivBib* 12 (1964) 257-284; SEGALLA, G., «La volontà di Dio nei LXX, in rapporto al TM», *RivBib* 13 (1965) 121-143; SEGALLA, G., «Gesù rivelatore della volontà del Padre nella tradizione sinottica», *RivBib* 14 (1966) 467-508.

¹⁰ Cf. SEGALLA, *Volontà*, 65.

¹¹ PALLIPARAMBIL, J., *The Will of God in Paul. A Commitment to man. An exegetico-theological Study of thélo-thélema Vocabulary in the writings of Paul* (Roma 1986).

¹² WOUTERS, A., «... *wer den Willen meines Vaters tut*». Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium (Regensburg 1992).

¹³ WOUTERS, *Willen*, 37. En este sentido, sigue la línea interpretativa que W. Trilling había mantenido en su *Das wahre Israel* en lo referido al cumplimiento de la voluntad divina (cf. TRILLING, *Israel*, 187ss).

La meta de su estudio es, pues, exponer el significado del *actuar* («*Handeln*») del discípulo en la perspectiva ofrecida por el primer evangelio. En ese estudio, las diferentes recurrencias de la voluntad de Dios son estudiadas en el contexto de la ética propuesta por Mateo, junto a otros conceptos claves del evangelio, como los llamados *Dichos de entrada, Reino de los cielos, Juicio Final, Justicia, Comunidad...* La tesis realiza un recorrido analítico por prácticamente todo el evangelio de Mateo tomando en consideración esas claves y teniendo siempre como referencia la explicitación de la ética discipular. Su estudio de los textos que hablan de la voluntad de Dios lo presenta en el punto 2 del capítulo III. El título de este punto expresa la orientación general de la tesis, ya que presenta la voluntad de Dios como *tarea*: «Die Aufgabe: Das Tun des Willens des Vaters».

Otros libros aparecidos en este intervalo de tiempo, o bien no tienen carácter exegético¹⁴, o bien no tratan esta cuestión en el evangelio de Mateo¹⁵. Y eso que es una característica propia y especial de este evangelio. En definitiva, nos encontramos con una bibliografía escasa y fragmentada¹⁶, que no atiende de una manera orgánica y sistemática una expresión considerada, con razón, «*Vorzugswort*»¹⁷ del evangelista.

Recientemente, ya durante la elaboración de la presente tesis, en enero de 2007 se presentó en la PUG una tesis doctoral centrada en esta cuestión¹⁸. Su autor, M. Palachuvattil, defendía en la presentación de su

¹⁴ DENZLER, G. - BECK, E. - BLANK, J. - LANG, H. - KUHNLE, F.J., *Zum Thema Wille Gottes* (Stuttgart 1973).

¹⁵ LORENZANI, M. (ed.), *La volontà di Dio nella Bibbia* (L'Aquila 1994). En esta obra, U. Vanni escribe sobre la voluntad de Dios en el Evangelio de Juan.

¹⁶ Algunos artículos han aparecido más recientemente, pero sin llegar a tratar el tema de manera orgánica: SCHEUER, M., «Dein Wille geschehe», *ThPQ* 150 (2002) 176-185, es un tratamiento teológico-sistemático; SÁNCHEZ NAVARRO, L., «Complacencia y deseo del Padre», *EstB* 60 (2002) 31-50, aborda los pasajes del evangelio de Mateo en que aparece el término «ἐὐδοκέω», considerándolos a la luz de Mt 11,26.

¹⁷ WOUTERS, *Willen*, 205.

¹⁸ PALACHUVATTIL, M., «*The One who does the will of the Father*». Distinguishing Character of Disciples according to Matthew. An Exegetical Theological Study (TG

disertación doctoral la importancia del tema, afirmando que, al hablar de discipulado mateano, se suelen focalizar temas como la *comprensión*, la *poca fe*, el *seguimiento*, pero que nunca se considera como una auténtica característica del discipulado en el evangelio de Mateo el *hacer la voluntad del Padre*. Al mismo resultado nos había conducido nuestro trabajo de *lectio coram*, defendido un año antes en el PIB (16-1-2006)¹⁹.

El autor señala algunas obras que tratan la cuestión de la voluntad del Padre en el evangelio de Mateo desde perspectivas diversas a él: la de W. Trilling (*Das wahre Israel*), que se detiene en la consideración ética y la fundamentación teológica de dicha voluntad; la de A. Wouters («... *wer den Willen meines Vaters tut*»...), que se concentra en los aspectos escatológicos y éticos del discipulado mateano; y la de S. Grasso (*Gesù e suoi fratelli*...), que considera el discipulado en relación a la antropología y cristología del evangelio y destaca la fraternidad como la característica de dicho discipulado²⁰. Desde la perspectiva del autor, como desde la nuestra, hay una laguna en los estudios del discipulado, cuando se obvia una característica tan *mateana* como es la de hacer la voluntad del Padre.

A partir de ahí, se dispone a estudiar dicha característica del discipulado mateano, rastreando las seis recurrencias del término «θέλημα» en el evangelio. Utilizando un acercamiento unificado de la *pragma-lingüística* y la *retórica*, presenta un ordenado trabajo en tres partes.

La primera parte (*Introductory Clarifications*) es introductoria y consta de dos capítulos en los que presenta unas consideraciones metodológicas y la presencia del término «θέλημα» en la LXX, como *background* del uso mateano.

La segunda parte (*The One who does the Will of the Father. The Men and the Measure*) contiene en tres capítulos un detallado análisis que estudia los tres pasos en que aparece la unidad sintáctica «ποιεῖν + τὸ

154; Roma 2007).

¹⁹ Cf. nota 1.

²⁰ Cf. PALACHUVATTIL, *One*, 8-9.

θέλημα» (Mt 7,21-23; Mt 12,46-50 y Mt 21,28-32). Tras el estudio correspondiente, se presentan las conclusiones, en las que se destaca por un lado el carácter configurador que para el discipulado tienen estos tres textos: a) un discípulo es uno que hace la voluntad del Padre celestial (12,50); b) y uno que hace la voluntad del Padre celestial es uno que entrará en el Reino de los cielos (7,21); c) y uno que entrará en el Reino de los cielos es uno que practica la justicia sobreabundante (5,20); uno que se hace como un niño (18,3); uno que cree y se arrepiente (21,31-32). Por otro lado, se destaca además la naturaleza dinámica del discipulado, puesto que los textos ofrecen un continuo cambio de paradigma entre lo que esperaba la audiencia y lo que expone Jesús²¹.

La tercera parte (*The Father, the Son and the Little Ones. The Foundation, the Model and the Vision of Discipleship*) está dedicada a estudiar otras tres expresiones semejantes a la anteriormente estudiada: «γενέσθαι/εἶναι + τὸ θέλημα + τοῦ πατρός» (Mt 6,9-10; Mt 26,42 y Mt 18,14). Las conclusiones relativas a esta tercera parte inciden en las relaciones establecidas entre los diferentes textos (6,10 y 26,42; 7,21 y 21,31; 12,50 y 18,14) y su significatividad: la voluntad del Padre es la meta de todo creyente, es la norma ética por excelencia, es la forma de identificarse uno como discípulo y el camino para hacerse de la familia del Padre. En definitiva, es una manera de expresar la necesidad de estar enraizados radicalmente en el Padre²².

Unas conclusiones generales ponen fin a su trabajo. En ellas el autor desarrolla los contenidos de su investigación siguiendo las partes del título de la tesis. La primera parte del mismo, «Uno que hace» (*The One who does*), le sirve para presentar la exigencia ética de Jesús equiparando voluntad del Padre y cumplimiento de la justicia sobreabundante (incluso en este momento conclusivo, el autor presenta un breve estudio sobre la justicia en el evangelio de Mateo). La segunda parte, «La voluntad del Padre celestial» (*The Will of the Father who is in Heaven*), es más bien un análisis de diversos textos que suponen el paradigma positivo (el segui-

²¹ Cf. PALACHUVATTIL, *One*, 213-215.

²² Cf. PALACHUVATTIL, *One*, 322-324.

miento a Jesús: Mt 4,18-22) y el paradigma negativo (el no seguimiento a Jesús: Mt 19,16-22) de la voluntad del Padre, entendida como su plan de salvación. Las verdaderas conclusiones de la tesis las encontramos en el tercer y último punto, donde se apuntan los tres aspectos que, sobre la comprensión mateana de la voluntad del Padre, ha ofrecido el trabajo realizado: a) la invocación de Dios como Padre; b) el seguimiento del modelo de Jesús, el Hijo; c) hacerse niños y vivir como familia²³.

Podemos señalar que esta tesis se separa de nuestra investigación en varios aspectos: el método utilizado (la pragma-lingüística frente al acercamiento contextual), el orden en el estudio de los textos, que no es el orden de aparición en el evangelio, y el propio objetivo de la tesis (en su caso centrado totalmente en la voluntad del Padre como *elemento básico del discipulado* tal como lo entiende y presenta el evangelio de Mateo²⁴). Será, no obstante, muy interesante *comparar* los resultados obtenidos en ambos trabajos, para comprobar hasta qué punto llegan o no a las mismas conclusiones y hasta qué punto se complementan uno al otro.

3. Plan de la tesis y método

El presente trabajo tratará los textos en los que está presente la expresión «τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς», con sus diferentes matices (Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31 y 26,42). Cada uno de estos textos, estudiados en el marco de su correspondiente perícopa, constituirá un capítulo de la tesis. Al final se presentarán las pertinentes conclusiones sobre el significado de la expresión en el evangelio de Mateo.

Trabajamos básicamente con el método sincrónico²⁵, en un acerca-

²³ Cf. PALACHUVATTIL, *One*, 325-346.

²⁴ «An attempt to understand the concept of discipleship in Mt as a construct created through the uses of variant forms of the formula ποιεῖν + τὸ θέλημα + τοῦ πατρὸς placed at strategic points in the narrative is a thematic novelty offered by this study» (PALACHUVATTIL, *One*, 9).

²⁵ «Si parla di approccio sincronico quando vengono esaminate le relazioni tra gli elementi che compongono un testo. Ci concentriamo quindi sul testo, così come ci

miento que podíamos definir como *contextual*²⁶: para llegar a captar el sentido de una expresión tomamos como referencia principal el propio evangelio de Mateo, una obra orgánica que tiene un determinado objetivo y un autor que dispone de un particular *campo semántico*, al que pertenece «τὸ θέλημα τοῦ πατρός». «Es de tal importancia la observación del contexto que, sin prestar especial atención a éste, la definición y traducción de los lexemas, con sus distintas acepciones, cuando las hubiere, puede resultar con frecuencia inexacta e imprecisa»²⁷.

De modo que centraremos nuestro estudio en el *texto final* propuesto por la edición crítica de ²⁷Nestle-Aland, en su vocabulario y estilo, en sus componentes semánticos y sintácticos, teniendo en cuenta, sobre todo, el uso que, en el conjunto del evangelio de Mateo, se da a los distintos elementos de los textos estudiados. Hacemos nuestras estas palabras de F. Bovon: «Chaque approche du texte découvre quelque chose de juste et pourtant quelque chose de différent. Certes, chaque méthode a aussi ses limites, ses excès et ses aveuglements»²⁸. Somos, pues, conscientes de los límites de la presente tesis, pero también de las *posibilidades* que ofrece.

Nuestro presupuesto hermenéutico afirma que el evangelio de Mateo no es una colección de dichos aislados, sino un conjunto textual orgánico llamado a ser leído repetidamente²⁹. Por ello, seguiremos estrictamente el orden de aparición del término «θέλημα» en el evangelio, sin adelantar más conclusiones que las que cada paso nos aporte y ciñéndonos a la progresiva ampliación de significados que ofrezcan las sucesivas recurrencias. Sólo en una segunda lectura del evangelio, puede

è proposto» (WEREN, *Finestre*, 11). Para la comprensión del método sincrónico en general, cf. EGGER, *Metodología*, 75-157.

²⁶ Cf. STOCK, *Marco*, 12-15.

²⁷ PELÁEZ, «Basileía», 69. Cf. también WEREN, *Finestre*, 83-101.

²⁸ BOVON, «Parabole», 35.

²⁹ Hablando del evangelio de Mateo, U. Luz afirma: «Es ist nicht eine liturgischen oder katechetischen Zwecken dienende Sammlung von Einzeltexten. Sein Sitz im Leben ist das Studium, die Lektüre, und zwar von Anfang bis zum Schluß. Es ist für wiederholte Lektüre geschrieben» (LUZ, *Matthäus I*, 24).

vislumbrarse en la expresión objeto de nuestro estudio toda la *densidad* de sentido que el evangelista quiso y supo imprimirle.

Capítulo primero: Mt 6,10

«γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ
καὶ ἐπὶ γῆς»

«Hágase tu voluntad, como en el cielo
así también en la tierra»

1. Cuestiones introductorias

La primera vez que aparece el término «θέλημα» referido a Dios Padre en el evangelio de Mateo es Mt 6,10, dentro de la oración del Padrenuestro (6,9-13): «γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς». La frase está ausente en la versión lucana de esta oración y carece también de paralelos en la literatura rabínica; es más bien una expresión genuina que manifiesta la teología mateana¹.

1.1. Delimitación de la perícopa

El texto («γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς») forma parte de la perícopa conocida como la oración del Padrenuestro², que está muy bien insertada en la tríada de perícopas referidas a la relación con Dios, punto central del Sermón de la Montaña³.

¹ Cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 119.

² No entramos aquí en el origen del Padrenuestro, que escapa a nuestro objetivo de análisis. Para dicha cuestión, cf. algunos comentarios al Sermón de la Montaña o al evangelio de Mateo que presentan las diversas posibilidades de explicación e interpretación: SABOURIN, *Matteo I*, 426-432; STRECKER, *Bergpredigt*, 110-114; LUZ, *Matthäus I*, 334-336; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 590-599; BETZ, *Sermon*, 370-377; FLEDDERMANN, *Q*, 454-459.

³ U. Luz presenta en su comentario la estructura concéntrica del Sermón de la Montaña: el marco o situación está presente en Mt 5,1-2 y 7,28-8,1a; la introducción general de 5,3-16 se relaciona con la conclusión general de 7,13-27; la introducción a la parte principal presente en 5,17-20 está en relación con la conclusión a dicha parte en 7,12; el cuerpo principal de la enseñanza se desarrolla en 5,21-48

Atendiendo al carácter concéntrico del primer gran discurso de Jesús en el evangelio, encontramos un *anuncio general* de la nueva sección, que comienza en Mt 6,1⁴, y *el desarrollo* de dicho anuncio en tres perícopas simétricas⁵. Éstas comienzan con la conjunción «ὅταν» y terminan con el pronombre personal «σοι» (6,2-4; 5-6; 16-18). La enseñanza referida a la oración está situada en una posición intermedia, central, entre la limosna y el ayuno. Es el *corazón* de la enseñanza de Jesús respecto a la relación con Dios⁶.

La simetría perfecta de 6,2-4; 5-6 y 16-18 permite considerar los vv. 7-15 como una perícopa propia. Respecto al versículo anterior, que terminaba con el pronombre «σοι», vuelve a aparecer la segunda persona del plural, que permanece en toda la perícopa. Por su parte, el doble uso del verbo «ἀφίημι» en el v. 15 cierra el uso que había tenido también en los vv. 12 y 14. Además, a nivel temático se da un cambio referido al orar: no se hace ya referencia al espacio de la oración, sino a la forma y el contenido de la misma. No se trata de rezar hablando mucho, como hacen los gentiles (vv. 7-8), sino atendiendo a la oración que enseña Jesús (vv. 9-13). Uno de los temas de dicha oración, el perdón, es retomado en

y 6,19-7,11; y, dentro del corazón del Sermón, 6,1-6 y 6,16-18 hacen de marco al centro: 6,7-15, el Padrenuestro (cf. LUZ, *Matthäus I*, 186). Aunque la terminología utilizada para titular cada parte pueda ser cuestionada, lo cierto es que la presencia de inclusiones, correspondencia en la longitud de las secciones y otros elementos formales hacen plausible dicha composición, que ya se insinuaba en G. Bornkamm (cf. BORNKAMM, «Aufbau», 419-432). La estructura concéntrica también está señalada por M. Dumais (cf. DUMAIS, *Sermon*, 89).

⁴ Es muy interesante comprobar la *tensión narrativa* que crea este versículo respecto a Mt 5,16, primera vez en que aparece el término *vuestro Padre* referido a Dios. Si allí había que hacer brillar la luz *delante de los hombres* para que éstos, viendo las buenas obras, glorificaran a Dios, aquí hay que evitarlo.

⁵ U. Luz destaca en su comentario la afición de Mateo a la división tripartita: cf. LUZ, *Matthäus I*, 185.187.

⁶ Las tres acciones, limosna, oración y ayuno eran formas habituales de expresar la religiosidad judía, también presentes en el cristianismo y en cualquier manifestación religiosa (cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 97; MEIER, *Matthew*, 56-57; LUZ, *Matthäus I*, 323).

la tercera parte de la perícopa (vv. 14-15).

En esta estratégica posición Mateo inserta, con coherencia y habilidad⁷, la oración del Padrenuestro. El verbo «προσεύχομαι» (vv. 5.5.6.6.7.9) y el sustantivo «πατήρ» (vv. 6.6.8.9) ejercen de fina conexión entre nuestra perícopa y el texto antecedente.

1.2. Crítica textual

El texto que nos ocupa («γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς») es de gran consistencia a nivel de crítica textual. El primer hemistiquio no conoce variantes. En el segundo, el comparativo «ὡς» está ausente en algunos manuscritos y Padres⁸; y el artículo «τῆς», delante de «γῆς», está presente en otros⁹. Pero estas variantes no son de suficiente relevancia como para cambiar el texto tal como se nos presenta en la edición crítica de ²⁷Nestle-Aland.

1.3. Comparación sinóptica

El texto a estudiar no tiene propiamente paralelos sinópticos. Algunos códices y manuscritos del evangelio de Lucas contienen la frase, pero es considerada comúnmente como una glosa de armonización con Mateo.

La oración del Padrenuestro presente en las ediciones críticas de los evangelios de Mateo y Lucas tiene numerosas diferencias. Difieren en la invocación inicial («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» en Mateo, tan sólo «Πάτερ» en Lucas); en la referencia a la voluntad (la frase mateana «γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» no está presente en el texto de Lucas); en la petición del pan («ὄδος ἡμῖν σήμερον» en Ma-

⁷ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 98. Sin embargo, otros consideran esta posición del Padrenuestro como una «intrusión» o «interrupción» en la estructura ternaria (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 97; PENNINGTON, *Heaven*, 150).

⁸ D* a b c k bo^{mss}; Tert Cyp.

⁹ D L Θ f¹³ ℞.

teo frente a «δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν» en Lucas); en la petición del perdón de los pecados («καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν» en Mateo frente a «καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν» en Lucas); finalmente, la liberación del mal («ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ») sólo está presente en Mateo.

1.4. Estructura de la perícopa

La perícopa de la que forma parte el Padrenuestro (6,7-15) también tiene tres partes¹⁰: unas orientaciones sobre la oración (6,7-8), el *modelo* de oración del Padrenuestro (6,9-13) y unas consideraciones sobre el perdón (6,14-15). La continuidad entre la primera parte y la segunda estriba otra vez en el verbo «προσεύχομαι» (vv. 7.9); entre la segunda y la tercera, en el verbo «ἀφίημι» (vv. 12.12.14.14.15.15); y, entre las tres, en el sustantivo «πατήρ» (vv. 8.9.14.15), verdadera *keyword* de la perícopa y de todo el Sermón de la Montaña.

La parte central de la perícopa, la oración del Padrenuestro (6,9-13), también es tripartita, pues podemos diseccionarla en: a) una invocación inicial, que es una *epiclesis* centrada en el Padre (6,9ab); b) tres peticiones dirigidas a una segunda persona del singular, conocidas por las *Du-Bitten* (6,9c-10); c) tres o cuatro peticiones más¹¹, en las que aparece notoriamente un *nosotros*, las *Wir-Bitten* (6,11-13).

Algunas caracterizaciones dadas a estos dos grupos de peticiones son llamativas: M. Dumais habla de una primera parte *teocéntrica* y de una segunda parte *antropocéntrica*, pues esta última está centrada en «nuestras necesidades fundamentales»¹²; L. Sabourin, por su parte, afirma que hay

¹⁰ Buenas presentaciones de la estructura las podemos encontrar en: SABOURIN, *Matteo I*, 425-432; LUZ, *Matthäus I*, 334-338; BETZ, *Sermon*, 375-376.

¹¹ La discusión sobre el número de peticiones, 6 ó 7 en total, viene de antiguo (cf. BETZ, *Sermon*, 376), y hay buenas razones para decantarse por la opción de 7 peticiones (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 212) y también por la de 6, opción que apoyamos.

¹² Cf. DUMAIS, *Sermon*, 241.

«un grupo de tres peticiones en honor de Dios» y «otro grupo de tres para presentarle nuestras necesidades»¹³; y H.D. Betz define las primeras tres peticiones como «necesidades de Dios» y las tres segundas como «necesidades humanas específicas»¹⁴.

Pero, en realidad, todas las peticiones son tanto teocéntricas como antropocéntricas, ya que todas ellas tienen como sujeto de las acciones a Dios y como receptores beneficiarios de las mismas a los seres humanos que rezan esta oración. Es decir, que aunque el «*σου*» no aparezca en la segunda parte y el *nosotros* no lo haga en la primera, ambos están *necesariamente presentes* en las dos. Por otra parte, pese a la común consideración de *necesidades humanas* cuando se habla de las peticiones de la segunda parte de la oración, cabe preguntarse por qué es más *necesidad humana* el perdón de nuestras deudas que, por ejemplo, la venida del Reino.

Sin duda, la caracterización viene dada por el tenor de la primera petición de la segunda parte («τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον») pero, considerado *en su conjunto*, el Padrenuestro no permite clasificar de manera tan terminante su doble disposición.

Así pues, la primera recurrencia de la voluntad de Dios se sitúa en una perícopa que tiene la siguiente estructura:

1) INTRODUCCIÓN (6,7-8)

Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὡσπερ οἱ ἔθνηκοί,
δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.
μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς·
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν
ὅτιν χρειάν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

¹³ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 430.

¹⁴ Cf. BETZ, *Sermon*, 375.378.

2) ORACIÓN (6,9-13)

a.- INTRODUCCIÓN E INVOCACIÓN INICIAL (6,9ab)

οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς
Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς:

b.- GRUPO DE «PETICIONES-TÚ» (6,9c-10)

ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
 ὡς ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς·

c.- GRUPO DE «PETICIONES-NOSOTROS» (6,11-13)

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·
 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
 ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

3) EXPANSIÓN (6,14-15)

Ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν,
 ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·
 ἐὰν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις,
 οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

Las definiciones dadas a esta oración del Padrenuestro son incontables y muchos los esfuerzos hechos por encontrar sus elementos característicos, comparando esta oración según las diferentes versiones de que disponemos (Mateo, Lucas y Didajé) y con otras oraciones judías relevantes como la *Shemoneh 'Esreh*. De las tres grandes direcciones en la

interpretación del Padrenuestro, dogmática, ética y escatológica¹⁵, destacamos dos elementos fuertemente subrayados, que despuntan como genuinos del Padrenuestro: a) su carácter escatológico¹⁶; b) su carácter de ser expresión de la Gracia, la cercanía y el don de Dios Padre¹⁷. Por eso el Padrenuestro es *el corazón del corazón* del Sermón de la Montaña.

Pero no es objetivo de este trabajo hacer un comentario al Padrenuestro, sino profundizar en la expresión típicamente mateana «voluntad del Padre». Por eso, vamos a focalizar nuestra mirada en algunos aspectos que pueden clarificar, sin duda, la primera recurrencia de tal expresión, presente en Mt 6,9b. Para ello, nos fijaremos especialmente en la introducción a la oración y en la primera sucesión de peticiones, la tríada «*Du-Bitten*», antes de entrar propiamente a analizar la tercera petición del Padrenuestro.

2.1. La introducción al Padrenuestro (Mt 6,9a)

En la introducción a la oración enseñada por Jesús encontramos tres elementos: la secuencia del adverbio «οὕτως» más la partícula «οὖν»; el imperativo «προσεύχασθε» y el pronombre personal «ὑμεῖς». Su análisis nos permitirá adentrarnos propiamente en la primera parte del Padrenuestro.

2.1.1. La secuencia «οὕτως οὖν»

Al comienzo de Mt 6,9, la transición modal que supone «οὕτως οὖν»¹⁸, única vez que aparece como tal en el evangelio, es leída general-

¹⁵ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 339.

¹⁶ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 327; MEIER, *Matthew*, 61.62; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 213.221-222; HARRINGTON, *The Gospel*, 99; HAGNER, *Matthew I*, 147.152.

¹⁷ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 91-92; LUZ, *Matthäus I*, 341.351.

¹⁸ «Le οὖν matthéen n'annonce pas une conclusion logique: le Notre Père (= v. 9b à 13) n'est pas calqué sur les instructions des v. 5 à 8 comme un exemple suivrait la théorie» (BONNARD, *Évangile*, 82). Sin embargo, la conjunción «bridges the in-

mente como señal de que la oración que sigue es un ejemplo de oración¹⁹, un modelo²⁰; ahora bien, un modelo sin valor restrictivo ni exclusivo²¹. Pero también se considera que el adverbio «οὕτως» hace que el Padrenuestro deba ser considerado como un *formulario de oración* que debe ser rezado²². Desde luego, en poco tiempo adquirirá esta característica, tal como lo refiere la Didajé (cf. Did 8,2-4).

Pero el uso característico del adverbio «οὕτως» en el evangelio de Mateo (utilizado 32 veces) marca dos direcciones:

1) En la inmensa mayoría de los casos, hay un *contexto de oposición* entre dos posibles comportamientos (Mt 3,15; 5,19; 12,45; 19,8.10; 24,27; 26,40), dos realidades contrapuestas (5,12; 6,30; 7,17; 12,40; 24,33), dos imágenes (5,16; 13,40; 18,14; 23,28), dos tipos de personas (7,12; 9,33; 11,26; 13,49; 17,12; 18,35; 19,12; 20,16.26; 24,37.39.46). En la mayoría de estos pasajes, aunque no en todos, el adverbio «οὕτως» introduce la opción correcta y adecuada, o lo que de hecho va a acontecer. También en nuestro contexto tenemos una oposición entre la oración de «οἱ ἔθνηκοί» (6,7) y la oración de los «ὑμεῖς», y «οὕτως» marca la opción correcta y adecuada.

2) En muchos de esos casos, lo señalado por «οὕτως» no es *una* de las posibles opciones, sino *la* opción, es decir, no indica un modelo o ejemplo a seguir entre muchos otros, sino el hecho tal como es o debe ser.

Teniendo en cuenta lo anterior, en ese sentido el Padrenuestro no es una entre otras posibles oraciones, sino la oración por excelencia.

roduction (6:7-8) and the command to pray» (GUELICH, *Sermon*, 283). Lo que es innegable es que, después de la crítica hecha por Jesús a la oración de los paganos (6,7-8), esta partícula pone en relación con el texto anterior el ejemplo positivo del Padrenuestro.

¹⁹ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 599; BETZ, *Sermon*, 370.

²⁰ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 147; GUELICH, *Sermon*, 284.

²¹ Cf. BONNARD, *Évangile*, 82.

²² Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 216.

2.1.2. *El imperativo* «προσεύχεσθε»

Jesús manda a sus oyentes *orar de continuo* («προσεύχεσθε»). Es impresionante el juego sutil que Mateo realiza con este verbo en su evangelio. No consideramos casual la *situación* de las recurrencias del verbo: de las 15 apariciones que tiene en Mt, 6 están arremolinadas en el comienzo del capítulo 6 (vv. 5.5.6.6.7.9), como preparando la entrada del propio Padrenuestro, mientras que otras 5 están en el capítulo 26 (en el episodio de Getsemaní), capítulo donde encontramos la última recurrencia de la expresión que estudiamos y que, además, aparece en los mismos términos que en 6,10 («γενηθήτω τὸ θέλημά σου»).

La forma verbal que tenemos aquí («προσεύχεσθε») aparece por primera vez en 5,44, cuando Jesús manda a sus oyentes «rezad por los que os persiguen» y volverá a reaparecer en 24,20, cuando Jesús ordena a sus discípulos rezar «para que vuestra huida no suceda en invierno o en día de sábado» (estamos en pleno Discurso Apocalíptico), y en 26,41, momento en que los discípulos deben rezar «para no caer en tentación» (cf. 6,13).

Sin embargo, cuando el sujeto del verbo «προσεύχομαι» es Jesús, cuando es Él quien reza, el evangelista *marca distancias* de una manera decidida: en 14,23 se nos dice que Jesús subió al monte a solas para orar; en 19,13 le presentan unos niños para que Jesús les imponga las manos y *rece*, pero en 19,15 *sólo* se habla de que les impuso las manos y se fue de allí (sin mencionar la realización de la oración solicitada); en 26,36.39.42.44, Mateo no ahorra esfuerzos para señalar la *soledad* de Jesús en oración, marcando intensamente la distintiva localización de Jesús, el grupo de discípulos y el grupo de los tres (Pedro, Santiago y Juan).

Esto nos indica que Mateo no quiere confundir la oración del propio Jesús con la oración de sus discípulos. El Padrenuestro es, pues, una oración de los discípulos.

2.1.3. *El pronombre personal* «ὁμοίως»

El sujeto del imperativo es «ὁμοίως»: el hecho diferencial y original del pronombre personal estriba, por un lado, en su propia presencia en

el texto (no es habitual en griego, salvo para enfatizar²³) y, por otro lado, en su posición (está después del verbo, algo que no es habitual en las recurrencias de «ὁμείς» en el primer evangelio²⁴). Referencias anteriores del pronombre (cf. 5,13.14) hacen pensar en los discípulos como sujetos del mismo, considerando su posición físicamente más cercana a Jesús (cf. 5,1: «προσηλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ»), pero no hay que excluir en modo alguno a la multitud como destinataria de una enseñanza de valor genérico y universal (cf. 7,28)²⁵. De hecho, el sentido inclusivo o genérico del pronombre personal está favorecido por el contexto amplio del evangelio, en el que el verbo «διδάσκω», que aparece un total de 14 veces, cuando tiene por sujeto a Jesús (4,23; 5,2; 7,29; 9,35; 11,1; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55) tiene unos destinatarios generales y nunca está restringido solamente a los discípulos. Por su parte, el sustantivo «διδασχῆ» (la enseñanza de Jesús) aparece en 7,28 y 22,33, en ambas ocasiones relacionado con «οἱ ὄχλοι».

La valoración del pronombre es dispar: un simple elemento *diferenciador* de la oración de los discípulos²⁶; un signo del *contraste* con los paganos del v. 7²⁷; una señal de la *polémica* con los judíos y los paganos o gentiles²⁸. En otra dirección, el pronombre personal determinaría el carácter comunitario, más que personal, del Padrenuestro y su utilización continua en la comunidad²⁹. Otros, en cambio, creen que puede ser tan-

²³ Cf. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 277¹.

²⁴ De las 31 veces que aparece «ὁμείς», sólo en 7 está por detrás del verbo: Mt 5,48; 6,9; 10,31; 14,16; 20,4.7; 28,5.

²⁵ Damos por buena la posición de muchos autores que hablan de dos círculos de destinatarios en el Sermón de la Montaña: un círculo más próximo, los discípulos, y uno más alejado, la multitud (cf. LUZ, *Matthäus I*, 197; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 109-110).

²⁶ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 147.

²⁷ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 214, nota 7.

²⁸ Cf. BONNARD, *Évangile*, 82; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 599.

²⁹ Cf. BETZ, *Sermon*, 369.

to una oración personal como comunitaria³⁰.

Pero destacar la polémica de separación, y más aún de ruptura, no tiene demasiado sentido desde 5,43-48, donde la exhortación a la *perfección* exige el amor a los enemigos y la oración por los perseguidores, poniendo de ejemplo al propio «Padre celestial que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (5,45). Además, hay que tener en cuenta también el propio final de la perícopa, la *expansión* sobre la necesidad del perdón (6,14-15), que resulta ser tan importante que matiza ligeramente la imagen de la *gracia incondicionada* de Dios Padre que había emergido a lo largo de la propia oración del Padrenuestro. Teniendo en cuenta estas perspectivas contextuales, podemos decir que el pronombre «ὁμείς» prepara la invocación posterior «Πάτερ ἡμῶν» y, en consecuencia, busca la *cohesión* interna de la comunidad y la necesidad de la *reconciliación*, más que marcar diferencias u oposiciones con los judíos y con los gentiles.

2.2. La primera parte de la oración (Mt 6,9b-10)

Antes de la primera tríada de peticiones, la oración tiene una invocación inicial («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»), muy importante porque nos señala y cualifica al destinatario a quien se dirige la oración. Después, vienen sucesivamente dos peticiones que anteceden a nuestro texto («ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου» y «ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου»).

2.2.1. La invocación inicial («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»)

Con esta *epiclesis*, considerada como «una típica fórmula mateana de invocación»³¹, comienza propiamente la oración del Padrenuestro. La

³⁰ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 217.

³¹ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 146; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 600. Los datos son concluyentes: el término «οὐρανός» aparece 82 veces en Mt, 35 en Lc y 18 en Mc. Pero, además, «οὐρανός», asociado con «Πατήρ», sólo aparece una vez en Mc (11,25) y en Lc (11,13), mientras que en Mt lo hace en 13 ocasiones. Y el adjetivo «οὐράνιος» sólo aparece en Mt y siempre puesto en relación con el Padre (Mt 5,48; 6,14.26.32; 15,13; 18,35; 23,9). Un estudio reciente sobre el término «Padre cele-

invocación supone la base que crea las condiciones para la oración: Dios, en cuanto *Padre*, responde a las necesidades de sus hijos y, en cuanto *celestial*, goza de la omnipotencia necesaria para ello³².

El vocativo «Πάτερ»³³ puede ser visto desde dos claves distintas: por un lado, como expresión que reúne unos determinados *valores* de Dios; por otro, en clave de *relación* con los discípulos y con Jesús. Ante todo, el vocativo expresa *valores* o *atributos* divinos: la bondad y la gratuidad de Dios³⁴; de un Dios que es personal y bondadoso, no una insensible fuerza impersonal³⁵, un Dios que cuida con esmero de sus hijos³⁶, hasta el punto de tener *trazos maternos*³⁷.

En cuanto a la relación que crea la paternidad divina, la filiación, ésta es vista en clave de *intimidad* y *cariño*³⁸, pero que requiere devoción

tial» en Mt lo tenemos en: PENNINGTON, *Heaven*, 231-252.

³² Cf. HAGNER, *Matthew I*, 148. D. Patte cree que la idea principal de la expresión es la providencia de Dios y no tanto su *autoridad* (cf. PATTE, *The Gospel*, 102).

³³ Nuestro *iter* metodológico privilegia el texto no en la historia de su formación, sino en el contexto del propio evangelio de Mateo. Por esta razón, dejamos de lado la numerosísima materia desarrollada en torno al 'abbā' arameo subyacente, presente por lo demás en todos los comentarios *diacrónicos* (por ejemplo: LUZ, *Matthäus I*, 339-341; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 600-602; BETZ, *Sermon*, 387-388), y las comparaciones con oraciones judías o griegas buscando una posible discontinuidad o no del Padrenuestro, que también se hallan presentes en muchos de los comentarios (GUELICH, *Sermon*, 286 [siguiendo a J. Jeremias]; STRECKER, *Bergpredigt*, 113-115; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 216-217). Para una panorámica del uso de Padre en el AT y el judaísmo, cf. MARCHEL, *Abba*, 23-97; para una panorámica del significado de Padre en el mundo helenístico, cf. CHEN, *God*, 17-72.

³⁴ Cf. DUMAIS, *Sermon*, 242.

³⁵ Cf. SMITH, *Matthew*, 111.

³⁶ Cf. BONNARD, *Évangile*, 82.

³⁷ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 64.

³⁸ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 147; DUMAIS, *Sermon*, 242.

e imitación³⁹. Hay quien focaliza más en la idea de la *subordinación*⁴⁰ y quien afirma que tal filiación nos viene dada por Jesús⁴¹, aunque sin ser del mismo rango una y otra⁴².

Desde luego, a las claves de intimidad y cariño o de autoridad, respeto y obediencia, hay que sumar una no menos importante: la *fiabilidad* que supone la paternidad, la *fe* que merece la persona del padre, la *confianza* que permite acoger de la figura paterna todo lo que pueda ofrecer (cf. Mt 6,8.25-34).

Una mirada al evangelio nos ofrece más pistas interesantes. Hasta el momento, «ὁ πατήρ» ha aparecido en 8 ocasiones (5,16.45.48; 6,1.4.6.6.8), y en algunas se expresan esas características divinas que acabamos de señalar (5,45.48; 6,8). Pero hay un elemento muy importante que no ha sido resaltado y marca la naturaleza cualitativamente diferente del término en el Padrenuestro.

Hasta la recurrencia que ejerce de introducción al Padrenuestro (6,8), todas las demás tienen un contexto de *responsabilidad ética* de los discípulos, de un comportamiento debido al que someterse o que cumplir. En 5,16, la glorificación del Padre está supeditada a las *buenas obras* de los discípulos: «Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos». En 5,45 se ordena *amar a los enemigos y rezar por los perseguidores* para devenir «hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos». En 5,48 hay que *ser perfectos* «como vuestro Padre celestial es perfecto». Por su parte, en 6,1.4.6.6 está presente la idea de *recompensa* («μισθός», «ἀποδίδωμι»), que el Padre dará a cambio del comportamiento señalado.

Sin embargo, en la introducción de la nueva perícopa del Padrenuestro (6,7-8) las cosas se presentan de otra manera: la afirmación de la

³⁹ Cf. DAVIES, *Matthew*, 59.

⁴⁰ Cf. BETZ, *Sermon*, 387.

⁴¹ Cf. DUMAIS, *Sermon*, 242.

⁴² Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 331-332.

providencia del Padre, *incondicionada y resuelta* (v. 8: «vuestro Padre ya sabe lo que necesitáis antes de pedírselo»), abre paso a la oración que Jesús enseña a sus discípulos. Es una oración en la que, más que indicarnos *qué debemos hacer*, nos señala *qué podemos esperar* de un Dios a quien nos dirigimos como *Padre nuestro*. Con razón, pues, puede afirmarse que el Padrenuestro es una expresión de la Gracia y la cercanía de Dios⁴³. Supone un verdadero cambio de situación en la relación con Dios: se pasa del *qué debemos hacer* al *qué podemos esperar*⁴⁴.

Mientras que, tradicionalmente, la relación con Dios se cifraba en lo que el ser humano debía hacer para atraerse la benevolencia divina (*hacer limosna, hacer oración, hacer ayuno*), la oración que Jesús enseña es más bien⁴⁵ un *recibir* de Dios: la santificación de su nombre, la llegada

⁴³ «Es ist selbst ein Ausdruck der Gnade und der Nähe Gottes» (Luz, *Matthäus* I, 351).

⁴⁴ No vemos en el Padrenuestro la urgencia por el comportamiento moral que a veces se manifiesta: «Constamment, il évoque Dieu comme Père des humains. Pourquoi Jésus juge-t-il nécessaire de tant parler de notre Père pour nous dire qui nous sommes et comment nous devons nous comporter? ... Dieu le Père n'est pas l'objet direct ou explicite de l'enseignement du SM. Celui-ci porte, tout au long, sur la manière d'être et d'agir à laquelle sont appelés les humains» (DUMAIS, *Sermon*, 89). Hemos visto que el contexto en las recurrencias del término «πατήρ» varía cualitativamente en el Padrenuestro, dando cabida a un filón donde la Gracia es *más explícita* que la Ley.

⁴⁵ Nos parece importante destacar esta transición, pero sin negar, evidentemente, el aspecto ético, entendido como comportamiento debido, de los que rezan el Padrenuestro. Por un lado, la participación humana aparece en la segunda parte de la oración y, de hecho, el perdón que se pide a Dios Padre está condicionado por el perdón humano ofrecido a los demás (6,12). Por otro, el tono general del Sermón de la Montaña alterna la realidad de la Gracia ofrecida gratuitamente por Dios y el comportamiento debido exigido a los oyentes. En 5,20 Jesús afirma la necesidad de cumplir con una justicia sobreabundante para poder entrar en el Reino de los cielos; en 7,21 se trata de hacer la voluntad del Padre celestial para poder entrar en el mismo y en 7,24 se habla también de escuchar y hacer (el verbo aquí incluye, aunque superándolo, el cumplir) la propia palabra de Jesús. Esta interrelación indica tres aspectos fundamentales: 1) La voluntad de Dios, lo que Dios quiere realizar en su creación, es una labor que corresponde en primera instancia a Dios mismo; 2) Pero esa voluntad es revelada mediante las palabras de Jesús: es la enseñanza de Jesús la

de su Reino, la realización de su voluntad, el pan cotidiano, el perdón de las deudas, la ayuda en la tentación, la liberación del mal. La clave de la Gracia, que junto con la ética (Ley, Juicio) constituyen las dos grandes vetas del evangelio⁴⁶, aparece con mucha rotundidad: no se trata, según el espíritu de esta oración, de los méritos que realizamos en relación con Dios, sino de los bienes que, gratuitamente, recibimos de Dios, manifestado como *Padre nuestro*. Lo que hace especial a esta oración no sólo estriba en causas formales⁴⁷, sino sobre todo en causas de fondo, como hemos visto. En este contexto general de significado del Padrenuestro situamos la interpretación de la tercera petición: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς».

Por eso, el pronombre personal «ἡμῶν», en justa correspondencia con el «ὕμεις» antecedente, no puede tener un carácter polémico contra nadie (contra los gentiles, contra los judíos, contra los que no obedecen la voluntad de Dios), sino más bien expresa la posibilidad de integración de *todas las personas* en la *familia Dei*⁴⁸, en el grupo de discípulos⁴⁹, en la comunidad⁵⁰, en la Iglesia⁵¹. Ahora bien, la posible extensión *universal* del pronombre queda matizada, en nuestra opinión, por 6,14-15, donde

que hace conocer la voluntad de su Padre, ya que Él conoce al Padre y lo que el Padre quiere (cf. 11,27); 3) Y en aceptar, seguir y cumplir las palabras de Jesús consiste esa justicia sobreabundante que permite entrar en el Reino de los cielos. En consecuencia, cuando señalamos la transición del elemento ético al componente salvífico gratuito no pretendemos negar el primero para afirmar el segundo, sino resaltar la preponderancia de éste en la oración del Padrenuestro.

⁴⁶ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 26. «Er vertritt m.E. einen theologischen Grundtyp, der Gesetz und Gnade zusammendenkt» (LUZ, *Matthäus I*, 70). Esta misma idea irá apareciendo en los demás volúmenes de su comentario.

⁴⁷ «A significant difference emerges formally in the New Testament usage that materially qualifies all the other usages, namely, the addressing of God as *Father* without modifiers» (GUELICH, *Sermon*, 286).

⁴⁸ Cf. BETZ, *Sermon*, 382.

⁴⁹ Cf. BONNARD, *Évangile*, 82; SAND, *Evangelium*, 127.

⁵⁰ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 341.

⁵¹ Cf. MEIER, *Matthew*, 60.

la urgencia del perdón podría indicar una situación de enfrentamiento que motivara un decidido llamamiento a favor de la cohesión comunitaria. En tal caso, el pronombre podría representar, simplemente, a los miembros de la comunidad.

Finalmente, «ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» se puede interpretar de diversas maneras. Para algunos, marca la *diferencia* entre la paternidad divina y la humana⁵², aunque esta distinción resulta superflua dado el género de oración en el que se encuentra⁵³; otros, en cambio, subrayan que con la expresión se evoca la *trascendencia* de Dios⁵⁴. Compartimos la opinión de quienes afirman que la locución nos habla del *punto de partida* de la actividad salvífica de Dios⁵⁵, de un *orden divino*⁵⁶ que nos hace ser conscientes de la distancia entre cielos y tierra⁵⁷, y de la condición imperfecta de ésta. Por lo demás, la diferencia entre *cielos*, como ámbito de la divinidad, y *cielo*, como parte del cosmos junto con la tierra⁵⁸, no parece definitiva ni siquiera en el propio Sermón de la Montaña (cf. 5,12 y 6,20, por ejemplo), aunque ciertamente el plural siempre está relacionado con el ámbito divino, *extramundano*. El problema está en el uso del singular, algunas de cuyas recurrencias son problemáticas⁵⁹.

⁵² Cf. MEIER, *Matthew*, 60; LUZ, *Matthäus I*, 341; BETZ, *Sermon*, 387. «Matthäus fügt gern „im Himmel“ zum Vaternamen hinzu, um auf diese Weise an das Wunder dieser Anrede zu erinnern» (SCHWEIZER, *Evangelium*, 55).

⁵³ Cf. GUELICH, *Sermon*, 286.

⁵⁴ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 147; BETZ, *Sermon*, 381; DUMAIS, *Sermon*, 241. Para P. Bonnard la expresión deja clara «la tension caractéristique de la pensée juive, fondamentale dans le Notre Père: Dieu est à la fois proche et transcendant ou souverain» (BONNARD, *Évangile*, 82).

⁵⁵ Cf. GUELICH, *Sermon*, 288.

⁵⁶ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 334.

⁵⁷ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 217-218.

⁵⁸ Cf. BETZ, *Sermon*, 381-382.

⁵⁹ Por ejemplo, en 18,10 aparecen «los ángeles en los cielos» y en 22,30 «ángeles del cielo» (cf. también 24,36 y 28,2); en 16,19, lo atado o desatado es «en los cielos», pero en 18,18, lo atado o desatado es «en el cielo»; en 19,21, «tendrás un tesoro en los cielos» pero en 6,20 «amontonaos tesoros en el cielo». Ver también la posible

La invocación inicial nos introduce, pues, en un ámbito de Gracia: situados ante la divinidad, que es Padre fiable, la oración no supone tanto presentar un listado de méritos o de preocupaciones, cuanto esperar confiadamente lo que el Padre puede hacer por sus hijos⁶⁰. Es lo que desarrolla el contenido de la oración que comienza ahora.

2.2.2. Consideraciones sobre la primera tríada

El texto que protagoniza nuestra tesis está precedido por dos peticiones previas, con las que forma un subconjunto verdaderamente rico en figuras estilísticas⁶¹. Además, las tres peticiones tienen la misma estructura:

<u>Verbo en aoristo</u>	<u>Sujeto</u>	<u>Complemento nominal</u>
ἀγιασθήτω	τὸ ὄνομα	σου
ἐλθέτω	ἡ βασιλεία	σου
γενηθήτω	τὸ θέλημα	σου

Algunos indicios permiten concluir que la tríada de peticiones tiene un verdadero corazón: la venida del Reino, que es la petición central. A «ἐλθέτω» lo rodean dos imperativos aoristos pasivos («ἀγιασθήτω» y «γενηθήτω»); y a «ἡ βασιλεία», dos sustantivos neutros en -μα («τὸ

correlación en 24,29-31 y el más que posible equívoco de 16,1-3 (anfibología). Un estudio reciente de la diferencia «cielo-cielos» en Mt lo hallamos en: PENNINGTON, *Heaven*, 125-162.

⁶⁰ En su estudio sobre el Padre celestial en Mateo, J.T. Pennington concluye que «Padre en los cielos o celestial», más allá de una simple descripción de Dios como sostienen muchos autores, tiene una especial significación: la expresión sirve a los intereses teológicos de Mateo como un elemento de *contraste* entre cielos/Dios y tierra/Humanidad pecadora (cf. PENNINGTON, *Heaven*, 249-250).

⁶¹ Cf. BETZ, *Sermon*, 376-377. El autor habla de las numerosas figuras estilísticas presentes: «isocolon» (paralelismo), «paromoiosis» (paronimia), «redditio» y, posiblemente, «zeugma». Pero también se dan «homeoteléuton» + «epífora», «homeóptoton», «paronomasia», «aliteración», «asíndeton» (que contrasta con el «polisíndeton» de la segunda parte del Padrenuestro).

ὄνομα» y «τὸ θέλημα»), que crean una misma rima consonante en torno al hemistiquio central. En este caso, la venida del Reino no sería otra cosa que la santificación del nombre de Dios y la realización de su voluntad⁶².

Las tres peticiones forman un conjunto con una profunda interrelación⁶³, hasta el punto de significar en el fondo una sola petición⁶⁴, expresada de formas diversas por los autores: «The same salvation-historical reality»⁶⁵; «The eschatological glory of God»⁶⁶; «Die Durchsetzung der endzeitlichen Macht Gottes»⁶⁷; «The fitting culmination of God's salvific work»⁶⁸; «La pleine reconnaissance de Dieu même et la réalisation complète de son projet pour le monde»⁶⁹. El carácter escatológico, pues, asoma en la interpretación de la tríada⁷⁰. Pero también se interpreta incidiendo más en su aspecto *histórico*⁷¹. De igual manera, dada la presencia de las dos formas verbales pasivas («ἀγιασθήτω» y «γενηθήτω»), la tríada

⁶² Hay otro indicio interesante: el sumario de Mt 4,23 presenta la actividad de Jesús, *enseñando, proclamando el evangelio del Reino y curando*. También aquí aparece el Reino en el medio. Pues bien, acto seguido se desarrolla en profundidad la *enseñanza* (cap. 5-7) y la *curación* (cap. 8-9), lo cual indica que la proclamación del evangelio del Reino no es otra cosa que *enseñar y curar*. Si lo podemos entender así, entonces las consecuencias pastorales no son pequeñas.

⁶³ «Cette volonté de Dieu, c'est en somme son règne, et son règne doit procurer toute gloire à son nom» (CARMIGNAC, *Recherches*, 106); R.A. Guelich señala que las tres peticiones están formal y materialmente interrelacionadas (cf. GUELICH, *Sermon*, 289) y A. Sand señala su común *carácter teológico* (cf. SAND, *Evangelium*, 127).

⁶⁴ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 603.

⁶⁵ HAGNER, *Matthew I*, 148.

⁶⁶ BROWN, «Pater», 194.

⁶⁷ STRECKER, *Bergpredigt*, 121.

⁶⁸ DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 603.

⁶⁹ DUMAIS, *Sermon*, 242.

⁷⁰ El Padrenuestro como oración escatológica era el argumento de un famoso artículo de R.E. Brown: cf. BROWN, «Pater», 175-208.

⁷¹ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 99; HAGNER, *Matthew I*, 148.

como tal es vista en su sentido *pasivo divino*⁷².

No faltan otras interpretaciones más originales, que ven en las tres peticiones la solicitud a Dios de que ponga en funcionamiento en los orantes su propia vocación de discípulos⁷³.

Estudiaremos ahora, pues, las tres primeras peticiones del Padre-nuestro, el conjunto textual del que forma parte la expresión que nos ocupa. Una lectura de la literatura concerniente a estas peticiones nos muestra que las cuestiones candentes para su interpretación se refieren a dos aspectos interrelacionados: si los pasivos utilizados deben entenderse como *pasivos teológicos/divinos* o bien entra en juego también el comportamiento humano, y si las peticiones conllevan o no una impronta escatológica.

2.2.3. La primera petición («ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου»)

Las interpretaciones dadas a esta primera petición giran, como decimos, en torno a estas dos cuestiones: por una parte, si estamos ante un *pasivo divino*, cuyo sujeto agente es Dios, o si el sujeto agente se refiere a los seres humanos, cuyo comportamiento ha de suponer la santificación del nombre divino; por otra, si la acción es *escatológica* y, por tanto, supone el final de la historia, o si es una acción que *sucede en la historia* y en su devenir.

Dos importantes exegetas presentan las diversas posibilidades de interpretación, pero no se decantan definitivamente por ninguna opción. U. Luz, comparando la primera petición con textos del AT, con otros textos judíos y con la famosa oración del *Qaddish*, sugiere una interpretación *abierto*, puesto que la formulación de la petición permite pensar

⁷² «The “thou-petitions” all aim at the Father’s action and concerns not ours; the passive voice has him, not ourselves as the understood agent» (MEIER, *Matthew*, 60). En la misma línea, cf. SAND, *Evangelium*, 127.

⁷³ «The first three petitions (6:9-10) ask God to bring about the ultimate outcome of the implementation of the disciples’ vocation viewed from three different perspectives» (PATTE, *The Gospel*, 102).

tanto en una acción divina como una acción humana⁷⁴. En consecuencia, ni se descarta el momento ético, ni se apoya una interpretación exclusivamente escatológica.

De igual manera, H.D. Betz presenta dos posibles claves de interpretación: a) entender el verbo como *passivum divinum*, que va en conformidad con la teología judía y que tendría implicaciones escatológicas; en consecuencia, en esta interpretación *santificar el nombre de Dios* equivaldría a la llegada escatológica del Reino; b) pero la forma verbal *en aoristo* puede sugerir una acción humana, y por tanto histórica, en cuyo caso el sentido sería que Dios se encargaría de hacer que la humanidad santificara su nombre. Pero considera difícil decantarse por una u otra interpretación⁷⁵.

Algunos autores no piensan en el pasivo teológico: la petición conlleva un comportamiento humano y es una responsabilidad de los seres humanos⁷⁶. Otros entienden un sentido *mixto*, en el que tanto Dios como los seres humanos están involucrados en la petición⁷⁷. Pero los más toman partido por la interpretación *pasiva divina*, es decir, Dios como único sujeto agente⁷⁸. Sobresale en esta línea de interpretación J. Gnilka, para quien el único sujeto posible es Dios. Niega claramente la participación humana (frente a las oraciones de la teología rabínica, en las que los seres humanos tienen un papel más pronunciado), y define a la petición como “la más urgente del orante” en el Padrenuestro. La petición expresa

⁷⁴ «Die Bitte ist so allgemein und knapp formuliert, daß sie sowohl an ein Handeln des Menschen als auch an ein Handeln Gottes zu denken erlaubt» (LUZ, *Matthäus I*, 344).

⁷⁵ «Since prayer language tends to be general, one need not decide on only one of the possibilities of interpretation. Probably all shades of meaning are intended, or at least suggested» (BETZ, *Sermon*, 389-390).

⁷⁶ Cf. PATTE, *The Gospel*, 102; DAVIES, *Matthew*, 59.

⁷⁷ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 338; SAND, *Evangelium*, 127.

⁷⁸ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 94; GUELICH, *Sermon*, 289; STRECKER, *Bergpredigt*, 116. Lo cual no le evita afirmar poco después: «Daher bedeutet „den Namen Gottes heiligen“ nichts anderes als den Willen Gottes tun und seine Gebote anerkennen» (p. 117); DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 602; HAGNER, *Matthew I*, 148.

un actuar *de Dios* que acontece *una vez* (verbo en aoristo⁷⁹) en un futuro esperado como inminente. En el fondo, la petición solicita la manifestación final de Dios, que supone «la culminación de la redención»⁸⁰.

El carácter escatológico va unido al sentido *pasivo divino* del verbo en todos los autores que defienden esa lectura de «ἀγιασθήτω»; la única excepción se da en P. Bonnard, para quien en esta petición «la comunidad mesiánica pide a Dios santificar su nombre *en la historia*, entre los seres humanos»⁸¹; por el contrario, el carácter histórico se vincula al sentido del verbo en el que interviene la participación humana; un carácter mixto lo tiene la interpretación mixta de I. Gomá.

Veamos el evangelio. La forma «ἀγιασθήτω» sólo aparece tres veces en el NT: Mt 6,9, su paralelo en Lc 11,2 y Ap 22,11 (donde no es pasivo divino: «καὶ ὁ ἅγιος ἀγιασθήτω ἔτι»). El verbo «ἀγιάζω» lo hace en 28 ocasiones y, en la mayoría de ellas, Dios es el sujeto explícito o implícito. Pero las recurrencias del verbo en Mt son tres: 6,9 y 23,17.19. En estas dos últimas recurrencias, el contexto es el impactante discurso con el que Jesús arremete contra los escribas y fariseos. Refiriéndose a los votos (y a las argucias de los rabinos para evitar sus compromisos), Jesús pregunta: «¿Qué es más importante, el oro, o el Santuario que santifica el oro?» (23,17) y «¿qué es más importante, la ofrenda, o el altar que santifica la ofrenda?» (23,19). Los sujetos de la acción de santificar son *el santuario* y *el altar*. Si se puede entender que «ναός» («santuario») y «θυσιαστήριον» («altar») son una *metonimia* de Dios, entonces sería Dios mismo quien santifica el oro del santuario y la ofrenda del altar. Desde luego, el mismo Jesús los relaciona estrechamente (23,20-21: «Quien jura, pues, por el altar, jura por él y por todo lo que está sobre él. Quien jura por el San-

⁷⁹ La insistencia de J. Gnllka sobre el carácter de unicidad que conlleva el aoristo griego debe ser claramente matizada. El tiempo aoristo conlleva un carácter puntual (mientras que el presente es más lineal), pero no debe confundirse dicho carácter puntual con otros aspectos como «acción momentánea», «acción breve», «acción única» (cf. ZERWICK, *Griego*, 114). El aoristo nos informa de la acción en cuanto tal: si es única o no se puede deducir del contexto, pero no del tema verbal.

⁸⁰ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 218.

⁸¹ Cf. BONNARD, *Évangile*, 83.

tuario, jura por él y por Aquél que lo habita»). Dios *extiende* su santidad a lo que se relaciona con Él.

Pero el evangelio, a nivel léxico, no nos ofrece datos concluyentes. El verdadero cariz de *pasivo divino* lo ofrece el propio sentido del conjunto de peticiones del Padrenuestro. En la segunda parte de la oración, Dios es el claro sujeto de las acciones, el único sujeto posible: Él nos da el pan cotidiano, Él perdona nuestras deudas, Él nos impide caer en la tentación, Él nos libra del mal. En el contexto del Padrenuestro, también Él es el que santifica su nombre. Es la interpretación más consecuente.

La primera petición nos introduce en el ámbito salvador de Dios, porque pide a Dios que extienda a la humanidad y le haga manifiesta la santidad de su nombre, es decir, de su propio ser⁸². Que Dios santifique su nombre trae como consecuencia que se hagan explícitas y palpables para los seres humanos todas las cualidades del ser de Dios (honor, gloria, temor reverencial) para que sean reconocidas por ellos⁸³. Pero de un Dios que es, ante todo y sobre todo, Padre. De modo que la santidad del nombre de Dios es la manifestación gozosa de su Paternidad universal⁸⁴, para que así sea reconocida filialmente y experimentada gozosamente por todos los seres humanos⁸⁵.

Respecto al carácter escatológico o histórico de la acción, nos remitimos a la interpretación de la segunda petición, que sigue a continuación.

⁸² La identidad entre el nombre y quien lo porta es una herencia recibida del pensamiento judío, como bien lo señalan muchos comentaristas (cf. BROWN, «Pater», 186; RADERMAKERS, *Évangile*, 99; SABOURIN, *Matteo I*, 434; GUELICH, *Sermon*, 289; MEIER, *Matthew*, 60; HAGNER, *Matthew I*, 148; DUMAIS, *Sermon*, 242).

⁸³ Cf. GUELICH, *Sermon*, 289.

⁸⁴ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 603.

⁸⁵ «On pourrait paraphraser cette première demande de la manière suivante: Que tous puissent reconnaître qu'ils ont un Père qui est à la source de leur être, qui veut le bien et la croissance de tous, et qui invite chacun à se situer vis-à-vis de lui comme un fils» (DUMAIS, *Sermon*, 242).

2.2.4. *La segunda petición* («ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου»)

El interés que encierra esta segunda petición, frecuente en las oraciones judías⁸⁶, estriba en llegar a calibrar el *alcance escatológico* de la que algunos consideran la petición central del Padrenuestro⁸⁷. El problema no es ya ver a Dios como el *único sujeto responsable* de la llegada de su Reino⁸⁸, sino que radica en el *modo de ejecución* de un Reino, solicitado en la oración, pero presente gracias a la persona y el mensaje de Jesús.

Una primera línea de interpretación mantiene la tensión entre el Reino escatológico, plenamente manifestado y realizado, y la presencia ya actual del mismo. Para D.A. Hagner, que traduce la petición «trae tu reino escatológico»⁸⁹, el anhelo por la completa manifestación del Reino y la experiencia de que, con Jesús, el Reino ya era una realidad incipiente crea una lógica tensión entre escatología realizada y futura⁹⁰, pero ve una continuidad sustancial⁹¹. También G. Strecker distingue entre la irrupción inminente del reinado de Dios, presente de forma central en el mensaje de Jesús, y el carácter de esta segunda petición, no restringido al tiempo escatológico⁹².

⁸⁶ Cf. GUELICH, *Sermon*, 310.

⁸⁷ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 435; HARRINGTON, *The Gospel*, 95.

⁸⁸ «Die Bitte wieder das endgeschichtliche einmalige Ereignis meint, das Gott allein herbeiführen kann» (GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 219-220); cf. BETZ, *Sermon*, 390-391. En cambio, I. Gomá mantiene la interpretación mixta de la primera petición: «al pedir al Padre el advenimiento de este Rein[ad]o, reconocemos que es gracia suya. Pero damos por supuesta la coesencialidad de unas *disposiciones* (o, al menos, no-resistencias) humanas, que integran el sentido total de esta plegaria» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 340-341).

⁸⁹ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 148.

⁹⁰ «The tension between a realized eschatology and future eschatology comes to expression in the mystery of the kingdom elaborated in the parables of chap. 13» (HAGNER, *Matthew I*, 148).

⁹¹ «Realized eschatology is in continuity with the future eschatology it foreshadows» (HAGNER, *Matthew I*, 149).

⁹² Cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 118.

En cambio, el *sentido escatológico futuro* (para el final de los tiempos) de la segunda petición es defendido por otros exegetas. Para P. Bonnard, esta petición designa la llegada netamente escatológica del Reino, es decir, su establecimiento al final de los tiempos⁹³. Pese a que las parábolas de Mt 13 pueden sugerir un caminar progresivo de larga duración y pese a que la presencia del Reino ya se ha inaugurado por Jesús (cf. 4,17), el autor mantiene el carácter escatológico y futuro del establecimiento de dicho Reino. R.A. Guelich piensa que la petición supone la espera ansiosa de la consumación final⁹⁴, pero avisa a la vez que no se puede rezar esta oración, siendo discípulo, sin reconocer que la soberanía de Dios ya ha actuado en el ministerio de Jesús. El sentido escatológico futuro también está presente en otros comentarios⁹⁵.

No faltan quienes otorgan a la petición un *sentido escatológico relativo*. L. Sabourin es uno de los que más apuesta por entender la llegada del Reino como algo que ya sucede sin que suponga el fin de esta historia⁹⁶, situándose así contra los *escatologistas*, que piensan en la venida final del Reino como final también de la Historia. En esta línea se sitúa asimismo H.D. Betz, para quien el Reino, aún no establecido completamente en la tierra (cf. 4,17), no supone la *destrucción del mundo*, al menos no parece que eso se pida en el Padrenuestro⁹⁷.

Finalmente, el aspecto escatológico queda muy reducido en otros autores, que inciden más en el hecho de que la realidad del Reino ya está presente en Jesús⁹⁸.

Que el Reino ya ha comenzado con la proclamación de Jesús es claro desde 4,17. Que el Reino tiene un modo gradual de manifestarse y crecer lo sabemos por algunas parábolas del capítulo 13 (la cizaña, el

⁹³ Cf. BONNARD, *Évangile*, 83.

⁹⁴ Cf. GUELICH, *Sermon*, 310.

⁹⁵ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 341-342; HARRINGTON, *The Gospel*, 95.

⁹⁶ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 436.

⁹⁷ Cf. BETZ, *Sermon*, 391.

⁹⁸ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 95.

grano de mostaza, la levadura). Pero que el Reino tendrá una eclosión que suponga el fin de esta historia también lo señalan otros textos del evangelio (13,40-43.49-50; 24,29-35; 25,31-46). La segunda petición urge, pues, a que la incipiente realidad del Reino, inaugurada por Jesús, *llegue a plenitud* por medio de la acción de Dios Padre. «En atención a los elegidos se abreviarán aquellos días» dice 24,22: quizá esta petición pida y denote ese *abreviar* del tiempo presente para que el Reino, en su estadio final, sea ya la realidad salvífica esperada, una realidad que no supone la destrucción del mundo presente, sino su *transformación* (a la manera de Jesús resucitado).

Sobre su significado, la petición sigue en la línea de sobriedad extrema de las otras, por lo que no es fácil deducir el significado inmediato⁹⁹. Para P. Bonnard, la expresión *venga tu Reino* significa que Dios nos haga llegar su Reino prometido¹⁰⁰; R.A. Guelich afirma que esta petición especifica la manera en que Dios santifica su nombre¹⁰¹; y H.D. Betz afirma que el contenido de la petición es la completa victoria sobre el mal¹⁰².

Exploraremos el evangelio de Mateo para encontrar otras resonancias significativas. Aunque no vuelve a aparecer el verbo «ἔρχομαι» con el sustantivo «βασιλεία» en el evangelio (sí lo hace en Mc 9,1; 11,10), algunos elementos resultan interesantes.

Como es sabido, «βασιλεία» es «*Zentralwort*»¹⁰³, el término nuclear de la proclamación de Jesús. Es utilizado 55 veces en el evangelio¹⁰⁴. Ante todo, el Reino, que en Mateo es en casi todos los casos *Reino de los cielos*,

⁹⁹ Para U. Luz, esta sobriedad extrema, hablando en concreto del Reino, encaja bien con el estilo de Jesús, quien apenas describe nada relacionado con los detalles de ese Reino (cf. Luz, *Matthäus I*, 342).

¹⁰⁰ Cf. BONNARD, *Évangile*, 83.

¹⁰¹ Cf. GUELICH, *Sermon*, 310.

¹⁰² Cf. BETZ, *Sermon*, 390.

¹⁰³ GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 219.

¹⁰⁴ Este uso frecuente del término en el evangelio de Mateo se hace en una gran diversidad de contextos, que le confieren una variedad de matices en su significado (cf. HANNAN, *Nature*, 230).

es el motivo de anuncio que aúna al Precursor Juan (Mt 3,2), a Jesús (4,17) y a los discípulos de Jesús (10,7; cf. 24,14). La expresión «ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν», presente en las tres citas anteriores, tiene la dificultad del verbo denominativo: por su significado, el Reino aún no está presente, sino *cercano o próximo*; por su tiempo verbal en perfecto, las consecuencias de tal proximidad están ya presentes. La genialidad de quien acuñó la famosa locución «ya sí pero todavía no» no evita la dificultad de una expresión ¿buscada?

Es claro que una *cierta presencia* del Reino ya se hace palpable con la presencia de Jesús: la proclamación del evangelio del Reino equivale a la enseñanza y a las curaciones de Jesús, hasta el punto de que el mismo Jesús puede afirmar ante los fariseos: «Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (12,28).

Ese Reino es presentado como algo *dinámico, gradual o creciente* en las numerosas parábolas del cap. 13¹⁰⁵: es semejante a un campo de buena semilla y cizaña (13,24-30: «dejad que ambos *crezcan juntos* hasta la siega»); a un grano de mostaza que *crece* (13,31-32); a la levadura que hace *fermentar todo* (13,33); a un tesoro escondido en el campo que *moviliza* a quien lo encuentra (13,44); a un mercader que *se mueve* por conseguir una perla de gran valor (13,45-46); a una red que recoge todo tipo de peces (13,47-50: «así *sucedirá al fin del mundo...*»). Todavía en otros textos encontramos esta misma perspectiva: en 20,1-16, el Reino de los cielos es semejante a un propietario que *va saliendo* en busca de obreros a distintas horas del día; y en 22,1-14, se parece a un rey que celebra el banquete de bodas de su hijo y se ve impelido a llamar a nuevos invitados por el rechazo de los primeros.

El «ὠμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» presente en la primera comparación (13,24) y en la penúltima (22,2), semejante al «ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (presente en 13,31.33.44.45.47; 20,1),

¹⁰⁵ En todo caso, este carácter gradual es inferido, derivado. En realidad, estas parábolas no hablan tanto del *desarrollo* de aquellos elementos comparados con el Reino (que, como decimos, es un aspecto inferido), cuanto de la *llamativa contraposición* entre los momentos inicial y final de cada relato.

se transforma en futuro en la última comparación que hace Jesús del Reino de los cielos: «ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (25,1). La impronta futura, escatológica, del Reino ya emerge con claridad en el capítulo 25, hasta ser plenamente manifiesta en la última recurrencia del término en el evangelio: «Os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre» (26,29).

El evangelio, pues, nos ofrece una realidad del Reino desdoblada, por un lado, en un fuerte sentido escatológico (que tiene su origen fundamental en la propia resurrección de Jesús, el hecho escatológico por excelencia, y que se manifiesta a nivel textual en los capítulos 24 y 25) y, por otro lado, en un carácter dinámico o *in fieri*. La segunda petición del Padrenuestro no puede significar otra cosa que pedir a Dios que haga presente de forma total (y, en ese sentido, escatológica) una realidad que ya está presente parcialmente gracias a la obra de Jesús (cf. 11,4-6) y que *han de continuar* sus discípulos¹⁰⁶.

Que esa *totalidad* signifique el *fin actual* de la historia creemos que escapa a las previsiones del evangelista teniendo en cuenta lo que escribe en el cap. 13; pero que esa *totalidad* significa el fin de la *historia actual* es indudable, no sólo por textos como 24,29-35 y 25,31-46, sino por el solemne final del propio evangelio: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el *fin del mundo*» (28,20).

2.3. La tercera petición (γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς)

Llegamos ya a nuestro texto, la primera ocasión en la que encontramos esta característica expresión mateana¹⁰⁷, tan estrechamente rela-

¹⁰⁶ «For Matthew, God's βασιλεία does not refer to a particular action or event, much less the final end. The present and future aspects of God's βασιλεία are held in creative tension for this particular evangelist. God's exercise of sovereign power is a continual process of transformation of all that is amiss in the world until God's plan for creation is fully realized» (HANNAN, *Nature*, 232).

¹⁰⁷ Hay una contradicción flagrante entre algunos autores. Para algunos, la peti-

cionada con las peticiones anteriores que para muchos exegetas es una simple explicitación de la segunda petición¹⁰⁸. Como en las anteriores, la problematización estriba en el sentido del nuevo imperativo aoristo pasivo (¿Dios es el sujeto agente, los seres humanos, o ambos?) y en el alcance escatológico o no de esta tercera petición. Además, hay una expansión textual («ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς») que también puede ser interpretada de diversas maneras. Iremos analizando cada elemento.

2.3.1. *La forma verbal* «γενηθήτω»

La primera recurrencia del término «θέλημα» está acompañada por la tercera persona singular del imperativo aoristo pasivo del verbo «γίνομαι»¹⁰⁹.

a) *Las diferentes interpretaciones del verbo*

La brevedad y la abstracción de la petición hace que florezcan las interpretaciones hasta el punto de que cada autor presenta la suya con matices tan personales que hacen difícil su clasificación ordenada.

La consideración del verbo como verdadero *pasivo divino*, con su correspondiente alcance escatológico, está presente en algunos autores.

ción no tiene paralelos en la literatura rabínica: STRECKER, *Bergpredigt*, 119; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 216. Sin embargo, «Asking God to let his will happen is traditional in Jewish prayers, in particular in short prayers» (BETZ, *Sermon*, 392).

¹⁰⁸ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 65; SAND, *Evangelium*, 127; SMITH, *Matthew*, 111; DAVIES, *Matthew*, 59; HAGNER, *Matthew I*, 148; DUMAIS, *Sermon*, 241.

¹⁰⁹ El verbo «γίνομαι» aparece 75 veces en Mateo, 55 en Marcos, 131 en Lucas, 52 en Juan y 125 en Hechos. Sobresale el uso en la expresión «καὶ ἐγένετο», como elemento narrativo que significa continuación del relato: este uso supone la mayoría de recurrencias en Lucas (más del 50% de las veces que aparece el verbo lo hace con esta expresión) y es también muy importante en Hechos (más del 40%), y en Marcos y Juan (más del 30%); sin embargo, en Mateo apenas supone el 15% de las recurrencias. Otro uso característico del verbo es el genitivo absoluto, que aparece en 10 ocasiones en Mateo (algo más del 13% del total) y Marcos (algo más del 18%); 3 en Lucas (algo más del 2%), sólo 1 en Juan (el 0,52%) y 16 en Hechos de los Apóstoles (casi el 13%).

G. Strecker afirma que Dios quiere realizar su voluntad y llevar adelante su poder en la tierra como lo hace en el cielo, y que esto se sitúa en una expectativa escatológica¹¹⁰. El sentido de *pasivo divino* (Dios como único agente) y escatológico está también netamente expuesto en J. Gnilka, que incide más en la autoría divina¹¹¹, y en J.P. Meier, que incide más en el carácter escatológico¹¹². Asimismo en esta línea se sitúan P. Bonnard¹¹³ y R. Schnackenburg¹¹⁴.

Sin embargo, también se interpreta que no estamos ante un *pasivo divino* neto, o al menos se entiende que en el *hágase tu voluntad* entra en juego el comportamiento obediente de los seres humanos. Es una interpretación que desliza hacia la *historia* el supuesto alcance escatológico de la petición. Así, R.A. Guelich, que consideraba netamente pasivo «ἀγιασθήτω», afirma refiriéndose a «γενηθήτω» que no se entra en el Reino sin hacer la voluntad del Padre (tomando como referencia Mt 7,21), porque cada referencia a la voluntad del Padre conlleva la obediencia debida de los hijos¹¹⁵.

El problema de esta interpretación, también defendida por otros autores, es que no presta atención a la diferencia de verbos que hay en las distintas recurrencias y, en particular, en las dos primeras. En efecto, en 7,21 *hacer* la voluntad del Padre se expresa con el verbo «ποιέω», en voz activa, mientras que aquí el verbo es «γίνομαι», en voz pasiva. ¿No merece atención esta diferencia que a nosotros nos parece cualitativa? Además si, como afirma R.A. Guelich, el aoristo imperativo connota un acto puntual más que una acción repetida en el presente¹¹⁶, ¿es tal la me-

¹¹⁰ Cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 120. Sin embargo, eso no significa que no haya indudables consecuencias éticas para los creyentes, tomando como referencia 7,21 y la propia teología del primer evangelio (p. 121).

¹¹¹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 221-222.

¹¹² Cf. MEIER, *Matthew*, 60-61.

¹¹³ Cf. BONNARD, *Évangile*, 84.

¹¹⁴ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 65-66.

¹¹⁵ Cf. GUELICH, *Sermon*, 290.

¹¹⁶ Cf. GUELICH, *Sermon*, 289. Ya hemos hecho referencia al sentido del aoristo

jor forma de expresar un comportamiento humano obediente de forma regular y continua?

En la línea de combinar los comportamientos divino y humano, por un lado, y los sentidos escatológico e histórico, por otro, se sitúan varios exegetas¹¹⁷. Por su parte, I. Gomá comienza su exégesis indicando que «el sujeto implícito del verbo (como en la primera petición) es el mismo Dios»¹¹⁸, pero luego habla de la obediencia humana, exponiendo una batería de citas del AT y NT que explican qué es hacer la voluntad de Dios¹¹⁹.

Esto nos lleva a la interpretación *abierta*, que también es considerada, como ya ocurría en la primera petición. Para U. Luz, la interpretación escatológica no se infiere automáticamente del texto y, además, la petición apunta también a un comportamiento activo de las personas¹²⁰. Señala que la dimensión ética de la voluntad de Dios aparece en 7,21 y 12,50, pero otra vez, como ya ocurría con R.A. Guelich, sin hacer referencia al cambio de verbo. En todo caso, le parece imposible establecer una alternativa excluyente entre la acción de Dios y la acción de los seres humanos en esta tercera petición¹²¹.

De igual modo, el comentario de W.D. Davies-D.C. Allison sigue esta dirección¹²². Estos autores afirman que la formulación de la tercera petición parece ser la forma pasiva de la fórmula «ποιέω + θέλημα σου», como una razón para comprender que también está en juego en la pe-

en la nota 79.

¹¹⁷ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 99; SCHWEIZER, *Evangelium*, 95; SMITH, *Matthew*, 111; HAGNER, *Matthew I*, 148; DUMAIS, *Sermon*, 244.

¹¹⁸ GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 345. Ofrece una traducción muy interesante, pese a su complicación formal: «Padre, haz [que devenga realidad: γενηθήτω] todo cuanto es objeto de la **Voluntad** (θέλημα) tuya, o, con un sinónimo finamente psicológico y bíblico: de tu **“Beneplácito”** (εὐδοκία)» (pp. 345-346).

¹¹⁹ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 348-350.

¹²⁰ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 344.

¹²¹ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 345.

¹²² Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 606-607.

tición el aspecto ético, el comportamiento humano¹²³. Pero de todas las formas consideradas pasivas del verbo «γίνομαι»¹²⁴, sólo 11,23 puede tener el sentido del «ποιέω» pasivo, mientras que todas las demás tienen más el sentido propio del verbo «γίνομαι» como «acontecer» o «suceder». Como la presente.

También H.D. Betz considera abierto el sujeto agente del verbo¹²⁵, aunque incide mucho en el tema del comportamiento humano y en el hecho de que la obediencia a la voluntad divina hace que el carácter escatológico pase a un segundo plano en esta petición¹²⁶.

No es extraño, por tanto, que se llegue a minimizar el carácter *divino* del pasivo y lo deriven con rotundidad al comportamiento humano. Es el caso de J. Carmignac. Este autor señala tres razones para negar el carácter de *pasivo divino*:

(1) El verbo no tiene complemento agente y esta omisión permite dar a la expresión un alcance lo más amplio posible¹²⁷. Pero precisamente el *pasivo divino* es una construcción típica para evitar nombrar a Dios y, en consecuencia, no puede llevar nunca el complemento agente. Otra cosa sería si otros *pasivos divinos* llevaran complemento agente y éste no. Pero que un pasivo divino lleve el complemento agente es algo contradictorio en sí mismo.

(2) En hebreo la conjugación pasiva se distingue mal de la reflexiva, de modo que *sea hecha* puede equivaler a *se haga*, y el verbo «γίνομαι» es susceptible de ambas interpretaciones¹²⁸. Pero no estamos hablando de la

¹²³ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 605.

¹²⁴ Mt 6,10; 8,13; 9,29; 11,23; 15,28; 21,42; 26,2.42; 27,24; 28,4 (hay discusión sobre el carácter pasivo o medio de «γίνεται» en 9,16; 10,16; 12,45; 13,22.32; 24,44).

¹²⁵ Cf. BETZ, *Sermon*, 392.

¹²⁶ Cf. BETZ, *Sermon*, 379.381.392.395.

¹²⁷ «Que la volonté de Dieu soit faite partout et toujours, par tous les êtres de la création» (CARMIGNAC, *Recherches*, 106).

¹²⁸ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 106.

traducción griega de una obra hebrea anterior, sino de una obra escrita en griego, con los elementos sintácticos y semánticos de esta lengua (pese a las influencias semíticas).

(3) La voz pasiva del verbo «ποιέω», que sólo aparece una vez en el NT, es reemplazada generalmente por el verbo «γίνομαι»¹²⁹. Pero ya hemos visto que las formas pasivas de «γίνομαι» en el evangelio de Mateo no tienen el sentido pasivo de «ποιέω», sino el sentido pleno del verbo «γίνομαι».

Sin embargo, a pesar de ofrecer estas razones para negar el carácter pasivo divino del verbo, señala más adelante que Dios tiene que ejecutar su voluntad¹³⁰.

También D. Patte se sitúa en esta clave de poner a los seres humanos (a los *discípulos* y su *vocación*) como sujetos agentes del verbo¹³¹.

La valoración histórica y no escatológica está también presente en L. Sabourin, para quien la expresión añadida «en la tierra como en el cielo» impide interpretar la tercera petición exclusivamente (ni siquiera preferentemente) en clave escatológica¹³². Este autor también interpreta el verbo pasivo en un sentido *mixto*: expresa una acción divina y una llamada *correspondencia humana*¹³³.

b) El verbo «γίνομαι» en el evangelio de Mateo

El uso del verbo «γίνομαι» tiene, en el evangelio de Mateo, algunos aspectos particulares. Aunque el *EWNT* afirma en dos ocasiones que el verbo apenas tiene interés teológico¹³⁴ (el *ThWNT* sólo atiende la forma

¹²⁹ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 107.

¹³⁰ «On demande, et presque on commande (le jussif et l'imperatif), à Dieu d'exécuter sa volonté et aux hommes d'y collaborer le mieux possible» (CARMIGNAC, *Recherches*, 108).

¹³¹ Cf. PATTE, *The Gospel*, 103.

¹³² Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 438.

¹³³ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 437.

¹³⁴ Cf. HACKENBERG, «γίνομαι», 594.595.

«καὶ ἐγένετο»¹³⁵), Mateo ofrece pistas que indican lo contrario¹³⁶, sobre todo en la forma verbal que leemos en Mt 6,10: la tercera persona singular del aoristo imperativo pasivo: «γενηθήτω».

En efecto, esta forma sólo aparece en el evangelio de Mateo (Mt 6,10; 8,13; 9,29; 15,28; 26,42) y en la citación que del salmo 68 (LXX) hacen el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,20 cita a Sal 68,26) y la carta a los Romanos (Rm 11,9 cita a Sal 68,23). Antes de entrar en las recurrencias mateanas, veamos qué nos ofrecen estos pasos neotestamentarios.

1.- Hch 1,20: el versículo recoge dos citas de los salmos. La primera es la que nos interesa, Sal 68,26 («γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ») y la segunda, Sal 108,8 («τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος»). El texto neotestamentario está relatando el estremecedor final de Judas y se sirve de la cita del salmo para explicar tan terrible desenlace. Por su parte, el salmo 68 es una conmovedora lamentación de un orante acorralado por sus enemigos, que comienza implorando la intervención salvífica de Dios («¡Sálvame, oh Dios, que estoy con el agua al cuello!», v. 2). En un momento dado, el salmista comienza con las imprecaciones contra sus enemigos (vv. 23-29). Es interesante notar que lo que se pide *son acciones solicitadas de Dios*: son el *enojo* y el *ardor de la cólera* divina los que trastocarán por completo la situación. En este sentido, «que su morada se haga erial» es una acción solicitada a Dios. El texto está levemente modificado en Hch¹³⁷, sobre todo en el cambio de persona (de plural a singular), por exigencia del contexto (el salmista habla de enemigos numerosos: «son más que los pelos de mi cabeza los que me odian sin motivo» [Sal 68,5] y en Hechos el referente es Judas).

¹³⁵ Cf. BÜCHSEL, «γίνομαι», 680-681.

¹³⁶ Las diversas recurrencias del verbo se reparten por todo el evangelio, pero tienden a ser más abundantes a partir del capítulo 16 (donde hay una cesura temporal muy significativa para la exégesis narrativa), en los capítulos 18, 21, 24, 26 y 27. Antes, sólo el capítulo 11 sobresale en la presencia del verbo.

¹³⁷ Sal 68,26: «γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἡρῆνωμένη καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν».

2.- Rm 11,9: Pablo recoge el texto del Sal 68,23 («γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον») y lo modifica: «γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς». Tanto en la argumentación de Pablo, como en el contexto del salmo original, *es Dios quien realiza*, o tiene que realizar, el cambio que apunta el texto: «que su mesa se convierta en trampa y lazo, en piedra de tropiezo y justo pago».

3.- Por su parte, las cinco recurrencias de «γενηθήτω» en el evangelio de Mateo nos ofrecen pistas muy interesantes para empezar a desgarrar el sentido de la voluntad de Dios. Las dos extremas (Mt 6,10 y 26,42) forman una impresionante inclusión y suponen la primera y última *lección de discipulado*: lo que Jesús pide hacer desde el comienzo a sus discípulos, lo acaba haciendo Él cuando comienza el desenlace final y trágico de su misión. De alguna manera, la segunda ilumina a la primera: en Getsemaní, ni Jesús mismo en tanto que Hijo, e Hijo predilecto (cf. 3,15 y 17,5), puede hacer la voluntad de Dios, sino, dócilmente, *dejarse hacer* por ella. La voluntad de Dios no apunta, pues, a un posible cumplimiento de normas divinas, sino a la entrega incondicional y definitiva al designio divino.

Las dos citas tienen un contexto fundamental: la oración. En ambas ocasiones es nombrado explícitamente el verbo «προσεύχομαι»: «οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς» (6,9a); «πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο» (26,42a). En 6,10 la oración tiene una clara impronta comunitaria: está dirigida a «πάτερ ἡμῶν» y el pronombre de la primera persona plural, formando un ejemplo de *poliptoton*, reaparece con fuerza en la segunda parte de la oración (vv. 11 [dos veces], 12 [4 veces], 13 [2 veces]). En el *mashal* de los vv. 14-15 se encuentra en 4 ocasiones el pronombre de la segunda personal plural, con el mismo valor referencial.

Las restantes ocasiones en que aparece la forma verbal «γενηθήτω» en el evangelio de Mateo están, en cambio, en un contexto de curaciones de Jesús y se caracterizan por relacionarse con la fe.

En 8,13 se encuentra la respuesta de Jesús al centurión romano, que había venido a pedir la curación de su criado. Después de una elocuente

conversación entre ambos, tras alabar la fe tan grande del centurión y criticar a «los hijos del Reino», Jesús le dice: «ὑπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι». El *dativus commodi* indica que el centurión era *receptor* más que actor del favor solicitado a Jesús, a medida («ὡς») de su propia fe en la capacidad sanadora de Jesús.

En 9,29 ocurre algo parecido: en esta ocasión, Jesús responde a dos ciegos que habían solicitado su ayuda: «κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν». Otra vez el dativo de ventaja nos informa de que los ciegos eran receptores del bien de la vista. Su fe en la capacidad de Jesús (cf. v. 28) desencadena la acción terapéutica del Señor.

Finalmente, en 15,28 encontramos una tercera situación similar. Ahora Jesús responde a la mujer cananea que pedía la curación de su hija: «ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις». Las mismas características que las escenas anteriores. La gran fe de aquella valiente mujer ocasiona que se haga en la persona de su hija lo que ella ansiaba.

En definitiva, podemos concluir que la forma «γενηθήτω» se utiliza en el evangelio de Mateo, en un ambiente de oración y de fe, para *expresar un acontecimiento salvífico* por medio del cual las personas son las *receptoras* de un bien determinado. La primera sorpresa: estamos en clave de *gracia* en el evangelio más *legalista* de todos.

c) El significado del verbo

El significado propio del término es «llegar a ser», «originarse», «llegar a la existencia», pero el sentido se amplía en el NT con más significados como «suceder», «acontecer», «surgir», «ser hecho», «ser creado»¹³⁸. Además, el verbo suple determinadas formas del verbo «εἶμι» y las formas pasivas del verbo «ποιέω»¹³⁹. Entre tantas posibilidades de traducción e interpretación, ¿cuál será la más apropiada para nuestro texto?

¹³⁸ Cf. HACKENBERG, «γίνομαι», 594.

¹³⁹ Cf. ZORELL, *Lexicon*, 252. Ya hemos visto anteriormente que, respecto al sentido de «γίνομαι» como voz pasiva del verbo «ποιέω» son pocos los casos en el evangelio de Mateo.

El verbo tiene su origen en la raíz sánscrita *jan*, que significa «generar» o «nacer»¹⁴⁰, es decir, vehicula la idea de algo que llega a la existencia, lo que cuadra muy bien con muchos de los usos del verbo en el evangelio. Además, la forma pasiva tiende más a señalar el sujeto agente, que en este caso es Dios, ya que estamos ante un *pasivo divino*¹⁴¹: hay que descartar, pues, que haya otro sujeto agente diverso de Dios, lo cual está en consonancia con el sentido del conjunto de la oración del Padrenuestro. Atendiendo al verbo, la posible traducción sería, pues, que *Dios haga su voluntad* en la tierra como en el cielo, o que *acontezca*, que *llegue a ser* la voluntad divina en la tierra como en el cielo. Pero teniendo en cuenta que las formas pasivas de «γίνομαι» en el evangelio de Mateo no suelen equivaler a las formas pasivas de «ποιέω», parece más plausible la segunda posibilidad, en la que el *peso semántico* está en el *hecho de que acontezca* (se haga) la voluntad divina.

La significación de este verbo, pues, en consonancia con su forma y su contexto, nos lleva a pensar en un *despliegue* de la voluntad de Dios, más que en un cumplimiento obediente de tal voluntad. El planteamiento no es excluyente: forma parte de la voluntad de Dios que los seres humanos *hagan* su voluntad como resultará del análisis de recurrencias posteriores de la expresión «voluntad del Padre». Pero en la oración del Padrenuestro, en su tercera petición y en lo que respecta al verbo, supone *más bien entrar en un ámbito de acontecimientos* en los que el orante no tiene la última palabra ni la propia decisión. Éstas corresponden a Dios Padre.

2.3.2. *El sujeto* «τὸ θέλημά σου»

a) Las distintas aproximaciones al término

Es la primera recurrencia del término en el evangelio, cuyo significado tratamos de comprender. La problematicidad radica en su abs-

¹⁴⁰ Cf. RUSCONI, *Vocabulario*, 73.

¹⁴¹ M. Zerwick señala en el índice de pasajes bíblicos a Mt 6,10 con el párrafo 236, donde se habla de la forma pasiva teológica (cf. ZERWICK, *Griego*, pp. 200 y 107 respectivamente).

tracción, que se prolonga prácticamente en todas sus apariciones en el evangelio de Mateo¹⁴². Quizá por eso hay muchos comentaristas que, simple pero llamativamente, no dicen nada acerca del *contenido* de esta voluntad¹⁴³.

Dadas las características del término «θέλημα», la investigación se ha orientado en dos direcciones: distinguir entre el *acto del querer* y el *objeto querido*, es decir, entre la propia capacidad de querer y el contenido de dicho querer, y concretar cuál es el contenido de la voluntad divina en Mt 6,10.

Respecto a la primera cuestión (la distinción entre el acto de querer y el objeto querido), J. Carmignac refiere la dificultad del francés (que también se da en castellano) en distinguir ambos aspectos, dificultad que no existe en el hebreo. Así, el sentido subjetivo de voluntad (= *la facultad de querer*) era designado con términos como *kelâyôt* («riñones»), *nèphèsh* («alma») y también *léb* («corazón»), mientras que el sentido objetivo (= *la cosa querida*) se designaba con los términos *nâsôn* («favor o preferencia que se ofrece») y *hèpès* («placer propio») ¹⁴⁴. Con este trasfondo, Carmignac toma como referencia algunas citas (¿por qué sólo algunas?) del NT (1Ts 4,3; 5,17-18; 1Pe 2,13-15; Jn 6,39-40) para concluir que la voluntad de Dios es que los seres humanos se comporten según los mandamientos y que Cristo les conduzca a la vida eterna. Y, como el autor señala la íntima relación entre las tres primeras peticiones, acaba afirmando que en definitiva la voluntad de Dios es su Reino¹⁴⁵.

Por su parte, L. Sabourin cree que «θέλημα» se refiere, según el valor

¹⁴² La única vez en que el término viene más explicitado es, como veremos, Mt 18,14, cuando ejerce de sujeto del verbo «εἰμί», pero no podemos hacer un salto metodológico semejante, sino que debemos ir recurrencia a recurrencia, para captar la progresividad de su significado.

¹⁴³ Entre los que forman parte de nuestro fondo referencial, R.A. Guelich, J.P. Meier, G. Strecker, U. Luz, A. Sand, D. Patte, W.D. Davies - D.C. Allison, M. Davies y D.A. Hagner.

¹⁴⁴ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 103-104.

¹⁴⁵ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 106.

normal del término al *objeto querido* y no tanto a la *acción de querer*, a la que se refiere el término *thelēsis*, pero no especifica más acerca de tal *objeto querido*¹⁴⁶.

Respecto a la segunda cuestión (cuál es el contenido de la voluntad divina), las interpretaciones dadas son divergentes. En una sugerente explicación *en clave trinitaria* (hace coincidir cada una de las tres peticiones del Padrenuestro con cada una de las tres personas divinas), J. Radermakers apunta que la voluntad de Dios aparece como el *movimiento profundo de su amor*, es decir, *su Espíritu*¹⁴⁷.

I. Gomá interrelaciona en la *Obra máxima* del Padre la realización de su voluntad, la venida de su Reino y la santidad de su Nombre, señalando que para el NT el objeto de la voluntad divina es «la Obra mesiánica-soteriológica»¹⁴⁸. Ésta aparece bajo numerosos aspectos en las diferentes recurrencias del término *voluntad* en el NT. El autor las repasa y va señalando todos esos aspectos, bajo las claves de la obediencia humana y del ejemplo de Jesús¹⁴⁹.

Para R.H. Smith, la voluntad de Dios es un término que, junto a otros como *amor* o *perfección*, forma parte del rico vocabulario mateano de la justicia. De modo que interpreta dicha voluntad como una justicia sobreabundante, un exuberante amor y devoción a Dios y al prójimo¹⁵⁰.

Como se puede apreciar, el *desplazamiento semántico* se produce hacia el comportamiento ético de los seres humanos, dejando su original ámbito divino. Esto, que subyace en algunos comentarios¹⁵¹, aparece con claridad en la exégesis de P. Bonnard, quien cree que el *sentido moral* es característico de la catequesis mateana. Por tanto, se le pide a Dios que

¹⁴⁶ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 437.

¹⁴⁷ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 99.

¹⁴⁸ GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 347.

¹⁴⁹ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 348-350.

¹⁵⁰ Cf. SMITH, *Matthew*, 111.

¹⁵¹ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 95; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*,

los seres humanos cumplan por fin sus exigencias prácticas, reveladas en la Ley para los judíos, y en la Ley reinterpretada por Jesús para los lectores oyentes del evangelio mateo. Hasta el punto de proponer esta traducción de la petición: «Fais-toi bientôt obéir de tous les hommes!»¹⁵².

En esta línea se sitúa también D.J. Harrington, quien deja entrever que la voluntad de Dios equivale a las prácticas de piedad que protagonizan la sección en la que se inserta el Padrenuestro¹⁵³.

Este desplazamiento semántico es notado por J. Gnilka¹⁵⁴, para quien el contenido de la voluntad de Dios, que en Mateo es siempre *voluntad del Padre*, presenta un doble aspecto: por una parte, es voluntad moral que debe ser cumplida; por otra, es voluntad de la salvación que Dios quiere para el mundo¹⁵⁵.

En otros casos, la voluntad divina se identifica con la enseñanza de Jesús¹⁵⁶ o con el plan divino tal como lo ha desarrollado Jesús con su vida, muerte y resurrección¹⁵⁷.

b) *El concepto de «θέλημα»*

En el evangelio de Mateo, las veces que aparece el término «θέλημα» están marcadas por una gran indefinición o abstracción. Sólo Mt 18,14 tiene una mayor explicitación, al ser sujeto de una oración nominal (con verbo «εἰμί»). Podemos preguntarnos si semejante indefinición es algo querido por el evangelista para *poner en tensión narrativa* al lector/oyen-

¹⁵² BONNARD, *Évangile*, 84.

¹⁵³ Cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 97.

¹⁵⁴ «Immer wieder ist die Bitte so aufgefaßt worden, daß der Mensch in ihr als Subjekt zur Geltung gebracht würde. Sicher unzureichend ist der Gedanke, daß der Mensch hier seine Bereitschaft ausspreche, auf seinen zugunsten des Willens Gottes zu verzichten» (GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 220).

¹⁵⁵ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 221. El primer aspecto no se aleja mucho de la orientación ética que el mismo autor criticaba; el segundo aspecto lo concluye de 18,14 y 26,42.

¹⁵⁶ Cf. DUMAIS, *Sermon*, 243.

¹⁵⁷ Cf. BETZ, *Sermon*, 393.

te de su evangelio, o si la expresión era bien conocida y acuñada en su significado por los destinatarios del escrito. Teniendo en cuenta que el evangelio es una obra orgánica escrita para ser leída repetidamente¹⁵⁸, creemos que, en la primera lectura del evangelio, la expresión tiene una abstracción buscada por el autor para *crear una progresión en la tensión narrativa*. La progresión va en aumento en las sucesivas apariciones del término, siempre enriquecidas y matizadas por su correspondiente contexto, hasta llegar al *clímax* de la última recurrencia (26,42), desde la que hay que volver a releer todo el camino andado en el evangelio.

Por eso, quizá no haya que pretender extraer el contenido de «θέλημα», sino dejarse interpelar por el sentido general del sustantivo en el contexto. Ahí encontramos la verdadera clave de interpretación de esta intrigante petición, cuya abstracción parece intencionada. Pero Mateo no escribe al margen de un contexto general ni de una herencia recibida. Por eso es importante indagar sobre el sentido que la palabra podría tener en el ambiente en el que surge el evangelio.

Seguiremos en este tema el sugerente artículo de A. López Pego sobre la evolución que el significado de «θέλημα» tiene en el paso del Antiguo al Nuevo Testamento¹⁵⁹.

El término «θέλημα» es un sustantivo deverbativo neutro¹⁶⁰ que al parecer no escapa a la ambigüedad, pues puede significar lo que se quiere objetivamente o la acción subjetiva de querer, el acto de la voluntad¹⁶¹. De hecho F. Zorell comenta a Mt 6,10 y 26,42: «id quod vis sive a nobis agi sive nobis evenire»¹⁶². A. López Pego habla incluso de tres significados posibles: voluntad (capacidad de querer [= velle]), volición (acto de que-

¹⁵⁸ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 24.

¹⁵⁹ LÓPEZ PEGO, A., «Evolución del significado de ΘΕΛΗΜΑ, “voluntad”, del Antiguo al Nuevo Testamento», *EstB* 58 (2000) 309-346.

¹⁶⁰ «I derivati in -μα, che nella *koinè* come nello ionico godono di forte preferenza, indicano per lo più il risultato dell'azione e possono formarsi da qualsiasi verbo» (BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, §109.2).

¹⁶¹ Cf. LIMBECK, «θέλημα», 338-339.

¹⁶² ZORELL, *Lexicon*, 581.

rer) y cosa querida (objeto de la voluntad)¹⁶³. Su tesis principal es que el término, introducido en la traducción de la LXX, *traduce mal y reproduce incorrectamente* el sentido de los correspondientes términos hebreos, esto es, de *hfs* (חפץ) y *raṣon* (רצון).

La raíz trilitera *hfs*, que tenía un sentido original de «atención excitada o intensa», se presenta en la Biblia como verbo, sustantivo y adjetivo. Como verbo, *hafes* significa «gozar», «disfrutar»; como sustantivo, *hefes* significa «gozo», «deseo», «anhelo» (y de ahí se deriva a «objeto de deseo, lo que gusta a alguien», y después a «negocio», «asunto», «cosa»). Como adjetivo verbal, *hafes* significa «gozoso», «que disfruta». Como se ve, el significado tiene un *fuerte componente emotivo*¹⁶⁴.

Otro tanto ocurre con *raṣon*, cuya raíz significaba «agrado», «satisfacción», «aquiescencia», «aceptación» y que se presenta en la Biblia hebrea como verbo *ršh* (que suele traducirse «complacerse en») y como sustantivo, *raṣon*, muy utilizado, que significa «agrado», «aceptación», «benevolencia». Expresa principalmente la complacencia que produce en el superior el buen comportamiento del inferior, por lo que se suele aplicar a YHWH cuando acepta la ofrenda de un sacrificio¹⁶⁵.

Pero no debía sonar bien decir que Dios experimenta gozo y deleite, de modo que, siguiendo la tendencia a *desantropomorfizar* la visión divina de la Biblia, los rabinos helenizados que la tradujeron al griego sustituyeron estos términos por un neologismo técnico y abstracto como «θέλημα»¹⁶⁶. Sin embargo, aún en la época de la LXX, el término era relativamente raro. La expansión del mismo se da gracias a los *targumim*, expresión de una nueva teología que insiste en la *desantropomorfización* de YHWH en el Pentateuco y en asegurar la trascendencia de Dios. En este contexto, *Voluntad de Dios* es un ejemplo más de un tipo de fórmulas que permiten alejar y hacer trascendente la relación de Dios con los hombres, utilizando para ello, como intermediarios, sustantivos abstrac-

¹⁶³ LÓPEZ PEGO, A., «Evolución», 312.

¹⁶⁴ LÓPEZ PEGO, A., «Evolución», 320-321.

¹⁶⁵ Cf. LÓPEZ PEGO, «Evolución», 321-322.

¹⁶⁶ Cf. LÓPEZ PEGO, «Evolución», 314-315.

tos, no personales, atribuibles a Dios¹⁶⁷.

Para el tiempo del NT, el abstracto sustantivo ya está *en casa*: comparando las recurrencias del mismo, la desproporción es clara a favor del NT pues teniendo éste casi 5 veces menos texto que la LXX, utiliza el término en muchas más ocasiones¹⁶⁸. Esto indica que «θέλημα» ya se había convertido en una palabra *temática* neotestamentaria.

Pues bien, A. López Pego señala tres apartados sobre el significado del término en los evangelios. (1) Hay un valor *fuerte* de «θέλημα», es decir, que no se suele referir a lo que Dios quiere en un caso concreto, sino a una voluntad general, a un querer de Dios que es visto como algo propio de la esencia divina. Del mismo modo que hay una *Sabiduría de Dios* que no se refiere a un conocimiento concreto, hay también una *Voluntad de Dios* que no se refiere a una volición concreta, sino al designio eterno de la misma esencia divina. Y, como ejemplo más expresivo de esta significación, el autor pone, precisamente, «γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς». (2) Otro significado es el de la sumisión a la Voluntad, pues el término vehicula matices de orden, mandato o imposición. (3) Finalmente, señala el objeto de la Voluntad, tomando como referencia Jn 6,39-40, donde se dice el objeto de lo que Dios quiere: que todo el que crea en el Hijo, en Jesús, resucite en el último día¹⁶⁹.

La perspectiva de «θέλημα» en los evangelios cambia notablemente en los diccionarios exegético-teológicos. El *EWNT* toma como referente principal para explicar el significado de «θέλημα» a Mt 7,21-23, del que concluye, a nuestro parecer equivocadamente¹⁷⁰, que la voluntad de Dios en Mateo se identifica con la Torah. La pirueta argumental que sigue nos parece desafortunada: puesto que la Ley revela que el amor a Dios y al prójimo es la meta esencial de la voluntad divina, *entonces* no puede ser

¹⁶⁷ Cf. LÓPEZ PEGO, «Evolución», 332-333.

¹⁶⁸ Los datos que ofrece A. López Pego son éstos: texto de la LXX = 703.640 palabras; texto del NT = 149.705 palabras; recurrencias de «θέλημα» en la LXX = 45; recurrencias en el NT = 64.

¹⁶⁹ Cf. LÓPEZ PEGO, «Evolución», 334-337.

¹⁷⁰ Cf. capítulo 2 de esta tesis.

ésta que se pierda siquiera uno de los pequeñitos¹⁷¹. Puesta la premisa del amor universal, ¿cómo puede concluirse que no se perderán sólo los preferidos? Sorprendente. En cambio, el *ThWNT* trata específicamente 6,10 bajo el epígrafe «Christus als der Täter des göttlichen Willens» y lo interpreta desde 26,42 destacando, en ambos casos, la *sumisión voluntaria* como idea principal que se desprende del término¹⁷².

Si es verdad que la *desantropomorfización* de Dios y el realce de su divina trascendencia fueron las causas de la deriva semántica producida en los términos hebreos *hefes* y *raison* al ser traducidos por «θέλημα», con la consiguiente abstracción y *enfriamiento* del sentido, entonces en el Padrenuestro podemos redescubrir aquellos significados originarios, ya que la voluntad está referida al pronombre personal «σου», que se refiere al «πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» con el que comienza la oración. El triple pronombre, además del indudable papel retórico que juega, nos pone en relación directa con el triple adjetivo posesivo presente en la expresión «τῷ σῷ ὀνόματι», que se halla en la perícopa de la siguiente recurrencia del término «θέλημα» (7,21-23), y no hay que descartar una relación dialéctica entre ambos: Jesús ordena a sus discípulos en el Padrenuestro dirigirse a un *tú* que no es el de los discípulos en 7,22.

c) El significado de «θέλημα» en Mt 6,10

Teniendo en cuenta todo lo que llevamos visto, el significado de la primera aparición de «θέλημα» no se puede ni se debe concretar. Supone una verdadera llamada de atención al lector/oyente del evangelio, invitado a entrar en relación con un Dios al que puede llamar *Padre*. Y precisamente por eso, porque entra en relación con Alguien que ya conoce nuestras necesidades, se le pide que actúe en consecuencia con su ser. Que haga manifiesto quién es verdaderamente, en los aspectos exteriores, reconocibles (Nombre), en los aspectos interiores, en sus sentimientos (Voluntad), en la ejecución de ambos (Reino).

Padre nuestro es el verdadero fundamento de sentido para los tres

¹⁷¹ Cf. LIMBECK, «θέλημα», 339.

¹⁷² Cf. SCHRENK, «θέλημα», 55.

términos, también para «θέλημα». Ya habíamos constatado el cambio de perspectiva que se produce a partir de 6,8 en las recurrencias del término «πατήρ», que se extiende a toda la oración del Padrenuestro. Por otra parte, «Πάτερ ἡμῶν» es la recurrencia que ocupa el lugar intermedio en las 17 veces en que *Padre* aparece en el Sermón de la Montaña: 8 la antecedan y 8 la suceden, y es la única vez que está acompañado del pronombre de primera persona plural. Es, pues, la voluntad de nuestro Padre la que se pide que acontezca. Ese *Padre* que ya conoce nuestras necesidades (cf. 6,8.32), ese *Padre providente* (cf. 6,25-34), ese *Padre generoso* (cf. 7,7-11). La tercera petición solicita de *ese Padre* que acontezca, que tenga lugar o que haga todo lo que *siente* por sus hijos, todo lo que mueve su interior a favor de quienes le dirigen la oración.

Pero ese Padre es *nuestro* Padre, de modo que el aspecto comunitario y de compromiso ético de sus hijos se entrelaza con la gratuita bondad del Padre. Así, han de brillar como la luz nuestras *buenas obras* (cf. 5,16); deberemos amar a los enemigos y rezar por los perseguidores (cf. 5,44-45); habremos de ser perfectos como lo es nuestro Padre celestial (cf. 5,48); practicaremos de una manera particular, señalada por Jesús, nuestra justicia (cf. 6,1), nuestra limosna (cf. 6,4), nuestra oración (cf. 6,6) y nuestro ayuno (cf. 6,18). Pero, sobre todo, deberemos empeñarnos en el *perdón*, que repara las dificultades de la vida comunitaria y reconstruye la comunión. Es tan importante este aspecto de la vida comunitaria, que el evangelista lo sitúa como condición *sine qua non* para recibir el perdón del Padre celestial (cf. 6,12.14-15). La última recurrencia del término «πατήρ» en el seno del Sermón de la Montaña la encontramos, elocuentemente, en 7,21, como complemento nominal del término «θέλημα», cuya realización recaerá, de manera más explícita, en las personas.

De manera que la invocación inicial del Padrenuestro aúna dos claves de comprensión básicas del evangelio mateano: la Gracia y la ética. Magistralmente presentado, el evangelista propone los primeros pasos de un *itinerario espiritual*, que comienza con el ingreso confiado en la órbita de Dios Padre, del que nace un compromiso ético con arreglo al estilo de tal Padre.

2.3.3. La expresión «ὥς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς»

a) Las diversas explicaciones de la expresión

Son varios los puntos a interpretar en este colofón del versículo. Uno de ellos es *el alcance* de esta comparación: si afecta sólo a la tercera petición o también a las dos anteriores; el segundo se refiere a *la esencia* de esta comparación: si es o no una verdadera comparación; asimismo se interpreta la cualidad del sustantivo «οὐρανός»: si significa o no el ámbito divino; finalmente, también es vista de diverso modo *su función* en el contexto.

1.- En general, se considera que la comparación afecta a las tres primeras peticiones del Padrenuestro. La expresión es, pues, un *zeugma* que supone una especie de conclusión de la primera parte de la oración¹⁷³, aunque J. Gnilka parece indicar que sólo se refiere a la tercera¹⁷⁴.

2.- Un segundo aspecto se refiere a la *esencia* de la locución: se trata de comprender si en realidad el cielo es aquí *modelo* para la tierra o si, más bien, tanto en el cielo como en la tierra debe realizarse la voluntad del Padre¹⁷⁵.

¹⁷³ Sin duda, el autor que más se detiene en esta cuestión es J. Carmignac, firme partidario de esta interpretación, que presenta la interpretación en Orígenes (el primero en considerarla), en el *Opus imperfectum in Matthaëum*, teniendo en cuenta la poesía de Qumrán, el catecismo del Concilio de Trento... Termina ofreciendo una traducción en la que esta expresión pasa a situarse antes de las tres peticiones (cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 110-117). Además, siguen esta línea: GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 351; SABOURIN, *Matteo I*, 438; GUELICH, *Sermon*, 288; MEIER, *Matthew*, 61; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 603; BETZ, *Sermon*, 377, 395.

¹⁷⁴ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 212.

¹⁷⁵ «Les derniers mots du verset peuvent avoir deux sens: tant au ciel que sur la terre, c'est-à-dire partout, avec une allusion possible à des résistances actuelles à Dieu dans le ciel; ou plus probablement: sur la terre enfin comme au ciel aujourd'hui, ὥς – καί, (lat. *tam quam*) comprenant une idée de quantité; ces deux nuances ne s'excluent pas absolument» (BONNARD, *Évangile*, 85); cf. también DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 606: estos autores reconocen la dificultad de la cuestión, pero optan por considerar una verdadera comparación, dadas la positiva connotación de cielo en 6,9b (aunque ahí el término está en plural) y el consistente uso positivo del término

Casi siempre es considerada una verdadera *comparación*¹⁷⁶, de modo que *el cielo* (segundo término de la comparación, colocado en primera posición en el texto escrito¹⁷⁷) es modelo de cumplimiento de la voluntad de Dios para *la tierra*¹⁷⁸, lugar donde la voluntad de santificación y de salvación de Dios Padre es aún poco respetada, por lo que así se imprime a la petición un fuerte acento imperativo¹⁷⁹.

3.- Otro elemento a considerar es *la cualidad* del término «ὀὐρανός» en singular, dado el uso característico del término en el Sermón de la Montaña¹⁸⁰. Algunos afirman explícitamente que aquí se refiere a *la esfera divina*, desde donde Dios despliega su poder hasta llegar a la tierra¹⁸¹, el lugar donde los ángeles cumplen la voluntad divina, modelo para los

en todo el evangelio.

¹⁷⁶ Cf. GUELICH, *Sermon*, 291; STRECKER, *Bergpredigt*, 120; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 221.

¹⁷⁷ Un posible semitismo, ya que en hebreo, nuestro segundo término de la comparación suele ir en primera posición (cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 111).

¹⁷⁸ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 115; MEIER, *Matthew*, 61; LUZ, *Matthäus I*, 344; PATTE, *The Gospel*, 103.

¹⁷⁹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 221.

¹⁸⁰ Parece que no es casual el uso singular o plural de «ὀὐρανός» en Mt. H.D. Betz indica que deben distinguirse, ya que, en singular, *cielo* se refiere al ámbito supramundano del cosmos (entes astrales como el sol, la luna y las estrellas), mientras que *cielos* expresa la esfera donde Dios existe (cf. BETZ, *Sermon*, 379.381-382.395). Entonces, según el autor, *el cielo* junto con la tierra forma parte del cosmos creado, mientras que *los cielos* refieren el ámbito divino. Sin embargo, esta diferenciación es problemática en algunos textos (cf. 6,18-19). En cambio, J. Carmignac no concede importancia al uso singular o plural, porque el término hebreo o arameo subyacente es siempre plural (dual) (cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 110, nota 1). Pero, precisamente por la razón que esgrime, es por lo que interesa notar el posible significado del uso del singular y plural de «ὀὐρανός» en el evangelio, ya que una asimilación al término subyacente (hebreo o arameo) invitaba a utilizar un solo número en griego. De hecho, hay quien defiende una intencionalidad definida en Mateo cuando usa el singular o el plural del término (cf. PENNINGTON, *Heaven*, 125-162).

¹⁸¹ Cf. GUELICH, *Sermon*, 291.

seres humanos de la tierra¹⁸². Pero también hay quien cree que hace referencia al ámbito supraterráneo del cosmos, donde sus elementos están en consonancia con la voluntad de Dios y son modelo para los seres humanos, que habitan la otra parte del cosmos creado, la tierra¹⁸³, el universo donde Dios ejerce su realeza¹⁸⁴. Y para alguno, ambos ámbitos están incluidos en la expresión¹⁸⁵.

4.- Por último, también se estudia *la función* del dicho o de alguna de sus partes. Las respuestas son variadas: una *inclusión* con 6,9b¹⁸⁶ que sirve para separar las dos partes del Padrenuestro¹⁸⁷; una «*formule charnière*»¹⁸⁸, que sirve para *desescatologizar* la tercera petición¹⁸⁹; en efecto, el último sustantivo («*γῆς*») confiere un sentido ético de tarea a la tercera petición y supone un elemento de *transición* a la dimensión antropológica del Padrenuestro¹⁹⁰; dar alcance universal a la tercera petición¹⁹¹ que subraya el protagonismo de Dios como único agente¹⁹²; o poner en contraste el ámbito divino y el humano¹⁹³.

Cielo y tierra en el evangelio en general, y aquí en particular, sirve a

¹⁸² Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 438; SCHWEIZER, *Evangelium*, 96; SMITH, *Matthew*, 111.

¹⁸³ Cf. BETZ, *Sermon*, 395.

¹⁸⁴ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 351.

¹⁸⁵ Cf. CARMIGNAC, *Recherches*, 115; SAND, *Evangelium*, 127. J.T. Pennington dice que es difícil, e incluso imposible, decidir la interpretación del presente «*οὐρανός*», que puede referirse a los seres angélicos (ámbito de la divinidad) o a los entes astrales (ámbito supraterráneo del cosmos) (cf. PENNINGTON, *Heaven*, 153-154).

¹⁸⁶ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 351; MEIER, *Matthew*, 61.

¹⁸⁷ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 606.

¹⁸⁸ DUMAIS, *Sermon*, 241.

¹⁸⁹ Cf. SABOURIN, *Matteo I*, 438.

¹⁹⁰ Cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 121.

¹⁹¹ Cf. PATTE, *The Gospel*, 103.

¹⁹² Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 221.

¹⁹³ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 65.

Mateo para enfatizar un contraste o tensión entre dos *reinos*, el del cielo y el de la tierra, entre Dios y la humanidad¹⁹⁴. El contraste entre ambos, debido al pecado del mundo, cesará cuando en la tierra la voluntad salvífica de Dios Padre sea una realidad total.

b) El vocabulario de la expresión en Mt

Por lo que se refiere a los términos de la comparación, «ὥς – καί» no vuelve a aparecer en el evangelio. El comparativo «ὥς» es utilizado 40 veces¹⁹⁵, pero en tres ocasiones (Mt 6,12; 18,33; 20,14) aparece seguido de «καί» (que pasa del primer al segundo término de la comparación): parece conseguir un reforzamiento de la función del segundo término (en 6,12, el perdón que damos, para que Dios nos perdone; en 18,33, la compasión del señor, modelo de la del servidor; en 20,14, el salario desproporcionado). En otra ocasión (24,38-39), «καί» se ve reforzado por el adverbio «οὕτως».

En cuanto al sustantivo «οὐρανός», palabra preferencial para Mateo, es utilizado en 82 ocasiones. Como hemos visto, algunos exegetas reparan en la diferencia de número y su posible significado. En efecto, de las 82 ocasiones totales, 27 son en singular y 55 en plural. De éstas, en 32 ocasiones el término es el complemento nominal de «βασιλεία», formando la *mateanísima* expresión «βασιλεία τῶν οὐρανῶν»; en 13 forma una locución preposicional que acompaña al término «πατήρ» («πατήρ» + «ἐν τοῖς οὐρανοῖς»), y en sólo 10 aparece en sentido absoluto. Quienes ven en el uso en plural una marca del ámbito de la Trascendencia de Dios (el *cielo* en sentido estricto) no van descaminados, porque todas las

¹⁹⁴ «Matthew 6:9-10 is a very important text that manifests this contrast or tension while also providing important information about the nature of this contrast. Specifically, 6:9-10 shows that for Matthew, the current tension or contrast between heaven and earth is *not* part of God's creative and redemptive plans» (PENNINGTON, *Heaven*, 155).

¹⁹⁵ En todas las ocasiones, como señal del comparativo, excepto en dos construcciones particulares de doble acusativo con «ἐχέιν»: 14,5 y 21,26 (cf. BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 157.1).

recurrencias así lo indican¹⁹⁶. Por lo demás, el término «γῆ» casi nunca se relaciona con el plural de «οὐρανός», salvo en 16,19 y 18,19.

Más problemático es el uso del singular y su correspondiente significado de señalar *una parte* del universo, del cosmos. Porque las 27 veces en que aparece no van en la misma dirección. En la mayoría de las ocasiones, *el cielo* es la esfera aparente azul y diáfana que rodea a la tierra, y en la cual parece que se mueven los astros, la atmósfera que rodea a la tierra, una parte del *universo*. Pero en otras la significación no está clara¹⁹⁷, particularmente en 18,18, en donde Jesús repite palabra por palabra a los discípulos lo que había dicho a Pedro en 16,19¹⁹⁸: es muy improbable que la realidad expresada en *cielo* y *cielos* sea diferente; más bien se trata de la misma realidad en ambos casos. De modo que quienes piensan en el singular del término «οὐρανός» como equivalente al *cielo atmosférico* tienen que admitir al menos algunas excepciones.

Por su parte, el término «γῆ» aparece un total de 43 veces, y en 13 está en correlación con «οὐρανός». En algunas, la correlación conlleva el significado de universo o cosmos¹⁹⁹, en otras no está tan claro²⁰⁰ y en otras es muy improbable, por no decir imposible, tal sentido²⁰¹. ¿Dónde situar a 6,10?

c) Significado de la expresión

Creemos que el sentido de comparación es innegable dado el uso constante de «ὥς» en el evangelio. Siendo como es más inestable el uso del número utilizado para «οὐρανός», es muy probable que aquí se esté

¹⁹⁶ Hay un paso especialmente interesante: Mt 24,29, donde el término aparece en singular y en plural, señalando dos realidades distintas de *cielo*.

¹⁹⁷ Cf. Mt 5,34; 6,20 y 28,18.

¹⁹⁸ Quizá por un recurso estilístico, los verbos en *plural* de 18,18 se relacionan con *cielo* en singular, y los verbos en *singular* de 16,19 se relacionan con *cielos* en plural.

¹⁹⁹ Mt 5,18; 24,30.35.

²⁰⁰ Mt 5,34-35; 11,25; 28,18.

²⁰¹ Mt 6,19-20; 16,19; 18,18.19.

poniendo en relación la tierra, ámbito de los seres humanos, con el cielo (los cielos), ámbito de Dios. Éste es el *modelo de ejecución* de la voluntad de Dios para aquélla.

Esta expresión es una expansión de la tercera petición, de la misma forma que la 5ª petición también tiene la suya. Aunque los esfuerzos por comprenderla como una expansión para las tres peticiones tienen buenos apoyos, creemos que no tiene demasiado sentido en el caso de la segunda: «venga tu Reino así en la tierra como en el cielo» presenta más problemas de explicación que el escueto «venga tu Reino»; igual que la expansión de la 5ª petición no tiene sentido para las otras de la segunda parte de la oración. Por buenas razones, Jesús sabe que la voluntad de Dios Padre se cumple en los cielos de una forma que vendría bien para la tierra. Y por eso lo dice.

3. Conclusiones

El estudio realizado nos brinda unas primeras conclusiones para la comprensión del concepto *voluntad de Dios Padre*.

3.1. El papel de Dios Padre

La primera recurrencia del término «θέλημα» se halla inserta en una oración que Jesús enseña a sus interlocutores. Se trata, ante todo, de una oración dirigida a Dios, en su calidad de Padre providente que merece la plena fiabilidad y confianza de parte de sus hijos, llamados a vivir en la comunión derivada de la fraternidad. La oración no es vista como un *acto de mérito* por parte de los seres humanos, sino como una confiada solicitud al Padre, para que ponga en acción todos los dinamismos salvadores que se derivan de su ser. Esto nos sitúa en un *ámbito de receptividad* que supone estar plenamente abiertos a lo que podemos recibir de Dios.

La *voluntad de Dios* es, antes que nada, *voluntad del Padre*. Por tanto, la clave psicológica necesaria no es básicamente ya el temor, ni siquiera la reverencia, sino *la fe*, entendida como confianza en la *fiabilidad* que Dios Padre merece. No se nos pide en primera instancia actuar bien

para poder recibir la recompensa, sino abrirse a, y dejarse conducir por, aquello que le gusta al Padre.

La primera aparición de la expresión abre muchas *expectativas* y rompe muchos tópicos religiosos. Dios es un Padre que da, no un Juez que exige, y a ese Padre, sus hijos dirigen su oración para que actúe como tal. La importancia de Dios, y Dios en tanto que Padre, está representada en el triple «σου» con el que, insistentemente, nos dirigimos a Él en la primera parte de esta oración comunitaria, genuina de los discípulos de Jesús.

3.2. El papel de Jesús

En el texto, la importancia de Jesús es *relativa*, en el sentido de que la centralidad la tiene el Padre. Sin embargo, desde el comienzo del Sermón de la Montaña se indica la importancia decisiva de las palabras que va a pronunciar. En la breve introducción de Mt 5,1-2 todo le da majestad y autoridad a Jesús: la ascensión al *monte* («ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος»), su posición magisterial de *estar sentado* («καθίσαντος αὐτοῦ») y la nada habitual acumulación de verbos y expresiones para preparar sus palabras («καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων»).

Después, su autoridad queda reforzada en la sección de las *antítesis* por la expresión «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν» (5,22.28.32.34.39.44), con la que eleva las prescripciones de la Ley judía a una perfección ilimitada.

Y la cadena de imperativos que acompañan el discurso de Jesús viene a desembocar justo al comienzo de nuestra perícopa: «οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς».

Jesús está pleno de autoridad y así habla a sus discípulos y a la gente. Por eso, dicha autoridad será también reconocida al final de su discurso (cf. 7,28-29).

3.3. El papel de los discípulos

Respecto a los discípulos, la voluntad de Dios Padre forma parte de una serie de peticiones de las que se van a beneficiar. Dios es el desti-

natario de su oración, pero ellos son los beneficiarios de la misma. Son urgidos a entrar en el ámbito de la Gracia de Dios Padre, en el ámbito de su salvación.

De la paternidad de Dios deriva la importancia de la *comunidad*. Es Padre *nuestro*. De modo que ingresar en el ámbito divino lleva como consecuencia la importancia de la comunidad y el empeño por la cohesión comunitaria y la fraternidad. Por eso es tan llamativa la presencia del pronombre personal del plural, que aparece justo en la invocación inicial (Mt 6,9) y por toda la segunda parte de la oración (2 veces en 6,11; 4 veces en 6,12; 2 veces en 6,13).

Y por eso también el único momento ético explícito de la oración estriba precisamente en el perdón (6,12), que será el argumento principal de la expansión en 6,14-15 poniendo fin a la perícopa. El tema reaparecerá con fuerza en el cap. 18, que es el Discurso Comunitario, en el que no por casualidad hallaremos también una recurrencia de la voluntad de Dios Padre.

3.4. La voluntad del Padre en Mt 6,10

El *hágase tu voluntad* no tiene básicamente un sentido de cumplimiento ético. Es Dios Padre el que tiene que *hacer* o *dejar que acontezca* su voluntad. No hay, por tanto, primariamente un sentido de obediencia, sino más bien una apremiante solicitud de experiencia de Gracia, de un don que salva²⁰². Y esa voluntad no debe ser referida a la capacidad volitiva abstracta, en el sentido aristotélico de las virtudes que adornan al ser divino, sino a su sentimiento, a su gozo, a su *hefeş* y su *raşon*. Porque esos sentimientos, que ya se viven en su ámbito divino, deben ser los que marquen la vida de aquí abajo, de la tierra. En esta clave adquiere su sentido una atrevida afirmación: «la tercera petición significa orar por

²⁰² Cf. LUZ, *Matthäus I*, 352. La problemática de la relación entre Gracia y Ética dentro del evangelio de Mateo tiene una nomenclatura particular: «Indicativo» (Gift) e «Imperativo» (Demand). Un interesante artículo sobre el estado de la cuestión en los autores y la *supremacía* del primero sobre el segundo lo encontramos en: TALBERT, «Indicative», 515-538.

las intenciones del Padre»²⁰³. Sí, oramos para que las intenciones de Dios Padre sean una realidad gozosa para sus hijos.

En el fondo, en la primera recurrencia de la expresión se nos introduce en un *ámbito nuevo* en el que se pide que Dios desarrolle en bien de los seres humanos, sus hijos, todas las virtualidades, potencialidades y dinamismos de Dios trascendente, pero *Padre nuestro*. Si Dios Padre se muestra como tal, nosotros sus hijos podremos también vivir como tales. Por eso, la oración enseñada por Jesús nos ayuda a ser *nosotros mismos*²⁰⁴.

Con esta primera recurrencia de «θέλημα» comienza un *itinerario* existencial y espiritual para todo discípulo. El comienzo de ese itinerario está en el marco de la oración del Padrenuestro, donde irrumpe resueltamente el filón de la Gracia. En el corazón de la tradicional muestra de la relación de los humanos con Dios (*hacer limosna, hacer oración, hacer ayuno*), el evangelista propone una enseñanza autorizada de Jesús en la *nueva* oración, que supone un *recibir* de Dios Padre. Es el *humus* que permite captar ese «hágase tu voluntad».

El filón de la Gracia comienza con la primera petición: que Dios extienda a toda la humanidad su nombre, es decir, su ser, el conjunto de cualidades y, de forma particular, su *ser Padre*, que está en el origen de la vida de cada uno de sus hijos y vela incondicionalmente por ella. Continúa en la segunda petición, en la que se pide que Dios lleve a la consumación la salvación que produce la presencia incipiente del Reino en el anuncio y comportamiento de Jesús, que continúa hasta el día de hoy en la misión de los discípulos. Y prosigue en la tercera petición, donde el «hágase tu voluntad» significa que acontezca para bien de los seres humanos todo lo que place a un Dios que es Padre.

²⁰³ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 347.

²⁰⁴ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 96.

Capítulo segundo: Mt 7,21

«οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε,
εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν,
ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς
οὐρανοῖς»

«No todo el que me dice: “Señor, Señor”
entrará en el Reino de los cielos,
sino el que hace la voluntad de mi Padre
que está en los cielos»

1. Cuestiones introductorias

La segunda vez que aparece «θέλημα» en el evangelio es en Mt 7,21, hacia el final del Sermón de la Montaña, en una frase que Jesús dirige a sus interlocutores en la que se pone en relación *entrar en el Reino de los cielos y hacer la voluntad del Padre*. Respecto a la primera recurrencia estudiada, podemos notar dos cambios significativos: el verbo ya no es «γίνομαι», sino «ποιέω», y el complemento nominal de «θέλημα» ya no es «σου» (= «πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»), sino «τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς». Veremos el alcance de estos cambios y hasta qué punto marcan un paso adelante en la comprensión global de la voluntad de Dios en el evangelio de Mateo.

La expresión forma parte de una pequeña perícopa, 7,21-23, inserta en la sección final del Sermón de la Montaña. Es un texto enormemente *paradójico*. Jesús dice a sus interlocutores: «No todo el que me dice: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (7,21). Esta afirmación parece señalar una preocupación típicamente mateana: la insuficiencia de las simples palabras y la necesidad de acompañarlas con la acción. Pero, en su respuesta, los interlocutores de Jesús alegan las obras realizadas: «Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos

demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?» (7,22). Y, sin embargo, la intervención final de Jesús es de una dureza impresionante: «¡Jamás os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad!» (7,23) ¿Por qué Jesús se manifiesta con esa inusual dureza?

Por otra parte, *sorprende el vocabulario* de esta perícopa, propio de Mateo o utilizado de una manera particular por él. El siguiente cuadro sinóptico nos lo permite ver con claridad:

Término/Expresión	Mt	Mc	Lc
«οὐ πᾶς» ¹	3x	0x	0x
«κύριε κύριε» ²	2x	0x	1x
«εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν» ³	5x	0x	0x
«βασιλεία τῶν οὐρανῶν» ⁴	32x	0x	0x
«τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς» ⁵	5x	0x	1x

¹ La fórmula aparece en Mt 7,21; 19,11; en cambio, en 13,56 tenemos la fórmula semejante «οὐχὶ πᾶς».

² El término «κύριος» sobresale en Mt (80x) y Lc (104x), más que en Mc (18x); ahora bien, Lucas utiliza el término en el lenguaje del redactor hasta en 16 ocasiones, mientras que Mateo *nunca* lo hace: siempre aparece en boca de los personajes que se dirigen a Jesús.

³ Como tal, la expresión sólo aparece en Mateo, que presenta otras locuciones semejantes, como *entrar en la vida* (Mt 18,8.9; 19,17) o *entrar en el gozo de tu Señor* (25,21.23). En cuanto a los términos individualmente considerados, «οὐρανός» es el más característico de Mateo (82x, mientras Mc 19x y Lc 35x); «βασιλεία» también es más utilizado por el primer evangelista (55x) que por Mc (20x) y Lc (46x) y el verbo «εἰσερχομαι», usado 36x por Mt y 30x por Mc, aparece más en Lc (50x). Estos datos confirman la especificidad característica de la expresión «entrar en el Reino de los cielos» por parte de Mateo.

⁴ La expresión es propia de Mateo; sin embargo *Reino de Dios*, que solamente aparece 5 veces en el primer evangelio (6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43), es una expresión más abundante en Mc (14x) y Lc (32x).

⁵ Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42; Lc 22,42.

«πατήρ μου» ⁶	16x	0x	4x
«ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ» ⁷	3x	1x	3x
«τῷ σῶ ὀνόματι» ⁸	3x	0x	0x
«προφητεῦω» ⁹	4x	2x	2x
«ὁμολογέω» ¹⁰	4x	0x	2x
«ἐργάζομαι» ¹¹	4x	1x	1x
«ἀνομίᾳ» ¹²	4x	0x	0x

El vocabulario utilizado por Mateo en esta perícopa pertenece, pues, a su personal *campo semántico*.

1.1. Delimitación de la perícopa

Respecto a la *delimitación*, Mt 7,21-23 puede ser considerada como

⁶ La expresión puesta en boca de Jesús aparece en Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53; Lc 2,49; 10,22; 22,29; 24,49.

⁷ Si se acepta el carácter escatológico de la expresión en Mt 7,22 (que, por cierto, es imposible en las otras dos recurrencias mateanas [13,1; 22,23]), entonces sería una expresión paralela a «ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως», que aparece 4 veces en Mt (10,15; 11,22.24; 12,36) y no aparece en Mc ni en Lc. El término «κρίσις» también es típico de Mateo (Mt 12x; Mc 0x; Lc 4x).

⁸ La expresión como tal sólo es utilizada en Mt, aunque Mc y Lc tienen parecidas (Mc 9,38; Lc 9,49; 10,17; 24,47). Pero aún hay otra peculiaridad: la expresión «τὸ ὄνομά μου» es una expresión típica de Jesús en Mt (10,22; 18,5.20; 19,29; 24,5.9), aunque no exclusiva, ya que también está presente en Mc 9,37.39; 13,6.13; Lc 9,48; 21,8.12.17.

⁹ El verbo se encuentra en Mt 7,22; 11,13; 15,7; 26,68; Mc 7,6; 14,65; Lc 1,67; 22,64. Además, el término «προφητεῖς», más abundante en Mt (37x; Mc 6x; Lc 29x), está referido 5 veces a los discípulos en el primer evangelio (Mt 5,12; 10,41.41.41; 23,34), mientras que nunca ocurre esto en Mc y sólo una vez en Lc (Lc 11,49).

¹⁰ Mt 7,23; 10,32.32; 14,7; Lc 12,8.8.

¹¹ Mt 7,23; 21,28; 25,16; 26,10; Mc 14,6; Lc 13,14.

¹² Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,12.

una *perícopa propia*, perfectamente integrada en su contexto gracias a la genialidad del evangelista. En esta posición coincidimos con no pocos especialistas que afirman la autonomía de este texto como perícopa¹³. Sin embargo, es de señalar que se observan *importantes contactos* de nuestro pasaje con los anteriores y posteriores, lo que lleva a algunos exegetas a englobar el paso dentro de una perícopa mayor.

Las relaciones son de tres tipos: (1) Relaciones lexicales, cifradas en la presencia del verbo «εἰσέρχομαι» en los vv. 13 y 21 y en las numerosas recurrencias del verbo «ποιέω», que aparece 11 veces entre los vv. 12 y 26. En fin, otros términos que relacionan los textos son: «ἔρχονται» (v. 15) y «εἰσελεύσεται» (v. 21); «ψευδοπροφητῶν» (v. 15) y «ἐπροφητεύσαμεν» (v. 22); «ἐπιγνώσθε» (vv. 16 y 20) y «ἔγνων» (v. 23); «πᾶν» (vv. 17 y 19) y «πᾶς» (vv. 21, 24 y 26); «βάλλεται» (v. 19) y «ἐξεβάλομεν» (v. 22). (2) Relaciones temáticas, como son las advertencias respecto al Juicio Final (vv. 19 y 22-23); el fuerte contraste entre dos tipos de personas y cosas (vv. 13-14, 17-18, 21 y 24-26); el tema de la profecía y los falsos profetas (vv. 15 y 22) y las asociaciones de ideas como la del engaño y el autoengaño (vv. 15 y 22-23). (3) Relaciones retóricas, como por ejemplo la serie de antítesis que aparecen desde el v. 13: dos puertas, dos caminos, dos tipos de árboles, dos cimientos; el esquema triádico con que está compuesto el Sermón de la Montaña, que sólo puede mantenerse en la sección final del mismo si se consideran los vv. 15-23 como una unidad que acompaña a 7,13-14 y 7,24-27; y el estilo impersonal en tercera persona, que se halla sólo en 7,21-27 (y en 5,3-10) frente a la relación *Yo-vosotros* presente en todo el resto del presente discurso de Jesús.

Destacando unos u otros elementos, algunos integran el pasaje en

¹³ Son interesantes las perspectivas interpretativas que ofrecen los propios títulos de la perícopa: «Hacer la voluntad del Padre» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 411); «Instruction contre le verbalisme religieux» (BONNARD, *Évangile*, 105); «Fare la volontà del Padre» (SABOURIN, *Matteo I*, 477); «Die Notwendigkeit der Tat» (STRECKER, *Bergpredigt*, 171-172); «Schwärmer und Schwätzer in der Gemeinde» (SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 76); «Vom falschen Tun» (SAND, *Evangelium*, 154); «An Episode in the Last Judgment described» (VIVIANO, «Gospel», 647); «The Insufficiency of the Charismata» (HAGNER, *Matthew I*, 185); «False Followers» (DAVIES, *Matthew*, 66); «On Self-Delusion» (BETZ, *Sermon*, 539-540).

una perícopa mayor que comienza en 7,13¹⁴, en 7,15¹⁵ o vinculando 7,21-23 con los vv. 24-27¹⁶.

El texto está bien insertado en el contexto anterior y posterior gracias sobre todo al uso del verbo «ποιέω» (vv. 17.18.19.21.22.24.26), que ejerce un papel de *hilo conductor* a través de las distintas perícopas. Sin embargo, la *inclusión* que forman los vv. 16 y 20 («ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς») prepara el camino a un *nuevo comienzo* en el v. 21, marcado por la expresión «οὐ πᾶς ὁ»¹⁷. Precisamente, una expresión cuasi paralela en el v. 24 («πᾶς οὖν ὅστις») señala un nuevo inicio, delimitando así la extensión de la perícopa en los vv. 21-23.

Además, en el primer versículo de la nueva perícopa encontramos un *nuevo tema*: hacer la voluntad del Padre de Jesús para entrar en el Reino de los cielos¹⁸. Sobre él gira el contenido de la perícopa.

¹⁴ E. Schweizer titula la unidad 7,13-23: «Die Gefährdung der Jüngerschaft» (SCHWEIZER, *Evangelium*, 113); J. Radermakers alarga la perícopa hasta el v. 27: «La parole est aux actes» (RADERMAKERS, *Évangile*, 104); J.P. Meier lleva la unidad hasta el v. 29: «The Final Decision: Pretending or Doing» (MEIER, *Matthew*, 72); igual que D.J. Harrington: «Warnings about Judgment» (HARRINGTON, *The Gospel*, 107).

¹⁵ U. Luz titula 7,15-23: «Warnung vor den Pseudopropheten» (LUZ, *Matthäus I*, 401); J. Gnilka, «Die Verwerfung der falschen Propheten» (GNILKA, *Matthäus-evangelium I*, 272); W.D. Davies y D.C. Allison, «On false Prophets» (DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 710-711; ver también pp. 693-694); M. Dumais, «Les faux prophètes; les fruits» (DUMAIS, *Sermon*, 299s).

¹⁶ D. Patte titula 7,21-27: «Who the Disciples Are» (PATTE, *The Gospel*, 100).

¹⁷ «A different initial aural formula, Οὐ πᾶς ὁ, indicates a new section» (SCOTT-DEAN, «Map», 356).

¹⁸ En el momento en que va terminando el Sermón de la Montaña aparece un elemento nuevo que impulsa al lector/oyente a seguir adelante con el evangelio. U. Luz apunta como «besondere Kunst des Matthäus» la utilización de señales y anticipaciones que anuncian el futuro, sugieren el sentido de todo el contexto y sensibilizan al lector para el relato posterior (cf. LUZ, *Matthäus I*, 23). Aquí tendríamos un ejemplo.

1.2. Crítica textual

En lo que se refiere a la *crítica textual*, Mt 7,21 está muy bien atestigüado. Una pequeña variante, que omite el artículo «τοῖς» en algunos manuscritos, no tiene ninguna consecuencia para el significado. En otros¹⁹ se añade al final del versículo una glosa suplementaria: «αυτος [ουτος C² 33] εισελευσεται εις την βασιλειαν των ουρανων», que simplemente busca crear un paralelismo exacto con la primera parte de la frase de Jesús. Las variantes del resto de la perícopa están muy poco atestigüadas y no son de relevancia para el sentido del texto.

1.3. Comparación sinóptica

La *comparación sinóptica* sólo puede hacerse con el evangelio de Lucas, ya que Marcos no tiene ningún tipo de paralelo. El texto de Mateo no se encuentra en Lc en la misma disposición, sino que está en dos lugares distintos del tercer evangelio: Lc 6,46 sería paralelo de Mt 7,21 y Lc 13,26-27 sería paralelo de Mt 7,22-23.

Las semejanzas entre Lc 6,46 («Τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;») y Mt 7,21 atañen al contexto próximo (en ambos evangelios se habla antes de árboles y frutos [Lc 6,43-44 y Mt 7,16-19] y en ambos se habla después de edificar casas [Lc 7,47-49 y Mt 7,24-27]), al contexto amplio (en ambos evangelios el texto se sitúa en el primer discurso de Jesús: el de la Montaña en Mt y el del Llano en Lc), a los destinatarios (la multitud y los discípulos, elemento más enfatizado en Lc 6,17, aunque con una mayor *cercanía* de los discípulos: cf. Mt 5,1 y Lc 6,20²⁰). Respecto al contenido, sólo coinciden en la exclamación «κύριε κύριε» y en una cierta oposición entre el *decir* y el *hacer*. Todo lo demás son diferencias, perfectamente explicables por las intenciones redaccionales de los evangelistas.

¹⁹ C²W Θ 33 1241 y otros menores.

²⁰ Sin embargo, hay que decir que Lc 6,27 introduce un más genérico «ὁμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν» y que Lc 7,1 sólo refiere el pueblo como destinatario de las palabras de Jesús: «Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοάς τοῦ λαοῦ».

Tales diferencias son notorias. Lucas presenta a Jesús utilizando un estilo directo, dirigido a sus oyentes, con un alcance limitado a los destinatarios, mientras que en Mateo Jesús habla en tercera persona, con un alcance general²¹. En Lucas se formula una pregunta; en Mateo, una afirmación general. En Lucas siempre es Jesús el punto de referencia; en Mateo se introduce un *concepto nuevo*, la voluntad de Dios, Padre de Jesús, en el que radica, precisamente, la *nueva perspectiva* que Mateo quiere introducir al texto recibido. Donde, probablemente, había una consigna ética contra la incoherencia praxica de los discípulos (la necesidad de acompañar con obras a las palabras de fe y la obediencia a la enseñanza de Jesús), Mateo introduce, como criterio de discipulado cabal, el hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús. En el momento en que va terminando el Sermón de la Montaña, aparece un elemento nuevo que impulsa al lector/oyente a seguir adelante con el evangelio.

La segunda parte de la perícopa mateana (Mt 7,22-23) tiene una cierta correspondencia con Lc 13,26-27 («Entonces empezareis a decir: “hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas”. Pero os volverá a decir: “No sé de dónde sois. ¡Retiraos de mí, todos los malhechores!”»). En realidad no son paralelos estrictos, dadas las grandes diferencias entre ambos textos. Tienen más o menos en común el rechazo de los interlocutores por parte de Jesús, con la cita del Sal 6,9a en la versión de la LXX: «ἀπόστητε ἀπ’ ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν». Lucas la mantiene en su primera parte («ἀπόστητε ἀπ’ ἐμοῦ πάντες») y Mateo en la segunda («οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν»). En cambio, Lucas cambia la segunda parte (en lugar de utilizar la expresión «οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν», utiliza el sustantivo «ἐργάτης» y una de sus palabras típicas, «ἀδικία»), mientras que Mateo cambia la primera parte, poniendo, en vez del verbo «ἀφίστημι», el verbo «ἀποχωρέω» y eliminando el adjetivo «πάντες». Otro rasgo coincidente es que ambos textos son *escenas de juicio* y tienen un colorido escatológico (en Mateo viene dado por la expresión *en aquel día* y en Lucas por la pregunta que

²¹ J.D. Kingsbury señala acertadamente que una de las características típicas de los discursos de Jesús es que se dirigen más allá de su auditorio; en términos del método narrativo, al *lector implícito*. Un buen excursus sobre este tema lo encontramos en su libro sobre Mateo (cf. KINGSBURY, *Matthew*, 107-111).

le hacen a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» (Lc 13,23), que provoca la respuesta de Jesús en el v. 24.

Por lo demás, sólo podemos constatar diferencias. Es distinto el contexto próximo: en Lucas el texto se sitúa como explicación a una pregunta por la salvación (Lc 13,23), tras un sumario (Lc 13,22) y las parábolas del grano de mostaza y la levadura, acerca del Reino de Dios (Lc 13,18-21). Es distinto el contexto amplio: en Lucas estamos ya en la gran sección del camino a Jerusalén (Lc 9,51-19,27). Son distintos los destinatarios: en Lucas, un personaje anónimo propone la cuestión a la que responde Jesús, pero ya desde el v. 25 Jesús habla de un *vosotros* que los autores identifican generalmente con los judíos²². En fin, es distinto el contenido: las palabras de los interlocutores de Jesús en Lucas en nada se parecen a las de los interlocutores mateanos.

De la comparación sinóptica podemos concluir, pues, que Mateo reelabora un material preexistente en una dirección distinta de Lucas, haciendo de dicho material un texto compacto y unitario, bien engarzado con su contexto y que tiene un marcado componente de enseñanza sobre el discipulado. Mateo lo inserta en el final del Sermón de la Montaña (que puede ser entendido todo él, sin duda, como una gran lección de discipulado), en la perícopa intermedia de una serie de tres con la que concluye el primer gran discurso de Jesús. Así, acabando una lección, introduce elementos que impulsan al lector/oyente a seguir aprendiendo en una tarea inacabable cual es la de ser discípulo de Jesús²³. Esto podría *explicar* la ausencia de mención de los discípulos en Mt 7,28: la muchedumbre puede admirarse de las enseñanzas de Jesús, pero los discípulos

²² Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 714. F. Bovon dice a este respecto en su comentario: «Ces gens sont des contemporains de Jésus, des compatriotes. Ils ont été ses auditeurs, mais rien ne dit qu'ils aient décidé de devenir ses disciples. Leur attitude de spectateur n'est pas sans rappeler celle de l'auditeur anonyme du v. 23» (BOVON, *Évangile*, 385).

²³ Atendiendo a la perícopa final del evangelio (los discípulos se postran ante Jesús pero también dudan), R.A. Edwards afirma: «The disciples never live up to Jesus' standard. Given the effect on the reader, discipleship will be viewed as a situation that is never completed, is likely to be in constant flux, and cannot be idealized» (EDWARDS, «Uncertain», 52).

comprenden que aún no ha terminado su aprendizaje con Jesús.

1.4. Estructura de la perícopa

Todo el pasaje de esta perícopa forma parte del discurso de Jesús. Al comienzo, encontramos un principio general cuya validez queda emplazada para el futuro (Mt 7,21). La parte central del discurso nos sitúa en una escena de ese futuro (7,22-23). Ésta se articula, a su vez, en dos momentos. En el primero de ellos, Jesús refiere las palabras de terceras personas («πολλοὶ ἐροῦσίν μοι») (v. 22). En el segundo responde a las pretensiones aducidas (v. 23).

De ahí que el movimiento principal del texto gire en torno a la relación establecida entre un yo y un *él-ellos-vosotros* (vv. 21.22a.23), que se transforma en un *tú* y un *nosotros* en el v. 22b. Emerge con fuerza el pronombre personal de primera persona (vv. 21.21.22.23) referido a Jesús: esta fuerte presencia significa que no hay para Mateo otro modo de acceso a la voluntad de Dios que el propio Jesús, su Hijo.

Un segundo movimiento observado es el temporal, con la fuerte impronta del futuro (verbo principal en futuro en el v. 21; verbos futuros en el comienzo de los vv. 22 y 23). La expresión «ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ» del versículo central refuerza el carácter escatológico. Está en juego el destino final de los interlocutores de Jesús.

Por otro lado, en cada una de las partes hay un tercer movimiento: la tensión dialéctica existente entre el decir y el hacer²⁴, que no se reduce a la clara oposición presente en el v. 21, sino que alcanza a la réplica de los interlocutores (v. 22) y a la respuesta final de Jesús (v. 23).

²⁴ La evidente tensión entre ambos conceptos no significa que el sentido de la perícopa estribe en mensajes del estilo que señala I. Gomá Civit: «Esta unidad se resume en una austera amonestación sobre el principio básico de la “Justicia” según San Mateo, conforme al que no basta «decir», sino que es preciso “hacer”. Al contrario de los “escribas y fariseos”, que “dicen y no hacen” (23,3)» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 411-412). Veremos en la explicación de la perícopa que, en su conjunto, no es ése el mensaje principal.

Ésta es la estructura que podemos destacar en la perícopa:

1) SENTENCIA GENERAL (7,21)

Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε,
εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν,
ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

2) RÉPLICA DE LOS INTERLOCUTORES (7,22)

πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ·
κύριε κύριε,
οὐ τῷ σῶ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν,
καὶ τῷ σῶ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν,
καὶ τῷ σῶ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;

3) CONTRARRÉPLICA DE JESÚS (7,23)

καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι
οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς·
ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

La investigación exegética acerca de nuestro texto evidencia que, además del asunto centrado en la voluntad del Padre, hay otra cuestión muy controvertida y discutida, que gira en torno a *los interlocutores* de Jesús (su identidad, la valoración de sus obras y la respuesta final que obtienen de Jesús). Además, hay que atender el cambio sustancial que acontece en esta recurrencia de «θέλημα» respecto a la primera, esto es, el cambio del verbo «γίνομαι» por el verbo «ποιέω», que centra el valor de la condición puesta por Jesús para entrar en el Reino de los cielos: hacer la voluntad de su Padre. Y, en efecto, es la primera vez que aparece «πατήρ μου» en labios de Jesús. Merecerá la pena calibrar su significado.

2.1. Los interlocutores de Jesús: identidad, valoración de sus obras y respuesta

2.1.1. *La identidad de los interlocutores de Jesús*

Para una mayor claridad metodológica, es importante distinguir dos planos. Por un lado, las personas *a las que* se dirige Jesús; por otro, las personas *de las que* habla Jesús. En el primer caso, es claro que Jesús se dirige a los discípulos y a la multitud durante todo el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5,1 y 7,28).

El problema radica en el segundo caso. La identificación de los sujetos del genérico «οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι»²⁵ (7,21), y del más intrigante «πολλοὶ ἐροῦσίν μοι» (7,22)²⁶, constituye una cuestión extensamente abordada en los trabajos exegéticos en torno a esta perícopa.

Es una cuestión de no fácil respuesta. La problematicidad estriba unas veces en la actitud esquivada de algunos comentaristas a la hora de abordar la pregunta²⁷. Otras veces, en las respuestas excesivamente genéricas²⁸. O, incluso, en la oscilación de identificaciones que algunos exegetas realizan en sus análisis de la perícopa²⁹.

²⁵ El uso de lenguaje indefinido o inclusivo es una de las muchas técnicas mateanas para involucrar al lector oyente de su evangelio con el contenido del mismo (cf. BROWN, «Engagement», 24-33).

²⁶ No consideramos que la diferencia de número exija considerar sujetos diferentes. Obsérvese la fuerte unión que supone la repetición del «κύριε κύριε» y la equivalencia potencial de «πᾶς ὁ» y «πολλοί».

²⁷ Así, W.D. Davies y D.C. Allison, quienes, tras mantener sistemáticamente la denominación de *falsos profetas*, acaban afirmando: «We must for a second time confess our ignorance» (DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 714). Tampoco B.T. Viviano tiene mayor interés en identificar a los protagonistas del texto (cf. VIVIANO, «Gospel», 647).

²⁸ «False Followers» (DAVIES, *Matthew*, 67). En otra dirección, D.J. Harrington considera a los personajes desacreditados como pertenecientes a la comunidad judía (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 110).

²⁹ Falsos profetas vs. entusiastas (cf. HAGNER, *Matthew I*, 185); falsos profetas vs. comunidad (cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 113-114.120); falsos profetas vs. hom-

La dialéctica que, en un primer momento, parecería establecerse entre falsos profetas, por una parte, y grupos más o menos amplios de la comunidad, por otra, es inexacta. La cuestión de fondo radica propiamente en la *intensidad* con que los destinatarios se vinculan con la comunidad. El arco es, evidentemente, amplio. Nos movemos desde posiciones que los ubican como grupos casi absolutamente ajenos a la misma³⁰, hasta quienes ven reflejada en ellos a la totalidad de la comunidad cristiana³¹.

Entre ambos extremos encontramos una amplia gama de matices. En unos casos, la conexión *destinatarios - comunidad* se subraya a través del influjo que los primeros ejercen sobre la segunda³². En otros, se piensa en grupos determinados en el interior de la comunidad, calificados con la denominación genérica de *carismáticos* o *entusiastas*³³, aunque

bre religioso en general (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 276-277).

³⁰ D. Patte compara los personajes de nuestro texto con las masas que seguían *interesadamente* a Jesús y los define como falsos profetas y agentes de iniquidad, incapaces de interiorizar y asumir las verdaderas enseñanzas de Jesús, porque no lo reconocen como maestro autorizado, sino como un obrador de milagros (cf. PATTE, *The Gospel*, 100). Igualmente, H.D. Betz separa a estos destinatarios de la comunidad cristiana cuando sostiene que el Sermón de la Montaña está dirigido realmente a una facción del judaísmo que desea seguir siendo tal desde la enseñanza de Jesús. Así, los personajes en Mt 7,21-23 son víctimas de la errada enseñanza de los falsos profetas de los que se habla en 7,15-20, cristianos provenientes de la gentilidad que descuidan la enseñanza que Jesús hizo de la Torah (cf. BETZ, *Sermon*, 540-541).

³¹ A. Sand habla de profetas cristianos (cf. SAND, *Evangelium*, 154); también G. Strecker reconoce en un primer momento que el texto tiene en mente a toda la comunidad, aunque luego habla de cristianos carismáticos (cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 172).

³² R.H. Smith incluye entre los personajes del pasaje tanto a los falsos profetas como a las personas seducidas por ellos (cf. SMITH, *Matthew*, 124). Una posición próxima la encontramos en R. Schnackenburg, que habla de «*Parteigänger der falschen Propheten oder ähnliche Leute in der Gemeinde*» (SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 76).

³³ Además del ya mencionado G. Strecker, J.P. Meier habla de «*enthusiasts*» y «*self-centered charismatics*» (MEIER, *Matthew*, 73-74); I. Gomá Civit los presenta como «*ciertos “carismáticos” que son al mismo tiempo libertinos o “antinomistas”*» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 415); P. Bonnard los califica de «*charismatiques présomp-*

también de modo genérico hay quien propone a los falsos profetas de la propia comunidad, sin especificación ulterior³⁴.

Como veremos en nuestro estudio, las personas de las que habla Jesús en Mt 7,21-23 son presentadas con *características propias de discípulos*. Ahora bien, los interlocutores de Jesús, descritos como discípulos, son más bien *modelos teóricos* en los que están llamados a reflejarse los discípulos reales de Jesús, para poder asumir su enseñanza sobre el verdadero y completo discipulado. Esto significa que no tienen que coincidir necesariamente en un mismo *grupo históricamente definido*. Las palabras que Jesús dirige a sus discípulos (y a la multitud) tienen un carácter instructivo, ejemplar y paradigmático. Describen un determinado ejercicio de discipulado que debe ser completado. Hablan de *modelos* o personas *teóricas*, de los que se sirve Jesús para proponer su enseñanza a los *concretos y reales* destinatarios de sus palabras.

La tentación de salir del texto para identificar a los interlocutores con determinados grupos históricos conlleva el peligro de desatender la información que el propio texto nos proporciona. Por tanto, las personas de las que habla 7,21-23 deben ser definidas desde el mismo texto. Estamos en un discurso de Jesús en el que prima la *enseñanza* a los discípulos y a la gente (5,2: «ἐδίδασκεν αὐτούς»; 7,29: «διδάσκων αὐτούς»). Por eso, sostenemos que estas personas son *discípulos*.

tueux», personas de «un prophétisme à la fois prétentieux et libertin» (BONNARD, *Évangile*, 106.432); L. Sabourin afirma que son «cristiani ellenistici che rivendicavano a se stessi dei carismi che li ponevano al di sopra della legge» y que «possono essere messi in relazione con il movimento degli “entusiasti”» (SABOURIN, *Matteo I*, 477-478). Más difícil de determinar es la postura de U. Luz, quien afirma que Mt 7,21 está dirigido no sólo a los falsos profetas, sino a toda la comunidad; pero en cierta medida se coloca en esta línea cuando caracteriza a los falsos profetas como carismáticos y los descubre presentes en los vv. 22-23 (cf. LUZ, *Matthäus I*, 405-406). Como «carismáticos itinerantes» son considerados globalmente (también sectorialmente tratados de «falsos profetas», «exorcistas inicuos» y «taumaturgos inicuos») en NOGUEZ, «Mateo», 187-202.

³⁴ Es la posición de M. Dumais, que oscila entre toda la comunidad cristiana y los falsos profetas cristianos (cf. DUMAIS, *Sermon*, 301.303-304).

a) *Las «transiciones de persona» en los discursos de Jesús*

La primera razón que nos permite afirmar que Jesús habla *de* discípulos (aunque no tengan que identificarse necesariamente con *los* discípulos) se basa en las *transiciones de persona*, que son muy abundantes en el primer discurso de Jesús³⁵. Al comienzo del Sermón de la Montaña, el texto indica que los discípulos se acercan a Jesús (Mt 5,1) y éste comienza a enseñarles (5,2). A partir de ese momento, no aparece en ningún momento un cambio de destinatarios³⁶. En 7,20 Jesús está dirigiéndose a los discípulos, alertándolos de los falsos profetas («ἐπιγνώσεσθε αὐτούς») y en 7,21 se pasa a un genérico «οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι». Esta *transición de persona* es un recurso habitual en el estilo discursivo de Jesús en Mt y suele mantener el mismo sujeto.

La transición de persona que nos importa es, pues, el paso de la segunda persona del plural (*vosotros*) a la tercera persona del singular (*él*), aunque hay otras³⁷.

En 5,13-14 Jesús habla a sus oyentes (la muchedumbre y los discípulos), aunque la presencia del pronombre personal «ὁμοίς» suele hacer pensar en que se dirige especialmente a los más próximos, los discípulos (cf. 5,1)³⁸. Jesús les llama *sal* y *luz*, para automáticamente pasar a hablar en tercera persona de la sal, la ciudad y la lámpara. Resulta evidente que

³⁵ Son frecuentes también en el Discurso Misionero (Mt 9,36-11,1: vv. 10,9-10.20-21.23-24.31-32.36-37.39-40). También están presentes en el Discurso Parabólico (Mt 13,1-53: vv. 11-12 y 51-52) y en el Discurso Eclesial (Mt 18,1-35: vv. 3-4).

³⁶ Tras las bienaventuranzas, la primera vez que aparece la segunda persona plural es 5,11 («μακάριοί ἐστε») y ya no desaparecerá hasta 7,20, la última referencia en el Sermón de la Montaña.

³⁷ En Mt 5,10-11 se pasa de la tercera persona del plural a la segunda persona del plural (*ellos-vosotros*); en 18,19-20 y 24,15-16 se pasa, en cambio, de la segunda persona del plural a la tercera persona del plural (*vosotros-ellos*); en 5,34-36.39-40; 6,1-2.5-7.16-17; 7,2-3 se pasa de la segunda persona del plural a la segunda persona de singular (*vosotros-tú*); y en 6,24 hay una transición de la tercera persona del singular a la segunda persona del plural (*él-vosotros*).

³⁸ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 219.

esas transiciones tienen como protagonistas a ese *vosotros*. Jesús está hablando, figuradamente, de las mismas personas a las que se dirige. Luego, en la consideración final de la perícopa (v. 16), se vuelve a la segunda persona del plural («τὸ φῶς ὑμῶν»).

Otro tanto ocurre en la siguiente perícopa, 5,17-20: Jesús comienza dirigiéndose a sus oyentes en el v. 17 («μὴ νομίσητε») y se hace una transición a la tercera persona singular en el v. 19 («ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ»), para volver a la segunda plural en el v. 20 («λέγω γὰρ ὑμῖν»). No podemos pensar en absoluto en un cambio de destinatarios. Jesús se refiere a los mismos en ambos casos.

Algo parecido ocurre en la sección de las antítesis (5,21-48). En la primera antítesis (5,21-26) tenemos una transición similar en el v. 22. Jesús se dirige directamente a sus destinatarios («ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν») para continuar seguidamente hablando en tercera persona («πᾶς ὁ ὀργιζόμενος», «ὃς δ' ἂν εἴπη», «ὃς δ' ἂν εἴπη»). Curiosamente la transición posterior en el v. 23 no es a la segunda persona del plural, sino del singular («ἐὰν οὖν προσφέρῃς»), que se mantiene hasta el final de la perícopa en el v. 26.

Lo mismo acontece en la segunda antítesis (5,27-30): pasamos de la segunda persona del plural en los vv. 27 y 28 («ἤκούσατε» y «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν») a la tercera en el v. 28 («πᾶς ὁ βλέπων»), y de nuevo a la segunda persona del singular en el v. 29 («εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου»), continuando así hasta el final de la perícopa en el v. 30.

La tercera antítesis (5,31-32) también contiene una transición similar, esta vez sin que aparezca más cambio de persona que el de la segunda plural a la tercera singular: «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν» (v. 32) y «πᾶς ὁ ἀπολύων» y «ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην» (v. 32).

En la perícopa 7,7-11 también encontramos este desplazamiento de persona: Jesús comienza dirigiéndose a un *vosotros* con ese espléndido juego de imperativos presentes e indicativos futuros del v. 7 («Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὕρησете, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν»), para girar después a la tercera persona en el v. 8 («πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται»)

y volver a la segunda persona del plural a partir del v. 9. No podemos pensar en que cambien los destinatarios.

En todos los casos son los discípulos los protagonistas, también de las palabras de Jesús en tercera persona del singular. Por eso, este análisis de las transiciones de persona supone la primera razón por la que consideramos que la identidad de los interlocutores de Jesús en 7,21-23 son los discípulos.

b) La expresión «κύριε κύριε»

La doble mención de «κύριος»³⁹ es también un indicio de que son discípulos quienes así hablan. Hay acuerdo general en afirmar que con este término se dirigen *los discípulos* a Jesús en el evangelio de Mateo, aunque haya diferentes matices entre los autores⁴⁰. El evangelio nos provee de una cierta variedad de situaciones en las que se utiliza el término «κύριος».

+ En boca de los necesitados

Una serie de recurrencias del término «κύριος», siempre en pasajes narrativos, está en boca de *personas necesitadas del poder sanador* de Jesús. Porque creen en Él y en su capacidad de ayudarles, se dirigen a Él como Señor.

Así ocurre con un leproso (Mt 8,2), con un centurión (8,6.8), con dos ciegos (9,28), con una mujer cananea (15,22.25.27), con el padre de un epiléptico (17,17) y con otros dos ciegos (20,30.31.33). Todos ellos

³⁹ «Verdoppelung des Wortes dient im Griechischen wie im Semitischen in aller Regel der Intensivierung» (LUZ, *Matthäus I*, 285-286).

⁴⁰ J. Radermakers habla de un término exclusivo de creyentes: «Dans tout l'évangile de Mt, ce titre n'est donné à Jésus que par des croyants, c'est-à-dire des disciples ou des gens en passe de le devenir» (RADERMAKERS, *Évangile*, 105); U. Luz dice que es un término exclusivo de discípulos: «„Herr“ ist bei Matthäus die Anrede der Jünger, nicht der Aussenstehenden an Jesus, vor allem aber die Anrede an den Weltrichter-Menschensohn» (LUZ, *Matthäus I*, 405). En otra dirección, D.J. Harrington señala que sólo en un segundo momento es un título cristológico (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 108).

obtuvieron de Jesús lo que necesitaban.

+ En boca de los discípulos

En otras recurrencias, en cambio, los protagonistas son los discípulos (especialmente Pedro, en consecuencia lógica con el relevante papel que éste tiene en el evangelio de Mateo). Así, en Mt 8,21 un discípulo anónimo; en 8,25 y 26,22 los discípulos; y en 14,28.30; 16,22; 17,4 y 18,21, Pedro. De estas citas, que también pertenecen a pasajes narrativos, nos interesa destacar dos: 8,21-22 y 16,22-23.

1.- En 8,21-22 hay un discípulo que quiere seguir a Jesús pero *primero* quiere ir a enterrar a su padre, con lo que eso significaba entonces⁴¹. La respuesta de Jesús no es precisamente suave: «ἀκολουθεῖ μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς». La dureza de la respuesta de Jesús⁴² viene dada por poner en cuestión la prioridad en el seguimiento, aunque la resonancia del padre en este texto nos invita a recordar otras palabras de Jesús (cf. Mt 23,9: «no llaméis padre...») en las que *el Padre* (Dios) no puede ser ensombrecido bajo ningún concepto. Algo así puede ocurrir en 7,21-23: *la voluntad de mi Padre* emerge por encima de la confesión de fe y del ejercicio de obras realizadas en nombre de Jesús.

2.- En 16,22-23 encontramos otro texto iluminador⁴³. Aquí el protagonista es Pedro, que se niega a aceptar el destino de Jesús bajo forma de solidaridad compasiva. Y Jesús le responde de modo extremadamente

⁴¹ «Infatti nell'ambiente giudaico, come dappertutto, l'obbligazione di un figlio nei confronti di un genitore morto era doverosa e sacra» (GRASSO, *Matteo*, 236); U. Luz no quita importancia a la dureza de la situación (cf. LUZ, *Matthäus II*, 24-25).

⁴² Cf. 1Re 19,19-21: la exigencia mostrada por Jesús contrasta con el episodio de la vocación de Eliseo.

⁴³ El texto supone una especie de *realización histórica* de la lección presente en 7,21-23. En efecto, aquí también tenemos una *confesión* del discípulo (Pedro confiesa «σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος»: 16,16); del *primero* de entre los apóstoles enviados por Jesús con el encargo misionero que incluye la expulsión de demonios (10,1-2.7-8); pero que se ve rechazado con dureza por no pensar «las cosas de Dios» (16,23). Tenemos, pues, una viva ilustración ejemplar de lo que se dice en 7,21-23, que refuerza nuestra interpretación de que Jesús habla *a* y *sobre* los discípulos en 7,21-23.

duro: «ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ», aduciendo una razón *teológica*: «ὄτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων». *Pensar las cosas de Dios y hacer la voluntad de mi Padre celestial*, dos expresiones paralelas, tienen en común la prioridad, la primacía de Dios Padre en la vida de todo discípulo de Jesús. Cuando ésta se pone en peligro, Jesús actúa de manera categórica y terminante. Está en juego el verdadero lugar del discípulo, el auténtico discipulado. Por eso, Jesús le conmina a que ocupe su lugar asignado, detrás del maestro. Algo así puede ocurrir en 7,21-23: la reprobación de Jesús ocurre por no haber cumplido la voluntad de su Padre, pese a la confesión de fe y el ejercicio de obras realizadas en nombre de Jesús.

+ En la parábola de las 10 vírgenes

En la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,1-13) aparece la expresión «κύριε κύριε» en boca de las cinco vírgenes insensatas («μωραί»), que apelan al novio (= Jesús) para que les abra la puerta⁴⁴. Mt 25,11 y 7,22 son los únicos lugares donde aparece el doble «κύριε» y son, a su vez, textos discursivos de Jesús.

Observamos que aquí se habla de diez vírgenes, cinco sensatas y cinco necias, pero vírgenes a la postre. La diferencia no es entre *verdaderas* y *falsas*, conceptos que afectan a la *identidad*, sino entre *sensatez* e *insensatez*. En efecto, cinco de ellas fueron insensatas porque olvidaron el aceite (v. 3: «οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον»), es decir, les faltaba algo necesario para realizar bien su cometido, algo que era su responsabilidad personal, que no podía remediarse sino con su propia decisión (v. 9: «πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς»). Algo así puede ocurrir en 7,21-23: el *aceite* que olvidaron las cinco vírgenes insensatas está en equivalencia con *la voluntad de mi Padre* que tienen que realizar los discípulos, a los que se dirige Jesús.

En conclusión, si es verdad que, en el evangelio de Mateo, el térmi-

⁴⁴ Otros elementos asemejan esta parábola con nuestro texto: *entrar a la boda = entrar en el Reino*; el juicio negativo de las vírgenes y de los discípulos; no entran precisamente quienes dicen «Señor, Señor»; la mención al Reino de los cielos en ambos textos; las palabras de rechazo de Jesús: «nunca os conocí» y «no os conozco».

no «κύριος» es puesto de manera *sistemática* en labios de personas creyentes (incluidos los discípulos) que se dirigen a Jesús⁴⁵, podemos concluir que también en 7,21-23 esas personas lo son. Y podemos llegar a una segunda conclusión: allí donde el cabal ejercicio del discipulado está en peligro (por otras prioridades o por otros planes), allí encontramos severas advertencias de Jesús, tal como ocurre en la presente perícopa.

c) *La expresión «εἰσερχομαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»*

*Entrar en el Reino de los cielos*⁴⁶ aparece en otras tres ocasiones (Mt 5,20; 18,3; 19,23), todas de gran interés porque todas son enseñanzas de Jesús referidas a los discípulos.

En 5,20, Jesús enseña a sus discípulos que su *justicia* debe sobrepasar, sobrepasar a la de los escribas y fariseos. En 18,3 les avisa de la necesidad de *hacerse como niños*. En 19,23 les alerta de que la *riqueza* es un obstáculo enorme (cf. 6,24). Es significativo que esta recurrencia sea el colofón de la conversación de Jesús con el joven rico, en la que se entrecruzan los temas del ingreso en el Reino de los cielos, el desprendimiento de bienes, el ser perfecto y el discipulado.

Considerando todo lo anterior, podemos pensar que en 7,21-23 Jesús está, más que condenando falsos profetas, enseñando algo importante a sus discípulos. Entrar en el Reino de los cielos (= ser perfecto, ser discípulo completo de Jesús) supone una justicia sobrea-bundante, un hacerse como niños, un total desprendimiento de las riquezas... y hacer la voluntad del Padre de Jesús. Es *necesaria* la confesión de la fe («κύριε κύριε»), pero es *insuficiente*.

⁴⁵ Incluso el evangelista se permite *jugar* con la paradoja: pueden compararse Mt 8,2.6.8.21 con 8,19 y 26,22 con 26,25. No es difícil ver ahí una intencionalidad querida por el autor. Es otra de las grandes paradojas del primer evangelio: ¡el Jesús más maestro de todos sólo es llamado así por sus enemigos!

⁴⁶ Otra expresión paralela («εἰσερχομαι εἰς τὴν ζωὴν») aparece en tres ocasiones: Mt 18,8.9; 19,17. Precisamente esta última recurrencia es la que nos permite establecer la equivalencia de ambas expresiones.

2.1.2. *La valoración de las obras realizadas por los discípulos en nombre de Jesús*

Los discípulos parecen ser conscientes de la insuficiencia de la confesión de fe y añaden las obras realizadas: profetizar, expulsar demonios y hacer muchos milagros en el nombre del Señor⁴⁷. La triple formulación en paralelo supone un *crescendo* retórico muy impactante, que comienza con una obra basada en la oralidad (profetizar) y termina con la presencia del verbo «ποιέω», como respondiendo así a la anterior advertencia de Jesús.

Es difícil la tarea de conciliar la mención a unas obras, en principio, positivas, con la insuficiencia de las mismas que evidencian las palabras de Jesús en Mt 7,23. En el modo de conciliar esos dos elementos se centra el debate.

Si exceptuamos a algún comentarista que, sorprendentemente, parece negar la realización de las mismas⁴⁸, o aquéllos que obvian la cuestión⁴⁹, el grueso de los exegetas afronta el espinoso tema de unas obras realizadas que, a tenor del texto, resultan insuficientes.

Resulta llamativa, sin embargo, la imprecisión con la que es abordada la razón de tal insuficiencia. En algunos casos porque se afirma, de modo genérico, que la tríada de obras pertenecería a la *expresión religiosa* en general, y no específicamente cristiana⁵⁰. En otros, porque el criterio esgrimido no parece justificarse sólidamente en un análisis de los textos⁵¹.

⁴⁷ «Sono qui richiamate le tre manifestazioni caratteristiche proprie dell'azione "evangelica" affidata da Gesù ai collaboratori e continuatori dell'opera sua (cf. 10,5ss)» (GAMBA, *Vangelo*, 222).

⁴⁸ L. Sabourin habla de «religiosi soltanto a parole» (SABOURIN, *Matteo I*, 478).

⁴⁹ Sería el caso de D.J. Harrington, que no hace una referencia explícita a las obras en su análisis (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 110).

⁵⁰ H.D. Betz las considera experiencias religiosas fundamentales, realizables en cualquier lugar en nombre de toda clase de deidades (cf. BETZ, *Sermon*, 550).

⁵¹ I. Gomá Civit las califica de «actividades maravillosas y efervescentes», y en nota se refiere a «magisterio "profético"» [¿por qué escribir así *profético*?] y a «taumaturgia», y relaciona el v. 22 con 24,5.11.24 (cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 415).

Así, no se entiende bien por qué estas obras son consideradas carentes de la justicia⁵², o de la rectitud⁵³. También se dice, sin más explicación, que no responden a la enseñanza de Jesús⁵⁴, que resultan incapaces de producir frutos⁵⁵ o, como sostiene un gran número de comentaristas, que descuidan la atención al prójimo⁵⁶.

Creemos que las obras presentadas por los discípulos son *obras buenas*, que pueden ser plenamente reconocidas, como se desprende del tenor del evangelio al referirse a ellas en otros momentos. No es necesario, pues, criticarlas, sino más bien considerar que resultan *insuficientes* res-

Pero es evidente que no hay relación semántica entre dichos textos, sino que, por el contrario, las diferencias son notorias.

⁵² Es una opinión frecuente: cf. BETZ, *Sermon*, 551; VIVIANO, «Gospel», 647; SMITH, *Matthew*, 125.

⁵³ D.A. Hagner afirma que no son válidas, aunque están en consonancia con las obras del mismo Jesús, porque no son *manifestación de verdadera justicia*. Para Hagner esa rectitud es *hacer la voluntad del Padre*, pero no desarrolla esta clave interpretativa (cf. HAGNER, *Matthew I*, 188). También G. Strecker considera que las obras son continuación de las de Jesús, pero considera insuficientes las obras pneumáticas, si no están subordinadas a las exigencias éticas y al obrar recto (cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 175). El propio U. Luz defiende, en una oscura formulación, que las obras de los carismáticos «dem Kriterium der Werke nicht zu genügen», aunque vea en la praxis el criterio decisivo para validar la *verdad* de los profetas y la *autenticidad* de los carismáticos (cf. LUZ, *Matthäus I*, 406-407).

⁵⁴ W.D. Davies y D.C. Allison llegan a afirmar que estas obras, que no van en consonancia con lo enseñado por Jesús hasta ese momento, serán realizadas por los malvados en el último día (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 716).

⁵⁵ D. Patte, sin apoyo textual, minusvalora estas obras porque han sido hechas no según la voluntad de Dios, sino según la propia voluntad (cf. PATTE, *The Gospel*, 100); en línea parecida, M. Dumais parece acusar de «ἀνομίαι» a los ejecutores de las mismas, como modo de subrayar la insuficiencia de lo que han realizado (cf. DUMAIS, *Sermon*, 303-304).

⁵⁶ Con acentos diversos, es la posición que encontramos en: SAND, *Evangelium*, 155; STRECKER, *Bergpredigt*, 175; SCHWEIZER, *Evangelium*, 121; BONNARD, *Évangile*, 106-107. Para J. Gnilka las obras no son válidas porque no están hechas con misericordia (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 277) y B.T. Viviano une, al criterio del prójimo, el de la justicia (cf. VIVIANO, «Gospel», 647).

pecto a la gran obra enseñada por Jesús: hacer la voluntad de su Padre celestial⁵⁷. El evangelio nos ofrece buenos argumentos para defender la cualidad positiva de las obras realizadas por los discípulos.

a) *Profetizar*

Es la primera acción que presentan los discípulos. En el primer evangelio hay otras tres recurrencias del verbo «προφητεύω». En Mt 11,13 Jesús está haciendo una apología del «profeta y más que profeta» Juan⁵⁸, para decir que el Bautista es el vértice donde confluyen la Ley y los Profetas: «πάντες γὰρ οἱ προφήται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν». En 15,7 Jesús, en una de sus andanadas contra los fariseos, se refiere al profeta Isaías («καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἰσαΐας») y traslada su profecía del pueblo de Israel a los fariseos. En 26,68 Jesús, compareciente en el sanedrín ante el Sumo Sacerdote, es condenado y agredido; en ese momento algunos le dicen: «προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ». A estas citas podríamos añadir 10,19-20, donde Jesús anuncia a sus discípulos que, en una situación de proceso judicial, todos ellos poseerán el *don profético*: no se han de preocupar de cómo o qué van a hablar, porque no hablarán ellos, sino que será «el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros» (10,20).

En ninguna de estas recurrencias hay aspecto peyorativo alguno⁵⁹.

⁵⁷ Hay que tener en cuenta, más bien, el carácter *retórico hiperbólico* de este texto, como ocurre también en otros muchos textos. Por ejemplo 1Co 13,1-3. Pablo, enalteciendo el valor de la *caridad*, dice que ni hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles, ni tener el don de la profecía, ni conocer todos los misterios y toda la ciencia, ni tener plenitud de fe, ni repartir todos los bienes, ni entregar el propio cuerpo a las llamas, nada de eso *aprovecha* si no se tiene caridad. Evidentemente, el sentido propio no estriba en *criticar* los diversos elementos señalados por el apóstol, sino en elevar absolutamente el *valor de la caridad*.

⁵⁸ También aquí aparece el gusto de Jesús por la paradoja: Juan es el más grande de los nacidos de mujer, pero el más pequeño del Reino de los cielos es más grande que él. ¡Sencillamente impresionante!

⁵⁹ Es cierto que sí hay una insuficiencia en el caso de Juan Bautista, teniendo en cuenta las palabras de Jesús: profetizar no coloca en un lugar preferente entre los que pertenecen al Reino.

Además, si consideramos las recurrencias del término «προφητής», apreciamos que, eliminadas las llamadas *citas de cumplimiento*, las referencias a profetas del AT y la expresión *Ley y Profetas*, solamente Juan (11,9; 14,5; 21,26), Jesús (13,57; 16,14; 21,11.46 y quizás esté incluido también en 23,37) y los discípulos (5,12; 10,41; 23,34) son considerados *profetas* en el evangelio mateano⁶⁰. Da la sensación de que los discípulos actúan en consecuencia con su presentación en el evangelio⁶¹. También en esto, como en su destino, se asemejan al Maestro y al Precursor.

b) *Expulsar demonios*

Expulsar demonios es una obra para la que están específicamente capacitados los discípulos. Lo afirma Mt 10,1: «ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά». Además, esta actividad está incluida en la *lista de órdenes* que Jesús da a los discípulos un poco más adelante en el mismo Discurso Misionero. Así, leemos en 10,8: «δαίμονια ἐκβάλλετε». Está también en consonancia con los numerosos exorcismos de Jesús⁶², por lo que no tendría que haber más problema para considerarla una obra digna de *verdaderos discípulos*.

c) *Hacer muchos milagros*

La dificultad de esta expresión radica en su abstracción o generalidad. El uso del término «δύναμις» tiene distintas acepciones. Unas veces el sustantivo se refiere al *poder de Dios* (Mt 6,13⁶³; 22,29; 26,64); otras, a las *obras de poder de Jesús* (11,20-24; 13,54-58; 14,1-2) y, en ocasiones,

⁶⁰ Son, por tanto, muy difíciles de mantener afirmaciones como la siguiente: «In the context of the present passage, the claim to have prophesied would appear to be understood in the more spectacular sense of prediction or oracular utterance» (HAGNER, *Matthew I*, 187).

⁶¹ Es cierto que en el envío misionero del capítulo 10 no reciben el encargo de profetizar, pero si Jesús es considerado profeta por anunciar el Reino de Dios, de palabra y de obra, también los discípulos pueden ser considerados así por la misma razón. Y el anuncio del Reino sí está en el envío misionero (cf. Mt 10,7).

⁶² Mt 4,24; 8,16.21-34; 9,32-34; 12,22-29; 17,14-21.

⁶³ No aparece en el texto de ²⁷Nestle-Aland, pero el aparato crítico informa de su presencia en algunos mss (L, W, Θ, 0233, f¹³ y otros).

se refiere al *poder del Hijo del hombre* (24,30), a las potencias celestes (24,29) o, simplemente, a *capacidades humanas*, como ocurre en la parábola de los talentos (25,15).

Dado que en 11,20-24 se habla de manera genérica e *inclusiva* de los *milagros* de Jesús, y dado que los exorcismos van unidos a otro tipo de curaciones (cf. 8,16; 10,1.7-8), podemos considerar que esos *muchos milagros* están relacionados con curaciones de todo tipo. Ciertamente, esto une estrechamente a los discípulos con Jesús, cuya proclamación del Reino se basaba tanto en la enseñanza como en la curación de «toda enfermedad y toda dolencia»⁶⁴.

Las curaciones también estaban dentro del mandato misionero dado a los discípulos (10,1.7-8). Seguimos en *onda de discípulos*: nada hace pensar que sean falsos discípulos y menos aún *falsos profetas*⁶⁵. Y un dato importante: las *obras poderosas* de los discípulos en 7,22 son expresadas como «δυνάμεις πολλάς», mientras que las de los falsos profetas en 24,24 se definen como «σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα», una diferencia textual más que expresiva para pensar en protagonistas diferentes.

d) En nombre de Jesús

El triple «τῷ σῷ ὀνόματι» («en tu nombre») no es bien considerado entre los autores que hacen referencia al mismo⁶⁶. Sin embargo, la expresi-

⁶⁴ Cf. Mt 4,23-24; 8,3.13.15-16; 9,6.22.25.29.35; 11,4-5; 12,13.15.22; 14,35-36; 15,28.30-31; 17,18; 19,2; 20,34; 21,14.

⁶⁵ U. Luz afirma acerca de 7,22-23: «Das Gericht über die Falschpropheten wird der Weltricher selbst vollstrecken. Und ebendies schildern nun die Verse 22f» (Luz, *Matthäus I*, 406). Sin duda, hay un exceso en volcar sobre el texto bíblico todo el volumen de información proporcionado por la investigación diacrónica, hasta el punto de sofocar en el propio texto otras significaciones igual de importantes.

⁶⁶ Algunos encuentran en la expresión una referencia a dos citas de Jeremías (14,14 y 27,15), en las que se habla de los falsos profetas que profetizan en el nombre de YHWH (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 715); no reparan, en cambio, en los numerosos momentos en que el evangelio de Mateo presenta la expresión «en mi nombre» en boca de Jesús. Otros afirman que con esta expresión se está buscando una relación *clientelar* entre Jesús y sus discípulos, que exigen la obligación legal que tiene Jesús de recompensarles (cf. BETZ, *Sermon*, 549). No falta quien siembra la duda

sión «en mi nombre» aparece varias veces en boca de Jesús dirigiéndose a sus discípulos. En Mt 10,22 y 24,9 Jesús alerta a los discípulos sobre el odio y las persecuciones que sufrirán los discípulos «διὰ τὸ ὄνομά μου». En 18,5 Jesús invita a los discípulos a recibir a un niño «ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου». En 18,20 Jesús asegura su presencia cuando dos o tres discípulos estén reunidos «εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα». En 19,29 Jesús promete una recompensa sobreabundante a todos los que hayan renunciado a bienes y familia «ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός μου».

Sólo hay un caso en el que la expresión no está referida a verdaderos discípulos: 24,5 («πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες, ἐγὼ εἰμι ὁ χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν»), pero Jesús habla de gente que *hablará* tratando de suplantarle y en 7,22 se dice que aquellos discípulos *actuaron* en el nombre de Jesús. Se trata, pues, de *otra* cuestión.

En todo caso, quizá pueda establecerse una relativa visión polémica de este triple «en tu nombre», si lo consideramos en relación con otro *triple tú* que aparece en la oración del Padrenuestro. Allí veíamos que la primera tríada de la oración estaba dirigida al Padre, a quien se pedía: «ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου» (6,9c-10). Ese «σου» debía ser dirigido al Padre: «οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς» (6,9a). Aquí, el triple «σου» está referido a Jesús (al nombre de Jesús). Es un elemento disfuncional que nos permitiría connotar negativamente esta locución, al que puede añadirse el hecho de que aparece *sin preposición* («τῷ σῷ ὀνόματι»), mientras que, cuando

de que hayan actuado verdaderamente en el nombre de Jesús (cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 76). A. Maggi subraya la diferencia entre «τῷ σῷ ὀνόματι» y «ἐν/ἐπι τῷ ὀνόματι». La primera expresaría una separación entre la vida y la actividad de esas personas, que realizan un activismo sin relación personal con Jesús de modo que les hace merecedores del reproche recibido (cf. MAGGI, «Nota», 147). Una excepción a estas consideraciones negativas la encontramos en G. Strecker, que afirma: «With the appeal of prayer or only with the expression of his name, the exalted, coming Lord is present in his church and powerfully active through the Spirit (18:20; 28:20)» (STRECKER, *Bergpredigt*, 167). En una línea más neutra se sitúa R.H. Smith, para quien «they claim that they are his own and have acted in his name and by his authority, and they seek his approval» (SMITH, *Matthew*, 125).

Jesús hace referencia a *su* nombre, lo hace recurriendo a locuciones preposicionales (con «διά», «ἐπί», «εἰς» y «ἐνεκεν»).

En todo caso, los discípulos están en un segundo nivel, que va más allá de la *mera* confesión de fe y alcanza unos compromisos evangelizadores hechos a favor de los demás y en el nombre de Jesús, consecuentemente con la misión que recibieron⁶⁷.

2.1.3. *La respuesta que obtienen de Jesús*

Tampoco el ejercicio de estas obras misioneras parece bastar. En Mt 7,23 encontramos una de las frases más duras de Jesús en todo el evangelio: «οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν». Esta respuesta es, quizás, la que se ha tomado como clave de interpretación de toda la perícopa, porque no se podía esperar una respuesta de estas características si Jesús estaba dirigiéndose a unos discípulos aplicados⁶⁸.

La cuestión radica entonces en el sorprendente hecho de que son llamados *hacedores de maldad* aquéllos que habían realizado su cometido. Éste es el hecho sorprendente y paradójico: aquellos discípulos que han confesado la fe en Jesús y han obrado conforme a su misión son rechazados por Jesús por ser «hacedores de maldad»⁶⁹.

⁶⁷ D.A. Hagner afirma que estas personas no son criticadas por sus *actividades carismáticas* sino por su dependencia de ellas como sustitutas de la justicia enseñada por Jesús (cf. HAGNER, *Matthew I*, 188). ¿De dónde se desprende esta afirmación? Lo que dice el texto es que hay que hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús. Estamos más en sintonía con las afirmaciones finales de su explicación a este pasaje: «Perhaps no passage in the NT expresses more concisely and more sharply that the essence of discipleship, and hence of participation in the kingdom, is found not in words, nor in religiosity, nor even in the performance of spectacular deeds in the name of Jesus, but only in the manifestation of true righteousness –i.e., the doing of the will of the Father as now interpreted through the teaching of Jesus. Relationship with Jesus is thus impossible apart from doing the will of God» (HAGNER, *Matthew I*, 188).

⁶⁸ «È il Maestro-Giudice che rifiuta di riconoscere coloro che pure furono suoi discepoli e collaboratori, persone scelte da Lui!» (GAMBA, *Vangelo*, 223).

⁶⁹ Muchos exegetas dicen que eran *hacedores de maldad*, agentes de iniquidad,

La expresión «οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν» no aparece más en el evangelio de Mateo, pero el término «ἀνομία» sí lo hace en otras tres ocasiones⁷⁰. En 13,41 los ángeles del Hijo del Hombre recogerán a «τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν», locución paralela a la nuestra. Jesús está explicando a sus discípulos la parábola de la cizaña y no hay señal en el texto de que éstos no estén incluidos, por mera hipótesis, en el grupo de los condenados. Es una advertencia general de Jesús. En 23,28 Jesús ataca a los escribas y fariseos, diciendo que por dentro están llenos de «ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας». En 24,12 está la recurrencia más interesante, pues el contexto vincula los términos «ψευδοπροφῆται» y «ἀνομία», pero el «crecimiento de la iniquidad» está relacionado con el «enfriamiento de la caridad» de los «muchos», no tanto con los falsos profetas que los engañarán. Así parece desprenderse del v. 12. En ningún momento, sin embargo, se habla del *contenido* de la «ἀνομία», aunque la «ἀνομία» se presenta contrapuesta a la «ἀγάπη», conllevando un enfriamiento de ésta. Lo cual obliga a los lectores/oyentes del evangelio a *preguntarse* por dicho contenido, más que a recoger una respuesta.

Entonces, ¿por qué Jesús llama a los discípulos en 7,23 «οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν»? No creemos imprescindible hurgar en la historia de la comunidad mateana, o de las primeras comunidades cristianas, para poder llegar a comprender este texto. Tampoco hay que decirse de la identificación hecha de los interlocutores en los trabajos de los exegetas⁷¹. Pero el contexto de la perícopa no invita tanto a descu-

porque no habían hecho la voluntad de Dios, en el sentido de no haber puesto en práctica los *mandamientos del Padre revelados por Jesús*, pero la tríada de obras se corresponde bien con lo que se espera de un discípulo de Jesús, a tenor de lo que hemos visto con anterioridad.

⁷⁰ Tras rastrear en la LXX, A. Maggi señala que el término tiene como significados básicos «nulidad, vacuidad» y «prácticas mágicas o idolátricas». Con este bagaje, traduce «οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν» con un expresivo «costruttori del nulla» (MAGGI, «Nota», 148-149).

⁷¹ Evidentemente, son los grandes comentarios al evangelio (Luz, Davies - Allison) o al Sermón de la Montaña (Strecker, Betz) los que más se detienen en esta cuestión: una buena presentación del tema la podemos encontrar en DUMAIS, *Sermon*, 300-302.

brir ahora el contenido de la expresión de Jesús; más bien ésta pretende impactar y desconcertar a los discípulos⁷². Sus expectativas de reconocimiento quedan frustradas.

La *clave de comprensión* para esta dura expresión de Jesús, y para toda la perícopa, la situamos en el v. 21: si no se hace la voluntad de Dios, Padre de Jesús, todo lo demás no sirve para nada. No hay término medio: cuando no se hace la voluntad del Padre, se hace *maldad*, se comete iniquidad. En el origen de todo, la voluntad de Dios; en la meta de todo, la voluntad de Dios. En su cumplimiento estriba la raíz para un verdadero discipulado y su incumplimiento nos convierte en «οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν»⁷³. Por lo demás, no es ésta la única vez que Jesús se muestra implacable con los discípulos⁷⁴: la buena semilla son los hijos del Reino (cf. 13,36-43), los mismos que serán echados a las tinieblas de fuera (cf. 8,5-13).

En conclusión, el estudio del texto nos permite afirmar que en 7,21-23 no hay tanto una condena de falsos profetas cuanto la enseñanza de Jesús a unos discípulos *in fieri*, que reciben el criterio definitivo de discipulado. *Todo* queda abocado al *hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús*.

2.2. El significado de hacer la voluntad del Padre de Jesús

La voluntad de Dios es, pues, la piedra angular que sostiene el edificio del discipulado cabal. En este caso, *hacer* dicha voluntad, que es la voluntad de Dios, Padre *de Jesús*. Como ya hemos señalado, éstas son las dos características genuinas que acompañan a la expresión en esta

⁷² Las expresiones extremadas, hiperbólicas, fuertemente interpelladoras son una característica firme de Jesús (cf. LUZ, *Matthäus I*, 262.322).

⁷³ «Their failure to do the will of the Father (v. 21) shows that they have never in fact participated in the kingdom of God» (HAGNER, *Matthew I*, 188).

⁷⁴ Recordemos la respuesta dada al discípulo anónimo en Mt 8,22 (y concédase la importancia que tiene tal dureza de Jesús; M. Hengel tachaba el dicho de Jesús de escandaloso, haciendo referencia a los intentos de *rebajar* dicho escándalo: cf. HENGEL, *Nachfolge*, 8), la respuesta a Pedro en 16,23, y otras expresiones de inusual dureza (7,6; 8,12; 18,6-9; 21,31; 22,7.13; 23,27) o de grandes hipérbolos (5,21-48).

segunda recurrencia.

2.2.1. *El verbo «ποιέω»*

El cambio más llamativo que se produce entre Mt 6,10 y 7,21 es el del verbo. Allí la voluntad del Padre era sujeto del verbo «γίνομαι»; aquí la voluntad del Padre es el objeto directo del verbo «ποιέω». Éste es el cambio más significativo aunque suele pasar bastante desapercibido en la investigación.

Lo que está claro, a primera vista, es que la *responsabilidad humana* en la realización de la voluntad divina gana enteros respecto a 6,10, donde el texto y el contexto privilegiaban la acción divina o el ámbito divino de la Gracia. Sea cual sea el contenido de dicha voluntad (que *permanece* sin desvelarse), es algo que también debe realizarse por los seres humanos de manera sistemática y continuada («ὁ ποιῶν»).

C. Rusconi sitúa este uso verbal en 7,21 en la entrada 3 de la voz en su diccionario, con la significación de «pratico, attuo, eseguo»⁷⁵, al igual que ya hiciera F. Zorell, que, con la significación general «*facio: machen, tun*», presenta en la tercera entrada: «*alqd. opere exsequor, exerceo, ex. gr. legem, praecepta ets.*»⁷⁶.

En el *EWNT*, W. Radl destaca que el verbo puede referirse a cualquier clase de acción y presenta las distintas posibilidades de significación⁷⁷, muchas de las cuales tienen presencia en el evangelio de Mateo, donde el verbo aparece 86 veces. Así, «ποιέω» designa la actuación creadora, la actuación histórica y la actuación escatológica *de Dios*: 18,35; 19,4; 21,43. Designa también acciones futuras y pasadas, pretendidas o cuestionadas, *de Jesús*⁷⁸: 4,19; 9,28; 13,58; 20,32; 21,15.23.24.27; 26,18; 27,23. Pero

⁷⁵ RUSCONI, *Vocabolario*, 280.

⁷⁶ ZORELL, *Lexicon*, 1093.

⁷⁷ RADL, «ποιέω», 294-300.

⁷⁸ H. Braun, en el *ThWNT*, señala que el verbo, cuando tiene por sujeto a Jesús, casi nunca está relacionado con contenidos profanos o cúltricos, sino más bien con sus milagros (cf. BRAUN, «ποιέω», 471-472).

el núcleo más importante de las recurrencias del verbo se refiere, en clave parenética⁷⁹ y con lenguaje real o figurado, a las acciones *de los oyentes* (derivadamente, acciones *de los miembros de la comunidad*). Se trata de dar buen fruto (3,10; 7,17-19; 13,23.26), guardar los mandamientos (5,19), hacer la justicia (6,1; cf. 23,23), hacer limosna (6,2-3), hacer a los otros lo que uno quiere recibir de ellos (7,12), hacer la voluntad de Dios (7,21; 12,50), cumplir las palabras de Jesús (7,24-26), saber qué se debe hacer (19,16), hacer lo que dicen, no lo que hacen, los escribas y fariseos (23,3), obedecer (24,46); de modo que lo que se haga o no se haga a los demás será criterio para el Juicio Final (25,40.40.45.45).

Así pues, nos encontramos con un verbo que afecta directamente al comportamiento humano, por lo que *hacer la voluntad* del Padre no sólo compete al propio Padre celestial, como ocurría preponderantemente en 6,10, sino que es, también *responsabilidad humana*.

Más difícil es llegar a calibrar, en qué consiste concretamente dicho cumplimiento de la voluntad divina⁸⁰. Ya hemos visto que ni la confesión

⁷⁹ «Nimmt im Neuen Testament das Tun des Menschen, das auf kein Gebot oder Verbot Gottes bezogen ist, einen recht geringen Raum ist» (BRAUN, «ΠΟΙÉΩ», 472). Por contra, «Der weitaus größte Kreis neutestamentlicher ποιέω-Stellen redet vom gehorsamen oder ungehorsamen Tun des Menschen gegenüber dem Gesetz, dem Willen Gottes und der Verkündigung Jesu, sei es nun in grundsätzlicher Betrachtung oder im Blick auf einzelne Gebote. Es wird aufgefördert zum rechten Tun» (BRAUN, «ΠΟΙÉΩ», 477).

⁸⁰ El empleo del verbo «ΠΟΙÉΩ» en los evangelios demuestra, según H. Braun, que la enseñanza de Jesús no se fundaba en principios generales aplicables a situaciones particulares, sino en la *responsabilidad personal* del ser humano, que debe inventar su acción. P. Bonnard critica su posición porque cree que el evangelio de Mateo «appartient à un temps et à des circonstances où il était devenu nécessaire, non seulement d'appeler les hommes à l'obéissance, mais de leur dire en quoi consistait cette obéissance» (BONNARD, *Évangile*, 431). Estamos de acuerdo con la opinión de P. Bonnard; la idea de obediencia no puede omitirse. Ahora bien, también es cierto que no está explicitada ni en el texto ni en el contexto, de modo que hay un margen para tal responsabilidad personal. Mt 7,24-27 invita a *hacer* las palabras de Jesús y ése es un camino seguro de encuentro con la voluntad del Padre (cf. 17,5), pero es una expresión abierta: en qué consista ese *hacer las palabras* de Jesús no está presentado con un itinerario preciso y delimitado de actuación.

de fe ni la realización de las obras misioneras colman esta subyugante expresión. Pero no vemos necesario un ulterior ejercicio de imaginación. Estamos en la segunda recurrencia y, respecto a la primera, ya se nos ofrecen nuevas pistas para una comprensión cabal. Baste señalar, *por ahora*, que la voluntad de Dios, lo que place al Padre, no sólo es don divino, sino también *empeño humano*.

2.2.2. *La voluntad de Dios en tanto que Padre de Jesús*

En Mt 7,21 aparece *por primera vez* en boca de Jesús la referencia a Dios como *mi Padre*. Se trata de un aspecto no siempre evidenciado⁸¹ o, al menos, no abordado⁸². Sólo unos pocos ofrecerán una explicación al hecho.

Vayamos al evangelio. El término «πατήρ», referido directamente a Dios, aparece 44 veces en el evangelio mateano⁸³. Se encuentra determinado por todos los adjetivos posesivos (mi, tu, su [de él], nuestro, vuestro, su [de ellos]), además de ir acompañado por el artículo determinado y sin artículo (en caso vocativo). Pero hay dos modos más comunes de aparecer: *mi Padre*⁸⁴ y *vuestro Padre*⁸⁵. Por lo demás, casi todas las formas en que aparece el término pueden adecuarse a estas dos formas principales⁸⁶.

Según una primera línea de interpretación, la expresión de Jesús (*mi*

⁸¹ Son notorias las ausencias en los comentarios de J. Radermakers, R. Schnackenburg, D. Patte, R.H. Smith, B.T. Viviano y D.J. Harrington.

⁸² Así ocurre con P. Bonnard, L. Sabourin, J.P. Meier, U. Luz, A. Sand, J. Gnilka, M. Davies y D.A. Hagner.

⁸³ Serían 45 si contamos 21,31, en la parábola del padre y los dos hijos (21,28-32).

⁸⁴ Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34 (41, en mss); 26,29.39.42.53.

⁸⁵ Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14.15.26.32; 7,11; 10,20.29; 18,14; 23,9.

⁸⁶ Con *vuestro Padre* pueden corresponderse muy bien Mt 6,4.6.6.9.18.18; 13,43. Con *mi Padre*, Mt 11,25.26.27.27; 16,27; 24,36. El sentido recto, absoluto, del término en 28,19 es de más difícil atribución.

Padre) significa un *realzamiento* de su propia persona, porque aparece en la escena como Juez y delegado autorizado del Padre, a quien le une una fuerte y estrecha relación paterno-filial⁸⁷. Es una filiación especial, que obra como *fuentes* de la filiación de los discípulos⁸⁸, pero que se distingue de la misma⁸⁹. La palabra de Jesús conllevaría una especie de *crisología implícita*: Jesús es el Hijo que revela la voluntad del Padre, expresada en la enseñanza del entero Sermón de la Montaña⁹⁰.

En cambio, para H.D. Betz la expresión no debe considerarse en clave cristológica (es decir, que Jesús *es el Hijo de Dios*), sino que es el polémico contexto sociológico el que explica por qué Jesús utiliza aquí *mi Padre*⁹¹.

R.A. Guelich afirma a este respecto que *mi Padre* vehicula tres características: una relación única con el Padre, que se revela mediante Jesús, el Hijo; un Hijo obediente que sufre la muerte como voluntad de su Padre; y una filiación derivada para aquéllos que siguen al Hijo y hacen la voluntad del Padre⁹².

Por su parte, vuestro Padre se refiere específicamente al grupo que está en torno a Jesús, que escucha y cumple la voluntad del Padre revelada por Jesús; expresa una relación con el Padre que afecta a la conducta moral; va menguando progresivamente en relación a *mi Padre*, pero es la

⁸⁷ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 120-121; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 712.

⁸⁸ Cf. STRECKER, *Bergpredigt*, 166.

⁸⁹ «The distinction between “my Father” and “your Father” –a distinction found in Matthew both inside and outside the SM– seems to give Jesus’ divine sonship a different status from that of the disciples’ sonship to God» (GUNDRY, *Old*, 141).

⁹⁰ Cf. DUMAIS, *Sermon*, 303.

⁹¹ «By speaking of God as “my Father” Jesus sharply separates himself from the Gentile Christians he rejects. Just as he denies representing them as their advocate, he negates that they can approach God as their Father. They face God not as their Father but as their eternal judge; they are not ‘sons’, as Jesus and his faithful disciples are “sons of God”» (BETZ, *Sermon*, 548). La pregunta es: ¿pueden concluirse semejantes afirmaciones de la perícopa?

⁹² Cf. GUELICH, *Sermon*, 287-288.

que permite poder rezar juntos a Dios como *Padre nuestro*⁹³.

R.L. Foster, tomando como referencia algunos pasajes proféticos como Is 7,13 o Za 11,4, utiliza la curiosa expresión *posesivo profético* («the prophetic possessive») para referirse a nueve momentos en que aparece *mi Padre* en labios de Jesús⁹⁴. Después de analizar ocho de los nueve momentos (Mt 7,21; 10,32-33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35 y 20,23), llega a las siguientes conclusiones: a) el uso de *mi Padre* sirve para constatar que los discípulos no han comprendido cabalmente la naturaleza de Jesús, del Reino y de la comunidad; b) es significativo que los discípulos no responden inmediatamente a lo que Jesús les plantea, sino que la respuesta de los discípulos se encontrará sólo en la narración de la Pasión y será una respuesta negativa (cf. 26,56); c) el uso de *mi Padre* supone una llamada de atención del autor del evangelio a su lector implícito, para que tenga cuidado con los peligros que ponen en riesgo su obediencia a Jesús (los falsos profetas, que echan a perder la enseñanza de Jesús; la persecución, que puede impedir confesar a Jesús; los fariseos, con su interpretación de la Torah; diversas amenazas que dificultan la comprensión del mesianismo de Jesús...). En todo caso, el uso del *lenguaje paterno* («Father-language») suele afirmar el estatus de honor de los discípulos de ser hijos de Dios, pero irónicamente ese Padre suele aparecer también como Juez, de modo que cuando Jesús utiliza *mi Padre* se infiere que este Padre será *vuestro Juez*⁹⁵.

El análisis de las diversas recurrencias de *mi Padre* y *vuestro Padre* en el evangelio puede ofrecernos una explicación al hecho de que sea ahora, en 7,21, la primera vez en que aparece *mi Padre* en labios de Jesús. El análisis es provechoso porque *vuestro Padre* y *mi Padre* llevan recorridos inversos y significativos en el evangelio.

⁹³ Cf. GUELICH, *Sermon*, 288.

⁹⁴ Cf. FOSTER, «Your», 4. En realidad, se trata de todos los pasajes donde aparece *mi Padre*, a excepción de las recurrencias del capítulo 26, sin que se explique muy bien por qué estas recurrencias finales (26,29.39.42.53) no son consideradas por el autor como *posesivos proféticos*.

⁹⁵ Cf. FOSTER, «Your», 9-10.

1.- En cuanto a su posición en el evangelio, *vuestro Padre* se encuentra de forma intensa en el Sermón de la Montaña (10 de 14 veces). Las demás recurrencias se sitúan aisladamente en los capítulos 10, 18 y 23. Es el esfuerzo textual más formidable para realizar la transición de la idea de un Dios inalcanzable, hasta el punto de no poder siquiera decir su nombre, al Dios de Jesús: un Dios Padre de todos. En el Sermón de la Montaña, dicha paternidad divina se presenta como un proceso (cf. 5,45: «ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς»), una realidad ya actual, pero que llegará a plenitud en el futuro escatológico (cf. 5,9: «αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται»), en la medida en que las palabras de Jesús sean atendidas y practicadas⁹⁶.

En cambio, *mi Padre* sólo aparece una vez en todo el Sermón, en 7,21. Irá emergiendo regularmente por todo el resto del evangelio, tanto en secciones discursivas como narrativas (capítulos 10, 11, 12, 15, 16, 18, 20 y 25), para ir tomando más empaque al final del evangelio, donde se repite hasta 4 veces en el capítulo 26 (vv. 29.39.42.53). En este sentido, parecería más coherente utilizar *vuestro Padre* en 7,21, pero en cambio aparece *mi Padre*: tendría un *valor proléptico*, que adelanta al primer discurso evangélico lo que irá apareciendo más tarde y se descubrirá, al menos parcialmente, sólo al final del evangelio.

2.- En cuanto a la declinación, *vuestro Padre* está en la mayoría de los casos (8 de 14) en *nominativo* y, mediante esta locución, se manifiesta la perfección de Dios (5,48), su conocimiento de nuestras necesidades (6,8.32), su capacidad de perdonar (6,14.15), su providencia (6,26; 7,11), su exclusividad (23,9). Es, por así decir, un modo de presentar *definiciones* o *características* de Dios, Padre nuestro.

En cambio, *mi Padre* está en *genitivo* en 10 de las 16 recurrencias, siempre en contextos de *discipulado* y de *emergencia*, en los que la perso-

⁹⁶ Cf. PATTARUMADATHIL, *Father*, 204-205. Este autor estudia sistemáticamente la expresión «vuestro Padre que está en los cielos» y la considera una clave central de la comprensión mateana del discipulado, entendido como «a process of becoming children of God».

na de Jesús adquiere una relevancia especial⁹⁷. Algo serio y definitivo se juega en cada contexto en que aparece «τοῦ πατρὸς μου». Por eso, cuando en 7,21 aparece esta locución, no podemos dejar de pensar que algo serio y definitivo respecto al discipulado está en juego. Evidentemente, lo decisivo es hacer la voluntad del Padre de Jesús. Ya no sólo es algo que podemos esperar (cf. 6,10), sino que es algo *imperioso* y, en cierto modo, peligroso, que tenemos que realizar.

3.- En cuanto al contexto, *vuestro Padre* se sitúa en contextos donde se solicita u ordena un determinado comportamiento moral con la referencia u objetivo puestos *en Dios Padre*: se trata de hacer buenas obras para que las personas *glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos* (5,16); se trata de amar a los enemigos y rezar por los perseguidores para que *seáis hijos de vuestro Padre celestial*, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (5,44-45); se trata de ser perfectos *como es perfecto vuestro Padre celestial* (5,48); se trata de una determinada práctica de la justicia para *tener recompensa de vuestro Padre que está en los cielos* (6,1); se trata de no rezar como los gentiles, *porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo* (6,8); se trata, en fin,

⁹⁷ Además de Mt 7,21-23 (donde la presencia masiva de posesivos referidos a Jesús [hasta 7] lo presenta como Hijo y Juez autorizado en el momento escatológico), en 10,32-33 se trata de «declararse por Jesús ante las personas», tomar partido por él (es el final del Discurso Misionero y el contexto refiere situaciones muy problemáticas: se habla de persecuciones, de sufrimientos y de muerte y, además, Jesús se presenta como un signo de contradicción, cf. 10,16-31 y 10,34-39); en 11,27 Jesús se presenta contundentemente como interlocutor autorizado, capaz de revelar a un Padre que prefiere a los sencillos, antes de hacer la «gran invitación» a los fatigados y sobrecargados; en 12,50, la realización de la voluntad de su Padre convierte a los discípulos en familia de Jesús; cf. 16,27, que forma parte de la perícopa en que se presentan las condiciones para seguir a Jesús, que suponen «perder» la vida por él, Juez escatológico; en 18,10 aparece una defensa encendida de los pequeños, en medio de un inquietante contexto de escándalo; 18,19 enseña a pedir al Padre de Jesús, pero cuando los discípulos han sido instados a la corrección fraterna y lo serán al perdón; 20,23 ya es una presentación anticipada de la pasión de Jesús y de los propios discípulos que ambicionaban cosas terrenas; 25,34 forma parte de la escena del Juicio Final y el destino de las personas; 26,29 está inserto en la institución de la eucaristía, en medio del anuncio de la traición de Judas y del escándalo general de los discípulos.

de perdonar las ofensas, *para encontrar el perdón de vuestro Padre celestial* (6,14-15). Y lo cierto es que también hay una serie de recurrencias en las que destaca el aspecto salvífico de la Gracia del Padre, por encima del comportamiento moral: la impresionante llamada al abandono en la Providencia divina (6,25-34), donde se sitúan las recurrencias de *vuestro Padre* en los vv. 26.32, engarzadas en la inclusión «no preocuparos» (vv. 25.34). Esa misma tónica se aprecia en 7,11, donde se espera de Dios un comportamiento cualitativamente distinto del humano («*cuánto más*»). La asistencia providente de Dios, nuestro Padre, aparece en 10,20.29, y su voluntad salvífica incondicionada en 18,14. Es tan verdaderamente nuestro Padre que nadie más merece tal calificativo (cf. 23,9).

En cambio *mi Padre* imprime, considerando el conjunto de contextos, un fuerte *sentido de autoridad* a Jesús (7,21; 10,32-33; 11,27; 16,17; 18,19; 25,34), una autoridad que, sin embargo, no evita el trágico final de una muerte anunciada (20,23; 26,29.39.42.53). También la idea de juicio y castigo está presente (10,32-33; 15,13; 18,35). No vemos, en cambio, ninguna relación a la *filiación derivada* que señalaba R.A. Guellich.

2.2.3. La importancia de «hacer la voluntad de mi Padre» en clave de discipulado

En la explicación de Mt 7,21 no todos los autores reflejan esta importancia⁹⁸. El concepto como tal, la *voluntad del Padre*, en el que el acento recae en el hecho de que Dios tiene una voluntad que debe ser hecha, tampoco es muy considerado⁹⁹. En cambio, muchos exegetas relacionan dicha voluntad con la *autoridad* de Jesús para comunicarla. El acento recae en la persona de Jesús, el Hijo, en tanto mediador y comunicador de la voluntad divina¹⁰⁰. En un segundo momento, el *contenido* de

⁹⁸ En los comentarios de J. Radermakers, E. Schweizer, R. Schnackenburg, D. Patte, D.J. Harrington y M. Davies apenas se resalta la frase de Jesús en Mt 7,21, decisiva, por lo demás, en la perícopa.

⁹⁹ Quizá este aspecto aparece más claro en el comentario de J. Gnllka.

¹⁰⁰ Cf. BONNARD, *Évangile*, 106; SABOURIN, *Matteo I*, 478; MEIER, *Matthew*, 74;

la enseñanza de Jesús acerca de la voluntad divina tiene diversos matices: mientras para algunos es la observancia de la Ley reinterpretada por Jesús¹⁰¹, para otros es más bien el contenido del Sermón de la Montaña¹⁰², las bienaventuranzas¹⁰³ o, simplemente, el amor¹⁰⁴. En otros comentarios parece que la importancia se concede al *contenido como tal* de la voluntad divina, acentuando aquello que quiere Dios¹⁰⁵.

La realidad es que no aparece un contenido expreso de la voluntad de Dios (algo que no es ajeno a la manera de actuar de Jesús, que tampoco especifica mucho en el importante tema del Reino de Dios¹⁰⁶), aunque en el conjunto de recurrencias del término sí podremos encontrar pistas más que interesantes. El contexto inmediato nos ofrece una de esas pistas. En este sentido, no podemos obviar el paralelismo existente entre 7,21 (*hacer* la voluntad del Padre de Jesús) y 7,24-27 (*hacer* las palabras de Jesús), por lo que en esta segunda recurrencia son las palabras de Jesús, además de su propia persona, las que nos ponen en camino para realizar la voluntad de Dios Padre. Además, la figura de Jesús, revelador de la voluntad del Padre, emerge con fuerza en 11,27, donde Jesús se

STRECKER, *Bergpredigt*, 173; SAND, *Evangelium*, 155; DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 712; HAGNER, *Matthew I*, 187; BETZ, *Sermon*, 547; DUMAIS, *Sermon*, 303.

¹⁰¹ El Decálogo (cf. BONNARD, *Évangile*, 106); la Ley (cf. SABOURIN, *Matteo I*, 478); la Torah (cf. BETZ, *Sermon*, 547); la Ley y los Profetas (cf. GAMBA, *Vangelo*, 221).

¹⁰² Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 712; HAGNER, *Matthew I*, 187; DUMAIS, *Sermon*, 303.

¹⁰³ Cf. SAND, *Evangelium*, 155.

¹⁰⁴ Cf. MEIER, *Matthew*, 74; SMITH, *Matthew*, 125.

¹⁰⁵ U. Luz pone en relación Mt 7,21 con 5,20, en donde se pedía para los discípulos una justicia sobreabundante, por lo que hace equivaler la voluntad de Dios a esa justicia sobreabundante (cf. LUZ, *Matthäus I*, 405).

¹⁰⁶ «Das passt gut zu Jesus: Er malt das Kommen des Gottesreichs auch sonst nicht aus, fixiert es nicht zeitlich und lässt seine politischen und nationalen Dimensionen zurücktreten. Jesuanisch ist vielleicht auch die offene Formulierung: Sie schreibt dem Beter nicht ein bestimmtes Verständnis der Gottesherrschaft vor» (LUZ, *Matthäus I*, 342).

considera capacitado para conocer y mostrar al Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar»; en 17,5, donde la voz de Dios afirma: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle»; y en 28,18, donde Jesús se reconoce plenamente autorizado por Dios: «Me ha sido dada toda autoridad en el cielo y en la tierra». Por eso, los diferentes autores cifraban el contenido de la voluntad de Dios con la enseñanza, más o menos global, de Jesús, que goza de la autoridad y la complacencia de Dios, su Padre: lo cierto es que Jesús aparece como mediador, plenamente autorizado, de todo lo referido a Dios Padre.

La voluntad de Dios resulta ser así el criterio decisivo en el juicio final¹⁰⁷, de forma que no basta con hacer cosas maravillosas para entrar en el Reino. Jesús ofrece a los discípulos un criterio último de verificación del verdadero discipulado, a saber, el hacer la voluntad de su Padre celestial. Un elemento que conlleva la confesión de fe («Señor, Señor») y el ejercicio de las obras evangelizadoras («profetizar, echar demonios, hacer muchos milagros»).

3. Conclusiones

Desde la panorámica que ofrece el estudio de la perícopa podemos presentar algunas conclusiones. Pero, de entrada, tenemos que señalar la necesidad de complementar los métodos exegéticos para poder llegar a captar en su conjunto el texto evangélico.

En efecto, los autores han estudiado este texto desde sus respectivos métodos. Pese al indudable enriquecimiento en la comprensión del pasaje, los métodos se revelan insuficientes por sí mismos para llegar a una comprensión cabal de su mensaje. Aparece el peligro de la *fragmentación*. Tanto aquéllos que utilizan métodos histórico-críticos como los que utilizan métodos sincrónicos dejan *coja* la interpretación de la perícopa.

¹⁰⁷ Cf. MEIER, *Matthew*, 75.

Dividir ésta en dos partes (v. 21 y vv. 22-23) para poder definir la *forma* de las mismas (el v. 21 sería un *dicho de ingreso en el Reino* y los vv. 22-23, un *episodio de Juicio Final*), tiene el peligro de romper una perícopa fuertemente unitaria, que lo es porque así lo ha querido el propio evangelista. Si se separan las pertinentes conclusiones a las que podríamos llegar con cada *forma*, se pierde el valor del conjunto y se difumina la lección que el texto nos transmite. Por ejemplo, el *dicho de ingreso en el Reino* (v. 21) parece alertarnos contra el verbalismo religioso y la necesidad de las obras, pero en el conjunto del paso dicha conclusión no es la acertada. El reconocimiento verbal está acompañado de obras propias de los discípulos de Jesús, que también resultan ser insuficientes. El problema planteado por el texto evangélico no se sitúa, pues, en la necesidad de las obras.

Otro tanto ocurre con los resultados obtenidos por el método de la Historia de la Redacción o por los acercamientos sociológico e histórico, que se afanan por aclarar el *Sitz im Leben* de la perícopa. Parten de la constatación de la existencia de tensiones y polémicas en la comunidad mateana y se esfuerzan en aclarar los destinatarios de las palabras de Jesús, en base a la información brindada por el propio evangelio. Pero la información proporcionada, ciertamente interesante, desvía la atención a una problemática que escapa al texto mismo e impide captar la lección que nos propone. En efecto, ¿qué valor tendría la afirmación de Jesús en el v. 21 si sus destinatarios son descalificados como pertenecientes a grupos disidentes de la comunidad mateana o a grupos externos a la misma? Además, la descalificación apriorística de los interlocutores de Jesús conlleva la descalificación de sus palabras y de sus obras. Esto no se desprende del estudio del pasaje. Nos encontramos aquí con el fenómeno de la *petitio principii*: se extraen del texto unas hipótesis que después se vuelcan en el texto como afirmaciones firmes.

Tampoco el acercamiento estructural llega a proponer una solución general acertada. De hecho, aprovechando la disposición concéntrica del SM, se pone en relación nuestro texto con 5,3-10 (7,21-27 sería un «paralelismo inverso» de 5,3-10), haciendo coincidir la voluntad de Dios

con las bienaventuranzas, como si ahí se agotara la cuestión¹⁰⁸. ¿Acaso las antítesis no son, entonces, expresión de la voluntad de Dios?

Es preciso, pues, complementar los diversos métodos y acercamientos, para llegar a una *comprensión* cabal del texto.

3.1. El papel de Dios Padre

Después del monumental horizonte que se nos abría en la primera recurrencia de «θέλημα», donde básicamente todo quedaba referido a la acción salvadora de Dios nuestro Padre, la presencia de Dios Padre en este segundo texto queda matizada, por cuanto *mi Padre* vehicula la idea de la autoridad de Jesús como Hijo. El sentido es claro: una vez iniciados en el itinerario salvador de Dios, corresponde a los discípulos de Jesús, el que ha enseñado dicho itinerario, empezar a recorrerlo.

Pero el criterio fundamental en ese recorrido sigue siendo *la voluntad del Padre que está en los cielos*. Ahora no se pide tanto que acontezca dicha voluntad, sino que es necesario *hacerla* por parte de los seres humanos.

3.2. El papel de Jesús

En esta perícopa, Jesús adquiere el papel central que completa la imagen procedente de la anterior. Entre Dios Padre y sus hijos, los dos polos de referencia en el anterior texto estudiado, nos encontramos ahora con el Mediador autorizado: Jesús.

A nivel textual, no cabe ninguna duda de que Él es el auténtico foco de atención: los numerosos pronombres y adjetivos, personales y pose-

¹⁰⁸ «The beatitudes teach reader-believers how to discern not only who is doing God's will (7:15-20), but also what God's will is (the solid foundation for one's house, 7:21-27). By proclaiming these beatitudes, Jesus exemplifies such moral discernment. In each beatitude, the description of the behavior (being poor in spirit, mourning, meek, etc.) is a description of doing God's will (7:21)» (PATTE, *Challenge*, 37).

sivos, que hacen referencia a Él; la expresión de fe en el reconocimiento como «κύριος»; la obediencia debida que subyace en la realización de unas obras por Él ordenadas; su papel de Juez *en aquel día*. Además, vimos cómo el hecho de que aparezca la expresión *mi Padre* en sus labios le confería una *autoridad* privilegiada, como cauce especial de revelación de la voluntad de Dios. Jesús es, pues, el camino para acceder a la voluntad del Padre.

Pero, en el conjunto de la perícopa, las palabras de autoridad de Jesús crean una tensión narrativa muy importante. Al establecer la insuficiencia de la confesión de fe y de la realización de las obras por Él encomendadas, todo queda focalizado en *ese hacer* la voluntad del Padre de Jesús. Mirando a Jesús, es la hora de dar un paso adelante en su seguimiento, sabiendo que no basta creer en Él y sabiendo que *no basta* con hacer las obras por Él encomendadas.

3.3. El papel de los discípulos

Una de las carencias más evidentes que trae consigo la fragmentación metodológica es que el criterio ofrecido por Jesús para entrar en el Reino de los cielos, «hacer la voluntad de mi Padre», queda fuera de la concepción mateana del discipulado.

Las características más generales del discipulado son fáciles de observar en los evangelios: la iniciativa de Jesús en la llamada, la exigencia de seguirlo físicamente, la vinculación existencial con el Maestro, con la consiguiente obligación de dejar casa y familia, y los riesgos de persecución y hostilidad que conlleva el seguimiento a Jesús son elementos bien reconocibles y reconocidos¹⁰⁹.

Si miramos al evangelio de Mateo, también encontramos características claras en relación a la presentación de los discípulos. J.K. Brown repasa los principales estudios realizados con el método de la Historia de la Redacción. Según éstos, aparecen como firmes características de los

¹⁰⁹ Cf. MEIER, «Disciples», 131.

discípulos su *poca fe* y su *comprensión* de las enseñanzas de Jesús¹¹⁰. Sin embargo, desde la perspectiva del método narrativo, una característica firme de los discípulos es su tendencia a *comprender mal* a Jesús¹¹¹. El hecho es que en ninguno de los trabajos citados aparece el hacer la voluntad del Padre como una característica principal del discipulado mateano¹¹².

El único exegeta que relaciona explícitamente ambos elementos es D. Patte, autor de un original comentario al Sermón de la Montaña¹¹³, realizado desde la aproximación escriturística («Scriptural Criticism»¹¹⁴). Sin embargo, la sistematización que hace de las diversas concepciones de discipulado no nos parece acertada¹¹⁵. En efecto, no puede contraponerse

¹¹⁰ Cf. BROWN, *Disciples*, 3-12. J.K. Brown recoge los trabajos de G. Barth, U. Luz, M. Sheridan, R. Gundry, A. Van Aarde y A. Trotter. En la descripción de los discípulos mateanos, los autores analizados por Brown son confluyentes (excepto Trotter), pero no así en la función, tema en el que hay más discrepancias. Brown presenta la problemática en las pp. 13-18.

¹¹¹ Cf. BROWN, *Disciples*, 18. Brown desgana las posiciones particulares de los distintos autores. En J.D. Kingsbury, el conflicto entre los discípulos y Jesús por sus diversos puntos de vista en relación a la «filiación sufriente» de Jesús y la dificultad de asumir que la esencia del discipulado es el servicio (p. 19). En R.A. Edwards y W. Carter, la inconsistencia del seguimiento de los discípulos (pp. 20-21). En D.B. Howell, la *ambigüedad* en la descripción de los discípulos (p. 22). En D.J. Versput, su *inadecuada comprensión del poder y autoridad de Jesús* (pp. 22-23).

¹¹² Era una conclusión a la que llegaba en mi *Lectio coram* presentada en el PIB el 13 de enero de 2006 (cf. BADIOLA SAENZ DE UGARTE, «Hagamos», 37-39). Después, toda la tesis de M. Palachuvattil gira en torno a este elemento (cf. PALACHUVATTIL, *One*).

¹¹³ PATTE, D., *The Challenge of Discipleship*. A Critical Study of the Sermon on the Mount as Scripture (Harrisburg, PA 1999). Esta obra viene a ser un resumen de otra más amplia que el autor escribió con anterioridad: *Discipleship according to the Sermon on the Mount*. Four Legitimate Readings, four Plausible Views of Discipleship, and their Relative Values (Valley Forge, PA 1996).

¹¹⁴ «I conceptualized scriptural criticism as a critical approach that strives to make explicit the contextual, hermeneutical, and analytical frames of biblical interpretations» (PATTE, *Challenge*, xvii).

¹¹⁵ D. Patte señala que las distintas concepciones del discipulado pueden englobarse en dos clases: la que da prioridad al *hacer la voluntad de Dios* y la que prioriza

hacer la voluntad de Dios e imitar a Jesús. No se puede llegar a lo primero sin lo segundo. Por otra parte, la relación que el autor establece entre discipulado y voluntad de Dios se ciñe a las bienaventuranzas, porque son ellas (y, al parecer, *sólo* ellas) las que manifiestan la voluntad de Dios. Por eso son un elemento constitutivo del discipulado. Pero no es fácil admitir que la estructura concéntrica del Sermón de la Montaña (y, por tanto, la relación estructural entre Mt 5,3-10 y 7,13-27) determine y limite el contenido de un concepto tan importante. La irrupción de la cuestión de *hacer la voluntad de mi Padre* es un verdadero *tour de force* en el evangelio que, como ya vimos, induce al lector/oyente a seguir adelante en el evangelio para poder llegar a captar su significado y contenido.

El estudio de la perícopa nos ha proporcionado una especie de *examen de discipulado*, en el que aparecen tres aspectos fundamentales del mismo: la confesión de fe, la colaboración en la misión de Jesús por medio de la realización de las obras misioneras y *la realización* de la voluntad de su Padre. Ésta supone una verdadera característica propia de la concepción mateana del discipulado.

3.4. La voluntad del Padre en Mt 7,21

La expresión sigue estando formulada en abstracto¹¹⁶. Jesús, en Mt, no se apresura a dar definiciones concisas, sino que más bien abre perspectivas para que los discípulos comprendan su ser *in fieri*¹¹⁷, su proceso constante, su trabajo por descubrir por ellos mismos una realidad que a

la *imitación de Jesús*. Dentro del primer grupo, hay tres variantes: la que enfatiza que debemos aprender de Jesús qué es la voluntad de Dios, la que pone el énfasis en dejarse exhortar por Jesús para hacer la voluntad de Dios y la que acentúa la autoridad o capacidad dada por Jesús para hacer la voluntad de Dios (cf. PATTE, *Challenge*, 57).

¹¹⁶ Entra en el estilo de Mateo dejar abierto el texto: así ocurre con el envío de los discípulos tras el Discurso Misionero y con el mandato final de Jesús resucitado; ambos quedan sin realizar.

¹¹⁷ «The disciples never live up to Jesus' standards. Given the effect on the reader, discipleship will be viewed as a situation that is never completed, is likely to be in constant flux, and cannot be idealized» (EDWARDS, «Uncertain», 52).

la postre siempre es misteriosa y teocéntrica.

La presencia masiva de pronombres personales referidos a Jesús en Mt 7,21-23 indica que Jesús es el camino por el cual accedemos a la voluntad del Padre. Esto se ve corroborado por los versículos siguientes (7,24-27) y por otros pasos del evangelio (11,27; 17,5; 28,18-20). Por eso, *parte* de la voluntad divina se expresa en la enseñanza de Jesús dada en el Sermón de la Montaña, en las bienaventuranzas, en su reinterpretación de la Ley, en el cumplimiento de una justicia sobreabundante o del amor, como señalaban los exegetas.

Pero el análisis de esta perícopa nos permite afirmar que ahí no acaban las cosas, que tenemos que *ampliar* tal contenido: ni la confesión de fe, ni la realización de *obras misioneras* cubren las exigencias derivadas de la realización de la voluntad del Padre de Jesús. Es preciso seguir adelante. En lontananza, la tercera recurrencia: Mt 12,50. Pero los indicios ofrecidos en estas dos primeras recurrencias son elocuentes: la inclusión formada por 6,10 y 26,42, por un lado, y el hecho de que 7,21 y 26,53 (momento del prendimiento de Jesús) sean la primera y última recurrencia, respectivamente, de *mi Padre*, comienzan a señalar el final del itinerario discipular marcado por la voluntad del Padre.

Capítulo tercero: Mt 12,50

«ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν»

«Pues el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre»

1. Cuestiones introductorias

Respecto a las anteriores apariciones de la expresión que nos ocupa, aquí surgen *nuevos elementos*. Uno que ya estaba presente en Mt 7,21 es la presencia del verbo «ποιέω» acompañando al término «θέλημα», pero en esta ocasión no se utiliza el participio presente de dicho verbo, sino el subjuntivo aoristo («ποιήσῃ»). Por otra parte, surgen con mucha fuerza tres términos referidos al *ámbito familiar*: «ἀδελφός» («hermano»), «ἀδελφὴ» («hermana») y «μήτηρ» («madre»); en esta secuencia sorprende la ausencia del término «πατήρ». Además, en el versículo anterior (12,49), que contiene la introducción narrativa a esta frase de Jesús y la primera parte de la misma, aparecen tres características peculiares: 1) el término «μαθητής» («discípulo»), por primera vez en el contexto directo de la voluntad del Padre (y, de hecho, los discípulos son el punto de referencia de las palabras de Jesús ahora); 2) un gesto genuino de Jesús: *extender la mano* («ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ»); 3) dos términos del lenguaje familiar: «ἀδελφοί» y «μήτηρ», aunque curiosamente no está presente el término «ἀδελφὴ», que sí aparece en la parte final de la frase de Jesús en la sentencia general¹.

Los *destinatarios* de estas palabras de Jesús son, en la práctica, los

¹ La ausencia de «ἀδελφὴ» en el v. 49b podría deberse a la presencia en aquel momento de los Doce, bajo la denominación genérica de *sus discípulos* (en Mateo las dos acepciones se entrecruzan), mientras que su presencia en el v. 50 se explica por el alcance general de la sentencia de Jesús («ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ»).

mismos que en anteriores ocasiones. Si en 6,10 y 7,21 eran la multitud y los discípulos (con una presencia más cercana, y en ese sentido más vinculante, de éstos), ahora también son nombrados ambos (12,46: «ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις»; 12,49: «καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ»). Sin embargo, es de señalar la velada presencia de los escribas y fariseos (estos últimos tienen una destacada presencia en todo el capítulo 12 donde aparecen citados en los vv. 2.14.24.38 y su presencia recorre el capítulo entero), que podrían estar presentes aún en nuestro texto dada la introducción de la perícopa (12,46), y el papel del misterioso «τις» de 12,47, que suele pasar desapercibido, pero que tiene una interesante función².

Como ocurría en 7,21-23, aquí también es notoria la centralidad de la figura de Jesús, mediante el uso continuo de pronombres personales y posesivos referidos a Él: «αὐτοῦ» (vv. 46.49.49), «αὐτῶ» (vv. 46.47.48), «σου» (vv. 47.47), «σοι» (v. 47) y «μου» (vv. 48.48.49.49.50.50)³.

Además, la perícopa de la que forma parte nuestro texto tiene sus paralelos sinópticos (Mc 3,31-35; Lc 8,19-21), por lo que será necesaria una comparación sinóptica.

El evangelio sigue su curso: dejábamos la anterior recurrencia de «θέλημα» casi al final del Sermón de la Montaña. Después, una larga sección narrativa ocupa los capítulos 8 y 9, relatándonos fundamentalmente una serie de milagros, pero también escenas relacionadas con el discipulado y con las polémicas con los fariseos. Después del importante *sumario* de 9,35 (que forma *inclusión* con 4,23 y cierra una sección que presenta la proclamación de la Buena Nueva del Reino, en forma de enseñanza y de curaciones), comienza el segundo gran discurso de Jesús,

² F. Bovon indica que este personaje anónimo y discreto es el que establece la relación entre el exterior y el interior del lugar donde acontece el relato y entre su sentido literal y alegórico: «Ce personnage c'est, à l'intérieur du texte, l'exégète que nous –lecteurs placés à l'extérieur– sommes invités à suivre sur le chemin de la constatation puis de l'interprétation» (BOVON, «Parabole», 36).

³ El mismo comienzo de la perícopa, que nos presenta a Jesús hablando a la multitud y a los discípulos le confiere una «centralidad escenográfica» (cf. GRASSO, *Gesù*, 22).

el Discurso Misionero (9,36-11,1), en el que se presentan las condiciones del envío misionero de los discípulos por parte de Jesús. La segunda parte del discurso, a partir de 10,16, es particularmente sombría, pues la predicción de *persecuciones* es continua, aunque también la *asistencia divina* para soportarlas.

Una nueva sección narrativa abarca los capítulos 11 y 12 y termina precisamente con nuestro texto. En la primera parte de esta sección (cap. 11) se suceden tres reacciones diversas con las que se encuentra Jesús: la de Juan Bautista (11,2-15), la de la presente generación (11,16-19), la de las ciudades impenitentes (11,20-24). Estas reacciones encuentran la cumplida respuesta de Jesús al final del capítulo, donde se realza la autoridad de Jesús, concedida por el Padre (11,25-27), y su personalidad bondadosa y acogedora, en la perícopa conocida como la *Gran Invitación* (11,28-30).

El capítulo 12 comienza con un fuerte desencuentro de Jesús con los fariseos, motivado por la acción de los discípulos de arrancar las espigas en sábado (12,1-8) y por la curación también en sábado de un hombre con la mano paralizada (12,9-13). En este momento el texto nos alerta: «Pero los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para eliminarle» (12,14). Así que, acto seguido, Jesús es presentado como el *Siervo sufriente de YHWH* (12,15.21).

La curación de un endemoniado ciego y mudo vuelve a enfrentar a Jesús y los fariseos, dando lugar a una serie de enseñanzas de Jesús (12,22-37) y, finalmente, aparecen en escena también los escribas para, junto a los fariseos, pedirle a Jesús un *signo hecho por Él* (¡como si los anteriores signos hubiesen sido hechos por Beelzebul!); la dura respuesta de Jesús, refiriendo lo acontecido con Jonás, ya preanuncia el destino de Pasión, Muerte y Resurrección (cf. 12,40). La extraña perícopa de la estrategia de Satanás (12,43-45) cierra esta postrera discusión con escribas y fariseos, y da paso a la perícopa final de la sección, en la que se encuentra la tercera recurrencia de «θέλημα» (12,46-50). Después, encontraremos el tercer gran discurso de Jesús: el Discurso Parabólico (13,1-53).

1.1. Delimitación de la perícopa

En cuanto a la inserción de nuestro texto en la perícopa correspondiente (12,46-50)⁴ hay una práctica unanimidad en los autores consultados⁵. La delimitación de la perícopa se puede hacer con bastante facilidad. La presencia en 12,45 de «τῆ γενεᾷ ταύτῃ τῆ πονηρᾷ», haciendo *inclusión* con la recurrencia de la misma expresión en 12,39, pone punto final al enésimo enfrentamiento con escribas y fariseos⁶. La frase redaccional «ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις» (v. 46a) sirve, según el típico uso mateano, como transición a otro tema⁷, marcado por la presencia de los familiares de Jesús («ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι», v. 46b). En este nuevo tema, centrado en quién es la familia de Jesús y que colorea toda la perícopa, se inserta la tercera recurrencia de la voluntad de Dios. Por su parte, la indicación espacio-temporal de 13,1 («Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξεληθὼν ὁ Ἰησοῦς τῆς οἰκίας») marca la transición a una nueva unidad textual, que supone el comienzo del Discurso Parabólico⁸.

⁴ La perícopa es considerada por U. Luz como uno de los *textos centrales* del evangelio (cf. LUZ, *Matthäus I*, 21).

⁵ Sólo D.J. Harrington escapa a esto. Para él, la perícopa abarca 12,43-50 (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 190).

⁶ De hecho, viendo el contexto, podemos considerar a tal generación malvada una metonimia de los escribas y fariseos. La conclusión que señala P. Bonnard en el sentido de que Mateo quiere así «montrer la rupture dramatique de Jésus avec ses plus proches, les pharisiens et sa propre famille» (BONNARD, *Évangile*, 186) nos parece totalmente desacertada: considerar en el mismo círculo a los fariseos y a la propia familia de Jesús no se desprende del tratamiento de ambos grupos en el evangelio y, además, dicha *ruptura* no se produce aún, pues Jesús seguirá teniendo relaciones, aunque polémicas, con los primeros.

⁷ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 660; HAGNER, *Matthew I*, 359.

⁸ Así pues, la perícopa 12,46-50 es el último relato de una gran sección que abarca los capítulos 11 y 12, que tienen una elaborada estructuración (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, excursus IX, 233-234). Algunos ven en nuestra perícopa el *climax* en el progresivo rechazo sufrido por Jesús (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 192), un rechazo que se verá ampliado por el de los «ὄχλοι», firmado en el capítulo 13 (cf. SABOURIN, *Matteo II*, 657). Un pormenorizado estudio del contexto en que se halla

Además, la perícopa no aparece de modo abrupto, dada la tendencia de Mateo a poner palabras o versículos *de transición*⁹. En este caso, respecto al relato anterior, los términos de transición son la interjección «ἰδοῦ», que se halla en 12,46.47.49 y ya la leíamos en 12,41.42; el adverbio «ἔξω», presente en 12,46.47 y que ya aparecía en 12,43.44; el verbo «ζητέω», que se encuentra en 12,46.47 y también en 12,43. Respecto a lo que sigue, la raíz «-ξ» reaparece en 13,1.3; «ἰδοῦ» lo hace en 13,3; el verbo «ἀλλέω», presente en 12,46.46.47, vuelve a estarlo en 13,3; el sustantivo «ὄχλος» de 12,46 lo encontramos después en 13,2.2, y el verbo «ἵστημι» de 12,46.47 retorna en 13,2. Así pues, la inserción textual está bien lograda, pese a que los personajes y la temática varían notablemente.

1.2. Crítica textual

Los problemas de crítica textual en nuestro texto son muy poco relevantes: hay algunos cambios del verbo «ποιέω» en algunos manuscritos¹⁰ y la presencia de «καί» antes de «ἀδελφός» en otros¹¹, sin que supongan problema textual alguno. En la perícopa, en cambio, el problema textual más agudo se da en el v. 47, que falta en manuscritos tan importantes como **N*** o B. Aunque hay quien piensa más en una posible adición tardía¹², la mayoría de comentaristas opinan que la omisión es debida al error escribital conocido como *haplografía*, en su variante de *homeoteleuton*¹³. Dado que el v. 48 presupone su presencia, creemos sea de mantener

nuestra perícopa lo encontramos en: GRASSO, *Gesù*, 57-69.

⁹ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 23.

¹⁰ D lee ποιει; C Δ 700 leen «αυ ποιη»; K L Z Γ Θ 579 y algunos más leen «αυ ποιησει».

¹¹ Así lo hacen, entre otros, Θ f³ 700.

¹² Cf. BONNARD, *Évangile*, 187.

¹³ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 662; LUZ, *Matthäus II*, 286, nota 1; HAGNER, *Matthew I*, 358; L. Sabourin no se decide entre las dos posibilidades (cf. SABOURIN, *Matteo II*, 657, nota 81).

el texto del v. 47¹⁴, aun reconociendo las dificultades que origina¹⁵.

1.3. Comparación sinóptica

Como ya hemos señalado, la perícopa tiene sus paralelos en Mc 3,31-35 y Lc 8,19-21. Es preciso hacer, pues, una sucinta *comparación sinóptica*. Respecto al contexto, en Mt y Mc esta perícopa precede inmediatamente a los respectivos capítulos de las parábolas del Reino (Mt 13; Mc 4), que comienzan con la del sembrador. Y ésta es, justamente, la que antecede al texto en Lc. El contexto anterior también es similar en Mt y Mc (controversias de Jesús con los escribas y fariseos).

Lo que puede comprobarse con facilidad es la diferente perspectiva de cada evangelista en la composición de sus relatos, siendo más descarnado y complejo el de Mc, moderado en la tensión pero solemne el de Mt, y simple y escueto el de Lc. Esto se puede comprobar, sobre todo, en lo referido a la posición de los familiares de Jesús: ellos llevan la iniciativa para *hacerse cargo* de Jesús en Mc 3,21; quieren simplemente *hablar* con Jesús en Mt 12,46; y quieren sólo *verle* en Lc 8,20.

En Lucas faltan tanto la pregunta enfática que Jesús hace a su interlocutor (Mc 3,33; Mt 12,48) como el *gesto* de Jesús, que en Mc es mirar en torno a los que estaban sentados a su alrededor (Mc 3,34) y en Mt extender la mano sobre sus discípulos (Mt 12,49).

Por último, la sentencia general final de Jesús también es recogida con peculiaridades por los tres evangelistas: en Mc 3,35, se trata de hacer la *voluntad de Dios*, que se transforma en hacer la *voluntad de mi Padre que está en los cielos* en Mt 12,50, y en *oír la palabra de Dios y cumplirla*

¹⁴ «Some important ancient manuscripts omit the entire verse [v. 47]. The best argument for its inclusion is verse 48, which demands something like verse 47» (HARRINGTON, *The Gospel*, 191).

¹⁵ El texto del v. 47 puede ser una facilitación de la lectura y su ausencia sería *lectio difficilior*; unido a razones de crítica externa (N* B), el texto podría excluirse como lectura original. B.M. Metzger lo cataloga con {C}, es decir, señala que el comité encontró dificultades para su inclusión (cf. METZGER, *Textual*, 26).

en Lc 8,21 (en Lc, además, no aparece el término «ἀδελφή»)¹⁶.

1.4. Estructura de la perícopa

Finalmente, podemos destacar la fina *estructura* de este *apoteigma biográfico*¹⁷, que presenta una clara articulación¹⁸:

1) SITUACIÓN (v. 46)

Ἦτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις
 ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰστήκεισαν ἔξω
 ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι.

2) AVISO PARA JESÚS (v. 47)

[εἶπεν δέ τις αὐτῷ·
 ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ σου ἔξω ἐστήκασιν
 ζητοῦντές σοι λαλῆσαι.]

3) RESPUESTA DE JESÚS EN TRES ACTOS (vv. 48-50)

a) Una pregunta retórica, precedida de introducción narrativa (v. 48)

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ·
 τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου;

b) Un gesto solemne (v. 49a)

καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν·

¹⁶ Una comparación sinóptica exhaustiva la encontramos en LUZ, *Matthäus II*, 286; HAGNER, *Matthew I*, 359.

¹⁷ Tomando la nomenclatura de R. Bultmann, así lo definen algunos autores: cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 470; DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 362.

¹⁸ S. Grasso establece una estructura en 4 partes, separando en 2 partes la intervención de Jesús (v. 48 y vv. 49-50), pero no vemos razones para dividir dicha intervención en dos momentos. Por lo demás, compartimos su afirmación de que «la struttura della pericope mette in rilievo un dinamismo, che culmina nella risposta finale di Gesù» (GRASSO, *Gesù*, 21).

c) Una afirmación enfática¹⁸ (vv. 49b-50)

ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.

ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς
αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.

La expresión «ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί», con leves variaciones, aparece en 5 ocasiones, produciéndose un claro desplazamiento del orden familiar natural (las dos primeras recurrencias: 12,46.47) al orden espiritual o simbólico (las dos últimas: 12,49.50), siendo la recurrencia central, pronunciada por Jesús en 12,48, la que ejerce de transición.

Por otra parte, es muy sugestiva la oposición *fuera - dentro*¹⁹: fuera («ἔξω», vv. 46.47) está la familia de Jesús; *dentro* (cf. 13,1: «Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς τῆς οἰκίας»), Jesús y sus discípulos. Y es *dentro* donde se puede desarrollar el verdadero sentido de ser *familia de Jesús*.

Como se puede apreciar, en la perícopa se producen numerosas repeticiones de términos y frases; el hecho de que haya sólo dos frases que no se repitan (vv. 49a.50a) hace que, para U. Luz, radique ahí precisamente el meollo («*das Schwergewicht*») de la perícopa²⁰. Pues bien, estas frases son las que se refieren a los discípulos²¹ y a la voluntad del Padre

¹⁹ Cf. BOVON, «Parabole», 36.

²⁰ Cf. LUZ, *Matthäus II*, 286.

²¹ De hecho, en su trabajo de tesis doctoral sobre la fraternidad en el evangelio de Mateo, S. Grasso indica: «Nel *primo capitolo* passeremo all'esegesi degli ultimi due versetti della pericope (vv. 49-50). Non analizzeremo quindi tutto il brano, ma soltanto quest'ultimo intervento di Gesù che contiene l'affermazione sulla fratellanza» (GRASSO, *Gesù*, 17). Nada objetamos a su espléndido trabajo sobre el tema de la fraternidad y el discipulado en el evangelio de Mateo. Los resultados ahí están y el trabajo es muy enriquecedor. Ahora bien, de la misma manera que aparece la *fraternidad*, aparece también la *maternidad*, considerando la frase de Jesús en su totalidad, pero este último tema no merece atención sino en la clave de la fraternidad: «Se la dichiarazione di un rapporto fraterno da parte di Gesù verso i suoi discepoli può

celestial, por lo que el acento de esta tercera recurrencia de *la voluntad del Padre* hay que ponerlo en relación con *los discípulos*.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

2.1. Los familiares de Jesús

Ya hemos señalado que los términos familiares son muy abundantes en esta perícopa. De hecho, están presentes en todos y cada uno de los versículos de la misma: «ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ» (v. 46); «ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου» (v. 47); «ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου» (v. 48); «ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου» (v. 49); «ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ» (v. 50). Es normal, pues, que casi todos los comentaristas titulen la perícopa en términos de «la verdadera familia de Jesús» o semejantes²².

A partir de ahí, las focalizaciones en la interpretación de la perícopa desde la clave familiar son diversas. Las posiciones confesionales

apparire comprensibile, l'affermazione che questi rivestano per lui anche il ruolo di madre sembra a primo acchito abbastanza sorprendente. Infatti l'immagine materna implica l'idea di un rapporto di dipendenza, di bisogno, di protezione. Si potrebbe caso mai supporre che Gesù divenga per i discepoli una madre, ma non il contrario. Attraverso l'immagine quasi impropria o paradossale del rapporto materno, Gesù vuole suggerire che la relazione tra lui e i discepoli non si definisce ed esaurisce soltanto nel rapporto di fraternità, ma è molto più stretta, intima e vincolante» (GRASSO, *Gesù*, 29). Creemos que el sentido principal de estas palabras de Jesús no se encuentra en la fraternidad o maternidad *per se*, sino en la importancia de hacer la voluntad del Padre de Jesús, que imprime una vinculación profunda (tan profunda como las propias relaciones de sangre) con Jesús a quien la realiza.

²² Sólo J.P. Meier se separa, en parte, de esta línea titulado «Jesus rejects blood ties» (MEIER, *Matthew*, 139). Por su parte, M. Davies titula la perícopa «An Instance of Complacency» (DAVIES, *Matthew*, 99). Desde la perspectiva general del evangelio, los títulos sobre el parentesco de Jesús pueden tener su sentido, y de hecho la terminología los sustenta, pero desde la óptica de la voluntad de Dios veremos que, en realidad, la cuestión no estriba en la *verdadera o no verdadera* familia de Jesús, o el sentido de tal familiaridad, sino en la supremacía de la voluntad del Padre de Jesús respecto a cualquier otra instancia, por importante que pueda ser o parecer.

han ejercido un papel importante, de modo que no escapa a la polémica esta cuestión de la familia de Jesús, sobre todo los términos «hermanos y hermanas»²³. Por nuestra parte, evitaremos entrar en discusiones y polémicas sobre este tema, porque no es pertinente para el argumento de la tesis y porque desde el contenido central de la misma, la voluntad de Dios Padre, la mayor o menor amplitud semántica de los términos familiares resulta irrelevante.

2.1.1. *El contenido semántico de los términos familiares*

Una de las líneas interpretativas se dirige a destacar la *amplitud semántica* del término «ἀδελφός»²⁴, considerando que dicho término abarcaba en hebreo, arameo y griego más significados que el de *hijo de los mismos padres*²⁵. La conclusión es que aquí aparecen, referidos con el vocablo «ἀδελφός», los parientes de Jesús miembros de la familia en sentido amplio²⁶.

Analicemos los términos familiares en el evangelio²⁷. Tenemos como

²³ Un ejemplo de la polaridad de posiciones exegéticas lo tenemos en esta frase de J. Blinzler: «So bestimmt und allgemein von den katholischen Exegeten die Herrenbrüder für Verwandte Jesu entfernteren Grades, also für seine Vettern, erklärt werden, ebenso bestimmt und allgemein wird von den protestantischen Auslegern behauptet, daß es sich um leibliche Brüder des Herrn, um Söhne Marias und Josephs handle» (BLINZLER, *Brüder*, 11-12). Aunque en estos últimos años las posiciones han adquirido muchos matices, lo cierto es que, en línea de máxima, la afirmación sigue siendo indicativa.

²⁴ El término «ἀδελφός» proviene de «δελφός» que significa «seno materno». Por lo que la palabra indica a todo aquél nacido del mismo seno materno (cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 18-19).

²⁵ «Autores y lectores del Nuevo Testamento entendieron “hermanos” de Jesús en sentido de “parientes”» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 661, 662). La misma consideración amplia del término la encontramos en RADERMAKERS, *Évangile*, 168; SABBOURIN, *Matteo II*, 657; LUZ, *Matthäus II*, 287.

²⁶ La ausencia del padre se explica por la, probablemente ya acontecida, muerte de San José (cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 663; DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 364-365; HAGNER, *Matthew I*, 359).

²⁷ Aunque el término «ἀδελφός» aparece más veces en Mt (39x) que en Mc (20x)

referencia que la primera acepción del término *hermano/a* en el Diccionario de la lengua española es «persona que con respecto a otra tiene los mismos padres, o solamente el mismo padre o la misma madre».

a) *El sustantivo «ἀδελφός»*

El sustantivo «ἀδελφός» aparece 39 veces en Mt. Suele indicar en su acepción primera *hermano carnal*²⁸, pero además con la particularidad de señalar la *línea paterna* de dicha hermandad. Así, en Mt 1,2 se habla de Jacob, que engendró a Judá y a sus hermanos, pero de *madres diferentes*; y en 1,11 se cita a Josías, que engendró a Jeconías y a sus hermanos, también de *madres diferentes*. En 4,21; 10,2; 17,1; 20,24 se habla de los hermanos Santiago y Juan, pero en la primera de estas citas se hace referencia sólo al *padre* de ambos, Zebedeo. Mt 14,3 también es ilustrador, pues se dice de Filipo que es hermano de Herodes Antipas, y en tal caso también eran hermanos sólo de padre (Herodes I el Grande), ya que la madre de Filipo era Cleopatra de Jerusalén y la de Herodes Antipas, Malthace de Samaria²⁹.

Por lo demás, la mayoría de las recurrencias sitas en discursos de Jesús (5,22.23.24.47; 7,3.4.5; 18,15.21.35; 23,8; con la excepción de

y Lc (24x), no parece tener un uso característico en el primer evangelio. Por su parte, «μήτηρ» aparece 26 veces en Mt, 17 en Mc y otras 17 en Lc. Pero «ἀδελφή» tiene un uso menor en Mt (3x) que en Mc (5x), aunque igual que en Lc (3x). No hay, creemos, especificidades en los usos respectivos. Para una visión panorámica de todos los textos neotestamentarios que hablan de los hermanos de Jesús, cf. BLINZLER, *Brüder*, 21-38 y GILLES, *Fratelli*, 39-62. Del mismo modo, un estudio del término «ἀδελφός» en la lengua bíblica y helenística lo encontramos en: BLINZLER, *Brüder*, 39-48.

²⁸ Además de esta primera acepción, S. Grasso encuentra otros dos sentidos en el uso mateano del término: significa otras veces una *fraternidad de sangre*, en sentido general e indeterminado, sin identificación, y, ya con matiz simbólico, también indica a los miembros de la comunidad creyente (cf. GRASSO, *Gesù*, 30).

²⁹ Las demás recurrencias son más abiertas: se habla de los hermanos Simón y Andrés (4,18); de un caso de aplicación de la ley del levirato (22,24.25); y de la recompensa que recibirán quienes dejen, entre otras cosas, a sus *hermanos* por causa de Jesús (19,29).

10,21) indican una *hermandad en sentido figurado*, que bien puede excluir la hermandad de sangre y significar a miembros de un mismo grupo o comunidad, lo que también ocurre en 25,40 y 28,10, donde Jesús llama a los discípulos «mis hermanos»³⁰.

Así, queda clara en el evangelio la amplitud semántica del término. Ahora bien, nos parece claro que la *lógica interna* de la perícopa y la fuerza del propio argumento de Jesús focaliza el sentido del texto, no en los términos familiares, sino en la importancia de hacer la voluntad de su Padre celestial. En efecto, Jesús está indicando la *importancia suprema* de hacer dicha voluntad. Es tan importante *hacerla* que Jesús toma los términos que expresan una vinculación familiar terrena con Él, los términos de la familia consanguínea, como *figura* para enseñar que la verdadera e íntima vinculación con Él se consigue realmente mediante el cumplimiento de la voluntad de su Padre Dios. Quien la cumple se convierte *figuradamente* en madre, hermano o hermana del mismo Jesús, es decir, entra en una íntima relación con Jesús.

b) *El sustantivo «ἀδελφή»*

El término «ἀδελφή» sólo aparece en 3 ocasiones (Mt 12,50; 13,56; 19,29); en 13,56 el término indica las hermanas de Jesús, en cuyo caso sirve lo dicho hasta ahora con el término «hermano» y la amplitud semántica correspondiente. Aquí, en 12,50, la referencia es general: se refiere a toda aquella mujer que haga la voluntad del Padre celestial, lo cual es interpretado por algunos como indicio de la presencia de *discípulas* en torno a Jesús³¹, hecho que diferencia cualitativamente al movimiento de Jesús de la perspectiva judía dominante entonces³². La tercera recurrencia, en 19,29, es una afirmación de Jesús en la que se asegura una espléndida recompensa a quien deje, por su nombre, «casa, hermanos,

³⁰ Es una peculiaridad de Mateo calificar así a los discípulos (cf. GRASSO, *Gesù*, 52-53).

³¹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 471.

³² Cf. HAGNER, *Matthew I*, 360. Esta presencia femenina justifica, en opinión de la comentarista al evangelio M. Davies, que siempre que se hable de «hermanos» haya que entender «hermanos y hermanas» (cf. DAVIES, *Matthew*, 99).

hermanas...».

c) *El sustantivo «μήτηρ»*

El término «μήτηρ» aparece 26 veces en el evangelio de Mateo, de las que 9 están referidas a María, la madre de Jesús: 1,18; 2,11.13.14.20.21; 12,46.47 (en 12,48.49.50 ya cambia la perspectiva, superando la *individualidad* de María); 13,55. Ninguna otra «madre» es nombrada tantas veces en el evangelio³³ y hay un indicio interesante en la forma de expresión: en 1,18; 2,11 y 13,55 se dice «María, su madre», y en 2,13.14.20.21 se dice «al niño y a su madre». La referencia es siempre *su madre*. Es significativo que la expresión «al niño y a su madre», en 2,13.14.20.21, aparece en las órdenes dadas por el ángel a José y en el cumplimiento de dichas órdenes por parte del mismo José, por lo que el sutil matiz que conlleva esa forma de contar los anuncios del ángel y las reacciones de José sugiere que éste no tiene que ver con la *paternidad física* del niño, de Jesús, ya excluida por lo demás en 1,16.18-25. De otro modo, la forma de contarlo sería más convencional.

En suma, tomando en conjunto todos los datos que nos ofrece el relato de infancia (Mt 1-2) y el resto de vocabulario familiar en el evangelio de Mateo, podemos concluir que, en este pasaje, se habla de hermanos y hermanas, como términos que expresan una relación familiar estrecha con Jesús, relación que le sirve para proponer una lección importante: que los lazos de sangre son menos importantes que hacer la voluntad de su Padre, de Dios, en el sentido de que la genuina vinculación íntima con Jesús no la dan los más o menos estrechos lazos de sangre, sino el hacer la voluntad de Dios. Así pues, la importancia en la interpretación del texto no radica en calibrar hasta qué punto hay que considerar los términos familiares en sentido amplio o restringido, sino en el hecho de que los lazos familiares crean, usualmente, una vinculación muy estrecha entre los miembros de la familia y esa vinculación es la que interesa en

³³ Dos veces se hace referencia a Herodías (14,8.11) y otras dos a la madre de los Zebedeos (20,20; 27,56). Una vez aparece María, madre de Santiago y de José (27,56). Las demás recurrencias se refieren genéricamente a madre (10,35.37; 15,4.4.5; 19,5.12.19.29).

esta enseñanza de Jesús: estar estrechamente vinculados a Él no depende del grado familiar que se tenga (sea cual sea), sino del cumplimiento de la voluntad de su Padre Dios.

2.1.2. *La verdadera familia de Jesús es la familia espiritual*

Otra línea de interpretación se sitúa en clave de distinguir la *verdadera familia* de Jesús³⁴. La familia basada en la consanguinidad, no exenta de formar parte de «esta generación malvada» (cf. 12,45), deja paso a la verdadera familia, la espiritual, que actúa como levadura en medio de esa generación³⁵, y que se basa en el cumplimiento de la voluntad del Padre³⁶. La verdadera familia de Jesús es, en definitiva, la comunidad que está bajo su protección³⁷.

También puede haber una *interpretación simbólica* de la oposición entre la familia de sangre y la familia espiritual (en la perícopa, representadas por la madre y los hermanos de Jesús y por sus discípulos, respectivamente). Dicha oposición expresaría el abandono por parte de Jesús y de los suyos de la vieja *Iglesia* de Israel, basada en los vínculos de sangre con Abraham, para dar inicio a la nueva *Iglesia* de Jesús, fundada más bien en la fe de Abraham³⁸.

Esta clave interpretativa, que *rebaja* el valor de la familia humana de Jesús, no toma en consideración algunas de sus enseñanzas, referidas a la familia, y particularmente al valor del 4º mandamiento, que difícilmente podría ofrecerlas a sus interlocutores si Él mismo no las viviera. Así, por

³⁴ Cf. BONNARD, *Évangile*, 187; GILLES, *Fratelli*, 40; PATTE, *The Gospel*, 182; SMITH, *Matthew*, 168; GRASSO, *Gesù*, 23.

³⁵ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 192. J. Radermakers insiste más en el hecho de la ruptura o separación de las cosas terrenales, familia incluida (RADERMAKERS, *Évangile*, 168-169). Una ruptura que también Jesús realizó en base a su expectativa escatológica y a las exigencias del Reino (DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 364; HAGNER, *Matthew I*, 359-360).

³⁶ Cf. SAND, *Evangelium*, 270.272; BOVON, «Parabole», 36.

³⁷ Cf. LUZ, *Matthäus II*, 288.

³⁸ Cf. GAMBA, *Vangelo*, 489.

ejemplo, ocurre en Mt 15,4-6, donde Jesús presenta el 4º mandamiento con una gran fuerza expresiva: «Porque Dios dijo: *Honra a tu padre y a tu madre*, y: *El que maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte*» (15,4); y le señala al joven rico este mismo mandamiento para poder «entrar en la vida» (19,19).

2.1.3. *El contramodelo de la familia carnal*

También se interpreta a la familia terrena de Jesús como *contramodelo* del verdadero creyente³⁹, o se afirma que Jesús tuvo problemas con su familia de sangre: «Tampoco le faltó a Jesús la incomprensión amasada con interés egoísta por parte de los “allegados”, tan frecuente en la historia de la espiritualidad heroica, cuando a los vínculos de sangre no responden los de la coincidencia en un ideal»⁴⁰. Pero no tenemos en Mateo datos textuales para hablar en semejante tono interpretativo, sino que hay que encontrarlos en Marcos o Juan. En Mateo, la familia de Jesús tiene más bien una función literaria y no está presentada en una oposición sólida a Jesús: U. Luz considera que en Mateo no hay lugar a una polémica contra la familia de Jesús⁴¹.

En la presente perícopa, algunos indicios textuales sugieren una oposición de entrada entre la familia de Jesús y Jesús mismo. Mt 12,46 dice: «Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλήσαι»; y algo muy parecido en 12,47: «εἶπεν δέ τις αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἐστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλήσαι». En esta redacción podemos encontrar algunos elementos polémicos.

Jesús aún está hablando a las gentes («Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις»), pero su familia quiere *hablar* a Jesús («αὐτῷ λαλήσαι»). El verbo «λαλέω», que aparece 26 veces en el evangelio de Mateo, tiene

³⁹ Cf. MEIER, *Matthew*, 140.

⁴⁰ GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 663. Un ejemplo palmario de esta realidad lo protagoniza precisamente una madre (la de Santiago y Juan) en el evangelio de Mateo: 20,20-24.

⁴¹ Cf. LUZ, *Matthäus II*, 286.

muchos sujetos. El más importante es Jesús, sujeto de dicho verbo en 12 ocasiones (9,18; 12,46; 13,3.10.13.33.34.34; 14,27; 23,1; 26,47; 28,18), pero también son sujetos un mudo (9,33), los discípulos (10,19.19), el Espíritu de Dios Padre (10,20.20), uno mudo y ciego (12,22), los fariseos (12,34.34), los hombres (12,36), la familia de Jesús (12,46.47), los mudos (15,31), Pedro (17,5) y un sujeto no especificado (26,13). Los sujetos son, pues, variados. Pero hay una situación que se asemeja formalmente a nuestro texto y nos ofrece un pequeño indicio interesante.

En 9,18 leemos: «Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδοὺ ἄρχων εἰς ἔλθῶν προσεκύνη αὐτῷ λέγων». La situación es parecida a 12,46 donde Jesús se encuentra *hablando*. El magistrado habla a Jesús pero el evangelista no utiliza el verbo «λαλέω» sino «λέγων», quizá para no poner en el mismo rango las palabras de Jesús y las del magistrado. En tal caso, en 12,46 mantener el verbo «λαλέω» para la familia de Jesús podría significar una pretensión excesiva por su parte, puesto que era Jesús el que *aún* estaba *hablando*.

También el adverbio «ἔξω», que aparece 9 veces en el evangelio, tiene una connotación más bien sombría, porque se halla en contextos negativos o de fuerte oposición: en 5,13 la sal desvirtuada no sirve más que para ser tirada fuera; en 10,14 los discípulos saldrán fuera de las casas o ciudades donde no son acogidos y, una vez fuera, se sacudirán el polvo de los pies; en 13,48 los peces buenos serán recogidos en cestas y los malos, tirados fuera; en 21,17 Jesús deja a los sumos sacerdotes y escribas y sale fuera de Jerusalén, a Betania; en 21,39 los arrendatarios de la viña agarran al hijo del dueño y lo echan fuera de la viña para matarlo; en 26,69 Pedro está sentado fuera en el patio, mientras Jesús está en el sanedrín; y en 26,75 Pedro sale fuera, para llorar amargamente después de sus negaciones. En dos ocasiones, se echan fuera elementos no personales (la sal desvirtuada y los peces malos); en el resto, son personas (los discípulos, Jesús, el hijo del dueño de la viña, Pedro) los que se encuentran *fuera*, por situaciones de hostilidad, oposición o negación. Entonces, el adverbio «ἔξω» no sólo expresaría un simple lugar espacial, sino una situación negativa que acompaña a dicha posición. En nuestra perícopa, también el adverbio que señala la posición de la familia de Jesús puede ser otro indicio de oposición a Él.

Por su parte, el verbo «ζητέω» concurre 14 veces en el evangelio mateano. Pero hay una característica particular: en ocho de las recurrencias, el objeto del buscar es, directa o indirectamente, la persona de Jesús. Cinco de ellas tienen un marcado cariz contrario a Jesús: en 2,13 Herodes busca al niño Jesús para matarlo; en 2,20 el ángel comunica a José que puede volver a Israel porque ya han muerto los que buscaban la vida del niño (de Jesús); en 21,46 los sumos sacerdotes y fariseos buscan detener a Jesús; en 26,16 Judas busca una oportunidad para entregar a Jesús; en 26,59 los sumos sacerdotes y el sanedrín entero buscan un falso testimonio contra Jesús con el fin de matarlo. Nos quedan 28,5 donde el ángel habla a las mujeres diciéndoles que sabe que buscan a Jesús *crucificado* y las dos recurrencias presentes en 12,46.47: los familiares de Jesús lo buscan para hablar con Él. Teniendo en cuenta que *buscar a Jesús* tiene un evidente tono negativo en el evangelio, ¿tendríamos aquí otro indicio para señalar el tono negativo que en la perícopa adquiere la familia carnal de Jesús?

En definitiva, se argumenta mucho desde la *clave familiar*, más debido presumiblemente a los problemas dogmáticos que puede suponer el alcance del término «hermano» de Jesús, que al hecho de que la lección de la perícopa tenga como núcleo el tema familiar. Creemos que no es así. Si es cierto que la estructura redaccional de la perícopa está construida *in crescendo*⁴², lo que descuella en el momento álgido de la perícopa (v. 50) es la voluntad del Padre de Jesús, el hacer dicha voluntad. La visita de la familia de Jesús le sirve al evangelista para proponer una suprema lección de Jesús: para Él lo fundamental no son las relaciones familiares, antiguas o nuevas, naturales o espirituales, simbólicas o reales, sino la realización de la voluntad de su Padre Dios⁴³. Y el gesto que realiza sobre sus discípulos pone a éstos como los actuadores de dicha voluntad. Esta lección es dada *con motivo de la presencia de la familia* de Jesús (de hecho,

⁴² G.G. Gamba presenta las razones estilísticas y retóricas para mantener este argumento (cf. GAMBÀ, *Vangelo*, 488).

⁴³ «Cìò che immediatamente interessa nel brano è l'affermazione del vincolo strettissimo (più forte ancora del vincolo di sangue!) che si è instaurato fra Gesù e colui che "fa la volontà del Padre suo"» (GAMBÀ, *Vangelo*, 490).

no deja de ser sorprendente hacerse *madre* de Jesús), pero podría haber sido ofrecida con ocasión de la presencia de otro tipo de personajes, si éstos tuvieran en la vida de Jesús la relevancia que podía tener su familia. Lo importante no es el tipo de personaje que sirve a Jesús para dar la lección, lo importante es *la lección dada por Jesús*. No se trata, pues, de discutir acerca de la verdadera o más verdadera familia de Jesús, sino de que, para Él, *lo más importante*, sea cual sea el punto de referencia, es *hacer la voluntad de su Padre*.

2.2. Los discípulos y la voluntad del Padre de Jesús

Entramos, pues, en la consideración de las frases que contienen las únicas palabras que no se repiten en la perícopa (Mt 12,49 y 12,50). La primera frase tiene como protagonistas a *los discípulos*, testigos mudos y protagonistas indirectos⁴⁴ de la lección de Jesús. Jesús no habla a ellos, sino de ellos, pero antes realiza un gesto particular⁴⁵, extender la mano sobre sus discípulos: «καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ» (12,49a), para, a continuación, afirmar con rotundidad: «ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου» (12,49b). La siguiente frase es una afirmación general conclusiva en la que aparece la referencia a la voluntad del Padre: «ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν» (12,50).

2.2.1. El gesto y las palabras de Jesús sobre sus discípulos

a) *El gesto de Jesús*: «καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ» (12,49a)

El gesto de Jesús consiste en extender la mano sobre los discípulos («καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ»: Mt 12,49a) y puede ser interpretado de diversas maneras. Algunos consideran que el

⁴⁴ U. Luz señala que su aparición es sorprendente y que, en realidad, no son actores en esta perícopa (cf. LUZ, *Matthäus II*, 287). Pero es de señalar que él mismo había considerado el v. 49a como «meollo» de la perícopa, junto con el v. 50a (cf. supra).

⁴⁵ «A dramatic sweep of the hand» (MEIER, *Matthew*, 140).

gesto tiene por objeto *diferenciar* a los discípulos de la multitud⁴⁶; otros, en cambio, ven otras funciones en el gesto, como dar realce a las palabras de Jesús o, simplemente, señalar a los discípulos⁴⁷. En todo caso, es evidente que el «ἰδοῦ» con el que comienza la segunda parte del versículo (Mt 12,49b) señala a los discípulos, y no a otros posibles personajes, como sujetos del ser *madre y hermanos* de Jesús. Los discípulos son aquellos *sobre*⁴⁸ los que Jesús ha extendido su mano, es decir, «sus discípulos». El sentido es claro: Jesús señala a los discípulos no para *separarlos* de la multitud o de sus familiares con ánimo polémico, ni para ensalzar a unos y denostar a otros, sino para presentar la *condición de posibilidad* de la realización de la voluntad del Padre. Sólo los *discípulos*, en cuanto discípulos *suyos, están en condiciones* de poder realizar dicha voluntad (cf. el modo subjuntivo del verbo «ποιέω» en el v. 50).

El verbo «ἐκτείνω» aparece 6 veces en Mt⁴⁹, pero sólo tres, con la forma del participio aoristo «ἐκτείνων», tienen por sujeto a Jesús y por objeto su mano⁵⁰. En 8,3 Jesús extiende la mano para tocar a un leproso, que queda limpio; en 14,31 Jesús extiende su mano para agarrar al

⁴⁶ Cf. MEIER, *Matthew*, 140; DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 364.

⁴⁷ A. Sand cree que simplemente es para dar realce a las siguientes palabras de Jesús (cf. SAND, *Evangelium*, 270); S. Grasso opina que es simplemente para *indicar* a los discípulos (cf. GRASSO, *Matteo*, 329). En una obra anterior, este autor había sido más explícito: el gesto de Jesús «sembra voler puntare l'attenzione sul gruppo dei discepoli. Il movimento della mano nel nostro testo assume perciò il duplice valore di identificazione e di drammatizzazione, con la funzione di sottolineare le seguenti parole di Gesù. Attraverso l'azione viene indicato, richiamando l'attenzione del lettore, il gruppo dei discepoli» (GRASSO, *Gesù*, 26).

⁴⁸ U. Luz repara en este «ἐπί» considerándolo una especial marca de protección de Jesús a sus discípulos (cf. LUZ, *Matthäus II*, 287 y nota 13 de la misma página).

⁴⁹ Mt 8,3; 12,13.13.49; 14,31; 26,51. En Mc 3x; en Lc 3x. En la forma «ἐκτείνων»: Mt 8,3; 12,49; 14,31; 26,51; Mc 1,41; Lc 5,13.

⁵⁰ Estas tres ocasiones son 8,3; 12,49 y 14,31. La otra recurrencia de la forma verbal «ἐκτείνων» está en 26,51, pero con un significado muy diferente: en el momento del arresto de Jesús, uno de los que estaban con Él *echa mano a su espada*, para herir a un siervo del Sumo Sacerdote, cortándole la oreja. Pero es una opción rechazada por Jesús, la ayuda que Él no quiere.

vacilante Pedro, que se hundía en las aguas tempestuosas. Cuando Jesús extiende su mano, pues, se nota de inmediato su acción terapéutica y su protección salvífica⁵¹. Pero las manos de Jesús aparecen en más momentos del evangelio: aquella amenazadora «mano con el bieldo dispuesto a limpiar la era», anunciada por Juan Bautista en 3,12, es la mano solicitada con fe por el magistrado para que devolviera la vida a su hija en 9,18; la mano solícita que hace levantar (= resucitar) a la niña en 9,25; la mano solicitada para imponerla sobre unos niños en 19,13; la mano atenta para hacerlo en 19,15.

Así pues, en el contexto de esta perícopa, en la que está en juego la realización de la voluntad del Padre, como elemento de vinculación íntima con Jesús, creemos que el gesto, además de *señalar* quiénes están en grado de realizar tal voluntad, esto es, los discípulos, significa la *capacitación* que el mismo Jesús opera en sus discípulos para que lleguen a hacer la voluntad del Padre⁵².

b) *Las palabras de Jesús: «ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου» (12,49b)*

La afirmación que Jesús realiza acerca de los discípulos, después de extender la mano sobre ellos («ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου»: 12,49b) es considerada principalmente desde dos puntos de vista: el relacional y el de principios.

Desde el punto de vista relacional, los discípulos son ya desde ahora *la nueva familia* de Jesús y, por tanto, constituyen una comunidad entendida como *familia*⁵³. Esta nueva comunidad formada por los discípulos

⁵¹ Cf. LUZ, *Matthäus II*, 287.

⁵² La posible significación «judicial», tomando como referencia Hch 26,1, es considerada por algunos autores, pero no vemos aquí conexión alguna (cf. GRASSO, *Gesù*, 26, nota 5).

⁵³ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 664; BONNARD, *Évangile*, 187; GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 471; SMITH, *Matthew*, 168. S. Grasso dice que el hecho de que los discípulos sean *madre* de Jesús sugiere «come tra lui e i discepoli intercorre non soltanto un rapporto fraterno, ma una relazione molto più stretta e vincolante» (GRASSO, *Matteo*, 330).

puede ser interpretada como una anticipación del tema de la Iglesia⁵⁴.

Desde el punto de vista de los principios, estamos ante un texto que indica el *estatuto* del discipulado⁵⁵ o, como afirma U. Luz, una *definición de discipulado*: discípulo es el que hace la voluntad del Padre celestial proclamada por Jesús⁵⁶; una afirmación que es mantenida básicamente por otros muchos autores⁵⁷. Pero, como veremos enseguida, los discípulos *ya eran discípulos* antes de esta perícopa.

Consideramos que la perspectiva de L. Sabourin se acerca más al sentido de nuestro texto: la voluntad de Dios se cumple en el discipulado, pues éste es un camino de perfección⁵⁸. Estamos de acuerdo con esta línea de interpretación, pero hacemos una salvedad: el antiguo pro-

⁵⁴ «Mt anticipa qui, concisamente, ma del tutto a proposito, sotto il profilo dell'intelaiatura generale del suo libro, il tema della "Chiesa" di Gesù, tema che costituirà l'asse portante della seconda fase della proclamazione del Regno dei Cieli, e cioè la fase della sua "crescita" (cf. 13,53-23,39)» (GAMBA, *Vangelo*, 492).

⁵⁵ «Tutta la pericope è orientata all'ultima risposta di Gesù (vv. 49-50), nella quale viene definito lo statuto dei discepoli» (GRASSO, *Matteo*, 328.330).

⁵⁶ «Jünger Jesu sein heißt, den von Jesus verkündeten Willen des himmlischen Vaters zu tun» (LUZ, *Matthäus II*, 288).

⁵⁷ «Pour être appelé disciple, il s'agit de faire la volonté du Père qui est aux cieux» (RADERMAKERS, *Évangile*, 169); «Jünger sind, wie das von Matthäus zugefügte „denn“ klarmacht, alle diejenigen, die den Willen Gottes tun» (SCHWEIZER, *Evangelium*, 192); «What counts is being a disciple, which Jesus goes on to define in terms of doing the will of "my Father"» (MEIER, *Matthew*, 140); «Der Jünger erweist sich darin, daß er den Willen des Vaters tut, so wie ihn Jesus verkündet hat» (GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 472); «He [Jesús] also defines discipleship as doing the will of his heavenly Father» (HARRINGTON, *The Gospel*, 191); «The essence of discipleship is doing τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς» (HAGNER, *Matthew I*, 360). Como puede apreciarse, estos autores se sitúan en esta clave interpretativa de definir al discípulo como el que realiza la voluntad del Padre. Pero esto ya lo conocíamos desde 7,21-23. Ahora el texto no dice exactamente eso. No define quiénes son los discípulos, sino que sitúa a éstos como los únicos que pueden hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús.

⁵⁸ «Si compie la volontà di Dio accettando il discepolato, che è la via della perfezione (cfr. 19:21). Sappiamo che Matteo ha sottolineato la necessità di fare la volontà di Dio. Ciò si compie nel discepolato» (SABOURIN, *Matteo II*, 658).

fesor del PIB afirma que se cumple la voluntad de Dios aceptando el discipulado, pero en la siguiente afirmación de Jesús tenemos el verbo en subjuntivo («ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς»: v. 50a). No estamos ante una afirmación⁵⁹, sino ante una eventualidad, una posibilidad de realización, si se quiere una exhortación; por eso pensamos que, en efecto, el discipulado es *la condición de posibilidad* para realizar la voluntad de Dios, Padre de Jesús.

Porque a estas alturas del evangelio, y ciñéndonos sólo a las recurrencias del sustantivo, los discípulos⁶⁰, que irrumpían por primera vez en 5,1 para aproximarse a Jesús y escuchar *de cerca* la enseñanza del Sermón de la Montaña, ya han conocido las exigencias del seguimiento (8,21) y el poder de Jesús sobre la naturaleza (8,23); han compartido mesa con Él y con publicanos y pecadores (9,10.11), hasta el punto de suscitar críticas (9,14); han acompañado a Jesús (9,19) y han aprendido de Él (9,37); han sido llamados y capacitados con poder de expulsar demonios y curar toda enfermedad y toda dolencia (10,1); han recibido instrucciones de Él (11,1; cf. cap. 10) y participan de una vida en común con Él (12,1). Por supuesto, la presencia de los discípulos se sobreentiende en todo lo narrado entre los capítulos 5 al 10. Sólo en algunos episodios del cap. 11 puede obviarse su presencia.

⁵⁹ S. Grasso traduce en indicativo («chiunque fa la volontà del Padre»), señalando lo que afirma la gramática de Blass-Debrunner (§ 380.2) acerca de que los cambios verbales no crean diferencia (cf. GRASSO, *Gesù*, 32), pero en dichos casos se *mantiene* la eventualidad, cosa que debe entenderse en este caso. Por eso, no nos parece acertada la conclusión del propio Grasso: «Coloro che sono dichiarati attuatori del volere di Dio sono proprio i discepoli, cioè quelli che hanno seguito l'invito di Gesù, mettendosi alla sua sequela. In virtù di questo atteggiamento essi hanno compiuto il volere del Padre» (GRASSO, *Gesù*, 35). *Han cumplido* no puede concluirse de la frase del v. 50.

⁶⁰ El término se utiliza 72 veces en Mt, 46 en Mc y 37 en Lc. De las recurrencias mateanas, hay un elemento *sorprendente*: mientras en el capítulo 18, el Discurso Comunitario o Eclesial de Jesús sugeriría una presencia mayor del término, éste sólo aparece *una vez*, en la introducción al mismo (18,1); pero en el capítulo 26, que narra el comienzo de la pasión de Jesús (desde la conspiración hasta su juicio en el Sanedrín), el término aparece 11 veces (26,1.8.17.18.19.26.35.36.40.45.56). Es, de largo, el capítulo en el que más aparece. ¿Simple coincidencia o señal provocada?

En 12,49, pues, no hay una *nueva* familia, ni un *nuevo* estatuto de discipulado. Los discípulos *ya* eran tales antes de este relato. No hay, pues, que hacer la voluntad del Padre *para ser discípulo*, cosa por lo demás evidente, sino que más bien *sólo los discípulos de Jesús* (los de entonces y los de todos los tiempos) están capacitados para, y en condiciones de, hacer la voluntad de Dios, Padre de Jesús. Lo que este relato añade es que los discípulos, cuando cumplan la voluntad de Dios Padre, se vincularán a Jesús de una manera tan íntima y poderosa como puede ser la vinculación generada por la consanguinidad.

2.2.2. *La voluntad del Padre de Jesús*

La última frase de la perícopa es, a modo de *climax*, el lugar donde aparece la voluntad del Padre: «ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν» (Mt 12,50). Está inserta en una proposición relativa condicional que, a nivel narrativo, provoca una ampliación en la identificación de los familiares de Jesús («ὅστις γάρ») ⁶¹ y deja abierta la cuestión de la realización de la voluntad divina («ἂν ποιήσῃ»), de modo que continúa la tensión narrativa al final de la perícopa. Esto motiva al lector/oyente del evangelio a *seguir adelante*. Pero el versículo termina con una frase afirmativa terminante: es hermano, hermana y madre de Jesús todo discípulo que *haga* la voluntad de Dios, Padre de Jesús.

El término «θέλημα», en esta su tercera recurrencia, vuelve a tener un alto grado de abstracción, de modo que no es fácil hablar de su *contenido* ⁶². Quienes lo hacen, tienen que recurrir a otros pasos evangélicos para proponer aquí un contenido determinado a la voluntad del Padre, lo que equivale a abrir mucho el abanico de significados.

⁶¹ Podemos destacar la *gradualidad ascendente* de esta identificación: «Inizialmente sono i discepoli a essere definiti come i veri parenti di Gesù, “stendendo la mano sui suoi discepoli” (v. 49), poi la folla che ascolta, “chiunque fa la volontà del Padre mio” (v. 50) e infine implicitamente il lettore di ogni tempo» (GRASSO, *Gesù*, 31).

⁶² «Le texte ne dit pas ce qu'est cette «volonté» du Père» (BONNARD, *Évangile*, 188).

Hay quien ofrece su interpretación tomando en consideración *el conjunto del evangelio*, de modo que la voluntad del Padre equivale a seguir a Jesús (4,18-22; 9,9), ser enviados por Él (10,1-11,1) y vivir en el amor fáctico por los otros (18,10-14)⁶³. Por otra parte, desde *el conjunto de las apariciones del término «θέλημα»*, se habla de la obediencia concreta a la Ley reinterpretada por Jesús, lo que incluye creer, seguir a Jesús, sufrir con Él, etc.⁶⁴. Desde la *referencia a dos pasos del capítulo 11* (11,25-27 y 11,28-30), se afirma que, en este contexto, hacer la voluntad del Padre significa ser un discípulo que acoge confiadamente la revelación que Jesús hace del Padre y acepta tomar el yugo de Jesús⁶⁵. Otras veces se aplican a este caso consideraciones más generales: la voluntad de Dios Padre, que ha sido expresada en las Escrituras y en el ejemplo de Jesús⁶⁶, es la justicia enseñada por Jesús, inseparable de la aparición del Reino y del discipulado⁶⁷.

En realidad, es discutible la elección de determinados pasos evangélicos (y la exclusión de otros) para explicar el significado de «θέλημα» en 12,50 y, de hecho, nos encontramos con una gama amplia de significados, según cuáles sean los puntos de referencia tomados. Para nosotros, es importante ir analizando y captando paso a paso el *crescendo* de significación que se produce en cada recurrencia. Y aquí el término aparece tan genérico y abstracto como en las anteriores citaciones. Sólo el contexto cercano en el que se sitúa puede ofrecernos posibilidades de significación. Pero Mateo ha mantenido férreamente en la *oscuridad* una de sus locuciones favoritas porque con ella va creando un *ritardando* que

⁶³ Cf. GRASSO, *Matteo*, 331. El autor, en su tesis doctoral, había definido a esta expresión como «un concentrato di teologia matteana» y, después de un completo análisis de la misma, escribía: «La volontà di Dio è sinonimo della sua manifestazione e riceve la sua migliore codificazione nella persona e nelle parole di Gesù. Il volere di Dio ha come contenuto essenziale il vivere nell'amore fattivo, concreto e misericordioso verso l'uomo» (GRASSO, *Gesù*, 39).

⁶⁴ Cf. BONNARD, *Évangile*, 188.

⁶⁵ Cf. SMITH, *Matthew*, 168.

⁶⁶ Cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 193.

⁶⁷ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 360.

mantiene el interés del lector oyente y lo incita a seguir adelante en su lectura del evangelio.

3. Conclusiones

3.1. El papel de Dios Padre

Sigue siendo el referente último en Mt 12,46-50, por cuanto en *hacer su voluntad* estriba el sentido de la perícopa. Sin embargo, su importancia en esta ocasión radica más en su ausencia que en su presencia. En efecto, pese a que el lenguaje familiar está casi obsesivamente presente en el relato («ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ» en el v. 46; «ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοὶ σου» en el v. 47; «ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μου» en el v. 48; «ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μου» en el v. 49; «αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν» en el v. 50), en ningún momento aparece el término «πατήρ», salvo para acompañar al de «θέλημα».

Es significativa su ausencia en la última parte de la frase de Jesús, en el v. 50b, pero cuadra bien con sus enseñanzas (23,9: «Ni llaméis a nadie “padre” vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo»). Cuando Jesús se sirve de las relaciones familiares como la analogía más apropiada para expresar la hondura de conexión con Él de quienes hagan la voluntad de Dios, su Padre, elige los tipos de madre, hermano y hermana, pero omite significativamente *Padre*. El Padre está en una onda superior, que supera la analogía utilizada. Ésta se sitúa en los niveles terrenales, pero *padre* es el *Padre celestial*.

3.2. El papel de Jesús

Jesús es el *punto de referencia central* de la perícopa, puesto que con Él se relacionan los personajes de la misma: los familiares que lo buscan para hablar con Él, los discípulos que le acompañan y el que le informa de la presencia de su familia y al que responde Jesús.

Todos los pronombres personales y posesivos de la perícopa le están referidos («αὐτοῦ / αὐτῶ» en el v. 46; «αὐτῷ / σου / σου / σοι» en el v. 47;

«αὐτῶ / μου / μου» en el v. 48; «αὐτοῦ / αὐτοῦ / μου / μου» en el v. 49; «μου / μου» en el v. 50). Esto da idea de la centralidad de Jesús en el relato, una centralidad que ya venía de la anterior recurrencia de la voluntad de Dios en 7,21-23. Aquí se mantiene.

3.3. El papel de los discípulos

Es la primera ocasión en que aparecen expresamente citados los discípulos en relación a la voluntad del Padre celestial, Padre de Jesús. En las ocasiones anteriores, ellos eran los destinatarios de las palabras de Jesús. A ellos se les invitaba a rezar para que aconteciera la voluntad de Dios Padre y a ellos se les conminaba a realizar dicha voluntad para no verse rechazados en el día final.

Ahora bien, es en este momento cuando ellos son mencionados expresamente, porque ellos son, verdaderamente, los que están en condiciones de hacer la voluntad del Padre de Jesús. No son los únicos, pero son los ejemplos a seguir. Comparten vida con Jesús y eso les ha llevado a estas alturas del evangelio a un sinfín de experiencias vividas junto a su Maestro, de modo que es la relación estrecha que tienen con Jesús la que les capacita para poder realizar la voluntad de Dios Padre y entrar en una relación aún más íntima con Él. Otras relaciones que podrían ser tan estrechas, como las familiares, son *superadas* por la condición discipular.

3.4. La voluntad del Padre en Mt 12,50

E. Schweizer apunta que estamos ante una invitación de Mateo a tomar muy en serio la necesidad de hacer la voluntad del Padre⁶⁸, pero esto ya había quedado suficientemente claro en Mt 7,21-23 y en el contexto de toda aquella perícopa.

No perdamos la perspectiva: la primera aparición de nuestra expresión, que aparecía en 6,10, la situaba, básica aunque no exclusivamente, en un *ámbito de Gracia* en el que Dios, ya Padre para todos, debía ma-

⁶⁸ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 192.

nifestar todos los dinamismos de su propio ser paterno. La *voluntad* era un don, expresión de lo que gusta y complace al Padre. La *voluntad* era deseada como un acontecimiento de salvación, en cuanto se pedía *en oración* que Dios, Padre que conoce todas nuestras necesidades, hiciera, o permitiera acontecer, todo lo que place a un verdadero Padre. Se oraba entonces para que se produjera un acontecimiento salvífico: que todo lo que está en la voluntad del Padre se realice en la tierra como en el cielo.

Esta irrupción de la Gracia quedaba matizada, pero enriquecida también, en la segunda cita, en 7,21. Ya no es sólo un *acontecimiento* del que somos simples beneficiarios, sino también una *responsabilidad* nuestra. Porque esa voluntad del Padre también se manifestaba como compromiso («ὁ ποιῶν») humano, siguiendo las palabras de Jesús.

En esta ocasión, en 12,50 la voluntad del Padre sigue sin ser manifestada, pero tiene una *condición de posibilidad* para ser realizada desde la perspectiva humana. Esa condición de posibilidad es el ámbito del *discipulado*: los discípulos son aquéllos que están en grado de poder hacer («ποιήση») la voluntad del Padre de Jesús. Y es tan importante realizarla que confiere a quienes la hacen la mejor de las categorías: entrar en una relación estrechísima con Jesús, una relación que encuentra su *analogía* en términos de familia humana (madre, hermano, hermana).

En el itinerario existencial y espiritual marcado por la expresión «voluntad del Padre celestial», llega el momento de concretar la participación humana en el cumplimiento de dicha voluntad. La participación humana es posible desde el discipulado. Un discípulo de Jesús es quien está en condiciones de poder hacer la voluntad de Dios. Por eso es aquí, en 12,46-50, donde por primera vez aparecen expresamente mencionados los discípulos en relación a la voluntad del Padre celestial. Ellos están en condiciones de hacer esa voluntad por la capacitación obtenida en su convivencia con Jesús, una capacitación expresada en el gesto de Jesús para con ellos (extender la mano).

Advertimos una clara progresión en cada recurrencia. Cada paso nos ofrece una serie de indicaciones que van situando progresivamente la locución en el *imaginario* de todo lector/oyente del evangelio. Sabemos ya que la voluntad del Padre nos introduce en el ámbito salvador de Dios

(cf. 6,9-13), conlleva también la responsabilidad ética de *hacer* las palabras de Jesús (cf. 7,21-27 y, desde ahí, todo el Sermón de la Montaña); en esta tercera recurrencia, el discipulado aparece como condición de posibilidad para la realización de la voluntad divina, con la virtualidad de tener, por su medio, una íntima relación con Jesús.

Capítulo cuarto: Mt 18,14

«οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων»

**«De la misma manera, no es voluntad de
vuestro Padre celestial
que se pierda uno solo de estos pequeños»**

1. Cuestiones introductorias

Llegados a la cuarta aparición de nuestra locución, nos encontramos con un *cambio fundamental*: el verbo que acompaña a «θέλημα» es el verbo «εἰμί» y, en consecuencia, tenemos un primer elemento expreso del *contenido* de dicha voluntad: «οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων», «no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno de estos pequeños» (Mt 18,14). Sorprende la definición en negativo. Mas, pese a contar con tan privilegiada información, la oscuridad de la expresión es notable, por lo que deberemos acudir al contexto próximo y de todo el evangelio para poder indicar con más precisión qué significa concretamente «perderse» y quiénes son esos «pequeños».

Otros cambios, que se producen respecto a recurrencias anteriores, también tienen su importancia: el Padre no es ahora «Padre de Jesús» («πατήρ μου», tal como aparecía en 7,21 y 12,50), sino «Padre de los discípulos», «πατήρ ὑμῶν»¹. Es la primera vez que aparece como tal en re-

¹ Ya vimos en el capítulo II la significatividad de ambas expresiones («mi Padre» y «vuestro Padre»). Hablando de la transición «Padre mío-Padre vuestro» en esta perícopa, J. Gnllka dice que eso indica que los discípulos son incluidos en la relación que Jesús tiene con Dios, si se comportan como Él ordena hacer aquí (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 129). Pero es interesante resaltar que en el v. 10 (con «mi Padre») el elemento fundamental es la orden de Jesús de no menospreciar a uno de los pequeños (aspecto ético), mientras que en el v. 14 (con «vuestro Padre») destaca

lación con la voluntad del Padre, pero puede asimilarse al «πατήρ ἡμῶν» de 6,9a, ya que entonces eran los «ὑμεῖς» (los discípulos) los que tenían que pronunciar dicha invocación. La centralidad de Jesús en las dos anteriores recurrencias, expresada sobre todo en los posesivos, continúa más matizadamente en esta perícopa («πατρός μου», v. 10; «λέγω γὰρ ὑμῖν», v. 10; «ἀμὴν λέγω ὑμῖν», v. 13), pero es acompañada ahora por *la centralidad del Padre*, que era un elemento claro en la primera perícopa en que aparecía el término a estudiar (6,9-13).

Por otra parte, mientras la secuencia contextual de las tres primeras recurrencias era «Discurso – Discurso – Narración» (6,10 – 7,21 – 12,50), ahora comienza una nueva secuencia para las tres últimas: «Discurso – Narración – Narración» (18,14 – 21,31 – 26,42). Dada la *inclusión* existente entre la primera y la última de las recurrencias (6,10 y 26,42), que corresponden respectivamente a una sección discursiva y otra narrativa, inclusión reforzada por el hecho de que ambos textos son el *contenido de una oración*, puede establecerse la siguiente interrelación para tratar de alcanzar su posible significatividad:

(D) 6,10 – 26,42 (N)

(D) 7,21 – 21,31 (N)

(N) 12,50 – 18,14 (D)

Podríamos decir que *lo que se dice* en cada sección discursiva acerca de la voluntad de Dios Padre, *se hace* en el ejemplo correspondiente de la sección narrativa. Jesús aparece como *modelo* insuperable de la recepción de la voluntad del Padre en 26,42, lo que se pedía a los discípulos en 6,10. El hijo que, aun diciendo que no, acude a la viña es el *modelo* para los discípulos que se habían visto rechazados en 7,21-23. Los que, en calidad de discípulos, pueden cumplir la voluntad del Padre en 12,50 saben que dicha voluntad salvaguarda a los pequeños en 18,14.

Los destinatarios son ahora más concretos: sólo los discípulos (cf. 18,1). Esto cuadra bien con el hecho de que, en la recurrencia anterior, quedara establecido el discipulado como condición de posibilidad para

la realización de la voluntad del Padre y con el tenor general del capítulo, conocido como *Discurso Comunitario* o *Eclesial*.

Desde el final del capítulo 12, lugar de la anterior recurrencia, el evangelio nos ha ido relatando un *crescendo* narrativo en el que, entre los claroscuros de diversos acontecimientos, emerge con fuerza el final. El capítulo 13 es el *Discurso Parabólico*, en el que se presenta el contraste de un Reino de los cielos en ciernes, que está llamado a ser una realidad mayor que la actual. Y, en la larga y variada sección narrativa que sigue en los capítulos 14-17, se van intercalando algunas curaciones de Jesús, enfrentamientos con los distintos grupos judíos (fariseos, escribas y saduceos), los dos relatos de la multiplicación de panes, hasta llegar a la *confesión de Cesarea*, punto álgido del relato evangélico, tras el cual aparece la gran cesura de 16,21: «Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ...», y el primer anuncio de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús.

Insertados entre los dos primeros anuncios del destino de Jesús (16,21 y 17,22-23) se encuentran dos textos muy elocuentes: 1) las condiciones para seguir a Jesús (16,24-26), en donde aparece ya el verbo «ἀπόλλυμι» (como en 18,14): «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (16,25); 2) una primicia de la Resurrección en el episodio de la Transfiguración (17,1-8), donde también aparece la *eudokía* del Padre expresada en la voz que sale de la nube: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (17,5). Estamos en un momento crucial, en una *hora* decisiva; no debe ser casual que así comience el capítulo 18: «Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ»².

Esta cuarta ocasión en que nos encontramos con la expresión *voluntad del Padre celestial* pertenece a una perícopa cuya parábola central³

² La expresión aparece en Mt con ocasión de curaciones (8,13; 9,22; 15,28; 17,18) y marca también el momento de la persecución de los discípulos (10,19) y de Jesús (26,45.55). Es la expresión usada para referirse a la Parusía, la venida del Hijo del Hombre (24,36, cf. 24,44.50; 25,13). Son siempre momentos decisivos, que ahora también toca vivir al grupo de discípulos, a la comunidad (cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 237).

³ J. Gnilka hace referencia a la falta de consenso en definir este texto como pará-

(*la oveja perdida*) tiene su paralelo en Lc 15,4-7. Será necesaria, pues, la comparación de ambos textos.

1.1. Delimitación de la perícopa

La *delimitación del texto* es clara: la expresión «ἐν τῶν μικρῶν τούτων» abre y cierra la perícopa (Mt 18,10.14) creando una *inclusión*, tan grata al estilo semítico⁴. Ésta viene reforzada por la presencia de «τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς» (v. 10) y «τοῦ πατρός ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς» (v. 14). Ambos elementos hacen difícil la opción de dividir el texto en dos partes (vv. 10-11 y vv. 12-14)⁵. A nivel temático, hay un cambio evidente: el tema del *escándalo* (presencia del verbo «σκάνδαλίζω» en los vv. 6.8.9 y del sustantivo «σκάνδαλον» en el v. 7) deja paso en el v. 10 a la llamada a no menospreciar a los pequeños («Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων»), que será ilus-

bola, pero es la preferible (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 130).

⁴ Sin embargo, la presencia de dicha expresión también en 18,6 hace que J.P. Meier unifique en una perícopa Mt 18,6-14, a la que titula «Scandal or care of the little ones». El autor contrapone las dos partes de la perícopa (vv. 6-9 y vv. 10-14) porque presentan dos posibilidades de actuación respecto a los *pequeños*: escandalizarlos o buscarlos (cf. MEIER, *Matthew*, 202-203).

⁵ Cf. SMITH, *Matthew*, 219. Nos parece errado considerar que la parábola está dirigida a los líderes, apoyándose para ello en citas mateanas con distintos destinatarios, como ocurre en 5,19 y 24,11 (cf. SMITH, *Matthew*, 219-220). Jesús está enseñando a los discípulos como grupo, no a una parte de ellos que pudieran ejercer, posteriormente, un papel relevante en la comunidad. En todo caso, desde un planteamiento retórico, también N. Gatti considera separadas ambas partes (cf. GATTI, *Piccolo*, 77-78). Esta autora considera como unidad textual 18,12-20, a la que titula «Dialogo sulla ricerca dello “smarrito”» y que entiende está compuesta por dos pasos: «Il primo, introdotto da una domanda retorica di Gesù, riporta la parabola della pecora smarrita (12-14); il secondo la concretizzazione della parabola nell'intreccio di relazioni fraterne che costituiscono la vita comunitaria (15-20)» (GATTI, *Piccolo*, 137). Tenemos serias objeciones a esta consideración, pues, establecido el paralelismo entre ambos pasos, casan mal los vv. 14 y 17. De modo que considerar 18,15-20 como una *concretización* de la parábola supone aceptar un claro retroceso en el mensaje de la misma, cosa que no ocurre si, por el contrario, consideramos la parábola como un desarrollo del v. 10.

trada en primera instancia con la parábola de la oveja perdida (vv. 12-13) y con la conclusión (v. 14).

Por lo demás, y fiel a su estilo, el evangelista presenta numerosos términos de transición que atraviesan las distintas perícopas: «ἀμήν λέγω ὑμῖν» (18,13; cf. 18,10, sin «ἀμήν») ya estaba en 17,20 y 18,3, y volverá a aparecer en 18,18.19; el numeral⁶ «εἷς» (18,10.12.14) aparecía en 18,5.6 y reaparecerá en 18,16.24.28; lo mismo ocurre con el término «οὐρανός» que está presente en 18,10.10.14, pero también en 18,1.3.4 (con el sustantivo «βασιλεία») y en 18,18.18.19.23 (la última también con «βασιλεία»). Otras palabras son: «γίνομαι» (18,3 – 18,12.13 – 18,19.31.31), «εὐρίσκω» (17,27 – 18,13 – 18,28), «ἄνθρωπος» (18,7 – 18,12 – 18,23). Vocablos que venían apareciendo con anterioridad y desembocan en la perícopa son: «δοκέω» (17,25 – 18,12) y «μικρός» (18,6 – 18,10.14); y los que están presentes en el paso y continúan más adelante son: «πατήρ» (18,10.14 – 18,19.35), «ἀφίημι» (18,12 – 18,21.27.32.35) y «ἐκατόν» (18,12 – 18,28). Como se puede comprobar, la perícopa está bien ensamblada en el *tejido* textual.

1.2. Crítica textual

En cuanto a la *crítica textual* no tenemos problemas de importancia en el v. 14, en el que aparece nuestra expresión⁷. La preposición «ἐμπροσθεν» falta en algunos manuscritos (entre los que sobresale **N**); en bastantes más, el pronombre personal «ὑμῶν» es cambiado por «μου», quizá por asimilación al v. 10⁸; y el neutro «ἔν» está escrito en masculino, «εἷς», en otra serie de manuscritos. No hay, pues, serios problemas para mantener el texto ofrecido por la edición crítica.

⁶ Es muy relevante la acumulación de números, siempre crecientes, en el capítulo 18: uno (18,5.6; cf. vv. 9.15), dos (18,8.8.9.16.16.19.20), tres (18,16.20), siete (18,21.22), setenta (18,22), noventa y nueve (18,12.13), cien (18,12.28), diez mil (18,24).

⁷ Para un análisis detallado de crítica textual de la perícopa completa, cf. HAGNER, *Matthew II*, 525.

⁸ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 129, nota 2.

En la perícopa, en cambio, una parte de la tradición textual presenta 18,11, añadido en base a Lc 19,10, pero que no figura en los manuscritos más importantes; puede haber sido introducido aquí por un copista bienintencionado⁹, como un *anuncio* del v. 14; o fue intercalado «con la intención de introducir y de “cristologizar” la siguiente parábola»¹⁰; o como una manera de conectar Mt 18,10 con 12-13¹¹. Las otras variantes presentes son de poca relevancia y, en consecuencia, no hacen variar el texto con el que trabajamos¹².

1.3. Comparación sinóptica

La *comparación sinóptica* nos permite comprobar numerosos contrastes entre la versión de Mateo y la de Lucas¹³. Es muy notoria la diferencia de destinatarios: en Mateo son los discípulos (cf. Mt 18,1); en Lucas, los escribas y fariseos (cf. Lc 15,2-3). De igual modo, son diversas las aplicaciones. En Lc, la parábola ilustra la alegría celestial por la *conversión del pecador*; una alegría tal que permite a Jesús poder defenderse de las murmuraciones de los escribas y fariseos (cf. Lc 15,2) y justificar la *comunión de mesa* de Jesús con los pecadores. En cambio, en Mt está presente la *preocupación de Jesús por los pequeños* (cf. Mt 18,10).

Sin embargo, Mateo imprime una nueva perspectiva a la parábola cuando, en la conclusión de la misma, introduce la *voluntad salvadora* de Dios Padre. Esto conlleva un significado subyacente muy atractivo: no hay lugar a la *perdición*, porque la voluntad de Dios Padre es *salvar lo que pueda perderse*. Por eso, a la idea comúnmente mantenida de que la parábola intenta inculcar a los discípulos una especial atención a *los pequeños*, hay que añadir también otra idea, vehiculada por esa irrupción

⁹ Cf. BONNARD, *Évangile*, 272.

¹⁰ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 202.

¹¹ Cf. SAND, *Evangelium*, 369.

¹² Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 133, nota 18; METZGER, *Textual*, 44.

¹³ Las diferencias que presentan los dos evangelistas están perfectamente estudiadas en: DUPONT, «Parabole», 265-287.

de la voluntad divina: no hay que tener miedo a perderse (a perder la vida: resuenan aquí las anteriores recurrencias del verbo en 16,25), porque Dios impedirá dicha pérdida. Una llamada a la confianza en Dios Padre, por un lado, y a la entrega decidida, por otro.

Otras diferencias señaladas son: en Lucas, la parábola se aplica a la acción misma de Jesús para con los pecadores, y enfatiza la alegría de encontrar lo que estaba perdido; en Mateo, la parábola se aplica a los discípulos que deben imitar al buen Pastor yendo a la búsqueda de lo que estaba extraviado; el tema de la *alegría* está más presente en Lucas, aunque no falta en Mateo; en Lucas, la oveja se ha *perdido* («ἀπολέσας», Lc 15,4.6) mientras que, en Mateo, la oveja se ha *extraviado* («πλανηθῆ», Mt 18,12); en Lucas, las 99 ovejas restantes son dejadas en el desierto («ἐν τῇ ἐρήμῳ», Lc 15,4) mientras que, en Mateo, las 99 son dejadas en los montes («ἐπὶ τὰ ὄρη», Mt 18,12)¹⁴; la decisión de encontrar a la oveja perdida/descarriada es más notoria en Lucas que en Mateo (compárese «ἕως ἔρρη αὐτό» de Lc 15,4 con «ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό» de Mt 18,13); Lucas es más *preciosista* que Mateo: el pastor coge por los hombros a la oveja (Lc 15,5) y reúne a los amigos y vecinos para que compartan su alegría (15,6); para Mateo, es más importante la argumentación que la descripción¹⁵.

1.4. Estructura de la perícopa

Mateo elabora de manera propia un texto en el que podemos advertir una *estructura* bastante clara. La *doble inclusión* de Mt 18,10.14 (presencia de los *pequeños* y del *Padre*) supone el prólogo y el epílogo de la parábola propiamente dicha. El prólogo (v. 10) consta de una fuerte exhortación (v. 10a) y la motivación de ésta (v. 10b); el epílogo (v. 14) es una verdadera conclusión y nos ofrece la clave de interpretación del mensaje que, según Mateo, debe extraerse de la parábola. El texto parabólico consta de dos oraciones condicionales introducidas por «ἐάν». A

¹⁴ La diferencia puede estribar en la distinta traducción del término arameo *b'ṭūrā'* (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 130, nota 6).

¹⁵ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 130.

la primera oración condicional, precedida por una pregunta retórica¹⁶, sigue otra pregunta (v. 12b); a la segunda oración condicional sigue una afirmación solemne (v. 13b). La *palabra-guía* de la parábola es la triple presencia del verbo «πλανάω» (vv. 12.12.13), que puede ejercer un cierto papel estructurante de la propia parábola. Algunos autores señalan algunos elementos quiásticos de la perícopa¹⁷; la parábola, por su parte presenta más bien *un proceso* en tres etapas: (A) la pérdida de una oveja (primer uso de «πλανάω» en aoristo subjuntivo, que determina los usos verbales posteriores), (B) la búsqueda de la misma (segundo uso de «πλανάω», ahora en participio presente sustantivado) y (C) el encuentro y la consiguiente alegría (tercer uso de «πλανάω», en participio perfecto también sustantivado).

1) SENTENCIA INTRODUCTORIA (18,10)

A) Exhortación (v. 10a)

Ὅρατε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων.

¹⁶ «Einer typisch mt Formel» (SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 171). Aparece en muchos lugares del evangelio de Mateo sin paralelos (cf. 17,25; 21,28; 22,17.42; 26,66). La pregunta «is an invitation to consider a matter seriously» (HAGNER, *Matthew II*, 527).

¹⁷ W.D. Davies y D.C. Allison, citando a Gaechter, presentan los elementos que formarían el posible quiasmo presente en la perícopa:

10a	one of these little ones
10b	my Father who is in heaven
12b	has gone astray
12c	the ninety-nine
12c	the one that went astray
13b	the ninety-nine
13b	went astray
14	your (or: my) Father who is in heaven
14	one of these little ones (DAVIES - ALLISON, <i>Matthew II</i> , 768).

B) Motivación teológica (v. 10b)

λέγω γὰρ ὑμῖν

ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς

διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

2) PARÁBOLA DE LA OVEJA EXTRAVIADA (18,12-13)

A) La oveja se aparta del rebaño (v. 12a)

Τί ὑμῖν δοκεῖ;

ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν,

B) El pastor sale en busca de la oveja (v. 12b)

οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη

καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;

C) El pastor encuentra a la oveja (v. 13)

καὶ ἐὰν γένηται εὗρεῖν αὐτό,

ἀμὴν λέγω ὑμῖν

ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ
πεπλανημένοις.

3) CONCLUSIÓN (18,14)

οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς

ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

En general, para los exegetas el sentido propio de esta perícopa, rica en elementos veterotestamentarios y judíos¹⁸, se centra en el tema de la *atención a los pequeños*. Algunos focalizan su mirada en ellos: «Dos ideas confluyen en esta secuencia: el valor teológico de *cada uno* de los

¹⁸ Dichos elementos son: los ángeles custodios, la oveja perdida, el pastor, el hecho de extraviarse, la expresión *es voluntad de* (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 131).

pequeños y el peligro no imaginario de su *perdición*. La abertura al débil adquiere vibración de urgencia pastoral, que se manifiesta en la parábola de la oveja extraviada»¹⁹. Otros, en cambio, se refieren a la responsabilidad de los discípulos (o de la comunidad) para con dichos pequeños, que cuentan con una especial protección de Dios²⁰. De ahí que se suponga una problemática situación interna en la comunidad, algunos de cuyos miembros tienen el peligro del descarrío del camino justo, bien por culpa de otros (cf. Mt 18,5-6), bien por culpa propia (cf. Mt 18,8-9)²¹.

Nuestro objetivo es llegar a aprehender el sentido de la voluntad de Dios Padre, que de manera tan particular aparece en el evangelio de Mateo. Por eso, la primera mirada debe centrarse en los *elementos nuevos* que acompañan al concepto en esta ocasión. Ahora tenemos una *información privilegiada*, pues la tradicional abstracción del término «θέλημα» en las tres recurrencias anteriores (6,10; 7,21; 12,50) queda en algún sentido concretada en la afirmación: «οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων» (18,14). El evangelista nos informa de *lo que Dios Padre no quiere*: que se pierda «(ni) uno de estos pequeños». Focalizaremos nuestra mirada en estos aspectos que concretan algo de la voluntad del Padre: quiénes son los pequeños y qué significa su posible pérdida.

2.1. La identidad de los pequeños

El término «μικρός» aparece 8 veces en el evangelio de Mateo²², pero con un uso desigual. En Mt 11,11 y 13,32 aparece en grado comparativo («μικρότερος») y en 26,39.73 tiene un uso adverbial. De los cuatro pasos restantes, tres están en el capítulo 18 (vv. 6.10.14) y uno en 10,42, donde *pequeño* equivale a *discípulo* («καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα

¹⁹ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 201.

²⁰ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 239. En esta misma dirección se sitúa D.A. Hagner: «The function of this pericope in the larger discourse is to provide a foundation for right conduct in the church» (HAGNER, *Matthew II*, 525).

²¹ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 170-171.

²² Mt 10,42; 11,11; 13,32; 18,6.10.14; 26,39.73.

τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ...»). Por otra parte, el *pequeño* de 18,10.14 es el mismo que en el v. 6 aparece como *creyente en Jesús*: «Ὁς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ...». Hay, pues, una estrecha relación entre los dos términos: «pequeño» y «discípulo».

2.1.1. *Los pequeños y los discípulos*

En principio, no hay problema en identificar a los pequeños con los discípulos que creen en Jesús²³. Estos discípulos o *pequeños* son caracterizados desde dos puntos de vista: social y moral. Algunos destacan su insignificancia social²⁴, su pobreza y marginación²⁵; otros, por su parte, inciden más en los aspectos doctrinales²⁶ o referidos a la fe²⁷.

²³ Cf. CUVILLIER, «Justes», 357. Más adelante afirmará que los pequeños son «une figure privilégiée des disciples» (p. 358). D.A. Hagner refiere continuamente en su comentario la expresión «every disciple, every “little one”» (cf. HAGNER, *Matthew II*, 525.526.527.528) y también se refiere a los pequeños como «members of the community» (p. 527); «Believers» (DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 771). J. Radermakers usa otra terminología: «le petit est un fils de Dieu en croissance» (RADERMAKERS, *Évangile*, 240). D. Patte los identifica con «the lost sheep» (PATTE, *The Gospel*, 251).

²⁴ «Probably people of undistinguished status and modest personal gifts» (HARRINGTON, *The Gospel*, 267).

²⁵ «Wie in 10,42 mischt sich mit den Kleinen die Vorstellung, daß sie in sozialer Hinsicht verunsichert, gesellschaftlich schwach sind. Ihre unbedeutende gesellschaftliche Position ist der Grund dafür, daß sie verachtet werden können. In der Gemeinde gibt es Begüterte und Arme. Dennoch kann auch hier nicht davon die Rede sein, daß die Kleinen einen eigenen Stand in der Gemeinde darstellen» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 131).

²⁶ En el v. 10, los (discípulos) pequeños «courent également le risque d'égarement doctrinal (18/12-14)» (CUVILLIER, «Justes», 358).

²⁷ El término se refiere a personas con «fede debole» (SABOURIN, *Matteo II*, 816); «weak Christians» (MEIER, *Matthew*, 204), aunque este autor ya se había referido a los pequeños como «the insignificant disciples who easily go astray because they are neglected» (p. 202); «Nach V. 6 ist an solche gedacht, deren Glauben an Jesus durch Ärgernisse gefährdet werden kann; hier handelt es sich um ein Gemeindeglied, das von den anderen ignoriert oder sogar verachtet wird» (SAND, *Evangelium*, 370).

El problema surge cuando nos preguntamos por el *alcance* del término, referido a dichos discípulos: ¿son *todos* los discípulos (todos los miembros de la comunidad) o sólo unos pocos? Porque en Mt 18,3-4 la invitación de Jesús a hacerse como niños alcanza a todos los discípulos, que parecen estar reflejados en el v. 6, ahí caracterizados como «pequeños que creen en mí». Pero, sin mediar un cambio en los destinatarios de las palabras de Jesús, el v. 10 está dirigido a los discípulos, impelidos a «no despreciar a uno de estos pequeños», es decir, a uno de estos *discípulos*. Aquí parece desdoblarse el auditorio, que no puede ser, a la vez, sujeto y objeto de la acción señalada por Jesús. Así lo entienden quienes hablan de dos auditorios²⁸ o bien de dos tipos de discípulos²⁹.

También U. Luz es consciente del giro que se produce en los destinatarios entre el v. 6 y el v. 10. Por eso, se pregunta si los *pequeños* del v. 10 son, a diferencia de los del v. 6, un grupo especial de cristianos despreciados porque son gente que ni destaca por su importancia social ni por su fe recia. Y responde que el texto se dirige a la comunidad en su conjunto, pero que detrás de los lectores del evangelio pueden estar distintos tipos de discípulos, entre los que se encuentran quienes desprecian a otros desde su importante posición³⁰.

²⁸ «Il y a bien deux auditoires, et les deux appartiennent à la communauté chrétienne. Le texte dialogue ici avec ses lecteurs à partir du lieu où ils reçoivent et interprètent l'évangile: lieu de la faiblesse et de l'égaré pour les uns, ou lieu de la force et de la rectitude doctrinale pour les autres. Aux premiers est rappelé l'amour inconditionnel du Père; aux seconds sont adressés un avertissement solennel et une invitation à reconsidérer la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes et ainsi le point de vue qu'ils portent sur leurs frères» (CUVILLIER, «Justes», 358).

²⁹ Por eso, S. Légasse habla de dos diferentes categorías de discípulos: hay unos discípulos más débiles, que pueden *escandalizarse* (vv. 6-9) o *perdersé* (vv. 12-14), y otros discípulos más fuertes que corren el riesgo de *despreciar* a los primeros (cf. LÉGASSE, *Jésus*, 67-68).

³⁰ «Die Offenheit der Rollenangebote an die Leser/innen gehört zur Strategie des Textes, der sich an die Gemeinde als ganze wendet. Unter den Leser/innen könnten also solche sein, die andere Gemeindeglieder verachten, z.B. wenn sie als Gemeindeleiter eine wichtige Stellung haben. Andere haben in der Gemeinde kein Ansehen, weil sie sozial oder nach ihrer Stellung in der Gemeinde „klein“ sind oder freiwillig so geworden sind (V 3f)» (Luz, *Matthäus III*, 29).

Estas explicaciones son coherentes pero remiten, no tanto al propio texto, sino a la situación de la comunidad cuando ya contaba con diferencias socio-religiosas. Es decir, atienden al tiempo *extratextual* en el que fue escrito el evangelio, no al *tiempo interno* que refleja el relato evangélico, en el que los protagonistas no son los miembros distintos de la comunidad cristiana del tiempo en que fue escrito el evangelio, sino los discípulos de Jesús en el tiempo en que fueron tales.

De ahí que atendamos al texto mateano: «ἐν τῶν μικρῶν τούτων» aparece en el v. 14 como sujeto del verbo «ἀπόλλυμι»; en el v. 10 tenemos «ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων», *genitivo de objeto* del verbo «καταφρονέω»; y, en el v. 6, «ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ» es el objeto directo del verbo «σκανδαλίζω».

La transición de «παιδίον» a «μικροί» se había producido en 18,5-6. En 18,5 podemos leer: «καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἐν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται» y en 18,6: «Ὁς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ...». Pese al sentido adversativo de la partícula «δέ», que contrapone dos acciones (la acción de recibir frente a la acción de escandalizar), el texto parece estar refiriéndose a las mismas personas (el niño del v. 5 es el pequeño del v. 6), para con quienes se contraponen dos comportamientos antitéticos: acoger y escandalizar.

El término «παιδίον» es el protagonista en los primeros versículos del capítulo 18, que a la postre desencadena todo el argumento que llega hasta nuestra perícopa. Aparece en 18,2.3.4. Toda la acción comienza cuando los discípulos preguntan a Jesús quién es el mayor en el Reino de los cielos (18,1). Jesús, tan amigo de los *gestos*, llama a un *niño* y lo pone en medio de los discípulos (18,2)³¹. Luego les dice: «Yo os aseguro:

³¹ «Possiamo dunque supporre che l'immagine del bambino abbia suscitato nella mente dei lettori di Matteo l'idea di marginalità, diminuzione, non conoscenza, immaturità, limite. Gesù pone questa realtà insignificante, ἐν μέσῳ αὐτῶν, al centro della comunità dei discepoli» (GATTI, *Piccolo*, 111). Entre las ideas que señala N. Gatti no se encuentra una que parece fundamental y no desentona del presente contexto: la idea de *dependencia* del niño de sus padres y allegados, y, como contrapartida, la *premura* de quienes son responsables del niño y están a su cuidado. En

si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los cielos» (18,3). Y sigue diciendo: «Así pues, quien se humille como este niño, ése es el mayor en el Reino de los cielos» (18,4).

A partir de este momento, la *virtual* identificación entre los niños y los discípulos es indiscutible. El planteamiento genérico del v. 5 («καὶ ὁς ἐὰν δέξηται...») y del v. 6 («Ὁς δ' ἂν σκανδαλίση...») aún no genera problemas sobre la mutua identificación entre niños/pequeños y discípulos; incluso la genérica conclusión de 18,7 alivia la posible tensión en esa identificación («¡Ay de aquel *hombre* por quien el escándalo viene!»).

El problema comienza en 18,8-9, donde Jesús da inicio a una severa amonestación que, aun dirigida a una indefinida segunda persona del singular, no puede entenderse sino como referida a los destinatarios de su discurso, esto es, a los discípulos. Así había ocurrido anteriormente en el Sermón de la Montaña, donde la transición a la segunda persona del singular no conllevaba cambio en los destinatarios (cf. 5,23-26.29-30.36.39-42; 6,2-4.6.17-18.21-23; 7,3-5). Primera consecuencia: los discípulos son los niños/pequeños y son, *también*, aquéllos cuyas manos, pies y ojos pueden hacerles caer. No hay ningún atisbo de maniqueísmo entre unos *buenos* y otros *malos*, sino que todos pueden ser, de hecho, buenos y malos.

Y el problema adquiere toda su fuerza en 18,10, inicio de nuestra perícopa: «Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων...»: ¿a quién se dirige Jesús cuando afirma esto? La respuesta es la misma: los sujetos de los dos verbos son los discípulos, a quienes está dirigido todo el discurso. Ellos son, *también*, el objeto directo del verbo «καταφρονέω». Las mismas personas, llamadas a hacerse niños/pequeños, no deben despreciar a uno sólo de tales niños/pequeños. Quizá porque ninguno de ellos escapa al peligro de la *poca fe* (una caracterización de los discípulos

nuestro contexto, la dependencia se da con respecto a Dios Padre: en los polos de la inclusión, formada por los vv. 10 y 14, aparecen los *pequeños* en relación indirecta (v. 10) o directa (v. 14) con el Padre. Esta relación, vista desde los niños/pequeños, es de dependencia; vista en la perspectiva de la voluntad del Padre, es de premura/cuidado.

tan mateana: cf. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8), de *extraviarse*³².

2.1.2. *Los pequeños y otros personajes*

La identificación de los *pequeños* directamente con los *discípulos* (con todos ellos o con una parte) no es contemplada por algunos exegetas. P. Bonnard, por ejemplo, considera el texto lucano como referente para el de Mateo, indicando que los *pequeños* podrían ser los *pecadores* que eran despreciados por fariseos y esenios³³. En el *EWNT*, S. Légasse atiende específicamente la expresión «estos pequeños», afirmando que designa tanto a los *cristianos* como a los *marginados* de Israel, personas despreciadas por los grupos religiosos dirigentes³⁴. En ambos casos, se sobrepasa con creces lo que indica el texto de Mateo.

Ahora bien, el propio evangelio mateano nos brinda la oportunidad de ensanchar la significación del término «μικροί».

Como ya hemos señalado, en Mt 18,6 los pequeños están caracterizados como creyentes en Jesús. En todo el evangelio, el verbo «πιστεύω» aparece 11 veces, con tres espacios de significación: a) *los que creen*: un centurión que cree en la fuerza curativa de la palabra de Jesús, hasta el punto de provocar la admiración del propio Jesús (8,5-13); unos ciegos que creen en la potestad de Jesús para curarlos (9,27-31); los discípulos, que recibirán lo que pidan creyendo en la oración (21,21-22); y los publicanos y prostitutas, que creyeron en el precursor Juan (21,32); b) en fuerte contraposición, *los que no creen*: los sumos sacerdotes y los

³² «La ritrosia del testo sulla loro identità suggerisce, a mio parere, di vedere in loro qualunque credente in Cristo nella sua fragilità, nella possibilità sempre presente di smarrirsi (cf. 18,12-14) o peccare (cf. 18,21-35)» (GATTI, *Piccolo*, 121).

³³ «Il faut remarquer, cependant, que, comme figure des petits qu'il ne faut pas mépriser (v. 1) [*sic*; se debe referir al v. 10] et es una referencia a los publicanos y pecadores de Lc 15,1?), la brebis perdue de Luc convient mieux aux *pêcheurs* ou injustes du temps de Jésus, pour lesquels pharisiens et esséniens n'avaient que mépris, qu'aux membres obscurs d'une communauté syro-palestinienne des années 80» (BONNARD, *Évangile*, 271). Sin indicarlo con claridad, también E. Schweizer parece señalar a los pecadores, a tenor de su explicación (cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 240).

³⁴ Cf. LÉGASSE, «μικρός», 1051.1052.

ancianos del pueblo, que no creyeron al precursor Juan (21,25.32.32) y los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo más los escribas, que esperan a que Jesús baje de la cruz para creer en él (27,42); c) *los que no deben ser creídos*: los que anuncian la llegada de falsos cristos, diciendo que está aquí o allí (24,23), en el desierto o en los aposentos (24,26).

Pese a todo, no vemos necesario ampliar el contenido semántico de los *pequeños* en el capítulo 18, dadas sus características *internas* al grupo de discípulos, pero no conviene perder de perspectiva que *los creyentes* abarcan en Mt una amplia gama de personas (paganos, enfermos, pecadores, discípulos), que se contraponen con rotundidad a las autoridades político-religiosas judías (sumos sacerdotes, escribas, ancianos).

2.1.3. *El valor de los pequeños*

El valor de los pequeños es puesto de manifiesto en dos hechos. Por una parte, cada uno de ellos tiene un particular ángel custodio que contempla incesantemente en el cielo el rostro de Dios³⁵; de ahí que no deban ser despreciados (v. 10). Por otra, la voluntad salvífica de Dios Padre alcanza a todos ellos; de ahí que ninguno se perderá (v. 14)³⁶.

Respecto a la cuestión de los ángeles custodios, es común la opinión de que recoge la herencia veterotestamentaria y judía de la misma³⁷. Al-

³⁵ N. Gatti afirma el carácter irónico de estas palabras de Jesús: «I “piccoli”, disprezzati e sottovalutati perché *irrilevanti*, sono affidati dal Padre alla categoria angelica più *importante*: gli angeli della Presenza» (GATTI, *Piccolo*, 129).

³⁶ J. Gnilkka señala que de los pequeños se habla en neutro y no en masculino, en el v. 14, indicando que este aspecto pasa desapercibido en las traducciones y en los comentarios (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 129, nota 1), pero no dice nada más de su posible significatividad. «El texto griego pone el pronombre “uno” en neutro (*hén*), y no en masculino como correspondería a “pequeños” o *mikrói*. Explicaciones: a) influjo de un substrato arameo; b) sintonía psicológica del redactor con el *hén* (*próbaton*: oveja) del v. 12; c) sintonía con el *hén paidion* (*niño*) del v. 5, cuya figura sigue siendo intencionalmente central en todo este primer ciclo» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 206, nota 249).

³⁷ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 202; MEIER, *Matthew*, 203-204; SAND, *Evangelium*, 370; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 171; GNILKA, *Matthäusevan-*

gunos señalan la *novedad* de la afirmación de Jesús³⁸. Otros inciden más en la importancia que otorga a los pequeños el hecho de contar con sus propios ángeles³⁹, lo que les garantiza la asistencia divina⁴⁰, o expresa una relación de especial intimidad con Dios Padre⁴¹. No faltan quienes centran su explicación en el propio Dios, de quien los ángeles hablan de su compasión para con los miembros de la comunidad⁴². En fin, U. Luz nos advierte que la idea de los ángeles hunde sus raíces en un mundo ya pasado y, en consecuencia, propone una interpretación que limita el *contenido real* del texto: con la figura de los ángeles custodios se nos estaría expresando simplemente la *especial cercanía* de Dios a los pequeños, marginados y despreciados⁴³.

Pues bien, para con estos pequeños se debe un comportamiento concreto: *no despreciar*. U. Luz señala que el verbo «καταφρονεῖν» tiene una significación relativamente abierta, pues el significado habitual de «despreciar» puede ser enriquecido con diversos matices como «tratar despectivamente» o «despreocuparse de», «no dar importancia a»⁴⁴. Otros autores confieren mayor densidad al verbo, poniendo en relación de equivalencia el *desprecio* del v. 10 con el *escándalo* de los vv. 6-7⁴⁵;

gelium II, 131-132; DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 770-772; HAGNER, *Matthew II*, 526-527.

³⁸ Cf. SABOURIN, *Matteo II*, 816: ahora todos los ángeles contemplan el rostro de Dios; BONNARD, *Évangile*, 271: ahora la angelología está puesta al servicio de los débiles y despreciados.

³⁹ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 29.

⁴⁰ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 239-240.

⁴¹ Cf. PATTE, *The Gospel*, 250.

⁴² Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 771.

⁴³ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 32. En otra línea, pero matizando el tema de los ángeles, se encuentra N. Gatti, para quien la mención de los ángeles tiene un sentido meramente instrumental, es decir, una mención que sirve al evangelista para poner al lector en relación con Dios Padre (cf. GATTI, *Piccolo*, 130).

⁴⁴ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 28. En esta misma línea, cf. HAGNER, *Matthew II*, 526.

⁴⁵ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 240.

aludiendo a un supuesto *gesto visible e hiriente*, sentido claramente por las víctimas⁴⁶; o refiriendo que el verbo no sólo vehicula actitudes de desdén sino también *actos dañinos*⁴⁷; incluso hay quien interpreta dicho verbo como contrario al verbo *amar*⁴⁸. Como motivos posibles para un desprecio tal se apuntan dos: la *pequeñez* y la *individualidad* (en sentido de *unicidad*)⁴⁹.

El verbo «καταφρονέω» sólo aparece dos veces en el evangelio de Mateo: en 6,24 y en 18,10. En la primera recurrencia, el texto presenta una irreconciliable oposición entre Dios y *el dinero*, de modo que la lealtad no puede estar compartida: o se sirve («δουλεύω») a Dios o se sirve al dinero. En este texto, al verbo *servir*, corresponden los verbos *amar* («ἀγαπάω») y *entregarse* («ἀντέχομαι»), y se le contraponen los verbos *odiar* («μισέω») y *despreciar* («καταφρονέω»). En el contraste con los significados del verbo «ἀντέχομαι», «καταφρονέω» significa falta de cuidado o de preocupación por alguien, falta de valoración de alguien, falta de sostenimiento y amor por alguien; en fin, manifiesta la irrelevancia de la relación⁵⁰. Estos significados que afectan al interior de la persona repercuten en el exterior, de modo que el uso del verbo nos habla también de una opción necesaria que conlleva, como todas, *renuncia a y ruptura con* lo que se ha dejado.

De modo que este fuerte contenido semántico, advertido también por algunos exegetas en 18,10, debe acompañar al sentido de «καταφρονέω». No es sólo un problema *interior* de desprecio, es también una cuestión de cohesión y de unidad en el propio grupo de discípulos, en la comunidad. Y si este comportamiento humano se pide para los pequeños, otro comportamiento, esta vez divino, se les ofrece. Nos ocupamos de él a continuación.

⁴⁶ Cf. BONNARD, *Évangile*, 271.

⁴⁷ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 770.

⁴⁸ Cf. SAND, *Evangelium*, 370.

⁴⁹ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 201.

⁵⁰ Cf. GATTI, *Piccolo*, 128.

2.2. El destino de los pequeños

En Mt 18,14 es Dios Padre el que pasa a ocuparse de ellos, porque «οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων».

En general, este versículo es considerado como *conclusión*⁵¹, *epílogo*⁵² o *aplicación*⁵³ de la parábola, pero se suelen obviar los importantes cambios de contenido que en él están presentes respecto a los versículos precedentes. Así ocurre con el significativo *cambio verbal* (en la parábola aparece repetidamente el verbo «πλανᾶω» y ahora, sorprendentemente, el verbo «ἀπόλλυμι»), que es advertido, pero al que no se le concede demasiada importancia. J. Gnilka comenta esta aplicación de la parábola en clave de instrucción ética a la comunidad⁵⁴, mientras que U. Luz, confrontando el v. 14 con el v. 13, dice que el versículo final hay que asociarlo al esfuerzo del pastor⁵⁵. Pero 18,14, en primera instancia, no nos dice qué tiene que hacer la comunidad, ni habla tampoco del esfuerzo del pastor, sino de cuál es la voluntad de Dios Padre.

D. Patte advierte que el v. 14 crea tensión con el texto precedente, pero la explicación que ofrece sigue estando en la clave parenética ofrecida por la parábola⁵⁶; pero el texto no dice lo que debemos hacer, sino lo que Dios Padre va a hacer: no es su voluntad que *se pierda* ni uno de

⁵¹ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 776.

⁵² Cf. LUZ, *Matthäus III*, 25.

⁵³ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 206; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 131; HAGNER, *Matthew II*, 528.

⁵⁴ «Die Anwendung der Parabel macht diese zur Anweisung für die Gemeinde, den verirrtten Gemeindemitgliedern nachzugehen» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 133).

⁵⁵ «Dieser Schlußvers schließt nicht an die Freude, sondern an die Mühe des Hirten an» (LUZ, *Matthäus III*, 25).

⁵⁶ «The effect of this tension is to underscore that wanting to pursue what is truly good for oneself is the same thing as wanting to carry out God's will and thus wanting to provide the little ones with what they need, namely, escape from destruction» (PATTE, *The Gospel*, 251).

los pequeños.

Nos parece que el sentido de la parábola lo da este versículo y no al revés (que el sentido de la conclusión lo dé la parábola). El v. 14 es el que forma *inclusión* con el v. 10 y, en consecuencia, lo que queda dentro de la inclusión es una explicitación de ésta. Una vez analizado el tema de los pequeños, otro elemento central del versículo es la presencia del verbo «ἀπόλλυμι», tanto más cuanto que supone una novedosa irrupción respecto al «πλανάω» que aparecía, repetidamente, en la parábola.

¿Por qué Mateo no mantiene el verbo «πλανάω» en la conclusión, sino que utiliza «ἀπόλλυμι»?⁵⁷ ¿Acaso porque ya no está hablando de la «oveja descarriada»? Entonces, ¿a quién se refiere el verbo «ἀπόλλυμι»: a las ovejas *perdidas* o al pastor que *pierde la vida* por ellas? Porque en Mateo parece que la responsabilidad del pastor no es tanto «encontrar» cuanto «buscar»⁵⁸. Estas cuestiones no aparecen en los comentarios consultados, y los pocos autores que hablan del sentido del verbo «ἀπόλλυμι» lo hacen comparando ambos verbos, relacionando el sentido del verbo «ἀπόλλυμι» con el de «πλανάω».

Así lo hace A. Sand, quien distingue entre *estar extraviado* («verirrt sein») y *perdersé* («verlorengehen»). Un miembro de la comunidad que camina extraviado puede evitar perderse definitivamente merced a la labor de los responsables⁵⁹. Así también D.J. Harrington, quien distingue entre «wandering out» (= «πλανάω») y «perishing» o «being lost» (= «ἀπόλλυμι»), explicando que el pastor va en busca del que se desvía para impedirle perecer⁶⁰. Por su parte, U. Luz otorga al verbo «ἀπόλλυμι»

⁵⁷ «Nel contesto, tuttavia, penso che Matteo voglia soprattutto chiarire lo stato dell'«uno». Non è perduto ma soltanto smarrito: tra πλανάω (12-13) e ἀπόλλυμι (14) c'è ancora spazio per la ricerca. Su di essa, Matteo focalizza perciò l'attenzione del lettore» (GATTI, *Piccolo*, 157).

⁵⁸ Cf. GATTI, *Piccolo*, 157.

⁵⁹ «Ein Hilfloser, der in die Irre geht, kann vor dem (endgültigen) Verlorengehen bewahrt werden, wenn die Verantwortlichen sich seiner Würde bewußt sind; in der Hilflosigkeit liegt die wahre Größe der Kleinen» (SAND, *Evangelium*, 370).

⁶⁰ Cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 266.

un sentido más bien religioso, puesto que, para él, el verbo significa una pérdida definitiva de salvación debida a un comportamiento ilícito contra Dios⁶¹. En esta misma línea, D.A. Hagner señala las terribles consecuencias del verbo «ἀπόλλυμι», un término particularmente fuerte para describir el destino de perdición y ruina de alguien que, por eso mismo, debe ser ayudado⁶².

Tornamos nuestra mirada al propio evangelio. El verbo «ἀπόλλυμι» aparece un total de 19 ocasiones⁶³, con una cierta diversidad de significados. El primer dato que sobresale es que, en la primera y última de sus recurrencias (¡una inclusión estremecedora!), el verbo se refiere a la *muerte de Jesús*: en 2,13 el ángel del Señor se aparece en sueños a José para decirle: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. *Porque Herodes va a buscar al niño para matarlo*»; en 27,20 «los sumos sacerdotes y los ancianos persuadieron a la gente para que pidiese la libertad de Barrabás y *la muerte de Jesús*». Esta misma significación tiene en 12,14, donde los fariseos se confabulan contra Jesús «*para matarlo*». El sentido de «ἀπόλλυμι» es, claramente, una muerte física (y violenta) de Jesús.

Todavía hay una serie de citas en las que el verbo tiene el significado de «matar/morir violentamente»: 21,41 (una cita muy interesante, pues el dueño de la viña, que «dará una muerte miserable» a los viñadores homicidas, *rehabilitará* al hijo asesinado por éstos como *pedra angular*); 22,7 (el rey, enviando sus tropas, da muerte a los homicidas y da fuego a su ciudad); 26,52 (el que empuña la espada, muere a espada). La muerte por ahogamiento está presente en 8,25, donde los discípulos recurren a Jesús para que detenga la tormenta. Una muerte en sentido genérico, sin excluir el elemento *martirial*, puede deducirse en uno de los típicos

⁶¹ «Das Verbum πλανᾶσθαι wird von ἀπόλλυσθαι deutlich unterschieden. Letzteres meint den endgültigen Verlust des Heils, ersteres ein grundlegendes Fehlverhalten gegenüber Gott, das diesen Verlust nach sich ziehen kann, aber nicht muß» (Luz, *Matthäus III*, 32).

⁶² Cf. HAGNER, *Matthew II*, 528.

⁶³ Mt 2,13; 5,29.30; 8,25; 9,17; 10,6.28.39.42; 12,14; 15,24; 16,25.25; 18,14; 21,41; 22,7; 26,52; 27,20.

dobletes de Mt: 10,39 y 16,25.

El verbo también aparece en varias metáforas con el significado de *eliminación física*: en 5,29 se refiere al ojo sacado del rostro y arrojado fuera; en 5,30, a la mano cortada del brazo y arrojada fuera; en 9,17, a los odres viejos que se arruinan al contener vino nuevo.

El significado de «ἀπόλλυμι» parece ir *más allá* de la propia muerte física en 10,28: «Y no temáis a los que matan («ἀποκτενόντων») el cuerpo pero no pueden matar («ἀποκτείνει») el alma; temed más bien al que puede *llevar a la perdición* («ἀπολέσαι») alma y cuerpo en la gehenna». La contraposición se da entre «los que matan el cuerpo (una acción que vehiculaba el propio «ἀπόλλυμι» en los pasos anteriormente citados) pero no pueden matar el alma» y «el que puede *llevar a la perdición* alma y cuerpo en la gehenna». Una referencia a esa «pérdida definitiva de salvación» de la que hablaba U. Luz.

En 10,42 el sentido es mucho más suave: no *perderá* su recompensa aquél que dé de beber tan sólo un vaso de agua fresca a uno de los pequeños, por ser discípulo de Jesús.

Restan dos pasos, ambos referidos a las *ovejas perdidas* de la casa de Israel: en 10,6 Jesús las señala como destinatarias de la misión de los discípulos y en 15,24, como destinatarias de su propia misión. La dificultad es doble: por una parte, el término que acompaña al verbo («ovejas») es el mismo que aparece en la parábola anterior a 18,14, por lo que podemos *asimilar* las ovejas de 18,12-13 con «uno de estos pequeños» del v. 14. Pero la oveja de la parábola no está «perdida» sino «extraviada», y «uno de estos pequeños» no está «extraviado» sino «perdido». Por otro lado, la propia forma verbal («ἀπολωλότα», participio perfecto) conlleva las consecuencias actuales de la acción verbal correspondiente, pero no son consecuencias *definitivas*, pues en tal caso se invalidaría la propia acción misionera de Jesús y de sus discípulos. No puede significar, pues, una perdición total y definitiva: ¿para qué intentar en ese caso cualquier acción misionera con ellas? En este caso, pues, el verbo «ἀπόλλυμι» parece no tener el significado fuerte de las ocasiones anteriores.

Por lo que se refiere a la primera dificultad, ella nos permite pensar

en la siguiente explicación: en lenguaje parabólico, la oveja descarriada («πλανάω») debe ser buscada (18,12-13) a fin de que no se vea en una situación de perdición («ἀπόλλυμι»), una situación que no está en la voluntad del Padre celestial (18,14). Es decir, cuando un miembro de la comunidad se extravía, cualquier otro miembro de la misma debe ir en su busca para permitir la vuelta a la comunidad, para evitar así su perdición definitiva, algo que no entra en los planes de Dios Padre.

2.3. La voluntad de Dios Padre en Mt 18,14

La presencia de la voluntad de Dios en esta ocasión tiene una forma textual un tanto especial: «οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς»; además, permite referir cuál es el contenido de la misma: «ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων». La traducción literal sería: «Así, no es voluntad, delante de vuestro Padre que está en los cielos, que se pierda uno solo de estos pequeños», lo cual equivale a decir: «vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno de estos pequeños».

Respecto al giro «ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς» todos los autores coinciden en afirmar que es un «semitismo»⁶⁴, una expresión típicamente judía para evitar atribuir una actividad directamente a Dios⁶⁵, «un giro targúmico y eucológico, condicionado por el respeto a la trascendencia de Dios»⁶⁶.

La preposición «ἔμπροσθεν» es utilizada por Mateo en 18 ocasiones⁶⁷ con un uso bastante sistemático en su sentido espacial (sólo en Mt 11,10 el sentido es más temporal que espacial). En otra ocasión, el uso es paralelo a 18,14. Se trata de 11,26, donde Jesús, tras bendecir a su Padre por haber revelado «estas cosas» (= el mensaje y las obras de Jesús) a los

⁶⁴ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 776; BLASS - DEBRUNNER, *Grammatica*, § 214.6; LUZ, *Matthäus III*, 33.

⁶⁵ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 133; HAGNER, *Matthew II*, 528.

⁶⁶ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 206; cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 265.

⁶⁷ Mt 5,16.24; 6,1.2; 7,6; 10,32.32.33.33; 11,10.26; 17,2; 18,14; 23,13; 25,32; 26,70; 27,11.29.

sencillos («νηπίους»), dice: «ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου». En esta ocasión, es la «εὐδοκία» del Padre la que se manifiesta de tal modo⁶⁸.

En lo que se refiere al *contenido* de la voluntad del Padre, explicitado en la segunda parte del v. 14, éste es objeto de una ulterior interpretación por parte de algunos comentaristas, que van más allá de lo que afirma el propio texto. Así, hay quien focaliza en la *dignidad* de los pequeños⁶⁹, quien considera que la voluntad de Dios coincide con lo que *realmente es bueno* para las personas⁷⁰, y quien la considera más globalmente como una especie de *restauración* del mundo⁷¹. Pero sobresalen quienes apuntan a la derivada *responsabilidad ética* de los creyentes⁷², puesto que,

⁶⁸ El parecido entre Mt 18,14 y 11,26 es profundo, porque «se percibe una lógica de fondo: el Padre, que se ha complacido (εὐδοκία) en revelar sus misterios a los “sencillos” (νηπίους), desea (θέλημα) que no se pierda “ni uno de estos pequeños” (ἐν τῶν μικρῶν τούτων)» (SÁNCHEZ NAVARRO, *Complacencia*, 22). Sobre la complacencia del Padre en su Hijo, cf. MORALES RÍOS, *Espíritu*, 121-125.

⁶⁹ «Dieser Respekt vor der Würde „eines einzigen dieser Kleinen“ entspricht dem Willen des Vaters» (SAND, *Evangelium*, 370).

⁷⁰ «As was expressed in the Sermon on the Mount, God's will is nothing else than what is truly good for people, and thus what people will want to do for their own sake –doing God's will is being blessed now and in the future. But, simultaneously, God's will is that people do what is good for others» (PATTE, *The Gospel*, 251-252).

⁷¹ «The Gospel of Matthew from start to finish is an exposition of the **will** of God to rescue from sin (1:21) and from the shadow of death (4:16), to touch the world and make it all right» (SMITH, *Matthew*, 220).

⁷² «The will of God concerning the little ones, that they should not perish, becomes an imperative for the believer. The disciple must be like God (cf. 5.48), that is, must act as God, the good shepherd (Ps 23, etc.), acts and so share in his activity of saving the lost» (DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 776). En esta misma línea se sitúa D.A. Hagner: «The function of this pericope in the larger discourse is to provide a foundation for right conduct in the church» (HAGNER, *Matthew II*, 525), que también subraya la *importancia* de cada discípulo (= pequeño) (cf. HAGNER, *Matthew II*, 525). También es similar la posición de U. Luz: «Weil der himmlische Vater nicht will, daß eines dieser „Kleinen“ im Endgericht sein Leben verliert (ἀπόληται), sind die Gemeindeglieder zur Liebe, zur Vergebung und zur Wiederaufnahme der Ver-

en efecto, el hecho del extravío de un miembro de la comunidad debe activar la misión de cualquier otro miembro para impedir que pase del extravío a la perdición.

La conclusión del v. 14 recoge, pues, la *preocupación pastoral* de Jesús y de sus discípulos, que enseñaba la parábola, y la resitúa en la órbita de salvación de Dios Padre, afirmando con rotundidad la clara decisión de Dios de impedir la perdición de cualquiera de los pequeños. De ahí que abramos la consideración de la parábola desde esta misma conclusión.

2.4. La parábola vista desde su conclusión

Esta «Q-parable»⁷³ debe ser referida a *los pequeños*, dado su enmarque entre las dos recurrencias de éstos en Mt 18,10.14, tanto más cuanto el v. 14 comienza por el adverbio conclusivo «οὕτως»⁷⁴. La parábola tiene un fuerte sentido argumentativo y didáctico, por las dos preguntas del v. 12 y el doble «λέγω ὑμῖν» (vv. 10 y 13), el segundo reforzado por «ἀμήν»⁷⁵. En esta línea U. Luz señala que la parábola no cuenta una historia sino que es un «Argumentatorium»⁷⁶.

Algunos elementos de la parábola tienen un gran realce:

a) La oposición entre las cien ovejas y la única que *el hombre* va a buscar⁷⁷ sirve para destacar *la importancia que se da al «único»* en el capítulo 18 (vv. 6.10.12.14.24.28), capítulo «comunitario» por excelencia, y este hecho es interpretado de distinta manera. Por un lado, plantea

lorenen aufgerufen» (LUZ, *Matthäus III*, 33).

⁷³ MEIER, *Matthew*, 203.

⁷⁴ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 129.

⁷⁵ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 129-130.

⁷⁶ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 25.

⁷⁷ Por un lado, «la proporción entre *cien* y *uno* era una manera normal de destacar el contraste entre lo muy grande y lo muy pequeño» y, por otro, «señalarle al rebaño cien cabezas mantiene la narración en un plano de verosimilitud, ya que ello representaba un término medio de riqueza» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 204).

la comunidad entendida no como una simple colectividad, sino como reunión de «únicos», de hermanos que merecen un respeto absoluto. No hay una exaltación del individuo en una autonomía egoísta, sino que cada cristiano tiene un papel irremplazable a cumplir dentro de una comunidad de pequeños y de hermanos⁷⁸. Pero también se interpreta en un sentido negativo: «El pecado y el peligro de la “oveja” no consisten sólo en haberse apartado del “camino”, sino también y principalmente en haberse separado del “rebaño”. Es decir, de su congregación o *ekklesía*. Para una oveja, “individualizarse” es ponerse en situación de perecer muy pronto»⁷⁹.

b) ¿A qué hace referencia el hecho de ser una oveja *extraviada*? La triple recurrencia del verbo «πλανᾶω» le confiere una importancia especial, pero su significado no es considerado tan obvio. A. Sand señala el hecho de que las 3 recurrencias del verbo están en *voz pasiva* («πλανηθῆ», v. 12a; «πλανώμενον», v. 12b; «πεπλανημένοις», v. 13), con la consiguiente dificultad para determinar su sentido: si se trata de una oveja que se ha extraviado o de una que ha sido conducida a tal estado⁸⁰. Deja abierta la respuesta. En cambio, D.A. Hagner afirma que la voz pasiva deposita la responsabilidad del extravío más en la oveja que en el pastor⁸¹. W.D. Davies y D.C. Allison señalan dos posibles objetivos del verbo: apoyar la posible alusión a Ez 34 y acentuar el hecho de que el discípulo descarriado puede salvarse de la perdición merced a la preocupación pastoral de otros; de modo que la oveja no representa a un incrédulo, sino a un discípulo que corre el peligro de llegar a serlo debido a la apostasía⁸².

En este sentido, el *extravío* de la oveja es considerado también de di-

⁷⁸ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 241. La afirmación del valor del individuo también es señalado por E. Schweizer: «In gewissem Sinne wird also der Wert des Individuums festgestellt, weil Gott sein Herz an jeden einzelnen gerade von den „Kleinen“ hängt» (SCHWEIZER, *Evangelium*, 240).

⁷⁹ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 204-205.

⁸⁰ Cf. SAND, *Evangelium*, 370.

⁸¹ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 525.

⁸² Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 773.

ferentes maneras: como una crisis religiosa o de fe⁸³, como una situación de necesidad⁸⁴ o como consecuencia de recibir un trato indebido⁸⁵.

c) La figura de la persona que sale en búsqueda de la oveja perdida (no aparece el término «pastor» aunque se puede sobreentender), elemento central en la parábola⁸⁶, es considerada desde distintos ángulos. Ante todo, es un *modelo* para el discípulo⁸⁷. El hecho de dejar 99 ovejas «ἐπὶ τὰ ὄρη» para ir a encontrar a la perdida es considerado como *contrario* a los cálculos humanos⁸⁸ o *no realista*: el hilo de la narración está de tal modo dirigido a la oveja perdida que el comportamiento del pastor deja de ser realista (al menos la parábola no se preocupa de que lo sea, dejando el rebaño en el redil, por ejemplo). En este sentido, D.A. Hagner dice que la seguridad de las 99 no forma parte de los puntos de interés de la parábola⁸⁹. Y la reacción de *alegría*, considerada con cierta importancia por algunos exegetas⁹⁰, es minimizada en general: para U. Luz, por ejem-

⁸³ «La “oveja errante” de Mateo encarna la crisis de un cristiano cualquiera... Era antigua tradición bíblica comparar el “extravío” religioso de un hombre con el de una oveja en relación con su rebaño y con el pastor» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 203-204). «Im Blick ist demnach das Gemeindemitglied, das vom christlichen Glauben abzufallen droht» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 132).

⁸⁴ Los *pequeños*, según la parábola, «they are “lost sheep” (cf. 9:36; 10:6; 15:24) who need the help of the shepherd/owner. The contrast between the “lost” and the ninety-nine that are not lost emphasizes that the only good situation for a sheep is to be with the flock» (PATTE, *The Gospel*, 250).

⁸⁵ «Matthew does not specify the cause of the straying of such a disciple, but from the context it must be the conduct of other disciples» (HAGNER, *Matthew II*, 527).

⁸⁶ Cf. PATTE, *The Gospel*, 251.

⁸⁷ «Mateo orienta la ejemplaridad del gesto a la formación “pastoral” del apóstol o discípulo» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 204).

⁸⁸ Cf. MEIER, *Matthew*, 204.

⁸⁹ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 527.

⁹⁰ Para W.D. Davies y D.C. Allison, es precisamente la alegría que supone encontrar la oveja perdida la que explica el comportamiento del pastor: «For ourselves, we think Jesus’ parable presupposes assent from the hearer, which disallows finding untypical or strange behaviour. The point is not the taking of some unusual risk

plo, el tema de la alegría, apenas insinuado en 18,13, es en realidad un elemento sobrante ante la aplicación parenética de 18,14⁹¹.

Con estos elementos relevantes, el *sentido de la parábola* se presenta en dos trazos complementarios. Por un lado, debe resaltarse la insistente idea de la *caridad pastoral* de los discípulos⁹²: es con diligencia y perseverancia como los discípulos de Jesús deben encargarse de todos los miembros de la comunidad, y especialmente de los más pequeños⁹³. Es un deber de caridad pastoral, que resulta de la presencia de cristianos pecadores en la Iglesia, que son como ovejas extraviadas a las que no se puede dejar perder, sino a las que hay que tratar de mantener en el camino de la fidelidad⁹⁴. Esta consistente llamada a la caridad y entrega pastoral se debe, en última instancia, a la voluntad salvífica de Dios, expresada en el v. 14, que conlleva la responsabilidad ética de los discípulos. Dicha caridad pastoral es, en realidad, el objetivo de todo el capítulo 18, cuyo objetivo consiste en impresionar a todos los miembros de la comunidad en relación con la urgencia de tener un cuidado especial con los peque-

but the great joy at recovering the one stray. The failure to relate what happened to the ninety-nine is just a consequence of sticking to the point» (DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 775). «The finding (and rescuing) of the lost sheep is the cause of great joy, a point emphasized by the ἀμὴν λέγω ὑμῖν, “truly I say to you” (cf. on 5:18)» (HAGNER, *Matthew II*, 528). También D. Patte insiste en dicha alegría: «What is underscored by the parable taken by itself is the greater joy felt in finding the lost sheep» (PATTE, *The Gospel*, 251).

⁹¹ «Die Freude des Hirten ist im Blick auf die paränetische Anwendung in V 14 eigentlich ein überschüssiges Element» (LUZ, *Matthäus III*, 32).

⁹² «La parabole concerne les disciples, elle leur enseigne qu'ils doivent avoir souci du moindre de leur frères, et s'achève sur cette phrase: “Votre Père qui est aux cieux veut qu'aucun de ces petits ne se perde”» (DULAËY, «Parabole», 5).

⁹³ Cf. BONNARD, *Évangile*, 272. El autor se refiere a una obra de H. Riesenfeld en la que se presenta la figura joánica del «Buen Pastor» (Jn 10) como nueva clave de interpretación, diciendo que este hecho abre «des perspectives nouvelles à l'étude de notre parabole». Pero esto se sale de nuestro cometido de interpretar los textos de Mateo desde el conjunto de su evangelio.

⁹⁴ Cf. RADERMAKERS, *Évangile*, 241-242.

ños, porque éstos son preciosos a los ojos de Dios⁹⁵. Esta insistencia en la caridad y entrega pastoral quizá fuera debida al hecho de que en la comunidad mateana se habrían registrado casos de tibieza y defección: es una posibilidad a la que apunta J. Gnilka⁹⁶.

Por otro lado, como fundamento de la característica anterior, emerge el *modelo salvífico de Dios Padre*⁹⁷: Dios está de parte de los pequeños y el derecho de los pobres es el derecho de Dios. Por eso, podemos esperar nuestra salvación sólo si nos preocupamos de la salvación de los demás⁹⁸, del mismo modo que Dios se preocupa⁹⁹.

U. Luz, citando a Dupont, dice que la parábola pretendía más bien hacer comprender a los oyentes la *significación del comportamiento* de Jesús¹⁰⁰.

⁹⁵ Cf. SABOURIN, *Matteo II*, 815.

⁹⁶ «Man darf aus dieser Weisung folgern, daß die mt Kirche bereits die Erfahrung von Lauheit und Abfall gemacht hat» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 133).

⁹⁷ «Questa cura pastorale viene fondata teologicamente sullo stile di Dio Padre, che si rivela ora nella missione di Gesù» (GRASSO, *Matteo*, 440).

⁹⁸ «Wir können unser eigenes Heil nur so erhoffen, wenn wir auch um das Heil der anderen besorgt sind» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 134). «Matthew introduced the Father's will to reinforce his concern that the community care for the weak» (FLEDDERMANN, *Q*, 771).

⁹⁹ «Our parable contains the theme of the *imitatio Dei*. The shepherd recovering his lost sheep illustrates God's concern for his little ones, and his concern for such is the paradigm and illustration for a similar human concern (cf. 18.14): divine love for the lost invites human love for the lost» (DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 768).

¹⁰⁰ «Vielmehr wollte sie den Hörer/innen die „signification du comportement de Jésus“ verständlich machen: Hinter Jesu Wirken steht Gott, der gute Hirte, der sich über die Verlorenen Israels ganz besonders freut, wenn sie sich von Jesu Botschaft vom Gottesreich finden lassen» (LUZ, *Matthäus III*, 28).

3. Conclusiones

3.1. El papel de Dios Padre

En esta ocasión se pone de manifiesto más explícitamente cuál es la voluntad de Dios, *nuestro* Padre: que no se pierda ni uno de *sus* pequeños, ningún miembro de la comunidad. Pero, en esta ocasión, la voluntad salvífica del Padre, que sobresalía en la primera recurrencia como una realidad de Gracia, se entrelaza en el contexto de la perícopa con la responsabilidad moral de los discípulos, que emergía con más fuerza en la segunda recurrencia. En efecto, la base para dicha responsabilidad ética humana, que en el conjunto de la perícopa se cifra en el empeño pastoral por recuperar a la *oveja extraviada*, estriba en la voluntad del Padre celestial, que no quiere la perdición de ninguno de sus hijos. La fuerza salvífica de Dios empuja a la entrega de sus hijos, llamados a buscar a todo el que se ha extraviado.

En esta cuarta recurrencia encontramos una perfecta simbiosis entre los dos trazos de fondo del evangelio mateano: por un lado, el de la Gracia, expresado en la voluntad de un Dios que es Padre, una voluntad que es buena porque comprende a todas las criaturas, sobre todo a las más débiles y a las que más peligro corren, una voluntad que excluye la *perdición* de cualquiera de los hijos de tal Padre; por otro lado, el de la ética, expresado en la responsabilidad que cualquier miembro de la comunidad tiene respecto a la salvación de los demás. La primera se convierte en razón de ser, fundamento y norma para la segunda. Ambas aúnan el horizonte de salvación escatológica y el comportamiento debido en el tiempo presente. Pero todo tiene su origen en la voluntad salvadora de un Dios Padre que no quiere perder a ninguno de sus hijos.

3.2. El papel de Jesús

Como en ocasiones anteriores, también aquí es Jesús quien da la enseñanza a sus discípulos. Su papel en la perícopa es bastante limitado, más allá de ser el narrador autorizado («λέγω ὑμῖν» [vv. 10 y 13], el segundo reforzado por «ἀμήν», elemento característico que acompaña a las declaraciones solemnes de Jesús). Por otra parte, el hombre que va en

busca de la oveja descarriada puede representar al propio Jesús¹⁰¹, pues es difícil entender la parábola que cuenta Jesús independientemente de su envío al pueblo de Israel (cf. 15,24; además otros textos relacionados con la imagen del pastor y la figura de Jesús son 9,36 y 26,31)¹⁰². También, pues, la figura de Jesús adquiere un realce importante, pues la lección que ofrece a los discípulos con su parábola encuentra realización en su propia persona.

3.3. El papel de los discípulos

Los discípulos, y con ellos los lectores/oyentes del evangelio, están llamados a responder a la pregunta más que retórica con la que da comienzo la parábola: *¿Qué os parece?* El contenido de la enseñanza se dirige en cuatro direcciones: 1) en dirección a Dios, deben tomar conciencia y experimentar que Dios es su Padre y que no quiere la perdición de nadie: una llamada a la confianza en la voluntad salvífica de un Dios tan especial; 2) en dirección a Jesús, deben aprender de su ejemplo, puesto que para eso han sido llamados: la correspondencia textual entre Mt 15,24 (la misión de Jesús) y 10,6 (la misión de los discípulos) vincula a ambos de forma terminante y, además, 9,36-38 pone en relación directa la situación de abandono y vejación de la muchedumbre con la misión de los discípulos en su favor; 3) en dirección a los demás, deben comprometerse en la entrega pastoral, para que nadie que esté simplemente extraviado llegue a perderse mortalmente; en este sentido, deben evitar el menosprecio a cualquiera de los hermanos pequeños y, precisamente dada su precaria situación, entregarse en su favor de manera decidida; 4) en dirección a ellos mismos, deben ser conscientes de su propia pequeñez y tener en consideración que ellos mismos pueden ser «ovejas extraviadas».

¹⁰¹ Cf. CHAE, *Jesus*, 244. W.D. Davies y D.C. Allison dicen que así se ha considerado en toda la tradición cristiana, haciéndose además confluencia con Jn 10 (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew II*, 773).

¹⁰² Cf. LUZ, *Matthäus III*, 27-28.

3.4. La voluntad del Padre en Mt 18,14

La cuarta aparición de la voluntad de Dios Padre tiene la virtualidad de presentarnos una característica concreta de la misma, quebrándose así la abstracción de las anteriores. Aparece un contenido explícito, aunque sorprende su formulación en negativo: «vuestro Padre celestial no quiere que se pierda uno solo de estos pequeños».

En el itinerario existencial espiritual abierto con la expresión «voluntad del Padre celestial», la presente recurrencia vuelve a presentar con rotundidad que en el origen de todo se encuentra la voluntad *salvadora* de Dios Padre, como ocurría en 6,10. Desde esa profunda convicción, la mirada se centra en Jesús y su misión a favor no sólo de las ovejas perdidas de Israel, sino de todo aquel necesitado de salvación, ya que la misión de Jesús es la realización histórica de la voluntad salvífica de Dios: esta centralidad de Jesús ya se hacía patente en 7,21. Con el fundamento de la voluntad salvífica de Dios y con el ejemplo de Jesús, los discípulos están urgidos a un empeño pastoral que supone, en su responsabilidad ética, la cristalización de la salvación deseada por Dios en la recuperación de los hermanos en situación de riesgo: ya desde 7,21 sobresalía también en el entorno de la voluntad de Dios la responsabilidad humana y aquí encontramos un modo de ejercerla; y en 12,50 aprendíamos que sólo los discípulos de Jesús están en grado de poder realizar la voluntad del Padre, y aquí tenemos una enseñanza referida a los discípulos en la que el ejemplo de Jesús es modelo para el comportamiento discipular.

Capítulo quinto: Mt 21,31

«τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς;
λέγουσιν· ὁ πρῶτος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν
λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν
ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ»

«¿Cuál de los dos hizo la voluntad del padre?”. Dicen:
“El primero”. Díceles Jesús: “En verdad os digo que los
publicanos y las prostitutas llegan antes que vosotros al
Reino de Dios”»

1. Cuestiones introductorias

En el transcurso de las apariciones del término «voluntad del Padre», nos encontramos con ésta del capítulo 21, la quinta, en la que habremos de utilizar la letra minúscula para escribir *padre*: en efecto, Jesús no está hablando, *en primera instancia*, del Padre Dios, sino del *padre* de dos hijos, los tres protagonistas de una parábola ejemplar, que trata de poner las cosas en su sitio cuando los destinatarios de la misma, los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo, cuestionan la autoridad de Jesús (cf. Mt 21,23).

Antes de llegar a esta parábola¹, tan sencilla como impactante en la forma y en el fondo, han sucedido muchas cosas en el relato evangélico. Dejémos la anterior recurrencia en el corazón mismo del Discurso Eclesial o Comunitario (18,12-14). Tras el final del mismo, se retoma una larga sección narrativa (capítulos 19-23), que precede al último gran discurso de Jesús en el evangelio, el Discurso Escatológico (capítulos 24-

¹ La calificación de la parábola es diversa: «Gerichtsparabel» (SAND, *Evangelium*, 430); «Drei polemische Gleichnisse» (SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 202); «A Christian apologue» (CAMERON, «Parable», 203); «A provocative parable» (DAVIES, *Matthew*, 148); «A classic rabbinic moral parable» (JONES, *Parables*, 399).

25)².

Esta sección narrativa tiene dos partes bien diferenciadas: en la primera parte continúa el camino de Jesús hacia Jerusalén (19,1-20,34); en la segunda, Jesús se aproxima y llega a la ciudad santa (21,1-23,39)³.

En la primera parte, destaca el tercer anuncio de la Pasión-Muerte-Resurrección (20,17-19) y la todavía torpe respuesta de los discípulos (20,20-28). En la segunda, que se inicia con la cesura espacio-temporal de 21,1 («Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν»), el clima se va a enturbiar de manera sobresaliente y, tras la expulsión de los vendedores del Templo (21,12-17), el enfrentamiento entre Jesús y las autoridades religiosas judías comienza a llegar a un punto de no retorno. La llamada de Jesús a la fe (21,18-22) expresa bien la necesidad de mantener la confianza en unos momentos en los que la dificultad se hace insostenible.

La controversia estalla con los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo («οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ»: 21,23), a los que habrá que añadir los fariseos, si tomamos en consideración 21,45 («ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ»), que preguntan a Jesús por su autoridad. La sagacidad de Jesús, tantas veces evidenciada, vuelve a aparecer para acallar a sus interlocutores. Jesús les reta con una pregunta que ellos deben responder para que Jesús también les responda. «No sabemos», responden los sumos sacerdotes y

² En realidad, también el capítulo 23 contiene un discurso de Jesús, pero no suele ser considerado *técnicamente* como tal: los autores se empeñan en destacar los «cinco» discursos de Jesús en el evangelio de Mateo. Como el capítulo 23 no forma parte, temáticamente, del último gran discurso, el apocalíptico, queda encuadrado en la sección narrativa anterior a los capítulos 24-25. Pero, en realidad, es todo un «discurso».

³ Por lo que se refiere a la segunda parte, en el capítulo 21 hay una clara sistematización temporal en dos días, que sirve para estructurar el texto. Durante el primer día, Jesús apenas habla pero, en cambio, es abundante la presencia de *gestos*, movimientos y acciones; en el segundo, por contra, abundan las *palabras*: Jesús está en continuos debates dialécticos. Para la estructura del capítulo, cf. GENUYT, «Matthieu», 47-62.

ancianos, lo que permite a Jesús ocultar soberanamente el origen de su autoridad (21,23-27).

En este momento, Jesús comienza una serie de tres parábolas muy explícitas contra aquellas autoridades que lo rechazaban: la parábola del padre y los dos hijos (21,28-32), la parábola de los viñadores homicidas (21,33-46), en cuyo final también aparecen *sinistramente* los fariseos (cf. 21,45), y la parábola del banquete nupcial (22,1-14), de mayor alcance en la simbólica de los destinatarios. Las tres parábolas contienen una severa amonestación contra las autoridades judías, expresión de un abierto enfrentamiento que va *in crescendo* hasta llegar al terrible alegato contra los escribas y fariseos en el capítulo 23.

En consecuencia, nuestro texto se halla en un contexto de hostilidad y desencuentro, hostilidad que irá en aumento hasta desembocar en la propia pasión y muerte de Jesús.

De hecho, hay muchos cambios respecto a las anteriores recurrencias de la expresión «θέλημα τοῦ πατρὸς».

El más notorio es que, por primera y única vez, no se habla *directamente* de la voluntad de Dios, Padre de Jesús o de los discípulos, sino de la voluntad de un padre que manda a sus dos hijos a trabajar a la viña⁴. Puede resultar evidente que dicho padre, protagonista de la parábola, es figura de Dios Padre, pero el hecho de presentar la voluntad divina bajo forma parabólica puede ser explicado por otro importante cambio:

⁴ E.K. Broadhead considera sorprendente que no aparezca el término «υἱός», sino el término neutro «τέκνον»; así, el autor insiste en los términos neutros de la parábola para no hacer una lectura exclusivamente «masculina» del texto: «The story is surprisingly gender-neutral in its orientation and must be read as a generic account» (BROADHEAD, «Example», 337). Sin embargo, hay que destacar que todo el relato está lleno de artículos, participios y pronombres masculinos y que, además, el término «τέκνον» no hace referencia tanto a la cualidad del género cuanto al hecho de ser un término familiar, expresión del cariño que el padre siente por los hijos (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 221; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 167). «υἱός is probably avoided not because it is less intimate but because, in the following two parables, it is allegorically associated with Jesus, who plays no allegorical rôle in this parable» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 166).

los *destinatarios* de las palabras de Jesús no son ya los discípulos, como en ocasiones anteriores, sino los sumos sacerdotes, los ancianos del pueblo (cf. 21,23) y, teniendo en cuenta 21,45, también los fariseos. Otro cambio significativo, también derivado de la forma parabólica, es que el término «πατήρ» aparece de modo absoluto, sin los complementos que aparecían en 6,9; 7,21; 12,50 y 18,14.

Retorna el verbo «ποιέω» como acción verbal de la que «τὸ θέλημα τοῦ πατρός» es objeto directo: reaparece, pues, en toda su expresión, la responsabilidad humana en el ejercicio de la voluntad paterna (divina), que en el lenguaje simbólico de la parábola viene referida a *trabajar en la viña* («ἐργάζομαι ἐν τῷ ἀμπελῶνι»: 21,28).

1.1. Delimitación de la perícopa

La quinta aparición del término-guía de nuestro trabajo se sitúa en una perícopa bien delimitada y, según el estilo mateano, bien insertada en el conjunto del texto. En Mt 21,28 comienza una nueva perícopa. Por un lado, la doble pregunta de los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo acerca de la autoridad de Jesús (21,23: «ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;») queda zanjada por la respuesta de Jesús en 21,27 («οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ»), dando paso en el v. 28 a una nueva cuestión. Siguen los mismos protagonistas, escenario, tiempo y lugar, pero emerge un nuevo tema en el que ya no aparece, al menos directamente, la cuestión de la autoridad de Jesús. En efecto, el versículo comienza con una característica pregunta de Jesús buscando la implicación de sus interlocutores: «Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ;», y a la pregunta sigue el comienzo de un relato nuevo, la parábola de un hombre que tenía dos hijos: «ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο...» (21,28).

Por su parte, en 21,33 el texto nos señala con claridad el comienzo de una *nueva* parábola: «Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε...», por lo que la perícopa se sitúa en unos límites bien precisos: 21,28-32⁵.

⁵ Ésta es la consideración más extendida, pero hay excepciones. U. Luz, por ejemplo, considera una sola perícopa 21,23-32, titulándola «Das Nein zu Johannes

Como decíamos, el texto está bien insertado⁶ gracias a términos precedentes que reaparecen ahora: «προσέρχομαι» está presente tanto en 21,14.23 como en 21,28.30; «ἐγώ» se halla en 21,27 y en 21,30; «ἀμήν» está en 21,21 y en 21,31; «Ἰωάννης», en 21,25.26 y en 21,32; y «πιστεύω», en 21,22.25 y en 21,32 por tres veces.

También hay palabras que atraviesan el propio texto para continuar después de él: además de unos *instrumentos narrativos* tan básicos como las distintas formas del verbo «λέγω», «ἄνθρωπος» aparecía en 21,25.26, está presente en 21,28 y reaparecerá en 21,33 y 22,2 (en los inicios de las otras dos parábolas); «ἔχω», que ya estaba en 21,26, lo vemos de nuevo en 21,28 y estará también en 21,38.46; el recurrente «ἀποκρίνομαι» se encuentra tanto en 21,21.24.27 como en 21,29.30 y en 22,1; el interrogativo «τίς» lo hace en 21,23.25, luego en 21,28.31 y después en 21,40; «ποιέω» es un verbo muy presente en el capítulo 21 antes de nuestra perícopa (vv. 6.13.15.21.23.24.27), pero también está en ella (v. 31) y después de ella (vv. 36.40.43; 22,2); algo parecido ocurre asimismo con «Ἰησοῦς» (21,1.6.11.12.16.21.24.27 - 21,31 - 21,42 y 22,1); el pronombre «ὁμοίως» se encuentra en 21,24.24.27, en 21,28.31.31.32.32 y en 21,43.43; «ἔρχομαι» lo hace en 21,23, en 21,32 y en 21,40; el participio «ἰδόντες» en 21,15.20, en 21,32 y en 21,38.

Y, del mismo modo, encontramos vocablos que se encuentran tanto en nuestra perícopa como en textos sucesivos: «πρῶτος» lo hallamos tanto en 21,28.31 como en 21,36; «ἀμπελών» está en 21,28 y luego en 21,33.39.40.41; «θέλω», presente en 21,29, retorna en 22,3; «ὕστερον» se encuentra en 21,29.32 y también en 21,37; «ἀπέρχομαι» lo hace en 21,29.30 y en 22,5.22; «ὡσαύτως», en 21,30 y en 21,36; «κύριος», en 21,30 y en 21,40.42; y el sintagma «βασιλεία τοῦ θεοῦ», en 21,31 y en 21,43.

dem Täufer». Entonces, la parábola (vv. 28-31) es la segunda parte de la perícopa, de la que el v. 32 es el *logion* conclusivo, puesto que no encaja bien con los versículos precedentes: ni dirigentes judíos, ni publicanos y prostitutas encajan con ninguno de los dos hijos presentes en la parábola (cf. LUZ, *Matthäus III*, 205-206).

⁶ Frente a la opinión de que la parábola supone una «interrupción» entre los vv. 23-27 y 31b-32 (cf. ELLIOTT, «Parable», 68).

No es, pues, un texto *autónomo* insertado sin cuidado. Sin duda, es la mención a Juan Bautista la que vincula de manera estrecha esta perícopa con la precedente (21,25.26.32), y la mención a la viña, con la posterior (21,28.33.39.40.41).

1.2. Crítica textual

La *crítica textual* de nuestro versículo no ofrece ningún problema, pues la única variante que encontramos (el pronombre « $\alpha\upsilon\tau\omega$ » en algunos mss⁷) no tiene ninguna trascendencia en la interpretación del texto.

En cambio, la transmisión textual de la parábola es tan «compleja y desconcertante»⁸, que con una referencia a ella termina incluso el célebre libro de los Aland *The Text of the New Testament*⁹. La dificultad estriba en decidir cuál de los dos hijos es mencionado primero. Hay manuscritos muy importantes (entre los que sobresale **N**) en los que aparece en primer lugar el hijo que responde *no* y luego va a la viña; pero hay manuscritos igualmente importantes (destacando B entre ellos) en los que el primer hijo citado es el que responde *sí* y luego no va a trabajar a la viña.

Todavía hay un tercer tipo de variante: algunos manuscritos (entre ellos D) mencionan primero al hijo que dice *no*, pero la respuesta (que se supondría lógica) de los interlocutores de Jesús en el v. 31 hace referencia al hijo que dice *sí*¹⁰. U. Luz señala que la diferencia de modelos textuales

⁷ C W 0102 f¹ \mathfrak{D} it vg^{cl} sy sa mae bo^{ms}.

⁸ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 354-355. La presentación de las distintas variantes textuales y su valoración, con abundantes referencias bibliográficas, la podemos hallar en: GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 218-219; CAMERON, «Parable», 193-197. En todo caso, como señala U. Luz, el orden de aparición de los dos hijos carece de relevancia, dado que sólo interesa la contraposición entre sus dos comportamientos, no el orden de aparición (cf. LUZ, *Matthäus III*, 210).

⁹ «The pericope of the Two Sons is unquestionably among the most difficult problems of New Testament textual criticism» (ALAND, *Text*, 311).

¹⁰ Otros autores individualizan un modelo más, sostenido, entre otros, por el uncial Θ (cf. JONES, *Parables*, 394, nota 216). «Evidentemente queste divergenze della tradizione manoscritta sono dovute alla preoccupazione di vedere applicata questa

influye en los resultados exegéticos y, aunque refiere la dificultad de optar por un modelo u otro, se decide por considerar más original la primera variante¹¹. Hacemos nuestra esta postura común, que es la opción que recoge la edición crítica de ²⁷Nestle-Aland con la que trabajamos, aunque hay alguna excepción¹².

1.3. Comparación sinóptica

Por otra parte, la *comparación sinóptica* no tiene lugar, dado que la parábola es propia de Mateo¹³. La conocida parábola lucana del padre bueno o del hijo pródigo (Lc 15,11-32) tiene en común el hecho de contar con las figuras del padre y los dos hijos. Y, de hecho, los *movimientos de fondo* de los personajes hijos tienen bastante similitud: en ambas parábolas los hijos que *primero* responden negativamente, después se arrepienten y acaban comportándose de un modo que agrada al padre,

parabola sul piano storico e concreto» (PRETE, «Senso», 50).

¹¹ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 204-205. J.K. Elliott presenta en su artículo las distintas razones que avalan la posible opción por un modelo textual u otros: cf. ELLIOTT, «Parable», 67-77. B.M. Metzger valora con {C} (decidido con dificultad) el texto que presenta ²⁷Nestle-Aland (cf. METZGER, *Textual*, 44-46).

¹² Por ejemplo, cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 355; SABOURIN, *Matteo II*, 874; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 203; GRASSO, *Matteo*, 502; FOSTER, «Tale», 36-37.

¹³ «An analysis of the words and phrases that are used in this passage will demonstrate Matthew's literary art» (CAMERON, «Parable», 199). Y, a continuación, presenta una lista de hasta 16 términos o expresiones característicos de Mateo presentes en la perícopa: «τί ὑμῖν δοκεῖ;», «προσέρχασθαι», «ὑπάγειν» + imperativo, «ἀποκριθεὶς εἶπεν», «ἀπέρχασθαι», «ὡσαύτως», «ἕστερον», «μεταμέλεσθαι», «ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς», «λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς», «ἀμὴν λέγω ὑμῖν», «προάγειν» + acusativo de persona, «οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι», «ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ», «δικαιοσύνη» y el infinitivo con artículo en genitivo, en frases finales o consecutivas (en nuestro caso, «τοῦ πιστεῦσαι»). Todo ello lleva al autor a considerar la parábola «inauténtica», no proveniente de Jesús sino del redactor del evangelio (cf. CAMERON, «Parable», 200-201.204). Por su parte, algunos autores indican que la parábola tiene un origen pre-mateano (cf. ELLIOTT, «Parable», 68) o que se remonta con seguridad a Jesús (cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 267).

mientras que los hijos que, *aparentemente*, están en sintonía con el padre, al final se comportan indebidamente. La presentación de los *contrastes* está, pues, en paralelo en ambas parábolas. Igualmente, el contexto pone en paralelo en ambos evangelios a *publicanos y pecadores* (Lc 15,1) y *publicanos y prostitutas* (Mt 21,31) con *fariseos y escribas* (Lc 15,2) y *sumos sacerdotes y ancianos* (Mt 21,23). Es decir, a personajes oficialmente malos y buenos.

Pero a partir de ahí las diferencias son más que notorias. En Lucas, el padre ocupa el papel central de la parábola, cosa que no ocurre en Mateo, en donde la atención está centrada no en la actitud del padre, sino en el comportamiento de los hijos; además, en Lucas la parábola sirve para justificar el comportamiento benevolente de Jesús respecto a los *malos*, un comportamiento cuestionado por los *buenos*, mientras que en Mateo esa problemática está ausente y se trata más de desautorizar a los sumos sacerdotes y ancianos en su pretendido cumplimiento de la voluntad de Dios.

En cambio, una parte de la perícopa mateana (el v. 32) sí tiene una correspondencia en Lc 7,29-30, donde Jesús hace referencia, por una parte, al rechazo de los fariseos y legistas al bautismo de Juan y, por otra, a la aceptación de los publicanos y de *todo el pueblo* (en lugar de las *prostitutas* mencionadas en Mt).

1.4. Estructura de la perícopa

La *estructura* de la perícopa está muy elaborada y consta de dos partes bien diferenciadas¹⁴: el relato de la parábola, introducido con una pregunta que Jesús lanza a sus interlocutores (Mt 21,28a), y la *aplicación* de la parábola, también introducida por otra pregunta directa de Jesús a

¹⁴ No todos defienden esta división bipartita: P. Bonnard, por ejemplo, señala que la perícopa tiene tres partes, la parábola y dos aplicaciones de la misma (cf. BONNARD, *Évangile*, 312). Por su parte, B. Prete habla de tres unidades literarias: la parábola propiamente dicha, un *logion* de Jesús sobre publicanos y prostitutas, y la transposición de la parábola al plano de la historia de la salvación (cf. PRETE, «Senso», 52-53).

los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo (v. 31a).

1.- RELATO DE LA PARÁBOLA (vv. 28-30)

a.- Pregunta introductoria (v. 28a)

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ;

b.- Exposición de la parábola (vv. 28bcd-30)

b.1.- Situación (v. 28b)

ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο.

b.2.- Diálogo del padre con el primer hijo (v. 28cd-29)

καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν·

τέκνον, ὑπάγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι.

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·

οὐ θέλω,

ἕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν.

b.3.- Diálogo del padre con el segundo hijo (v. 30)

προσελθὼν δὲ τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως.

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·

ἐγώ, κύριε,

καὶ οὐκ ἀπῆλθεν.

2.- APLICACIÓN DE LA PARÁBOLA (vv. 31-32)

a.- Pregunta introductiva (v. 31a)

τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς;

b.- Respuesta de los interlocutores (v. 31b)

λέγουσιν· ὁ πρῶτος.

c.- Contrarréplica de Jesús (vv. 31c-32)

c.1.- Consideración general (v. 31c)

λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·

ἀμὴν λέγω ὑμῖν

ὅτι οἱ τελώναι καὶ οἱ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

c.2.- Razonamiento (v. 32)

c.2.1.- Situación + reacción negativa (v. 32a)

ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης,
καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ,

c.2.2.- Reacción positiva (v. 32b)

οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι ἐπίστευσαν αὐτῷ·

c.2.3.- Reacción negativa (v. 32c)

ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

El texto gira en torno a unos elementos determinados. Sobresale el pronombre personal de segunda persona del plural («ὁμίην» - «ὁμεῖς»), que abre y cierra la perícopa: sus cinco recurrencias imprimen un fuerte carácter de *interpelación* de Jesús a sus interlocutores, conocidos desde 21,23: los sumos sacerdotes (representantes de las familias sumo-sacerdotales) y los ancianos del pueblo (aristócratas de Jerusalén), ambos grupos representantes supremos del Templo y del Pueblo¹⁵. A ellos se suman los fariseos, teniendo en cuenta 21,45.

A dichos interlocutores se les plantea una *cuestión central*, que en el texto está referida a la voluntad del padre de la parábola, pero que trasciende esa misma parábola: se trata de hacer la voluntad del padre, es decir, de Dios (v. 31a)¹⁶. Dicha cuestión es extraída por Jesús de la parábola que cuenta para sus oyentes, en la que los dos hijos del padre son *prototipos* de dos tipos de personas. Desde la totalidad de la perícopa

¹⁵ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 208.

¹⁶ La parábola «illustra semplicemente uno dei temi preferiti da Mt – quello del fare la volontà di Dio – e sembra quasi soltanto una drammatizzazione di 7:21» (SABOURIN, *Matteo II*, 874). En esta misma dirección se sitúa I. Gomá: «Este ejemplo lo habría propuesto Jesús al público en general, quizá más de una vez, para inculcar aquel principio sobre el que tanto insiste el Evangelio: que no está en el “decir”, sino en el “hacer” (→ 7,21), el cumplimiento de la Voluntad de Dios» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 356).

podemos comprender que un hijo, el *primero*, representa a los publicanos y prostitutas, mientras que *el otro* es figura de los mismos sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos.

La acción de *ir a trabajar a la viña*, que es lo que pide el padre a los dos hijos, equivale en la conclusión a *creer a Juan*, precursor del Reino de Dios (cf. 3,2) y del mismo Jesús (cf. 3,11-12). La reacción es doble: un hijo va a trabajar a la viña (los publicanos y prostitutas creen a Juan) y un hijo no va (los sumos sacerdotes, ancianos y fariseos no le creen)¹⁷. Sin embargo, las posturas tienen un punto de complicación: el hijo que va a la viña, primero dice que no, pero *luego se arrepiente y va*, mientras que el hijo que no va, primero dice que sí y *luego no va ni se arrepiente*. No creemos que esta parábola sea tan *insulsa* como señalan algunos¹⁸.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

Fijamos nuestra mirada, en primer lugar, en la parábola expuesta por Jesús, que es introducida por una pregunta bastante característica en el evangelio de Mateo: «Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ;». En Mt 17,25 Jesús dirige una pregunta similar a Simón Pedro; en 18,12, la pregunta va dirigida al grupo de los discípulos; aquí, en 21,28, Jesús la realiza a los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo; en 22,17 la pregunta es planteada a Jesús por parte de los discípulos de los fariseos junto con los herodianos; en 22,42 es Jesús el que se vale de esta pregunta para hacérsela a los fariseos; finalmente, en 26,66 la pregunta la hace el sumo sacerdote a los miembros del Sanedrín.

¹⁷ «Una expresión-clave conecta esta unidad con la anterior: *no creísteis* (en el v. 25, y en el 32 con reiteración). Ambas unidades dan por supuesta, en la mentalidad de Mateo, una intrínseca relación de propedéutica de la Fe entre la persona y obra del Precursor y la del Mesías: creer a Juan lleva a *creer en Jesús*» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 354).

¹⁸ «Warum darf Jesus nicht einmal eine für unser Empfinden farblose Parabel erzählen?» (Luz, *Matthäus III*, 208). J. Gnilka recoge diversas valoraciones de la parábola (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 219, nota 5).

Excepto en 18,12, en las demás ocasiones la pregunta es debidamente respondida: responde Pedro (17,26), responden los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo (21,31), responde Jesús (22,18s), responden los fariseos (22,42), responden los miembros del Sanedrín (26,66). Por eso creemos que la pregunta es algo más que una mera *introducción* (retórica) a la parábola¹⁹ o que sólo invite a prestar atención²⁰. Más bien la pregunta, en éste como en los otros casos, sirve para implicar, involucrar y hacer tomar una decisión a los interlocutores²¹.

2.1. La parábola (vv. 28-30)

2.1.1. *El valor simbólico de los tres personajes: el padre y los dos hijos*

Acerca del padre, es obvio que representa a Dios, de la misma forma que el propietario de la viña de la parábola siguiente (Mt 21,33) o el rey de la posterior (22,2), pero en lo referente a los *dos hijos*²² puede haber más posibilidades interpretativas.

Por un lado, los dos hijos pueden ser una representación de dos grupos del pueblo judío o, en palabras de J. Radermakers, dos *actitudes religiosas*²³: los *pecadores*, que no observaban la Ley ni las prescripciones rabínicas (aquí, el primer hijo, que representa a los publicanos y prostitutas), y los *justos*, que permanecían fieles a la religión oficial (el segundo hijo, que representa a los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo)²⁴. En este caso, el cumplimiento de la religión oficial (cifrado en el *sí pero*

¹⁹ Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 203: «mt Einleitung».

²⁰ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 356.

²¹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 220; HAGNER, *Matthew II*, 613.

²² «Dos personas (o dos categorías de personas) constituyen el esquema tradicional para enaltecer o reprobar tal o cual actitud por vía de contraste» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 356).

²³ «Les deux attitudes religieuses que Jésus a côtoyées pendant son parcours terrestre» (RADERMAKERS, *Évangile*, 275).

²⁴ Cf. BONNARD, *Évangile*, 312; RADERMAKERS, *Évangile*, 275.

no) aparece como algo del todo insuficiente en orden a cumplir la voluntad del padre, lo que confiere a la parábola un cariz bastante subversivo. Estaría en línea de otro dicho de Jesús, dirigido a algunos fariseos y escribas: «Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (15,7-8).

Por otro lado, siguiendo una antigua tradición alegórica iniciada con Orígenes, los dos hijos pueden ser una representación de los Gentiles (representados en el primer hijo) y de los Judíos (representados en el segundo)²⁵. En este sentido, el hecho de que algunos manuscritos pongan en primer lugar al hijo que dice *sí* posibilitaría una *interpretación histórico-salvífica*: después del judaísmo oficial, que dijo sí a Dios pero no ha hecho realmente su voluntad, llegan los paganos (los publicanos y prostitutas de la parábola), que tienen la historia inversa²⁶.

Sin embargo, la parábola mantiene una alta contextualidad entre Jesús y sus interlocutores, los dos son *hijos* del padre y, por tanto, *hermanos* entre sí, cosa que ocurriría sólo dentro del marco judío. Es preferible, pues, situar a los personajes en el mismo ámbito²⁷. La propia correlación que se establece entre la parábola y su aplicación permite afirmar que el primer hijo representa a publicanos y prostitutas, y el segundo a sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos; todos, en principio, miembros del pueblo judío.

Por lo demás, la historia de la interpretación de esta parábola mues-

²⁵ «Thus, allegory becomes a vehicle for defending God's justice in the "rejection" of his people (Rom 11:15): Israel has been more than sufficiently forewarned. In the application of this allegory of Jew and Gentile to the parable of the two sons, the Jewish people must be the son who says yes, but fails to act: "This people honour me with their lips, but their heart is far from me" (Matt 15:8 || Mark 7:6). Hence, the son who first says no (sins) but later "repents" and obeys can only represent the Gentiles, sinners by definition (see Matt 5:46-47). To make the allegory more fully responsive to history, the initially obedient but subsequently disobedient son (the Jews) should come first» (LANGLEY, «Parable», 230-231).

²⁶ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 268.

²⁷ J. Gnilka rechaza la interpretación histórico-salvífica: cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 223.

tra la diversidad de significados dados a los personajes de la misma y a su sentido²⁸.

2.1.2. *La caracterización de los personajes*

a) El *primer* hijo al que se dirige el padre es considerado el *mayor en edad*: I. Gomá, cuya opción textual es la versión en la que el primero responde *sí* y luego no va a la viña, lo afirma como expresión de un *topos* bíblico habitual²⁹; pero otros que mantienen la opción textual contraria también sugieren que *el primero es el mayor*³⁰. Sin embargo, el texto no precisa si se trata o no del más viejo, y en todo caso no tiene ninguna importancia para el desarrollo del relato³¹.

Su comportamiento es negativo, por cuanto la primera reacción, «οὐ θέλω», es inaceptable desde los cánones de comportamiento debido de un hijo respecto a su padre³², pero queda *arreglado* con su posterior reacción y, de hecho, acude a trabajar a la viña, acaba *obedeciendo* al padre.

Lo hace porque *se arrepiente* o *cambia de opinión* («ὕστερον δὲ μεταμελήθεις»: Mt 21,29). El verbo «μεταμέλομαι», que sólo se utiliza tres veces en el evangelio de Mateo (21,29.32; 27,3) y otras tres en el resto del NT (2Co 7,8.8; Hb 7,21 [citando al Salmo 110,4]), es usado con más frecuencia en la LXX, con un sentido de *arrepentimiento* y de

²⁸ Cf. CASTAÑO, «Historia», 327-343.

²⁹ Para este autor, «τῷ πρώτῳ no indica, de por sí, más que el orden dentro de la parábola. Pero es connatural imaginar espontáneamente que se trata del hijo mayor. En esta perspectiva, la parábola podría ser reflejo de un tópico frecuente en la Biblia: el primogénito igualado, precedido y aun suplantado por el hijo menor» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 356, nota 159).

³⁰ «Presumably the eldest» (HAGNER, *Matthew II*, 613); «πρώτος, which here may mean “oldest”» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 166).

³¹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 221. U. Luz critica la excesiva imaginación de algún autor que convierte al primer hijo en el mayor y al segundo en el menor (cf. LUZ, *Matthäus III*, 210, nota 44).

³² Cf. HAGNER, *Matthew II*, 613.

*vuelta a Dios*³³.

En cambio, el significado del verbo en el NT encierra matices diversos: destaca el sentido de «cambiar diametralmente de actitud», volviéndose atrás de la decisión tomada³⁴. Las dos veces en que aparece en nuestra perícopa reflejan dos situaciones diversas pero una misma actitud interior, que se produce en el primer caso y que no se produce en el segundo: el primer hijo *se arrepiente* de la respuesta dada a su padre y va a trabajar a la viña, y los interlocutores de Jesús se mantienen *en sus trece* (no se arrepienten), pese a ver que los publicanos y prostitutas creen a Juan Bautista. El hecho de pasar del significado parabólico al real podría suponer una intensificación del sentido del verbo³⁵.

En efecto, pese a la misma disposición interior que subyace al verbo, el significado del verbo «μεταμέλομαι» parece adquirir un mayor peso semántico en la aplicación de la parábola: en la primera recurrencia (Mt 21,29), el verbo puede significar un *simple* cambio de opinión, pero en la segunda (21,32), acarrearía también, de haberse producido, un efectivo *arrepentimiento* (cf. 27,3: Judas es consciente de las terribles consecuencias de su acción –Jesús es condenado a muerte– y su *cambio de opinión* es más profundo y radical). Además, la relación del verbo «μεταμέλομαι» con el verbo «μετανοέω» es discutible en la primera recurrencia (21,29), pero no así en la segunda (21,32), donde el significado encaja bien con el sentido del verbo «μετανοέω» en las apariciones que tiene en Mt (cf. 3,2; 4,17; 11,20.21; 12,41), particularmente con las tres últimas.

En todo caso, es significativo el hecho de que la respuesta que da el primer hijo al padre no es la *ideal* porque, aunque acaba yendo a la viña, su primera reacción es negativa y tiene necesidad de *arrepentirse* para conectar con la voluntad de su padre. Hay una contraposición entre su

³³ Cf. BONNARD, *Évangile*, 313.

³⁴ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 357, nota 166.

³⁵ «The word for “repented” (*metamelētheis*) signifies in the story regret and a change of mind; in the application (v. 32) it becomes equivalent to the common NT term *metanoō*, signifying a change of mind and heart vis-à-vis God» (MEIER, *Matthew*, 241).

primera reacción y la última. Es un primer indicio para explicar que los representados en este hijo (publicanos y prostitutas) no *entran* en el Reino de Dios, sino que, simplemente, *van por delante* hacia dicho Reino.

b) Respecto al segundo hijo, su respuesta («ἐγώ, κύριε») puede considerarse como una fórmula de consentimiento propia de la LXX³⁶, pero llama la atención la denominación de *señor* dirigida al padre. Este término supone una conexión de la parábola con otro texto de temática similar (7,21-23)³⁷ y puede indicar que la parábola originaria trataba de un señor y dos criados³⁸; pero en todo caso es expresión de una exagerada reacción *positiva inicial*³⁹, una *ostentosa docilidad*⁴⁰ que estilísticamente hace mayor el contraste con la reacción final del hijo, que no obedece: «καὶ οὐκ ἀπήλθεν»⁴¹.

La fuerte contradicción, que se manifiesta entre su respetuosa respuesta *de palabra* y su comportamiento concreto, deja en mal lugar a este segundo hijo⁴²: desde la aplicación que el propio Jesús hace de la parábola, parece que este hijo nunca abrigó en su interior un verdadero deseo de obedecer al padre y que su respuesta es, simplemente, una palabra vacía⁴³.

Así pues, tampoco el comportamiento de este segundo hijo es el

³⁶ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 613.

³⁷ De hecho, ambos textos comparten vocabulario: los términos *Señor*, *Reino* y *voluntad del padre*. Esto convertiría a esta parábola en una ilustración de 7,21 (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 168).

³⁸ Cf. SAND, *Evangelium*, 430.

³⁹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 221.

⁴⁰ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 210.

⁴¹ «The use of “Lord” adds pathos, for it makes the contradiction between word and deed more acute» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 168).

⁴² Sin embargo, hay quien contempla con más benevolencia a este segundo hijo: «La parabole ne présuppose pas chez cet enfant des intentions particulièrement perfides ou hypocrites; simplement, il a plus de bonne volonté ou de respect religieux de son père que de soumission active» (BONNARD, *Évangile*, 313).

⁴³ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 168.

ideal porque, aunque comienza con una prometedora respuesta, acaba no realizando la voluntad de su padre. Creemos que el hecho de que ninguna de las respuestas sea *apropiada*⁴⁴ tiene sus consecuencias en la aplicación de la parábola: no se habla de *entrar en el Reino de Dios*, sino de *estar más o menos cercano a él*.

2.1.3. *El sentido de la parábola*

Las posibilidades de interpretación de la parábola son numerosas⁴⁵:

a) Sin considerar los vv. 31-32, la parábola adquiere su sentido como expresión de defensa del comportamiento de Jesús, que acoge a los pecadores, comparte mesa con ellos y les proclama el evangelio⁴⁶. Esta interpretación, aunque no tiene en cuenta el conjunto de la perícopa, tiene su razón de ser, puesto que, en la aplicación de la misma, Jesús se refiere al hecho de creer o no creer a Juan. Y no podemos disociar a Juan, el profeta que pide la conversión ante la llegada del Reino de los Cielos (cf. 3,2), del Juan Precursor de la propia persona de Jesús. En este sentido, *creer a Juan* supone aceptar a *aquél que viene detrás de mí* (cf.

⁴⁴ «Bajo ambos rostros, aunque con estilo diverso (el de la mala educación y el de una amable hipocresía), se transparenta una misma realidad: la del pecado como respuesta negativa a la llamada de Dios. Para todo pecador hay un camino de retorno; pero, de los dos hijos, sólo uno, después, arrepentido, entró por él» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 357).

⁴⁵ La parábola tiene una conclusión abierta y, por tanto, permite diferentes respuestas válidas (cf. LANGLEY, «Parable», 234; MEIER, *Matthew*, 240-241).

⁴⁶ «Con tutta probabilità Gesù racconta questa parabola per rispondere ai Giudei osservanti i quali criticavano la sua missione diretta ai peccatori e ai poveri. Essi, anche se formalmente estromessi dal popolo santo, compiono in realtà la volontà del Padre, accogliendo la parola di Gesù e mettendosi al suo seguito» (GRASSO, *Matteo*, 506). Esta línea de interpretación, con sus matices, también aparece en: SCHWEIZER, *Evangelium*, 268. En este sentido, «ci troviamo ancora una volta di fronte ad un'illustrazione del concetto secondo cui con l'evangelo giunge "un capovolgimento dei giudizi mondani" (Plummer 295), e in una nuova forma ci vien ripetuto che coloro i quali sembrano i primi agli occhi della considerazione popolare possono essere gli ultimi alla luce del Regno (19:30; 20:16)» (SABOURIN, *Matteo II*, 875).

3,11), a Jesús⁴⁷. Por eso, esta parábola también es un aviso para aceptar la autoridad de Jesús, el Hijo⁴⁸.

b) Considerada en sí misma, la parábola vuelve a retomar uno de los temas favoritos de Mateo: la división en la persona religiosa entre el decir y el hacer, y la necesaria confluencia entre uno y otro⁴⁹. Ya hemos visto que esta parábola está muy relacionada con 7,21, pero, atendiendo a la aplicación, vuelve a evocar el episodio de la presentación de Juan Bautista. En efecto, las palabras que Juan Bautista dirige a fariseos y saduceos tratan esta problemática: les pide *frutos de conversión* porque *no basta con decir* (cf. 3,7-9).

c) Teniendo en cuenta la perícopa completa (21,28-32), la parábola continúa la polémica de Jesús con las autoridades judías, que quedan reflejadas en el comportamiento indebido del hijo segundo⁵⁰. De hecho, la reacción de los interlocutores está claramente recogida al final de la siguiente parábola que Jesús les dirige: los sumos sacerdotes y los fariseos «comprendieron que estaba refiriéndose a ellos» (21,45); por eso, trataban de detenerle (cf. 21,46). Por lo demás, los *desencuentros* entre Jesús y fariseos, escribas y saduceos son muy explícitos en todo el evangelio⁵¹.

⁴⁷ Es muy interesante resaltar que los destinatarios de las palabras de Juan, anunciando a Jesús, son fariseos y saduceos, que buscan poner a prueba a Jesús (cf. 16,1) y no aceptan ni su comportamiento respecto a los pecadores (cf. 9,11) ni sus palabras (cf. 15,2).

⁴⁸ Cf. JONES, *Parables*, 399.

⁴⁹ Cf. PATTE, *The Gospel*, 295. J. Gnilka, en cambio, afirma que la parábola no se limita a enseñar que lo importante es el hacer y no el decir, sino que puede representar una crítica a quienes se auto-exaltan frente a Dios, y un estímulo para aquéllos que se saben dependientes de Él, pero que titubean al ser considerados pecadores; el acento estaría puesto en la crítica a los primeros (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 223).

⁵⁰ Cf. BONNARD, *Évangile*, 312; HAGNER, *Matthew II*, 612; LUZ, *Matthäus III*, 214.

⁵¹ Los fariseos aparecen en numerosas ocasiones oponiéndose a Jesús por distintos motivos: por su comunión de mesa con publicanos y pecadores (9,11), por los exorcismos realizados por Jesús (9,34; 12,24), por el comportamiento de los discípulos (las espigas arrancadas en sábado [12,2], no lavarse las manos [15,2, aquí junto

d) Leída en clave de historia de la salvación⁵², la parábola refleja las posiciones de los judíos, representados en el hijo segundo, y los gentiles, representados en el hijo primero; advierte sobre el hecho de que los judíos habían aceptado la Ley (habían dicho *sí*) pero su modo de vivirla no estaba en consonancia con la voluntad de Dios, mientras que los gentiles, que no conocían la Ley (desconocimiento cifrado en el *no*), sin embargo estaban más en sintonía con la voluntad de Dios.

De la primera situación, podemos encontrar algunos indicios en el propio evangelio de Mateo, en las llamadas a la *misericordia* realizadas por Jesús (9,13; 12,7 y 23,23) y en la deslegitimación que hace de la tradición farisaica, que anula la *palabra de Dios* (15,6b). De la segunda, es más difícil decir algo. Los *gentiles* («οἱ ἔθνηκολί») sólo aparecen citados en tres ocasiones (5,47; 6,7; 18,17) y en las tres tienen una connotación negativa, particularmente en la última: «Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano».

Pero hay dos encuentros de Jesús con *gentiles* en los que éstos aparecen caracterizados muy positivamente, precisamente por la calidad de su fe: son los casos del centurión (8,5-13) y la mujer cananea (15,21-28). Del centurión dice un Jesús *admirado*: «Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande» (8,10); y a la mujer cananea le dice: «Mujer, grande es tu fe» (15,28).

a los escribas]); tratan de comprometerlo pidiéndole signos (12,38, con los escribas; 16,1, con los saduceos) o a cuenta del tema del repudio (19,3) o del mandamiento más importante (22,34-36); tratan de sorprenderlo (22,15) y se confabulan para matarlo (12,14). Jesús ya había avisado a sus oyentes de la necesidad de una *justicia mayor* que la de escribas y fariseos (5,20), pero insiste en evitar la *levadura* de fariseos y saduceos (16,6.11.12). El alegato del capítulo 23, contra escribas y fariseos, supone un punto de no retorno en su desencuentro.

⁵² Cf. LÉGASSE, «Jésus», 143-144; W.D. Davies y D.C. Allison aceptan la interpretación histórico-salvífica pero señalan que la parábola trata de iluminar las diferentes respuestas a Juan Bautista y que, en consecuencia, hay que defender la interpretación más natural: «(i) depiction of a divided Israel, (ii) illustration of the first (the chief priests and elders) becoming last and the last (toll-collectors and prostitutes) becoming first, and (iii) characterization of Jesus' opponents as hypocrites» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 172).

Entonces, ¿cómo conciliar ambos aspectos? En realidad, hay una diferencia entre los dos grupos de textos: los tres en que se cita a los gentiles son *enseñanzas* de Jesús a sus discípulos, a los que no puede poner como *modelos* a quienes, en tanto que *gentiles*, no están en el grupo de Jesús; en cambio, los otros dos textos son *encuentros* de Jesús con dos personas gentiles concretas, que sobresalen precisamente por su fe. Esto supone también una interpelante lección para los lectores/oyentes del evangelio, que saben que incluso los discípulos son llamados en varias ocasiones *hombres de poca fe* (6,30; 8,26; 14,31 [Pedro]; 16,8).

Por su parte, los *publicanos* («οἱ τελῶναι») son citados en 8 ocasiones a lo largo del evangelio. Aparte de las dos referencias en nuestra perícopa y la de 10,3 (Mateo el *publicano*), dos tienen una connotación negativa (5,46 y 18,17), pero en otras tres ocasiones aparecen en relación estrecha con Jesús: en 9,10 aparecen en comunión de mesa con Jesús, lo que desencadena la reacción de los fariseos en 9,11; el mismo Jesús da por buena la calificación que hacen de Él como *amigo de publicanos y pecadores*, en 11,19. En estas últimas citas, aparecen junto a los publicanos, los *pecadores* («οἱ ἁμαρτωλοί») que, además, aparecen en una máxima de Jesús en 9,13: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores».

Algunos de los anteriores sentidos no son necesariamente excluyentes⁵³. Sin embargo, el hecho de que Jesús interpele a sus interlocutores acerca del cumplimiento de la voluntad del padre («τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός;»: v. 31a) significa que en dicha pregunta debemos encontrar la clave de interpretación de la parábola, su clave de sentido: la parábola gravita, entonces, en la idea de *hacer la voluntad* del Padre.

¿Qué significa, en el presente contexto, ese *hacer*? Hay tres aspectos fundamentales, que suponen una *novedad* respecto a las anteriores recurrencias.

El primero resulta obvio: hacer la voluntad del padre significa *obe-*

⁵³ Se puede explicar la parábola teniendo en cuenta la relación decir/hacer y la polémica con las autoridades judías (cf. HAGNER, *Matthew II*, 614).

decerle, no de palabra sino con obras⁵⁴. Podría resultar una obviedad redundante si no halláramos en el contexto del evangelio la contraposición entre *misericordia* y *sacrificios* (cf. 9,13; 12,7), si no estuviera presente una *tradición* (religiosa) que anula la propia *palabra de Dios* (cf. 15,6b), si no estuviera actuando un modo opresivo de entender la Ley que se ha convertido en un *fardo pesado* (cf. 23,4), si el *sábado* realmente fuera vivido al servicio del ser humano (cf. 12,1-8), si un cumplimiento externo de la Ley no olvidara lo más importante de la misma, *la justicia, la misericordia y la fe* (cf. 23,23). Sí, hay una manera de hacer la voluntad de Dios que parece resumirse en ese *sí* que sale de la boca del hijo, pero que no se traduce en *ir a trabajar a la viña*. Jesús la desenmascara contando esta parábola.

Un segundo aspecto lo constituye la presencia del verbo «μεταμέλομαι», que aparece tanto en la parábola (v. 29) como en la aplicación (v. 32). Es el *único término* que se repite en ambas partes, lo cual muestra su importancia: ejerce una función de *keyword* en la perícopa⁵⁵. Indica una actitud interior necesaria e imprescindible para poder cumplir la voluntad del padre. Cumplir la voluntad del padre significa que, tras oír su llamada, uno debe recapacitar y, si es preciso, cambiar de opinión respecto a lo que tenía previsto hacer, y cambiar de planes. En la parábola, cumplir la voluntad del padre es ir a trabajar a la viña. Y la correspondencia de *ir a trabajar a la viña* es, en las palabras explicativas de Jesús, *creer a Juan*.

Precisamente, el tercer aspecto lo encontramos en el verbo «πιστεύω», que aparece tres veces en la explicación que hace Jesús de la parábola. Creer a Juan es algo en lo que insiste Jesús. La cuestión retoma la que se

⁵⁴ «What is sanctioned as God's will in this parable is obedience, "doing" what the father asked of his son» (CAMERON, «Parable», 203).

⁵⁵ «Riteniamo che la parábola graviti interamente su questa idea: ciò che è determinante per il regno dei cieli è il compimento della volontà di Dio. Questa idea tuttavia nella parábola dei due figli è strettamente connessa con la constatazione che l'attuazione della volontà di Dio richiede il pentimento, cioè il cambiamento di mente (*metanoia*)» (PRETE, «Senso», 51; ver también p. 58). También P. Bonnard incide en la importancia del arrepentimiento: cf. BONNARD, *Évangile*, 314.

planteaba en la perícopa anterior, donde los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo son conscientes del rechazo que hicieron de Juan y ponen en labios de Jesús lo que ellos mismos consideran: «Ellos discurrían entre sí: si decimos “del cielo”, nos dirá: “entonces, ¿por qué no le creísteis?”» (21,25). Mateo es el único evangelista que retoma esta cuestión en una perícopa propia, en la que plantea las consecuencias de dicho rechazo: no creer a Juan es incumplir la voluntad de Dios. Después, la parábola de los viñadores homicidas, que en Mc y Lc sucede inmediatamente al episodio de la controversia sobre la autoridad de Jesús, mostrará de manera evidente que Juan se inscribe en la cadena de siervos enviados por el dueño de la viña a recoger los frutos y que son rechazados violentamente por los viñadores, hasta el punto de matar al propio hijo del dueño. Entonces es cuando los interlocutores de Jesús *comprenden* que habla de ellos, viñadores homicidas representados también en ese hijo que, pese a responder *sí*, incumple la voluntad paterna.

Crear a Juan significa, pues, no sólo aceptar su mensaje de conversión y frutos sino también su anuncio de Jesús.

2.2. La aplicación de Jesús (v. 31b)

La pregunta que Jesús realiza a sus interlocutores (en la que hemos visto la verdadera clave de interpretación de la parábola) *atrapa* a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo (y fariseos) en la argumentación de Jesús⁵⁶. Con su respuesta, previsiblemente acorde con la posición de Jesús, quedarán juzgados por sí mismos⁵⁷.

Por su parte, la aplicación de Jesús en Mt 21,31b («ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ») tiene la solemnidad y gravedad que le otorga la expresión

⁵⁶ «Die Schlußfrage Jesu, wer von den beiden den Willen des Vaters getan habe, ist so suggestiv gestellt, daß nur eine Antwort möglich ist: Das kann ja nur derjenige Sohn sein, der überhaupt etwas getan hat» (Luz, *Matthäus III*, 210-211). W.D. Davies y D.C. Allison también afirman que la pregunta sólo tiene una respuesta razonable (contra la posición de W.E. Langley): cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 164.

⁵⁷ Cf. MEIER, *Matthew*, 241; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 168.

introdutoria «ἀμὴν λέγω ὑμῖν»⁵⁸. La frase ha sido considerada como un *logion de ingreso*⁵⁹, pero las diferencias entre ella y los *logia de ingreso* (sitos en 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24) impiden considerarla otro dicho de ingreso más⁶⁰; no obstante, es cierto, no falta cierta concomitancia.

Es una frase extremadamente desconcertante⁶¹, que tuvo que sorprender e irritar a los interlocutores de Jesús. En efecto, Jesús establece una correlación directa entre los sumos sacerdotes, los ancianos del pueblo y los fariseos con el segundo hijo de la parábola, aquél cuya gentil respuesta no le había impedido desobedecer expresamente al padre, mientras que, sorprendentemente, los *publicanos y prostitutas* son puestos en relación con el primer hijo, cuya precipitada respuesta inicial no le impide acabar obedeciendo al padre. En ese sentido, supone una verdadera *descalificación* de los destinatarios de la parábola en su modo de comprender la realización de la voluntad de Dios⁶².

⁵⁸ Expresión típica del evangelio de Mateo (donde aparece 29 veces, otras dos con dativo singular «σοι»), también es recurrente en el evangelio de Juan (45 veces, más otras 5 con dativo singular), aunque en el cuarto evangelio la expresión lleva el doble *amén*. La expresión «conferisce certezza e solidità all'affermazione» (GRASSO, *Matteo*, 503). «As an introductory formula (“amen” is the transliteration of the Hebrew ’āmēn, meaning “verily” or “truly,” i.e., something to be relied upon), these words stress the gravity of what follows» (HAGNER, *Matthew I*, 106). Sin embargo, no apreciamos en esta frase, ni en su explicación del v. 32, referencia alguna al Juicio Final, como indica J.P. Meier: «Have the literary form of an apocalyptic Amensaying (“Truly I say to you”), in which Jesus proclaims what will be God’s judgment on the last day» (MEIER, *Matthew*, 241).

⁵⁹ «Wir haben es mit einem sog. Eingangsspruch zu tun, der jeweils Bedingungen für den Zutritt zur Basilea nennt (vgl. 5,20; 7,21; 18,3; 19,23)» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 222).

⁶⁰ Los llamados «dichos de ingreso» llevan el *natural* verbo «entrar», que nunca está en presente de indicativo; además, están dirigidos por Jesús siempre a sus discípulos.

⁶¹ «Sie besteht aus einem höchst schockierenden Satz» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 222).

⁶² «Jesus was clearly condemning the chief priests and elders to whom the parable was addressed (21.23) as disobedient sons, sent to work in their father’s vineyard (God’s Israel) but failing to do so» (DAVIES, *Matthew*, 148).

Las posibles *inconsecuencias* en la correlación establecida por Jesús pueden plantear la existencia de distintos estratos redaccionales. Según U. Luz, el contraste entre los interlocutores de Jesús y los publicanos y prostitutas está presentado como relativo (éstos *simplemente* preceden a aquéllos), mientras que el contraste entre los dos hijos de la parábola es absoluto (sólo uno realiza la voluntad del padre)⁶³. Sin embargo, el contraste entre ambos grupos también es absoluto, pues unos creen a Juan y otros no (cf. v. 32). Por otro lado, el contraste entre los hijos también está en cierto modo relativizado, puesto que ambos son presentados con algún *fallo* (el hijo que acude a trabajar también *falla* en la primera respuesta dada al padre y el hijo que responde bien *falla* en la respuesta práctica).

La situación es ésta: los publicanos y las prostitutas van por delante de los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo (y fariseos) hacia el Reino de Dios; un *caso límite*⁶⁴. Veamos su significación.

2.2.1. *Los publicanos y las prostitutas* («οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι»)

Estas dos categorías de personas («οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι») no vuelven a aparecer citados de manera conjunta en todo el evangelio. Son presentados para expresar el concepto de *pecadores*⁶⁵, más en concreto con el matiz de *pecadores públicos*⁶⁶ y, como tales, excluidos de la pertenencia al pueblo de Dios⁶⁷ y de la propia sociedad⁶⁸. Esta animadversión tan pronunciada podría deberse a su colaboracionismo con las fuerzas de ocupación romanas⁶⁹. Precisamente esa común característica de colabo-

⁶³ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 211.

⁶⁴ Cf. SCHLOSSER, *Règne*, 451.

⁶⁵ «Archetypal sinners» (DAVIES, *Matthew*, 149).

⁶⁶ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 358.

⁶⁷ El cristianismo primitivo consideraba que los publicanos se habían alejado de Dios y de su voluntad y, junto a los gentiles (cf. Mt 18,17), representaban dos grupos humanos que no pertenecían a la comunidad: cf. MICHEL, «τελώνης» 103-104.

⁶⁸ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 614.

⁶⁹ «They were also prime examples of Jews who worked closely with the occu-

rar con los romanos es la que explicaría que ambos grupos humanos sean vinculados estrechamente aquí, ¡única vez en todo el NT!⁷⁰.

Sin embargo, pese a su descalificación religiosa y social, o precisamente por ello, fueron objeto de una especial dedicación de Jesús⁷¹.

a) Respecto a los *publicanos*, parece que este término traduce mal el griego «τελώναι», presente sólo en los evangelios sinópticos. Mientras que los *publicanos* formaban parte del *ordo publicanorum*, y en consecuencia pertenecían a la clase de los altos funcionarios, bien situados social y económicamente, los «τελώναι» de los que hablan los evangelios sinópticos eran tan sólo sus empleados, los *portitores*⁷².

pying Roman forces. Tax collectors took money from Jews for an alien power, and prostitutes sold their services often to Roman soldiers» (HARRINGTON, *The Gospel*, 299).

⁷⁰ Cf. GIBSON, «τελώναι», 430; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 169. «Τελωναι» sólo aparece en los evangelios sinópticos. La mayor parte de las veces aparece unido al de «pecadores» y así lo hallamos en Mt 9,10.11; 11,19; Mc 2,15.16.16; Lc 5,30; 7,34; 15,1. Las demás recurrencias en las que va coordinado con otro grupo son: con *gentil* (Mt 18,17) y con *prostitutas* (Mt 21,31.32).

⁷¹ Cf. LUZ, *Matthäus III*, 211.

⁷² «Le terme “publicain” (du latin *publicanus*) traduit mal, en réalité, le grec *τελώνης* de nos évangiles. Alors que les publicains étaient de hauts fonctionnaires responsables des impôts publics et formant à Rome une caste puissante, l'*ordo publicanorum*, les *τελώναι* ou *portitores* étaient seulement sous leurs ordres. Répandus dans les provinces d'où ils étaient pour la plupart originaires, ils y recueillaient les redevances indirectes (*portorium*), soit les taxes affectant les transporteurs de marchandises à l'entrée ou à la sortie de certaines villes ou aux frontières des districts douaniers. Parmi les Juifs, comme du reste chez les païens, cette profession était naturellement honnie et, de plus, jugée immorale entre toutes, vu le reproche qui pesait sur ces employés de s'enrichir en abusant de leurs fonctions. Cette méséstime entraînait dans le droit juif l'exclusion des dignités et offices publics. Assimilés aux voleurs, les «publicains» devaient restituer en cas de repentance (cf. Lc 19,8). Ils se trouvaient donc, au temps du Jésus, au bas de l'échelle sociale et religieuse» (LÉGASSE, «Jésus», 145, nota 40). Sin embargo, no faltan quienes defienden que los «τελώναι» eran judíos acomodados (cf. MERKEL, «τελώνης», 836).

No es una palabra muy utilizada⁷³: en Mt aparece en diferentes contextos y con distintas valoraciones⁷⁴.

La primera vez que hallamos este vocablo es en Mt 5,46 y su valoración es más bien negativa, porque Jesús compara un eventual comportamiento de poca altura moral con el de los publicanos: «Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos?». Y, seguidamente, propone otro ejemplo, esta vez tomando como referencia a los *gentiles*: «Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles?» (5,47). La aparición de estos dos grupos humanos no deja de ser sorprendente, porque la secuencia había comenzado en 5,20, donde Jesús alerta a sus interlocutores sobre la necesidad de una justicia mayor que la de *escribas y fariseos*. Acto seguido comienzan a desgranarse las llamadas *antítesis*, que suponen concreciones de dicha justicia superior. En la sexta y última antítesis es donde encontramos estas palabras de Jesús, que ponen en comparación los comportamientos de publicanos y gentiles. El corolario final, en cambio, propone la comparación con el Padre celestial: «vosotros, pues, seréis perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (5,48). El comportamiento, de una justicia sobreabundante, del Padre ya se había puesto de manifiesto al comienzo de la antítesis, cuando Jesús afirma de Dios que «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (5,45).

Pero eso no obsta para que aparezcan seguidamente compartiendo mesa con Jesús (9,10), lo que desencadena una disputa con los fariseos (9,11). En esta escena, los publicanos están asociados a los *pecadores* («οἱ ἁμαρτωλοί»), lo cual indica que no debe hacerse una *asimilación* inmediata entre ambos grupos. Pero, aunque no tenemos más constancia textual de otras comidas entre Jesús y los publicanos, esta escena *reaparece* de alguna manera en 11,19, cuando Jesús se hace eco de lo que decían de Él, que era *comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores*, dando

⁷³ 8 veces en Mt, 3 en Mc y 10 en Lc.

⁷⁴ No aparece sólo una valoración negativa, como parece señalar O. Michel (cf. MICHEL, «τελώνης», 104), si consideramos la comunión de mesa de Jesús con los publicanos (cf. Mt 9,10ss) y la llamada al discipulado de uno de ellos (cf. 9,9).

a entender que posiblemente era una costumbre arraigada en Jesús, mal comprendida por *esta generación*.

Prueba de esa buena relación entre Jesús y los publicanos puede ser el hecho de que en 10,3 aparece Mateo, *el publicano* («Μαθθαῖος ὁ τελώνης»), en la lista de los doce discípulos de Jesús; Mateo había sido llamado en 9,9.

Finalmente, en 18,17 la consideración vuelve a ser negativa, porque Jesús, hablando de la corrección fraterna, invita a considerar como *gentil o publicano* a aquel *hermano* que desoye sistemáticamente la reprensión, incluso la reprensión comunitaria: «Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano».

Ya vimos que las recurrencias del término nos sitúan, pues, en dos niveles intratextuales: el *nivel de comportamiento* de Jesús, tan cercano a los publicanos que se deja acompañar por ellos, e incluso los llama al discipulado, y el *nivel de enseñanza* de Jesús que, dirigida a formar a sus discípulos, no los considera, obviamente, *modelos* a seguir⁷⁵.

En las dos recurrencias de nuestra perícopa (21,31.32) nos salimos de tales contextos: ni se nos narra un comportamiento de Jesús, ni tampoco una enseñanza dirigida a los discípulos. Son palabras de Jesús *contra* sus interlocutores, que contraponen la pretendida *rectitud* de éstos y la considerada *maldad* de aquéllos (los publicanos aparecen vinculados en el evangelio a los pecadores, los gentiles y las prostitutas). Frente a lo que pudiera parecer, los publicanos están en mejor disposición que los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos para alcanzar el Reino de Dios.

b) Por su parte, el término *prostitutas* («αἱ πόρναι») ofrece pocos obstáculos de comprensión en la traducción castellana, aunque está utili-

⁷⁵ Curiosamente, los discípulos están *ausentes* en este episodio, quizá porque la lección no es completa (no se habla de entrar en el Reino, sino de aproximarse a él). Es verdad que podemos suponer su presencia (Jesús vuelve a Jerusalén con ellos en 21,18), pero es tan *muda* desde 21,23 que no puede ser casual. De hecho, no volverán a ser nombrados hasta el comienzo del capítulo 23.

zado tan escasamente en el evangelio que crea dificultades⁷⁶.

En el evangelio de Mateo, «πόρνηαι» sólo aparece dos veces, precisamente en nuestra perícopa (21,31.32). Imposible, pues, recurrir al contexto mateano para encontrar más luz en esta cuestión. Es, también, un término escaso en todo el NT: sólo aparece en Lc 15,30; 1Co 6,15.16; Hb 11,31; St 2,25 y Ap 17,1.5.15.16; 19,2.

Las recurrencias del Apocalipsis están centradas en *la gran prostituta* (Ap 17,1.15.16; 19,2), *la gran Babilonia*, *la madre de las prostitutas* (17,5)⁷⁷. Por su parte, tanto Hb 11,31 como St 2,25 se refieren a Rajab, la que dio hospedaje en Jericó a los espías enviados por Josué (cf. Jos 2,1-21). La carta a los Corintios sí se refiere a lo que comúnmente se entiende por *prostituta*: Pablo está argumentando que el cuerpo no es para la fornicación («πορνεία»), sino para el Señor, ya que los cuerpos son miembros de Cristo y no miembros *de prostituta*. Y el mismo sentido *inmediato* tiene el término en Lc 15,30, donde el *hijo mayor* se encara con el padre por la fiesta que organiza para un hijo que había esquilado la hacienda del padre *con prostitutas*. No hay, pues, ningún rasgo positivo en el término.

Por eso, resonarían con más *crudeza* las palabras de Jesús. Y dicha crudeza puede explicar algunos intentos de *rebajar* la descarnada fuerza de tales palabras.

⁷⁶ S. Légasse, que trata de «acquérir une idée de la prostitution telle qu'on la pratiquait dans le cadre historique contemporain de Jésus et des apôtres» (LÉGASSE, «Jésus», 137), reconoce que los testimonios que nos ofrece el judaísmo palestinese del primer siglo no nos brindan información suficiente, pero que los evangelios nos brindan al menos dos elementos: «d'une part, que la prostituée faisait alors partie de l'univers familial du villageois israélien en Palestine, dans la ligne de ce qu'on a pu enregistrer touchant les siècles précédents; d'autre part, ces mêmes évangiles sont l'écho d'une attitude qui confirme les résultats de l'enquête menée jusqu'ici: la prostitution classe celle qui s'y adonne dans une catégorie qui, selon l'orthopraxie juive, est celle des hors-la-loi» (LÉGASSE, «Jésus», 142).

⁷⁷ «Se trata de la ciudad secularizada en el sentido más radical de la palabra; "Babilonia" se presenta cerrada en su autosuficiencia y en un lujo descarado, realizado a costa de los pobres» (VANNI, *Apocalipsis*, 171).

En algunos casos se habla, más a nivel de conjetura que de verdadera exégesis, de *imaginación popular*⁷⁸, que habría convertido a las comensales femeninas en prostitutas⁷⁹. Otras veces se va más lejos y se habla de *calumnia o difamación* contra Jesús⁸⁰, como si los textos evangélicos los hubieran escrito sus propios enemigos. Una solución ulterior da por realizados en las prostitutas (y publicanos) una *conversión y frutos*, algo de lo que no se habla en el texto⁸¹. Ahora bien, el arrepentimiento del hijo primero, presupuesto más que expreso en el caso de los publicanos y prostitutas, es demandado explícitamente sólo a los adversarios de Jesús, de modo que *tan sólo* se indica la fe de publicanos y prostitutas en Juan Bautista⁸².

¿No hay algunas líneas de interpretación que limitan la *fuerza interpelante y evocadora* de las palabras de Jesús? Parece claro que hay alguna *resistencia* para asumirla: los publicanos y prostitutas lo son *ahora* que van por delante de los líderes socio-religiosos judíos *hacia* el Reino de Dios. Esto hay que remarcarlo. El texto no dice *ex-publicanos* o *ex-prostitutas* y el verbo «προάγω» está en presente: *creyeron* a Juan, pero *son* publicanos y prostitutas y *van por delante* hacia el Reino.

⁷⁸ «Embedded in the gospel tradition, but more so in the popular imagination, is the claim that Jesus gathered around himself various outcasts of Greco-Roman society, particularly prostitutes» (CORLEY, «Women», 487).

⁷⁹ «It is clear that women who were associated with banquet settings were seen in the popular imagination as prostitutes» (CORLEY, «Women», 513).

⁸⁰ «It is likely that Jesus himself was accused of being in the company of harlots: in the Graeco-Roman world the slur (often baseless) was commonly made against men who banqueted with women» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 169).

⁸¹ «The tax collectors and the prostitutes are like the first son. At first, they said no to God, refusing to work for him; they are tax collectors and prostitutes (evil people). But then they “believed John”; they recognized John as a model of righteousness and agreed to follow the way of righteousness: they not only repented (as John urged them to do, see 3:2) but also bore “fruit that befits repentance” (see 3:8), a condition that John required for baptizing people. Thus, doing what the Father asks involves recognizing in the behavior of other people (such as John) authoritative models of righteousness» (PATTE, *The Gospel*, 297).

⁸² Cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 203-204.

Pero ¿en qué sentido *son* publicanos o prostitutas? ¿Lo son porque siguen ejerciendo de hecho sus respectivos modos de vida o lo son porque están *catalogados* como tales a nivel de consideración social? Por hacer algunas comidas de relieve Jesús fue catalogado como *comilón y borracho* (cf. Mt 11,17), pero dicha denominación es más producto de la animadversión de los adversarios de Jesús que de su realidad cotidiana. En el caso de los publicanos encontramos un indicio interesante: en 10,3 es presentado Mateo como *publicano*, aunque el evangelio ya nos ha relatado la vocación del discípulo y cómo se levanta y, dejando el despacho de impuestos, sigue a Jesús (cf. 9,9). Es más que probable, pues, que Mateo, cuando es enviado por Jesús a la misión, ya no ejerce de publicano, pero es presentado como tal.

Dada la parquedad extrema del término «πρόναι», sólo nos es posible poner en correlación su caso con el de Mateo *el publicano* y, de la misma manera que ocurre con el discípulo, también puede ocurrir que las *prostitutas* sean una designación social, el estigma de haber tenido un modo de vida anterior por el que ahora son reconocidas. En cualquier caso, conviene resaltar la fuerte contradicción propuesta por Jesús: publicanos y prostitutas (en ejercicio o socialmente considerados como tales) van por delante camino del Reino.

Esto no significa que Jesús esté respaldando de alguna manera una vida empecatada: el espíritu de misericordia que ofrece el evangelio no es para dar validez a un comportamiento pecador, sino para *ayudar a los pecadores a la conversión*⁸³.

Hay que destacar, pues, la sobrecogedora *ironía* que subyace en la frase de Jesús: los que parecen ser los *buenos* (sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos) están más atrás en el camino del Reino que los considerados *malos* (publicanos y prostitutas). Es una acerada crítica contra sus interlocutores, pero también una atrevida advertencia a los lectores/

⁸³ «Les hommes qui souhaitent avoir part à la béatitude de ce Règne doivent, dès à présent, répondre à l'appel de Jésus et réformer leur vie conformément à son message. Nul ne saurait s'y soustraire et la prédilection dont Jésus entoure publicains, prostituées et "pêcheurs" de toute sorte n'a d'autre but que de les amener à cet acte décisif» (LÉGASSE, «Jésus», 154).

oyentes del evangelio.

2.2.2. *Os preceden* («προάγουσιν ὑμᾶς»)

Los publicanos y prostitutas *van por delante* («προάγουσιν»). Este verbo es considerado con un sentido *excluyente* y no simplemente comparativo⁸⁴, ni cronológico⁸⁵ o temporal⁸⁶.

En este caso, supera el significado habitual⁸⁷: los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos son excluidos del Reino o se excluyen ellos mismos con su actitud⁸⁸. En esta clave de interpretación excluyente del verbo podría hacerse una asimilación entre *ir hacia el Reino* e *ir a la viña*: de la misma forma que la orden de ir a la viña está dada a los dos hijos, pero sólo uno acude, también la invitación al Reino está dada a los dos

⁸⁴ «Le verbe προάγειν (devancer) revêt ici le sens exclusif et non comparatif; les pécheurs n'auront pas une certaine avance sur les pharisiens; ils prendront leur place dans le royaume» (BONNARD, *Évangile*, 313); cf. también MEIER, *Matthew*, 241; GRASSO, *Matteo*, 505.

⁸⁵ «Denn das „Vorausgehen“ der Zöllner und Dirnen (EÜ „eher gelangen“) ist nicht zeitlich zu verstehen, als würden die Angeredeten doch noch ins Reich Gottes gelangen, sondern ausschließend, in einer taxierenden Redeweise (vgl. 519)» (SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 204); cf. también LÉGASSE, «Jésus», 145-146.

⁸⁶ «J. Jeremias rileva che nella forma verbale προάγουσιν che ricorre nel logion in questione la componente pro non riveste un significato temporale (entrare prima di un altro), ma di esclusione (entrare per primi ad esclusione degli altri)» (PRETE, «Senso», 55). De ahí que el logion tenga el siguiente sentido: «I publicani e le meretrici entreranno innanzi a voi [i capi ebrei] nel regno di Dio, mentre voi ne rimarrete esclusi» (PRETE, «Senso», 56); cf. también SCHLOSSER, *Règne*, 463; CAMERON, «Parable», 199, nota 42; HAGNER, *Matthew II*, 614.

⁸⁷ «Προάγω (which answers to the ὑπάγω of v. 28) usually means “go before”, with reference either to space or time; but here, as the consensus of the recent commentators holds, the contrast implies exclusivity: one group enters (or will enter), the other does not (or will not)» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 169-170).

⁸⁸ «Erst durch diese Kombination erhält προάγουσιν ausschließende Bedeutung. Die Hierarchen sind von der Basileia ausgeschlossen, bzw. sie schließen sich selber aus» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 222).

grupos contrapuestos, pero sólo uno (los publicanos y prostitutas) la acoge⁸⁹. No nos parece una correlación acertada: la mayor cercanía al Reino es *consecuencia* de haber obedecido al padre.

Menos acertada aún estimamos la consideración de que la delantera que llevan los publicanos y prostitutas se debe a una conversión ya realizada⁹⁰, dado que el dicho de Jesús perdería cualquier fuerza argumentativa: sería normal, y nada llamativo, que unas personas *convertidas* vayan por delante de las no conversas en dirección al Reino de Dios. Además, en el caso de contar ya con personas *convertidas*, ¿sería normal hablar de ir simplemente por delante? ¿no sería más oportuno hablar de la *entrada* en el Reino?

Y, tampoco, el hecho de que la ventaja de los publicanos y prostitutas deba referirse no a la entrada en el Reino, sino a la fe en Cristo y en su Precursor⁹¹, ya que esta interpretación cambia, no ya el sentido del texto, sino el texto mismo (el verbo se relaciona con el Reino y la fe sólo con Juan Bautista, no con Jesús).

La correspondencia de «προάγω» con el verbo arameo 'aq' ddem amplía su natural sentido temporal y puede permitir un sentido exclusivo⁹², pero su presencia en el evangelio de Mateo tiene un sentido claramente *temporal y no excluyente*. En Mt 2,9 la estrella va por delante de los magos

⁸⁹ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 614.

⁹⁰ «Ellos han ganado la delantera. No, evidentemente, por sus pecados. La afirmación de que los pecadores van por el Camino de la Justicia tiene la misma estructura que las que dicen que los ciegos ven y los mudos hablan (11,5; 15,31, etc.). Una gracia los ha transformado en justos. Y la actitud personal de Fe en que ha prendido la llama de esta gracia es su “arrepentimiento” o “conversión”. Ni Jesús ni el evangelista establecen una teoría; constatan un hecho reciente. Cuando se leía esta página en la iglesia de Mateo, muchos bendecirían a Dios pensando en su milagro personal» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 358).

⁹¹ «Les péagers et les prostituées «devancent» (προάγουσιν) les chefs du peuple dans le royaume, non en parvenant avant eux dans le royaume éternel mais en croyant (v. 32) au Christ et (donc) au Précurseur qui, ensemble, inaugurent ce royaume dès aujourd'hui (σήμερον, v. 28)» (BONNARD, *Évangile*, 313).

⁹² Cf. MICHEL, «τελώνης», 105.

hasta detenerse encima del lugar donde estaba el niño Jesús, pero después los magos *llegan también* al lugar (2,11). En 14,22, los discípulos van por delante de Jesús en la barca, pero después son alcanzados por Jesús (14,25-33). En 21,9, la gente va por delante de Jesús en la entrada a Jerusalén, pero tanto la gente como Jesús entran en la ciudad (21,10-11). En 26,32, Jesús predice que irá por delante de los discípulos a Galilea (donde, evidentemente, se espera que estén también los discípulos) y en 28,7 es el ángel que anuncia la resurrección de Jesús el que comunica a las mujeres un mensaje para los discípulos: que Jesús irá delante de ellos a Galilea y justamente allí llegan los discípulos (28,16).

No hay, pues, en los 5 restantes casos del uso de «προάγω» ninguna señal de exclusión⁹³ del segundo término de la comparación (los magos respecto a la estrella, Jesús respecto a los discípulos, Jesús respecto a la gente, los discípulos respecto a Jesús): unos van por delante, los otros llegan *después*. ¿Habría que cambiar esta orientación general del uso del verbo en nuestro caso? Creemos que no⁹⁴.

Sin embargo, dos elementos ponen en cuestión una respuesta demasiado terminante: por un lado, la conclusión de la perícopa, en la que Jesús niega cualquier cambio producido en sus interlocutores (21,32: «Porque vino Juan a vosotros por camino de justicia, y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas creyeron en él. Y vosotros, ni viéndolo, os arrepentisteis después, para creer en él»). Y, sobre todo, la conclusión de Jesús a la siguiente parábola de los viñadores homicidas (21,43: «Por eso os digo: se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos»). La mirada retrospectiva que supone la parábola, en la que ya ha ocurrido lo que acontecerá después con Jesús (la

⁹³ Algunos textos del propio evangelio de Mateo también se refieren a los *escribas* como miembros de la comunidad de seguidores (13,52; 23,34). Y los escribas suelen aparecer junto a sumos sacerdotes (2,4; 20,18; 21,15), ancianos (26,57; 27,41), sumos sacerdotes y ancianos (16,21) y fariseos (5,20; 12,38; 15,1; 23,2.13.15.23.25.27.29).

⁹⁴ U. Luz mantiene esta significación general: «Intransitives προάγω meint sprachlich einen relativen, nicht einen absoluten Vorsprung („voraus sein“, „vorangehen“, „weiter sein als“») (Luz, *Matthäus III*, 211).

muerte del hijo del dueño de la viña) condiciona la afirmación de Jesús. En el ínterin, no obstante, aún hay tiempo *para rendir frutos*.

La enorme fuerza expresiva de las palabras de Jesús no tiende tanto a *salvar* al grupo de pecadores, publicanos y prostitutas⁹⁵, cuanto a *des-legitimar* a sus interlocutores⁹⁶; pese a las apariencias, ellos no cumplen con la voluntad del Padre y están por detrás de los primeros en el acceso al Reino de Dios, Padre.

2.2.3. *Hacia el Reino de Dios* («εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ»)

Lo que más llama la atención en esta locución preposicional es el hecho de que Mateo, en lugar del acostumbrado y esperado «*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*», expresión tan característica como frecuente en Mt⁹⁷, escriba aquí «*βασιλεία τοῦ θεοῦ*». Para algunos, el cambio se debe a que el texto no es creación mateana⁹⁸; otros piensan en el contexto para explicar «*βασιλεία τοῦ θεοῦ*»⁹⁹; pero no ven, por lo demás, ninguna relevancia

⁹⁵ «Il *logion* invece è un detto polemico che fu pronunciato da Gesù nel corso della sua vita pubblica in una delle numerose circostanze, nelle quali dovette affrontare i capi ebrei che mormoravano contro il suo atteggiamento di apertura verso i publicani ed i peccatori, i quali per questi ebrei, che si ritenevano norma vivente della legge, dovevano essere tenuti lontani e giudicati indegni di diventare “figli del regno”» (PRETE, «Senso», 58).

⁹⁶ «Ceux qui, convaincus d'être fidèles à Dieu en observant la Loi et les traditions juives, finissent néanmoins dans l'infidélité, en refusant de se convertir à l'appel de Jésus» (LÉGASSE, «Jésus», 144).

⁹⁷ «*Βασιλεία τῶν οὐρανῶν*» no se encuentra ni en Mc ni en Lc, pero sí en Mt, ¡hasta en 32 ocasiones!; en cambio, «*βασιλεία τοῦ θεοῦ*», que aparece frecuentemente en Mc (14 veces) y Lc (32 veces), sólo aparece en Mt 6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43.

⁹⁸ Cf. HERRENBRÜCK, *Jesus*, 265; LUZ, *Matthäus III*, 211. En cambio, «That Matthew chose here to write “kingdom of God” instead of ‘kingdom of heaven’ is no reason to postulate pre-Matthean tradition; for (i) the evangelist used a number of genitive qualifiers after ‘kingdom’, (ii) ‘kingdom of God’ is redactional in 21.43, and (iii) in the present context, in which the father of the parable denotes God, a personal noun is appropriate» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 170).

⁹⁹ Cf. HAGNER, *Matthew I*, 343; «In the present context, in which the father of the parable denotes God, a personal noun is appropriate» (DAVIES - ALLISON,

semántica o teológica¹⁰⁰.

Cómo haya de entenderse aquí el complejo sentido de «βασιλεία» nos lo proporciona el estudio contextual y semántico del término. Y tal estudio permite obtener dos resultados. Por un lado, las diversas acepciones o *sememas* del término: puede significar *realeza*, *reinado* y *reino*¹⁰¹; por otro, que «la interpretación que se ha hecho de la naturaleza de la βασιλεία τοῦ θεοῦ en el Nuevo Testamento distorsiona con frecuencia la comprensión del significado de este lexema, debido precisamente a que no se han analizado sistemática y rigurosamente los factores contextuales en los que aparece el lexema»¹⁰².

De dicho estudio podemos concluir que en nuestro caso el término «βασιλεία» debe traducirse por reino: «súbditos y territorio sobre los que se ejerce la autoridad real, especie semántica Entidad»¹⁰³. En cambio, J. Marcus, que incluye el *logion* dentro de los llamados *dichos de ingreso en el Reino*¹⁰⁴, señala que «βασιλεία» no vehicula tanto la idea de *reino*

Matthew III, 170).

¹⁰⁰ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 222; LUZ, *Matthäus III*, 211; además, U. Luz hace referencia en la nota 49 a los, según él, poco convincentes intentos de distinción entre ambas expresiones.

¹⁰¹ «Βασιλεία» tiene, según se desprende del estudio, tres acepciones: 1) Dignidad y autoridad real a las que compete una actividad de gobierno, ejercida sobre unos súbditos y un territorio. De esta definición surge la traducción de *realeza*, *dignidad real*, *soberanía*, *majestad*. 2) Actividad de gobierno que compete a la dignidad y autoridad real sobre unos súbditos y un territorio. Su traducción es *reinado*. 3) Súbditos y territorio sobre los que se ejerce la actividad de gobierno que compete a la dignidad y autoridad real. La traducción es *reino* (cf. PELÁEZ, «Basileía», 73-75). Para este autor, en 21,31 está presente la tercera acepción, *reino* (mientras que en 6,10 está la segunda, *reinado*).

¹⁰² PELÁEZ, «Basileía», 70.

¹⁰³ PELÁEZ, «Basileía», 82.

¹⁰⁴ Divide los dichos de Jesús sobre el Reino en 5 categorías: 1) los dichos que conllevan directamente movimiento del Reino; 2) los dichos de entrada en el Reino; 3) los dichos de estadía en el Reino; 4) los dichos que hablan del Reino como una posesión; 5) parábolas que utilizan la expresión «el Reino se parece a» o «el Reino es como» (cf. MARCUS, «Entering», 663).

(«realm»), con el sentido espacial de un territorio sobre el que se ejerce la autoridad real, cuanto la idea de *reinado*, *soberanía*, *dominio*, *poder real*. Y presenta también la sugestiva comprensión de D.O. Via: «placed in a new story which moves toward a redemptive future»¹⁰⁵.

A diferencia de Mt 6,10, donde se pide a Dios la llegada de su soberanía o *reinado*, con un sentido de plenitud escatológica, en 21,31 se habla de otra dimensión del Reino de Dios, en la que la *responsabilidad humana* es relevante, puesto que de ella depende la mayor o menor cercanía a dicho Reino. Con excepción de 12,28, las otras ocasiones en que aparece «βασιλεία τοῦ θεοῦ» en Mt también sugieren o exigen un determinado comportamiento humano. En 6,33 Jesús urge a los discípulos y a la multitud: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia»; en 19,24 vuelven a ser los discípulos los destinatarios de estas palabras de Jesús: «os lo repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios»; y en 21,43, Jesús se dirige a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos (cf. 21,23.45), para decirles: «por eso os digo: se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos». Una orden, un aviso, un castigo, los tres relacionados con el comportamiento humano.

En el último caso, vinculado además a nuestra perícopa, la necesidad de un comportamiento debido (cifrado en los *frutos*) es evidente. Por lo demás, el aspecto escatológico del Reino, en estos textos, no es ni mucho menos claro. La conclusión *escatologista* que nos ofrece J. Schlosser del dicho de Jesús¹⁰⁶, acertada en su sentido profundo, sólo puede admitirse si el tenor escatológico es afirmado en sentido *lato*, y si a la Gracia se

¹⁰⁵ MARCUS, «Entering», 664-665.

¹⁰⁶ «Echo d'une situation concrète, le logion souligne aussi un aspect central de la pensée eschatologique de Jésus: de son idée de la Basileia et, en dernier ressort, de son idée de Dieu. Promettre la Basileia aux pécheurs et en exclure les justes, revient à affirmer que l'ordre eschatologique comporte un renversement total des valeurs reçues. Exclus, marginalisés dans un régime religieux basé sur l'exigence de la Loi, les pécheurs deviennent des privilégiés dans un ordre essentiellement fondé sur la grâce: la conversion leur est offerte, l'accès à Dieu leur est ouvert, et ils saisissent l'occasion» (SCHLOSSER, *Règne*, 464).

añade el compromiso humano. De otro modo, la parábola de Jesús quedaría vaciada de sentido y de oportunidad.

Lo que ciertamente supone la aplicación de Jesús es la ruptura de las expectativas: los que eran considerados más alejados de Dios están más próximos que aquéllos que, *oficialmente*, eran considerados, o se tenían por, justos. La razón que el mismo Jesús ofrece de este inusitado cambio de perspectiva la encontramos en el siguiente versículo.

2.3. La explanación de la aplicación (v. 32)

En esta explanación¹⁰⁷ encontramos la causa («γάρ») y el razonamiento de la sorprendente frase anterior de Jesús. Aparecen tres elementos fundamentales: la presencia de Juan Bautista y su *camino de justicia*, la reacción negativa de los sumos sacerdotes, ancianos y fariseos (no creerle), reforzada al final del versículo, y la reacción positiva de los publicanos y prostitutas (creerle).

2.3.1. La referencia a Juan («ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς»)

Esta referencia a Juan Bautista es una característica propia de Mateo, interpretada desde diferentes ópticas. La presencia de Juan está, por un lado, propuesta como modelo moral, dado su *justo comportamiento*¹⁰⁸ y, por otro, desde la perspectiva de su predicación, entendida como *invi-*

¹⁰⁷ Para B. Prete, el sentido fundamental de la parábola (hacer la voluntad del padre, para lo cual es preciso arrepentirse), exige la presencia del v. 32: «Il v. 32 quindi non è un'estensione della parabola primitiva o un'applicazione di essa ad una situazione particolare, ma rappresenta una componente essenziale per l'attuale struttura della parabola» (PRETE, «Senso», 51). U. Luz, en cambio, considera que este versículo final refiere la parábola y su aplicación a la polémica anterior de Jesús con los sumos sacerdotes y ancianos: «Der Schlußvers verknüpft das Gleichnis und Seine Anwendung mit der in V 23-27 vorangegangenen Auseinandersetzung Jesu mit den Hohenpriestern und Ältesten» (LUZ, *Matthäus III*, 212).

¹⁰⁸ «It is the worthiness of John's actions, his righteous behavior, which is emphasized; he is presented as a model of righteousness» (ΠΑΤΤΕ, *The Gospel*, 296).

tación de Dios a los líderes judíos¹⁰⁹.

La presentación que hace Mateo de Juan Bautista es digna de ser destacada¹¹⁰. La localización de las 23 ocasiones en que aparece citado Juan en Mt es de marcado carácter estratégico: sobresalen las presencias de los capítulos 3 (presentación de Juan como *precursor* de Jesús), 11 (en relación con la misión de Jesús y de sus discípulos) y 21 (en relación con el destino de Jesús). Además, el capítulo 14 nos presenta el final trágico del Bautista, consecuencia de su fidelidad a la misión que portaba, que también supone un *adelanto* del propio final de Jesús.

a) Correspondencia entre Juan y Jesús: Juan Precursor.

Juan aparece por primera vez en Mt 3,1-2: se presenta en el desierto de Judea proclamando *exactamente* las mismas palabras que proclamará Jesús al comienzo de su andadura pública: «μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν». Mateo le aplica palabras de Isaías: «Voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas» (3,3) y refiere a Jesús otras parecidas de Malaquías: «He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti, que preparará tu camino por delante de ti» (11,10).

La reunión de la gente en torno a Juan («Acudía entonces a él Jerusalén, toda Judea y toda la región del Jordán»: 3,5), es semejante a la que se reúne en torno a Jesús («Y le siguió una gran muchedumbre de Galilea, Decápolis, Jerusalén y Judea, y del otro lado del Jordán»: 4,25). El encuentro de ambos en el episodio del bautismo de Jesús (3,13-15) los une en el cumplimiento de toda justicia: «Conviene que así cumplamos toda justicia» (3,15) dice Jesús a Juan.

Después de esta primera presentación, Juan volverá a aparecer en

¹⁰⁹ «God had provided an invitation to the Jewish leaders in the preaching of John the Baptist (in mind from the preceding pericope), which they had rejected» (HAGNER, *Matthew II*, 614).

¹¹⁰ Fuera de Jesús, es el personaje que más veces aparece nombrado en el evangelio, junto con Pedro (23 veces), aunque Pedro, citado con su primer nombre, Simón, aparece en otras dos ocasiones (16,17; 17,25).

4,12, cuando Jesús conoce la noticia del arresto de Juan. Aquí encontramos, aplicado a Juan, el verbo «παράδιδωμι», que será después referido a Jesús en 10,4; 17,22; 20,18.19; 26,2.15.16.21.23.24.25.45.46.48; 27, 2.3.4.18.26; y referido a los discípulos en 10,17.19.21; 24,9.10. También en esto, Juan es *precursor*. Y será citado de nuevo en 9,14, donde sus discípulos hacen una pregunta a Jesús sobre el ayuno: «¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos, y tus discípulos no ayunan?».

La presentación paralela de ambos personajes tiene el punto de convergencia en el bautismo de Jesús, lo que significa el *cumplimiento de toda justicia*. Es decir, Juan lleva a Jesús: creer a Juan y su camino de justicia es iniciar un itinerario que conduce a Jesús; un itinerario que, en el lenguaje de nuestra perícopa, aproxima al Reino de Dios; un itinerario que desemboca en el cumplimiento de *toda justicia*.

b) Correspondencia entre Juan y Jesús en la misión: Juan Precursor.

En el capítulo 11 vuelven a aparecer con fuerza referencias a Juan. Éste, encarcelado, envía a sus discípulos a preguntar a Jesús por su papel mesiánico: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (11,3). La misión mesiánica que desarrolla Jesús está recogida en su respuesta: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquél que no halle escándalo en mí!» (11,4-6).

Pero esta misión parece *chocar* con las expectativas que, acerca de Jesús, Juan mismo había presentado: «Aquél que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego. En su mano tiene el bieldo y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga» (3,11-12). También *chocaban* sus propios talentos personales, expresados sintéticamente en estas palabras de Jesús: «Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: “Demonio tiene”. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: “Ahí tenéis un comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores”» (11,18-19). Aquí aparece Jesús asumiendo la opinión común de ser amigo de *publicanos y pecadores*.

Ello no es óbice para que Jesús entone un hermoso panegírico sobre Juan (11,7-15), en el que vuelve a sobresalir su papel de *precursor* de Jesús (vv. 10.14).

Después, el evangelista nos narrará en el capítulo 14 (vv. 3-12) la muerte de Juan, introducida por la *confusión* del tetrarca Herodes, que llega a decir que Jesús es Juan resucitado (14,1-2). En 16,14 los discípulos refieren a Jesús que también la gente identifica al Hijo del Hombre con Juan; y en 17,13 los discípulos entienden que Jesús se refiere a Juan (otra vez *precursor*) cuando les hablaba de la venida de Elías, tras el episodio de la Transfiguración.

c) Correspondencia entre Juan y Jesús en el destino: Juan Precursor.

Las últimas recurrencias de Juan en el evangelio aparecen en el capítulo 21. El bautismo de Juan es el argumento con el que Jesús contrataca dialécticamente a sus interlocutores (21,25-27) y el creer a Juan o no creerle es motivo de una mayor o menor cercanía al Reino de Dios (21,32). Este *desencuentro*, con Juan como motivo de fondo, desencadena los deseos de los interlocutores de Jesús de *detenerlo* (21,46), *sorprenderlo en alguna palabra* (22,15), *ponerlo a prueba* (22,35) y, finalmente, *prender a Jesús y darle muerte* (26,4). Algo que ya estaba preanunciado en la parábola de los viñadores homicidas (21,39) y en el anuncio mismo de Jesús (26,2). Juan, una vez más *precursor*, ya había pasado por eso (14,3-12).

Así pues, la presencia de Juan Bautista, además de vincularse a la parábola y vincular la perícopa a la precedente, es transparencia del propio Jesús. Hacer referencia a Juan equivale a hacer referencia a su presentación, misión y destino, que van, según el texto evangélico, en correspondencia a la presentación, misión y destino del propio Jesús. Por eso es tan importante *creer a Juan*: porque creer a Juan es como el preámbulo de *creer a Jesús*¹¹¹, también en la misión y en el destino.

¹¹¹ «L'entrée dans la "voie de la justice" tracée par Jean apparaît comme la condition nécessaire pour croire en la mission de Jésus» (GENUYT, «Matthieu», 57).

2.3.2. *El camino de justicia de Juan* («ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης»)

La locución «ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης»¹¹² acompaña a Juan el Precursor. Puede ser considerada como expresión de la *conducta moral* de Juan¹¹³, hombre *justo* que enseña el camino *justo* a otros¹¹⁴, o como expresión de la propia misión del profeta¹¹⁵, que supone un paso adelante en la historia de la salvación¹¹⁶.

Pero es posible también la superación de un significado meramente ético¹¹⁷ referido a Juan. Mateo pudo haber comprendido aquí

¹¹² «Expresión hebraizante» o «una fórmula veterotestamentaria y también cristiana (2Pe 2,21)» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 358). Sin embargo, se anota su ausencia en las fuentes rabínicas (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 170). U. Luz niega que sea una fórmula bíblica, aunque evoque el lenguaje de la Biblia (cf. LUZ, *Matthäus III*, 212).

¹¹³ «Exprime une approbation non seulement à l'égard de la conduite morale de Jean-Baptiste, mais à l'égard de tout son ministère de Précurseur» (BONNARD, *Évangile*, 313).

¹¹⁴ «The Baptist came “in the way of righteousness [or ‘justice’],” which means that the Baptist himself was just (i.e., one who did God’s will), or that he taught others a just way of life, or possibly that he fulfilled his appointed role in God’s saving plan» (MEIER, *Matthew*, 241-242). En la misma línea, cf. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 204; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 170-171.

¹¹⁵ «Gesù viene preceduto dalla missione preparatoria del profeta (Mt 11,7-15; 17,10-13), sintetizzata dall’evangelista con l’espressione “via della giustizia”, ripresa dall’ambito sapienziale [Tob 1,3; Prov 8,20; 16,31; 17,23]» (GRASSO, *Matteo*, 505). Cf. también BRATCHER, «Righteousness», 234.

¹¹⁶ «Probably this is to be understood as a reference to the process of the accomplishment of salvation in history through God’s sending of John as the forerunner of Jesus» (HAGNER, *Matthew II*, 614).

¹¹⁷ Decimos superación, pero no exclusión, de dicho sentido ético (cf. 2Pe 2,21, donde la expresión tiene un claro significado de «conducta ética», y el trasfondo veterotestamentario). Sin embargo, «It seems unnecessary and improper to limit his use of the word to the designation of ethical righteousness... In several passages, as we have tried to show, the more convincing conclusion is that Matthew uses the word “righteousness” in the positive sense of the salvation brought by God, and hence with the idea of gift, rather than demand, primarily in view» (HAGNER, «Righteousness», 119).

«δικαιοσύνη» en el sentido de *justicia de Dios*, teniendo en cuenta la expresión alusiva al Reino de Dios del v. 31 y la parecida expresión de 22,16: «ὁδὸς τοῦ θεοῦ»¹¹⁸. La llamada implícita que el texto dirige a los jefes judíos y a los fariseos no afecta al comportamiento, sino a la fe. Entonces, el término «δικαιοσύνη» se situaría en la órbita del plan de salvación de Dios, en la órbita de la Gracia¹¹⁹.

Centramos nuestra mirada en el primer evangelio para estudiar la presencia de los dos términos de la locución.

El término «ὁδός» aparece 22 veces en Mt, pero con dos sentidos: natural o real¹²⁰ y figurado o metafórico: el camino del Señor (3,3), el camino que lleva a la perdición (7,13), el camino que lleva a la vida (7,14), el camino delante de ti (11,10), el camino de justicia (21,32) y el camino de Dios (22,16). Más que su sentido epeyegético, sobresale el hecho de que indica los pasos *previos* para llegar al destino señalado por su complemento.

Por su parte, «δικαιοσύνη» es un término muy del gusto de Mateo¹²¹. Como en el caso de «θέλημα», siempre que aparece en el evangelio

¹¹⁸ «The emphasis in the immediate context is not upon the practice of righteousness, but upon the receiving of the gospel; not upon doing, but upon believing» (HAGNER, «Righteousness», 117). R. Bratcher, que comienza su artículo con la calificación que A.M. Hunter da al término «justicia» («A very chameleon among New Testament words»), dice que «It changes its meaning according to the context in which it appears» (BRATCHER, «Righteousness», 228).

¹¹⁹ «The call to righteousness in Matthew is thus, as in Paul's writings, properly understood as response to the grace of God. Prior to the demand is the gift» (HAGNER, «Righteousness», 119). La insistencia del autor en este tema ocupa toda la conclusión de su colaboración (cf. HAGNER, «Righteousness», 118-119), pero su interpretación de la *justicia* como *don* nos parece un tanto forzada en esta perícopa. De hecho, entre los exegetas protestantes, hay una marcada tendencia a entender el concepto de «δικαιοσύνη» en Mt según el sentido del término en las cartas paulinas. Pero Mt tiene su propio modo de presentar el término.

¹²⁰ Mt 2,12; 4,15; 5,25; 8,28; 10,5.10; 13,4.19; 15,32; 20,17.30; 21,8.8.19; 22,9.10.

¹²¹ Aparece 7 veces en Mt (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32), mientras que no

lo hace *en labios de Jesús*. Las 7 recurrencias en Mt nos señalan la doble dirección en la comprensión de la expresión que estudiamos (el aspecto de la conducta moral justa y el aspecto de la acción salvífica de Dios) y tienen una interesante disposición: la primera y la última (3,15 y 21,32) presentan en estrecha relación a *Juan y la justicia*, y las demás se sitúan en el Sermón de la Montaña (5,6.10.20; 6,1.33).

La doble significación ya está presente en la primera recurrencia, en 3,15, donde Jesús insiste en ser bautizado por Juan, a quien dice: «Conviene que así cumplamos toda justicia». Parece que esa *toda justicia* está indicando un *plan divino predeterminado*, pero un plan que ambos, Juan y Jesús, tienen que cumplir¹²².

aparece en Mc, una vez en Lc (Lc 1,75) y dos en Jn (Jn 16,8.10). Para un análisis del término en el AT, tanto hebreo como griego, y en el propio evangelio de Mateo, cf. BRATCHER, «Righteousness», 228-235.

¹²² D.A. Hagner discute que haya que entender aquí «justicia» en clave ética y ofrece su propia clave de interpretación: «If we think of δικαιοσύνη here as righteousness in the sense of God's salvific activity, then John and Jesus may together be understood as fulfilling the salvific plan of God in the inauguration of Jesus' ministry, the culmination of which will be his redemptive death on the cross» (HAGNER, «Righteousness», 116). A nuestro modo de ver, conecta con el sentido del texto, pero no lo agota, por cuanto el plan salvífico de Dios tienen que actuarlo: «Certamente, si tratta di un'attività che Gesù e Giovanni devono fare, ubbidendo alla volontà di Dio» (STOCK, *Discorso*, 76). En esta última dirección se sitúan otros autores (cf. BONNARD, *Évangile*, 40, para quien el designio concreto de Dios que Juan y Jesús deben cumplir es, concretamente, que Jesús se haga solidario, mediante el bautismo recibido de Juan, con el pecado de su pueblo; GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 119-120, para quien «Justicia», según Mateo, es la [re]ordenación teocéntrica de toda la existencia humana, encauzada vital y dinámicamente, en actitud y en actos, dentro del curso de la Voluntad del Padre»; RADERMAKERS, *Évangile*, 60, quien considera que «Justicia» designa la conformidad del comportamiento humano con la voluntad de Dios; así lo afirman también SABOURIN, *Matteo I*, 290-291 y SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium I*, 35). U. Luz afirma que es opinión casi unánime entre los estudiosos que «Justicia» en este texto hace referencia a la acción humana y que su contenido se refiere, como ya lo indicaban otros comentaristas, a la voluntad divina en su globalidad (cf. LUZ, *Matthäus I*, 154). Cumplir la justicia aquí es una conducta moral de Juan y de Jesús, porque cumplen con las profecías del AT, que a su vez son expresión de la voluntad de Dios (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 327); a dicha

Las siguientes 5 recurrencias del término están insertas en el Sermón de la Montaña, con diferente peso semántico.

En 5,6 la bienaventuranza está dirigida a los que tienen hambre y sed de la justicia: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados»¹²³. La forma pasiva «χορτασθήσονται», un *pasivo teológico*, indica que dicha justicia trasciende el mero comportamiento justo, puesto que es Dios mismo el encargado de saciar tal hambre y sed de justicia, una justicia mayor, trascendente, divina. El aspecto fuerte es el teologal y salvífico, mientras que el referido a la conducta moral humana queda atenuado¹²⁴ y se cifra en sentir el ansia (el *hambre*) por esa justicia que Dios saciará.

En 5,10 otra bienaventuranza recoge el término: «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos». Sin embargo, a diferencia de la anterior, el peso semántico de *la justicia* recae sobre todo en el comportamiento humano, que es llamativo hasta el punto de provocar a los perseguidores: es la acción justa de los perseguidos la causa de su persecución. Pero no está ausente el dato de una significación mayor del término: la fuerte relación con lo que sigue, la persecución por causa de Jesús («por mi causa»: 5,11), indica que la causa de la justicia y la causa de Jesús se relacionan necesariamente. El actuar justo se suma, o es consecuencia de, al seguimiento de Jesús, al discipulado (cf. 19,29) y a la aceptación fiel de las enseñanzas de Jesús (cf. 7,24-27); el discurso misionero, dirigido a los discípulos, deja claro

conclusión llegan después de presentar hasta 7 posibilidades de interpretación (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 325-326).

¹²³ Es común a todas las bienaventuranzas una estructura tripartita, en la que el segundo elemento siempre se refiere a un comportamiento (o cualidad) humano y el tercero a una actuación divina.

¹²⁴ W.D. Davies y D.C. Allison señalan que el significado uniforme de «δικαιοσύνη» en Mateo es la conducta moral humana de acuerdo con la voluntad de Dios, pero con la posible excepción de 5,6 (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 327). Creemos que «esa posible excepción» se refiere precisamente al hecho de que en este texto la conducta moral humana está menos destacada que en las demás recurrencias de «δικαιοσύνη».

el destino de los discípulos (cf. 10,17-22). La frase conclusiva de la sección de las bienaventuranzas («Pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros»: 5,12) une los destinos de los profetas anteriores, por tanto el de Juan, y el de los *nuevos profetas*, los discípulos de Jesús, que son perseguidos porque aceptan y siguen las normas enseñadas por Jesús¹²⁵.

En 5,20 Jesús invita a sus interlocutores a una justicia superior a la de escribas y fariseos. La referencia del término, entonces, está más dirigida al *comportamiento* humano («ὄμων ἢ δικαιοσύνη»), un comportamiento que permite la entrada en el Reino de los cielos. Y este mismo sentido tiene el término en 6,1 («τὴν δικαιοσύνην ὄμων»); también aquí es el comportamiento humano el que se ve impelido por la justicia: hay que *practicarla* («ποιεῖν»).

Y el término vuelve a tener un significado más *inclusivo* en 6,33, cuando Jesús exhorta a *buscar primero el Reino de Dios y su justicia*: aquí, el Reino es la plasmación incipiente (en tanto que histórica) de la justicia de Dios, que se manifestará en plenitud en el futuro Reino escatológico, y *la justicia* del Reino, *justicia de Dios*, es también competencia humana: significa las obras de justicia que ha de practicar el ser humano, es decir, la conducta que se ajusta a Dios y a su Reino¹²⁶. Por tanto, el modelo del justo obrar para el ser humano es la justicia de Dios; el Reino de Dios y su justicia se ofrecen como el bien supremo que se debe asumir, como el empeño principal para todo creyente¹²⁷.

Como el término «θέλημα», «δικαιοσύνη» en Mt es un *concepto integral* que afecta tanto a la realidad divina de una *justicia ofrecida*, como

¹²⁵ Cf. STOCK, *Discorso*, 78.

¹²⁶ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 370.

¹²⁷ K. Stock revela una disposición concéntrica de todos los pasos del SM que contienen el término *justicia*:

«5,6 forte impegno per la giustizia
 5,10 pratica senza riguardo degli uomini
 5,20 necessità assoluta della giustizia
 6,1 pratica senza riguardo degli uomini
 6,33 forte impegno per la giustizia» (STOCK, *Discorso*, 80).

al comportamiento humano de una *justicia practicada*. Con el término, el evangelista propone un itinerario existencial del discípulo: la justicia divina, bien supremo, es propuesta por el ejemplo de Jesús como modelo de comportamiento para todos sus seguidores, como ya lo había sido para Juan, el Precursor. Y hay una *señal*: la persecución, destino común para todos ellos.

2.3.3. *La reacción negativa* («καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ / ἡμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ»)

La reacción negativa, protagonizada por ese *vosotros*, que engloba a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, está doblemente formulada, con lo que se refuerza la amonestación de Jesús, y consiste en una doble falta: de fe y de arrepentimiento.

Los interlocutores de Jesús no creyeron a Juan, ni siquiera después de haber *visto* cómo los publicanos y prostitutas lo habían hecho. Tal y como se presenta el texto, el participio «ἰδόντες» parece referirse a la reacción positiva de publicanos y prostitutas, que creen a Juan, mientras que los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos no lo hacen: esto subraya la culpabilidad de los dirigentes judíos¹²⁸, que no creen a Juan, ni en su condición de *precursor* de Jesús¹²⁹, ni como modelo de comportamiento¹³⁰. Una culpabilidad que, en lo referente a fariseos y saduceos, ya leíamos en Mt 3,7s: Juan *ve* («ἰδών») venir muchos fariseos y saduceos a su bautismo y les dirige fuertes palabras de admonición («Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Dad, pues, fruto digno de conversión»).

La relación que Jesús establece entre la parábola y su aplicación indica que en este caso hay una vinculación estricta entre el *creer a Juan* y el *hacer la voluntad del padre*. Aquí radica una de las peculiaridades

¹²⁸ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 614.

¹²⁹ Cf. BONNARD, *Évangile*, 313; RADERMAKERS, *Évangile*, 275; GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 359; HAGNER, *Matthew II*, 614. Vista la estrecha conexión entre Juan y Jesús, rechazar al primero supone también rechazar al segundo.

¹³⁰ Cf. PATTE, *The Gospel*, 296.

de nuestro texto respecto al cumplimiento de la voluntad del padre: en este caso, se trata de *creer a Juan*, en tanto que profeta que comunica la voluntad de Dios Padre.

El verbo «πιστεύω» aparece 11 veces en Mt, en contextos diferentes:

a) En contextos de curación: en Mt 8,13 Jesús dice al centurión: «Anda; que te suceda como has creído»; y en ese momento se cura el criado del centurión. Parecida situación se expresa en la curación de dos ciegos, en 9,28-29; Jesús les dice: «¿Creéis que puedo hacer eso?» y ellos le responden que sí. Jesús les toca los ojos y les dice: «Hágase en vosotros según vuestra fe». Y se abren sus ojos. En ambos casos, a la fe sucede la curación.

b) En contextos de admonición: en 18,6 Jesús advierte con severidad a los que escandalicen a los pequeños que creen en Él: «Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos, y le hundan en lo profundo del mar». Creer en Jesús supone una protección especial y exige una especial responsabilidad para con quien cree en Él.

c) En contextos de oración: en 21,22 Jesús anima a sus discípulos a pedir creyendo en la oración para recibirlo: «Y todo lo que pidáis, creyendo, en la oración, lo recibiréis». El contexto de esta frase es muy elocuente: el episodio de la higuera estéril (más allá de los debates en su interpretación, situado como está entre dos estadias de Jesús en el Templo y la posible representación de éste en la higuera estéril) es el motivo circunstancial para la lección ofrecida por Jesús a los discípulos acerca de las virtualidades de la fe en la oración.

d) En contextos relacionados con Juan Bautista: en 21,25 los interlocutores de Jesús se preguntan lo que les echaría en cara Jesús acerca del bautismo de Juan: «Si decimos: “Del cielo”, nos dirá: “Entonces ¿por qué no le creísteis?”»; y en 21,32, como estamos viendo, Jesús les echa en cara por dos veces su falta de fe al Bautista.

e) En contexto escatológico: en 24,23.26 Jesús alerta a sus discípu-

los para que no crean a quienes anuncien la presencia mesiánica: «Entonces, si alguno os dice: “Mirad, el Cristo está aquí o allí”, no lo creáis» (24,23); «Así que si os dicen: “Está en el desierto”, no salgáis; “Está en los aposentos”, no lo creáis» (24,26). La razón es que en esos tiempos finales aparecerán *falsos cristos* y *falsos profetas*, que con sus prodigios podrán engañar incluso a los elegidos.

f) En contexto de la pasión: en 27,42 los sumos sacerdotes, escribas y ancianos (casi los mismos protagonistas de nuestra perícopa) espetan a Jesús crucificado: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz, y creeremos en él».

Es sorprendente la variedad y singularidad de contextos en los que aparece el verbo «πιστεύω». Pero si son importantes los contextos, lo son más dos cuestiones derivadas: ¿a quién está referido el acto de creer, la fe? y ¿cuál es su objeto, qué se cree? A destacar la *centralidad de Jesús* en casi todos los textos: se trata de creer en Jesús y de creer que tiene poder para sanar. Hay otros que se relacionan con Juan Bautista: creer a Juan y creer que su bautismo provenía de Dios, con lo cual se refuerza la *vinculación* entre Juan y Jesús, y la importancia de creer a Juan («πιστευεῖν αὐτῷ», cf. 21,25.32.32.32) para creer en Jesús («πιστευεῖν εἰς/ἐπί», cf. 18,6; 27,42)¹³¹. Uno está referido a la oración: creer que lo que se pide en oración será concedido. Finalmente, hay otra llamada a no creer a quien anuncia la presencia de falsos cristos y profetas. A destacar, también, el negativo tenor de la mayoría de los pasajes (es así en todos excepto en los de curaciones); esto se debe en parte a la acumulación de recurrencias en el capítulo 21 (5 de 11), cuando se produce el episodio de la expulsión de los vendedores del Templo, un gesto profético de Jesús que desencadena el conflicto abierto con las autoridades judías.

Hay algunas correlaciones interesantes; por ejemplo, la diferencia que se establece entre el centurión romano y los sumos sacerdotes, escribas y ancianos: el primero cree en Jesús hasta el punto de que *sólo la palabra de Jesús* basta para la curación de su siervo (cf. 8,8); los segundos

¹³¹ En Mt, el uso preposicional que acompaña al verbo «πιστεύω» está relacionado exclusivamente con Jesús.

necesitan un *signo* para creer: «Que baje ahora de la cruz y creeremos en él» (27,42)¹³². Para quienes creen en Jesús, basta su palabra; los que no creen en Él necesitan unos *signos* que no les serán concedidos a su medida.

Otra correlación interesante gira en torno al *ver*: en 21,20 los discípulos *ven* lo ocurrido con la higuera estéril y, ante su reacción, Jesús les enseña el poder de la oración con fe (cf. 21,22); en cambio, los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos *ven* cómo los publicanos y prostitutas creen a Juan, pero ni siquiera *viendo* eso son capaces de arrepentirse y creer¹³³.

La propia persona de Juan, su bautismo y su *camino de justicia* es causa de separación entre quienes lo aceptan (la gente, que lo tiene por profeta, cf. 21,26; los publicanos y prostitutas, que le creen, cf. 21,32), y quienes no lo aceptan (los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, cf. 21,23.32.45).

Así pues, *creer* es una *actitud de confianza* en la persona de Jesús y una *actitud de confianza* en la persona de Juan *en tanto profeta enviado por Dios y en tanto que precursor del mismo Jesús*, que se configura como un elemento diferenciador entre quienes los aceptan y quienes los rechazan. Algunos personajes están caracterizados desde su falta de fe; entre ellos,

¹³² Es muy interesante la cuestión de los *signos* en el evangelio de Mateo. En dos momentos, los adversarios de Jesús le piden un *signo*: en 12,38-39 son los escribas y fariseos los que piden a Jesús *un signo hecho por ti*; en 16,1-4 son los fariseos y saduceos los que piden a Jesús que *muestre un signo del cielo*. En ambos casos, Jesús les reprocha con la misma expresión: *¡generación malvada y adúltera!* La solicitud de un *signo* final por parte de los discípulos (cf. 24,3) desencadena el impactante discurso apocalíptico, donde *los grandes signos y prodigios* acompañan a los falsos cristos y falsos profetas (cf. 24,24). Por último, el beso del traidor Judas es también un *signo*, la señal que identifica a Jesús para su detención (cf. 26,48). La oposición *palabra-signo* marca la diferencia entre creyentes en y adversarios de Jesús.

¹³³ El episodio de los Magos tiene una significación semejante: los Magos primero *ven la estrella del rey de los judíos* y se ponen en camino para adorarle (cf. 2,2); después ven al niño Jesús y lo adoran (cf. 2,11). En cambio, Herodes, que había oído y se había sobresaltado (cf. 2,3), al ver que había sido burlado por los Magos, se enfurece y manda matar a los niños de Belén (cf. 2,16).

de forma sobresaliente, los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, los protagonistas de nuestra perícopa.

2.3.4. *La reacción positiva* («οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ»)

Por contra, los publicanos y prostitutas *creyeron* a Juan. La acción puede entenderse como una *llamada* a los jefes judíos a entrar por la misma senda¹³⁴ o como un modo de poner en contraste absoluto ambos grupos¹³⁵, pero no creemos conveniente entender que dicha acción vehicule un comportamiento moral perfecto de los que *una vez* fueron publicanos y prostitutas, pues de otro modo perdería fuerza la aplicación de Jesús. Lo que es verdaderamente chocante es que los grupos despreciados por su modo de vida van, camino del Reino, por delante de los grupos tenidos por buenos. Así, estamos ante un aoristo que sugiere una primera aceptación del ministerio de Juan por parte de los *pecadores públicos*, y su disposición a vivir según el estilo predicado por Juan. Que lo hubieran conseguido ni lo afirma ni lo niega el texto evangélico, indicación de que no van por ahí las claves de interpretación.

Por otra parte, ya hemos visto la intensa presentación de Juan como Precursor de Jesús y la importancia que tiene en la misión de éste la relación con los pecadores públicos, por lo que el texto puede indicar que la vía de acceso a la fe en Jesús comienza creyendo a Juan en su papel de Precursor. Esto explicaría la sutil diferencia entre «προάγειν εἰς τὴν

¹³⁴ «The action (believing) of the tax collectors and the prostitutes is authoritative, as John's action –his baptism and walking in the way of righteousness– also is. Their “believing John” is an authoritative call to repentance that the chief priests and the elders should have heeded» (ΠΑΤΤΕ, *The Gospel*, 297).

¹³⁵ «Wichtig ist aber der aus V 31c übernommene Gedanke, daß sich die Rangordnung von Hohenpriestern und Ältesten einerseits und von Zöllnern und Huren andererseits vor Gott umgekehrt hat. Nur ist durch den Kontext aus dem „relativen“ „Voran“ gehen von V 31c ein absoluter Gegensatz geworden: Jene glauben, d.h. sind gehorsam, die jüdischen Führer hingegen nicht. Die jüdischen Führer haben zwar gesehen, wie die verachteten Leute zum Glauben kamen, aber sie haben sich dadurch nicht eifersüchtig machen lassen und gerade nicht, wie dies beim ersten Sohn der Fall war, „später bereut“ (Luz, *Matthäus III*, 212-213).

βασιλείαν τοῦ θεοῦ» en Mt 21,31 y «εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν» en 5,20; 7,21; 18,3 (cf. también 19,23 y 23,13). Preceder en el camino del Reino no es lo mismo que entrar en él. Creer en el Pre-cursor de Jesús pone a tales creyentes en una situación de ventaja, pero no hace alcanzar el Reino. Se entra en el Reino cuando se es discípulo de Jesús, pero un discípulo que *cumple* las enseñanzas dadas por Él (cf. 7,21-27).

Así, en el texto encontramos dos grupos de personas: los que no creen a Juan Precursor, que están retrasados en el camino del Reino, y los que creen a Juan Precursor, que van por delante en dicho camino (estos dos grupos permiten pensar en un tercer grupo: los discípulos que siguen a Jesús y cumplen su enseñanza, que entran o están en el Reino). Todo empieza creyendo a Juan: quien lo acepta está más avanzado para escuchar y creer la proclamación de Jesús. Ese *estado intermedio* de los publicanos y prostitutas, que *van por delante* pero no entran en el Reino, puede indicar también que aún su comportamiento moral (del que nada dice el texto) no es el de un verdadero discípulo de Jesús, para quien la enseñanza indica la *entrada en el Reino* y no una simple proximidad a él¹³⁶.

El camino de realización de la voluntad de Dios, pues, no está bien gestionado por los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos. Su manera de observar la Ley y realizar el culto en el Templo no son garantes de la voluntad de Dios; se ven desenmascarados por la parábola y por las palabras de Jesús y, con ellos, una forma de entender y cumplir el sistema religioso, que tiene en Jesús el modelo a seguir.

En cuanto a la Ley, Jesús no anula en absoluto su validez (cf. 5,17), su vigencia (cf. 5,18), su capacidad de profetizar *hasta Juan* (cf. 11,13), pero realza lo verdaderamente importante en ella: la justicia, la misericordia y la fe (cf. 23,23), algo que habían descuidado los escribas y

¹³⁶ El paso *necesario* de creer a Juan es, sin embargo, *insuficiente*: ¡qué reveladoras en este contexto las palabras de Jesús!: “En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él» (Mt 11,11).

fariseos hipócritas. Y cuando se le pregunta por el mandamiento más importante de la Ley, Jesús indica el díptico del *amor* a Dios y al prójimo como base de la misma (cf. 22,36-40), de modo que su cumplimiento se realiza cuando uno hace a los demás lo que espera que le hagan los demás a él (cf. 7,12).

Jesús se presenta entonces como garante en la interpretación acertada (cf. 5,21-48). Por eso, no creer en Jesús conlleva no entender la Ley en clave de realización efectiva de la voluntad de Dios, Padre de Jesús: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (11,27).

Respecto al Templo, casi la mitad de las 11 recurrencias de «ἱερόν» se sitúa en el capítulo 21, y el acto profético-mesiánico que Jesús realiza, expulsando a los vendedores, se basa en que un *vosotros* (cf. 21,32) están haciendo de la Casa de oración una cueva de bandidos (cf. 21,12ss). Pero en el Templo Jesús enseñaba (cf. 26,55) y curaba (cf. 21,14), es decir, ejercía su peculiar manera de proclamar el Evangelio del Reino (cf. 4,23 y 9,35). Esa autoridad suya sobre el Templo se debe a que «aquí hay algo mayor que el Templo» (12,6).

Por lo demás, Jesús insiste a los fariseos en la necesidad de *aprender* («μάθετε») y *comprender* («ἐγνώκετε») el significado de «misericordia quiero y no sacrificios» (9,13; 12,7). Sin duda, hay un problema de comprensión e interpretación del verdadero sentido del culto a Dios. Y Jesús, con su cercanía a los pecadores y con su interpretación humanista del *sábado*, se erige en revelador veraz del auténtico sentido del sistema religioso judío. No lo rechaza en sí mismo, pero sí el modo como se llevaba a cabo. Los dos episodios en *sábado* (las espigas arrancadas por los discípulos [12,1-8] y la curación del hombre con la mano seca [12,9-14]) son ejemplos de cómo Jesús, también *señor del sábado* (cf. 12,8), ejemplifica una correcta interpretación de la religión judía.

3. Conclusiones

3.1. El papel de Dios Padre

En la perícopa estudiada Dios no aparece en cuanto tal, pero es clara la identificación del padre protagonista de la parábola con Dios Padre. Como siempre, hacer su voluntad es la lección suprema del texto evangélico. En la parábola, hacer la voluntad del padre es competencia estricta de los hijos, por lo que es fácil hacer la correspondencia a la realidad: hacer la voluntad de Dios Padre es competencia estricta de los seres humanos. Vuelve a emerger, pues, la responsabilidad ética como la línea de fuerza principal en la consideración de la expresión que estamos estudiando.

3.2. El papel de Jesús

Jesús, cuya autoridad es puesta en cuestión por los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo en la perícopa inmediatamente anterior (21,23-27), es quien plantea la cuestión, como ya lo había hecho en 18,12: *¿Qué os parece?* Entonces lo hacía a los discípulos, para que aprendieran del pastor que se entrega a la búsqueda de la oveja extraviada a saber entregarse ellos también en su labor misionera, tomando como referencia la voluntad salvadora de Dios Padre. Ahora, la pregunta la lanza a sus interlocutores, que se han mostrado como acérrimos adversarios suyos: *¿Qué os parece?...* Y cuenta una parábola, cuya significación entienden bien (cf. 21,45), que les desenmascara una actitud religiosa deficiente, hasta el punto de que los personajes considerados peores en relación con la voluntad de Dios (publicanos y prostitutas) van por delante de ellos en el camino hacia el Reino de Dios. Precisamente el texto juega con la ironía de presentar a un Jesús cuestionado en su autoridad por los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo, pero plenamente capaz de hacerles reconocer su lejanía de la voluntad de Dios. El papel de Jesús se verá reforzado en la siguiente parábola, donde está representado en el hijo del dueño de la viña, «desechado por los constructores, pero convertido en piedra angular» (cf. 21,33-44). Y será la fama (la *autoridad*) de Jesús entre la gente la que evite que los interlocutores de Jesús, que se saben *cazados*, le detengan (cf. 21,45-46).

3.3. El papel de los discípulos

Por primera vez, en lo que se refiere a la voluntad de Dios Padre, los discípulos no están presentes en la escena evangélica. Sin embargo, pese a no ser mencionados ni interpelados directamente, el contexto sugiere su presencia (cf. Mt 21,20; 23,1; 24,1). La lección puede ser aprendida, pues, por todo lector oyente del evangelio, que también se ve impelido a responder a la pregunta de Jesús y a verse reconocido en la respuesta de uno u otro hijo. Llegados a este punto del evangelio, todo lector oyente es consciente de lo que la voluntad de Dios supone: entrar en un ámbito de Gracia, asumir una responsabilidad ética, comprender la importancia del discipulado para poder hacer esa voluntad divina, entregarse decididamente a la misión pastoral y, ahora, saber que hay un camino deslegitimado: el de los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos. Por delante de ellos caminan, incluso, los publicanos y prostitutas.

3.4. La voluntad del Padre en Mt 21,28-32

La quinta recurrencia del término «θέλημα» ofrece nuevas pistas para su comprensión global en el evangelio de Mateo. Algunos elementos la vinculan estrechamente a Mt 7,21-23: sobre todo, el «ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός»¹³⁷, la presencia del término «κύριος» y las expresiones concomitantes «εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν» y «προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ», que aparecen en sendos textos; hacer la voluntad de Dios compete, pues, a las personas y de dicha realización deriva la entrada o proximidad a su Reino.

Pero las diferencias son notorias y cualitativas. Allí los destinatarios eran los discípulos (y la multitud), que reciben una *lección* de Jesús sobre el discipulado cabal; aquí los destinatarios son los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, que reciben una severa *amonestación* de Jesús acerca de su posición respecto al Reino de Dios. Allí, la referencia central (en base a los pronombres y adjetivos posesivos) era Jesús; aquí,

¹³⁷ Curiosamente, el verbo «ποιέω» aparece hasta 11 veces en los capítulos 7 y 21: son los dos capítulos con más recurrencias (el cap. 12, con 8 recurrencias, es el siguiente).

en cambio, es Juan, Profeta de Dios y Precursor de Jesús en la misión y en el *destino*: la historia inaugurada por Jesús empieza en Juan y los interlocutores de Jesús en 21,28-32, que no eran discípulos, tenían que empezar esa historia *creyendo* a Juan y en su bautismo (cf. 21,24-27); de hecho, el mismo Jesús había comenzado su andadura siendo bautizado por Juan (cf. 3,13-16), para cumplir así *toda justicia*.

Más que una *ilustración*, Mt 21,28-32 supone un *contrapunto* a 7,21-23. En 7,21-23 hacer la voluntad del Padre es *conditio sine qua non* que los discípulos tienen que cumplir para entrar en el Reino, mientras que en 21,28-32 se desenmascara a los interlocutores de Jesús que, pese a su aparente obediencia, de hecho no realizan la voluntad paterna. No dan credibilidad a Juan, Precursor de Jesús, por lo que tampoco se la dan al propio Jesús; de hecho, la cuestión de la autoridad de Jesús había desencadenado todo (cf. 21,23). En 7,21-23 la voluntad de Dios *cualifica* a los auténticos discípulos; en 21,28-32, la voluntad de Dios *desacredita* a unas personas que, creyendo cumplirla, lo hacen sólo en apariencia formal.

Sin embargo, los lectores/oyentes del evangelio son los mismos en ambos casos y pueden comprender los dos *ejemplos*: para ellos van tanto la *lección* de 7,21-23 como la *amonestación* de 21,28-32. En el fondo, encontramos la misma problemática: hacer la voluntad de Dios es *más*.

Ahora, la importancia del hacer estriba en la *obediencia* al padre¹³⁸: ir a trabajar a la viña. Pero, una vez más, el tema queda *abierto*, porque la imagen de *trabajar en la viña* es reconducida por Jesús, en su aplicación de la parábola, al hecho de *crear a Juan*, punto de ingreso de la propia *historia de Jesús*. Crear a Juan, su bautismo, su camino de justicia, tiene dos vertientes: por un lado, significa crearle en tanto que Profeta, reconocer que Dios mismo habla a través de Juan (11,13-14: «Pues todos los profetas, lo mismo que la Ley, hasta Juan profetizaron. Y, si queréis admitirlo, él es Elías, el que iba a venir»); mediante Juan, es Dios mismo

¹³⁸ «The parable depicts Matthew's principle of righteous obedience that characterizes a disciple as the Father's "son" (cf. 5:20; 7,21; 13,38)» (CAMERON, «Parable», 202).

el que quiere ser escuchado y pide que se haga su voluntad; por otro lado, dada la presentación *en paralelo* de Juan y de Jesús en el evangelio, creerle significa reconocerlo como Precursor de Jesús y, en ese sentido, como puerta de acceso al mismo Jesús.

La Ley y las tradiciones religiosas judías, supuesto *punto fuerte* de los interlocutores de Jesús y tradicional instrumento de realización de la voluntad divina, quedan desautorizadas como elementos que ayudan a dicho cumplimiento, en la forma en que las interpretan y viven estos interlocutores, hasta el punto de que personajes reconocidos por su pecado (publicanos y prostitutas) van por delante de ellos en el camino del Reino.

La obediencia opera cambios importantes, *poniendo nombre* a una realidad antes difusa: quien ordena es padre, quien obedece es hijo¹³⁹. A partir de un relato bastante realista, Jesús presenta un mensaje de doble contenido: una cálida invitación a la conversión para aquéllos que pasan del *no* al *sí* y una severa amonestación para los que, instalados en su *sí* aparente, desobedecen a la llamada paterna¹⁴⁰.

Sin embargo, en dicha obediencia hay un elemento importante: el *arrepentimiento*, un primer elemento necesario para llegar a la *conversión*. El verbo «μεταμέλομαι», que aparece en las dos partes de la perícopa, es lo que finalmente caracteriza a los personajes. La ausencia de arrepentimiento será la postrera acusación de Jesús a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, inhabilitándoles para poder situarse adecuadamente en el camino de conversión, en el camino hacia el Reino. No es casualidad que, entre las primeras palabras de los anuncios de Juan y de Jesús, encontremos precisamente «μετανοείτε» (cf. 3,2 y 4,17). Se precisa un *cambio de mentalidad* para acoger el mensaje de Juan y el de

¹³⁹ «La solution est simple: elle fait valoir le clivage qui se produit entre une volonté motivée par le dire, et un faire agissant à l'instigation du désir. C'est le faire positif qui opère la mutation de l'"enfant" en "fils", pour autant qu'il répond à la volonté du "Père" (celui que la parabole avait d'abord simplement qualifié d'"homme")» (GENUYT, «Matthieu», 57).

¹⁴⁰ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 221.

Jesús. Este cambio de mentalidad se inicia con el arrepentimiento de las anteriores *respuestas* dadas al Padre. Sin dicho arrepentimiento no se alcanza la conversión; por eso, los interlocutores de Jesús están lejos de alcanzar la nueva realidad del Reino inaugurado por Jesús.

De ahí que otra característica de nuestra perícopa radique en la *discriminación*, es decir, la distinción de los que están en condiciones de realizar la voluntad de Dios Padre. Hay algunos grupos de personas, teóricamente alejados de dicha voluntad, que sin embargo están en condiciones de cumplirla (al igual que los discípulos en 12,46-50, ahora los publicanos y prostitutas), porque su disposición interior de creer a Juan les capacita para aceptar tanto el mensaje profético del Bautista como su anuncio precursor de Jesús. Pero a la vez hay otros grupos, teóricamente cercanos a la voluntad del Padre, que sin embargo están lejos de cumplirla. No tienen esa disposición interior que les hace desdecirse de sus concepciones y abrirse a la nueva realidad anunciada por Juan y realizada por Jesús.

Esa nueva realidad es la propia persona de Jesús, el Hijo del dueño de la viña (cf. 21,33-46), que viene con la autoridad de quien es Hijo (cf. 11,27), pero con un camino concreto a recorrer. En este sentido, la perícopa invita a recorrer el mismo itinerario de Jesús. Creer a Juan nos sitúa en el mismo inicio del camino de Jesús, que comienza en el encuentro con el Bautista, y a partir de ahí, supone recorrer, al igual que Juan, su mismo itinerario en la misión y en el destino. El evangelio presenta con sumo cuidado el paralelismo entre Juan y Jesús, de ahí que creer a Juan significa otorgarle la confianza que merece como Profeta y Precursor. Juan es *fiabile*; su anuncio merece fiabilidad, confianza, en definitiva, fe. En este punto aparece el elemento del *destino*: Juan fue *entregado*, Jesús fue *entregado*, los discípulos fueron *entregados*. Para los lectores/oyentes de este pasaje se abre una disyuntiva. Pueden optar por sumarse al grupo de interlocutores de Jesús, sabiendo que así no cumplen la voluntad del Padre, o pueden optar por sumarse al ejemplo dado en este caso por publicanos y prostitutas, sabiendo que así cumplirán dicha voluntad, como Juan, como Jesús, como los discípulos. Pero en el horizonte aparece *sombrío* un destino de pasión. *Seréis entregados...*

Capítulo sexto: Mt 26,42

«πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἔαν μὴ αὐτὸ πῶ, γενηθῆτω τὸ θέλημά σου»

«De nuevo, alejándose por segunda vez, rezó diciendo: “Padre mío, si no es posible que esta [copa] pase sin que la beba, hágase tu voluntad”»

1. Cuestiones introductorias

Nos encontramos con la última recurrencia del término «θέλημα» en el evangelio de Mateo. Hemos llegado al punto culminante. Desde la anterior aparición del término, en Mt 21,28-32, los acontecimientos se precipitan. Una parte narrativa que llega hasta 22,46 está repleta de discusiones: discusión entre Jesús y los discípulos de los fariseos y los herodianos acerca del tributo al César (22,15-22), discusión entre Jesús y los saduceos acerca de la resurrección de los muertos (22,23-33), discusión entre Jesús y los fariseos acerca del mandamiento principal y de la filiación mesiánica (22,34-46). Después de estos textos, comienza una larga sección discursiva, en la que sobresalen el severo alegato de Jesús contra los escribas y fariseos (23,1-39) y el último gran discurso de Jesús en el evangelio de Mateo, el Discurso Escatológico (24,1-25,46). Y, ya en 26,1, comienza la última sección narrativa del evangelio, el relato de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús.

Nuestro texto está inserto en esta sección, en la que se desencadenan los acontecimientos de una manera realmente frenética. La escena tiene por espacio general el llamado *Monte de los Olivos* (26,30: «Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν») y, más en concreto, el lugar de *Getsemaní* (26,36: «Τότε ἔρχεται μετ’ αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανὶ»). Es una escena situada en un espacio *abierto*, que contrasta con los espacios cerrados anterior y posterior. El espacio anterior es una *casa* (cf. 26,18), en la que Jesús y sus discípulos

van a celebrar la cena pascual, momento aprovechado por Jesús para instituir la institución de la Eucaristía. El espacio posterior es el *palacio* del Sumo Sacerdote (cf. 26,58), donde se procederá al juicio de Jesús.

La escena se desarrolla a modo de un tríptico, cuyo centro es la perícopa de la que forma parte nuestro texto, conocida por *la agonía de Jesús* (26,36-46). La perícopa está precedida por la que relata la previsión del escándalo de los discípulos y las negaciones de Pedro (26,30-35) y está seguida por la que cuenta el prendimiento de Jesús (26,47-56). Al final de este tríptico, en 26,56, leemos una de las frases más escalofrantes de todo el evangelio: «Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον»; la situación deja a Jesús en soledad para enfrentarse a las autoridades religiosas y políticas y a su condena. El desencuentro de Jesús con las autoridades, largamente preparado en el evangelio, se tiñe finalmente de la *sangre* de Jesús¹.

La característica estilística principal de esta última recurrencia de «θέλημα» es que aparece de *forma idéntica* a la primera:

→ 6,10: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου»

→ 26,42: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου».

Se crea así una impactante *inclusión* que permite entender el cuerpo del evangelio como una continua explicitación de la voluntad de Dios Padre.

Los dos textos comparten también un mismo ambiente de *oración*; de hecho, las palabras en ambos casos son oración:

→ 6,9: «οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς»

→ 26,42: «πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων».

El juego de tiempos verbales («προσεύχεσθε» - «προσηύξατο») hace del segundo texto una especie de *realización histórica* del primero en el ejemplo de Jesús.

¹ De largo, es el evangelio de Mateo el que más cita el término «αἷμα» referido a la sangre de Jesús (Mt 26,28; 27,4.6.8.24.25, mientras sólo Mc 14,24 y Lc 22,20.44).

De igual manera, en ambos casos es *Dios Padre* el destinatario de las sendas oraciones:

→ 6,9: «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»

→ 26,42: «πάτερ μου».

El hecho de que aquí aparezca, en labios de Jesús, «πάτερ μου» sin la especificación «ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς», como ocurría en 7,21 y 12,50, puede deberse a que ahora no están los discípulos junto a Jesús: la soledad de Jesús está tan intensificada a nivel textual que es realmente llamativa.

Finalmente, es también muy llamativa la presencia del término «πειρασμός», tanto en 6,13 como en 26,41.

1.1. Delimitación de la perícopa

El versículo que presenta nuestra expresión forma parte de una perícopa cuya *delimitación* se puede realizar sin demasiada dificultad.

La indicación espacial «ἔξηλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν» (Mt 26,30) es modificada en 26,36: «Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανί», un cambio de lugar que marca la transición a la nueva perícopa. Hasta este momento, el tema dominante era el *escándalo* de los discípulos y la referencia a las *negaciones* de Pedro, rechazadas como posibilidad no sólo por el propio Pedro, sino también por *todos* los discípulos. Pero, en esta escena de Getsemaní, los discípulos son instados por Jesús a quedarse sentados mientras Él se va a rezar (26,36). A partir de ese momento, Jesús sigue en escena sólo con Pedro y los hijos de Zebedeo (26,37-38). Todavía habrá un tercer movimiento que deja en total soledad a Jesús (26,39). La *oración*² de Jesús y la llamada a la *vigilia y oración* de los discípulos serán ya los temas dominantes de la perícopa.

² El uso estratégico del verbo «προσεύχομαι» en el evangelio nos indica que, de las 15 veces que aparece, los capítulos donde más presencia tiene son, *precisamente*, el capítulo 6 (6 veces: vv. 5.5.6.6.7.9) y el capítulo 26 (5 veces: vv. 36.39.41.42.44), capítulos donde aparece por primera y última vez el término «θέλημα».

Las diferentes conversaciones de Jesús con los discípulos se ven truncadas cuando aparece en escena *Judas*, acompañado por un grupo de gente armada, para consumir su traición y entregarle (26,47: «Todavía estaba hablando, cuando llegó Judas, uno de los Doce, acompañado de un grupo numeroso con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo»). Aparecen nuevos personajes³ y la escena toma un nuevo giro, de modo que la perícopa queda enmarcada perfectamente en 26,36-46⁴. Este marco textual está reforzado por la *inclusión* formada por la secuencia: «Τότε ἔρχεται... καὶ λέγει», que aparece en los vv. 36 y 45.

Pero la técnica mateana consiste en insertar armónicamente los textos y en esta ocasión también. Hay algunos términos que aparecían antes de nuestra perícopa y lo hacen en ella. Así, «λυπέω» (26,22 y 26,37), «ποτήριον» (26,27 y 26,39), «ἄσθενής» (25,43.44 y 26,41) y «ἐγείρω» (26,32 y 26,46). Otros vocablos sirven de verdadero *hilo conductor* y, viniendo de atrás, están en nuestro texto y también en textos sucesivos. Son vocablos especialmente relevantes en el primer evangelio, como

³ Los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo eran los interlocutores de Jesús en la perícopa en que aparecía la anterior recurrencia de «θήλημα» (21,28-32). Después de la parábola de los viñadores homicidas, los sumos sacerdotes y los fariseos trataban de detener a Jesús, pero de momento no lo hacen por miedo a la gente (cf. 21,45-46). Sin embargo siguen maquinando la muerte de Jesús y, así, en 26,3-4 se nos dice: «Entonces los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo se reunieron en el palacio del Sumo Sacerdote, llamado Caifás; y se pusieron de acuerdo para prender a Jesús con engaño y darle muerte». Después se producirá el encuentro entre los sumos sacerdotes y Judas para apalabrar la entrega de Jesús (cf. 26,14-16). Llega, pues, el momento de llevar a cabo sus planes.

⁴ Apenas hay excepciones a esta delimitación: D.J. Harrington propone Mt 26,36-56 y lo titula genéricamente «The Arrest of Jesus» (cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 372).

«μαθητής»⁵ (26,1.8.17.18.19.26.35; 26,36.40.45 y 26,56); «Πέτρος»⁶ (26,33.35; 26,37.40 y 26,58.69); «υἱός τοῦ ἀνθρώπου» (26,2.24.24; 26,45 y 26,64); «παραδίδωμι»⁷ (26,2.15.16.21.23.24.25; 26,45.46 y 26,48; 27,2.3.4.18.26); «πίνω» (26,27.29.29; 26,42 y 27,34.34). Finalmente, algunos términos presentes en la perícopa aparecen con posterioridad. Así, «θάνατος» (26,38 y 26,66) y «ᾠρα» (26,40.45 y 26,55).

Desde la perspectiva de los lectores/oyentes del evangelio estamos, una vez más, ante una verdadera *lección de discipulado* en la que comienza a fraguar lo que hasta ahora habían sido *simples* anuncios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús (16,21; 17,22-23; 20,17-19). En este sentido, las tres grandes oposiciones que se dan en el relato⁸, referidas a los discípulos y a Jesús, son la cruz y la cara de dicha lección: cómo no se debe actuar (cifrado en el comportamiento de los discípulos) y cómo se debe actuar (cifrado en el comportamiento de Jesús). Hay que señalar, además, que es la última vez que aparece Jesús con los discípulos antes de la Resurrección.

⁵ Otro dato estadístico enormemente revelador: el capítulo 26 es, con mucho, el que más recoge la presencia explícita de los discípulos: hasta en 11 ocasiones aparecen los discípulos en el capítulo que abre la pasión de Jesús. A estas alturas, no nos parece una casualidad. Llegado el momento decisivo, se dirime con la presencia masiva del término su auténtico y verdadero seguimiento. Todo el capítulo se presenta, pues, como una verdadera lección de auténtico y contrastado discipulado.

⁶ Ocurre lo mismo que señalamos en la nota anterior: de las 23 recurrencias de Pedro en Mt, 8 están en este capítulo, doblando al siguiente capítulo (4 recurrencias en el capítulo 16). También la figura de Pedro tiene que *aprender* en este capítulo.

⁷ También el capítulo 26 es el que más recurrencias acoge de este término: 10 veces de un total de 31 (el siguiente capítulo con más recurrencias es el 27, con 5 recurrencias).

⁸ «Two of these oppose what the disciples should do, watching and praying (26:38, 41), to what they actually do, sleeping (26:40, 43, 45). The third opposition is expressed in Jesus' words: "not as I will, but as thou wilt" (26:39b)» (PATTE, *The Gospel*, 368).

1.2. Crítica textual

Respecto a la *crítica textual*, el texto (26,42) está consistentemente atestiguado, con pequeñas variaciones que no afectan al sentido del mismo: algunos manuscritos (entre ellos el códice B) omiten el nexo narrativo «λέγων», y otros (entre ellos \mathfrak{P}^{37}) hacen lo propio con «μου»; por el contrario, algunos manuscritos (entre ellos Θ), a modo de una explicitación, añaden a «τοῦτο» el sustantivo «τὸ ποτήριον» (como ocurre en Lc) y otros (entre ellos A) ponen «ἀπ' ἐμοῦ» (también presente en el relato lucano) tras el verbo «παρελθεῖν». Por lo demás, los cambios que afectan a la perícopa no son abundantes ni tampoco significativos⁹.

1.3. Comparación sinóptica

El episodio está narrado en los tres evangelios sinópticos: Mt 26,36-46; Mc 14,32-42 y Lc 22,40-46. La *comparación sinóptica* nos revela el perfil característico de cada evangelista a la hora de presentar el episodio de Getsemaní¹⁰. De modo que las diferencias entre los tres relatos son considerables¹¹. Destacamos las más importantes.

Mateo y Marcos (no así Lucas) sitúan la acción en una propiedad llamada Getsemaní (Mt 26,36; Mc 14,32).

Por otra parte, el grupo de los discípulos está presente en todos los relatos, pero es Mateo el que los cita en más ocasiones (Mt 26,36.40.45, frente a Mc 14,32 y Lc 22,45), pues son los co-protagonistas destacados, junto con Jesús, de la perícopa. Y no sólo el grupo en cuanto tal, sino también Pedro (Mt 26,37.40) y *los dos hijos de Zebedeo* (Mt 26,37;

⁹ B.M. Metzger sólo recoge en su comentario textual la variante de 26,39, una adición de Lc 22,43-44, que presentan manuscritos «secundarios»: cf. METZGER, *Textual*, 54.

¹⁰ Las diversas posibilidades de relación entre los relatos de Mt y Mc (la mayor, menor o nula dependencia de Mt respecto de Mc) están bien estudiadas en la tesis de J.W. Holleran: cf. HOLLERAN, *Getsemane*, 146-169.

¹¹ Una exhaustiva comparación entre Mt y Mc la encontramos en: FEUILLET, *Getsemani*, 124-141; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 409-410.

mientras que en Mc 14,33 se dicen los nombres *Santiago y Juan*; en Lc, en cambio, no aparecen). De hecho, el *contraste* entre los discípulos y Jesús es un tema muy significativo del relato, del que sale muy reforzado el carácter benévolo de Jesús y su empeño en enseñar a sus discípulos a pesar de su torpe comportamiento.

La recomendación que Jesús hace de *velar y rezar* (Mt 26,41; Mc 14,38) se reduce en Lc 22,40.46 a *rezar*. En Mt, Jesús se dirige a Dios como «πάτερ μου» (Mt 26,39), que acerca el texto al Padrenuestro y lo diferencia de los demás sinópticos; en Mc Jesús dice «αββα ὁ πατήρ» (Mc 14,36) y en Lc, simplemente «πάτερ» (Lc 22,42; cf. 11,2).

En Mt, Jesús¹² reza en tres momentos (Mt 26,39.42.44). Las palabras que presentan el término «voluntad» forman parte de la segunda oración (26,42). En cambio, en Mc Jesús reza en dos ocasiones (Mc 14,36.39) aunque parece sobreentendida una tercera ocasión (cf. 14,41). Pero los términos de la segunda oración reflejada en Mt no están presentes en Mc, en donde simplemente se dice que Jesús «oró diciendo las mismas palabras» (Mc 14,39). El relato de Lucas mantiene un tono más continuo en la oración de Jesús (verbo en imperfecto y presencia del sustantivo «la oración» en singular) y presenta sólo una vez sus palabras: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22,42); la diferencia más cualitativa entre ambas versiones estriba en la posición del Padre ante el destino de Jesús: más diluida en Mt («εἰ οὐ δύναται»), más directa en Lc («εἰ βούλει»).

Algunos detalles narrativos son exclusivos de cada evangelista: la mención de «αββα» y el pequeño diálogo de Jesús con Pedro en Mc (Mc 14,36.37), la ampliación de la oración de Jesús en Mt (Mt 26,39.42.44), la aparición del ángel y el sudor de sangre (Lc 22,43.44), así como la inclusión formada con la doble mención de la «tentación» (Lc 22,40.46) en Lc.

¹² «En la redacción de *Mt* destaca en primer plano la figura de Jesús y su actitud de Hijo» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 625). De hecho, la preeminencia de Jesús aparece desde el principio: mientras en Mc y Lc no se nombra a Jesús al comienzo de las respectivas perícopas, Mt nombra a Jesús explícitamente: «Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς» (Mt 26,36).

1.4. Estructura de la perícopa

La *estructura*¹³ «es paralela a la de Mc, pero mejor ordenada, simétrica, casi rítmica. A una (doble) introducción (36 + 37-38) sigue la triple (= *insistente*) oración y triple visita a los discípulos (39-41.42-43.44-46); la última introduce (45b-46) la unidad siguiente»¹⁴. Esta estructura puede ser desdoblada entre los tres momentos de oración de Jesús y los tres encuentros con los discípulos¹⁵.

El texto gira en torno a diversos elementos, entre los que sobresale la presencia del verbo «προσεύχομαι», que aparece 5 veces (vv. 36.39.41.42.44), la oposición entre «γρηγορέω» (vv. 38.40.41) y «καθεύδω» (vv. 40.43.45) y los movimientos de Jesús, sujeto de los verbos «ἀπέρχομαι» (vv. 36.42.44) y «ἔρχομαι» (vv. 36.40.45). Es curiosa la acumulación al final del relato del adverbio «πάλιν» (vv. 42.43.44.44), que confiere al texto una gran *insistencia*, sobre todo en la oración de Jesús, pero también en la torpe respuesta de los discípulos; un *contraste* realzado con la presencia de tres formulaciones con «μετά» (v. 36: «ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς; v. 38: «γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ»; v. 40: «οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;»), las dos últimas, recomendaciones no atendidas por los discípulos pese al requerimiento de Jesús. También es digno de destacarse el juego temporal *presente histórico* - *aoristo* que encontramos en el texto.

De modo que ésta es la estructura de la perícopa:

¹³ Atendiendo a las diversas *señales*, hay varios modos de estructurar la perícopa. Así, el adverbio «τότε» (vv. 36.38.44) puede servir como elemento estructurante (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 409); o los tres momentos de oración de Jesús y los correspondientes de sueño de los discípulos (cf. HAGNER, *Matthew II*, 781).

¹⁴ GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 626.

¹⁵ Así, por ejemplo, lo hacen W.D. Davies y D.C. Allison, que señalan, además, los numerosos paralelismos que se dan en las dos tríadas: cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 490. La formulación tan simétrica y semejante también es destacada por U. Luz: cf. LUZ, *Matthäus IV*, 131.

PRESENTACIÓN DE LA ESCENA Y ESTADO DE JESÚS (vv. 36-38)

Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθημανὶ
καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς:
καθίσατε αὐτοῦ ἕως [οὔ] ἀπελθῶν ἐκεῖ προσεύξωμαι
καὶ παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου
ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν.
τότε λέγει αὐτοῖς:
περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου·
μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ.

A) 1ª ORACIÓN DE JESÚS Y SUEÑO DE LOS DISCÍPULOS (vv. 39-41)

καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων·
πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο·
πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ.
καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς
καὶ εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας,
καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ·
οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;
γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε,
ἵνα μὴ εἰσέλθῃτε εἰς πειρασμόν·
τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

B) 2ª ORACIÓN DE JESÚS Y SUEÑO DE LOS DISCÍPULOS (vv. 42-43)

πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσήξατο λέγων·
πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πῖω,
γενηθήτω τὸ θέλημά σου.
καὶ ἐλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας,
ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι.

C) 3ª ORACIÓN DE JESÚS Y PALABRAS A LOS DISCÍPULOS (vv. 44-46)

καὶ ἀφείς αὐτοὺς
 πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν.
 τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς·
 καθεύθετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε·
 ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα
 καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν.
 ἐγείρεσθε ἄγωμεν·
 ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.

En fin, esta última recurrencia de «θέλημα» se sitúa en una perícopa muy interesante: «la agonía del huerto es, quizá, el misterio de la vida de Jesús que más turba y desorienta. Esta imagen de un Dios temblando empavorecido, tratando de huir de la muerte, mendigando ayuda, es algo que ni la imaginación más calenturienta hubiera podido soñar»¹⁶. Por eso, estamos ante un episodio realmente problemático, hasta el punto de significar una *crux interpretum* en la historia de la exégesis y de la teología¹⁷.

2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa

Como en las demás perícopas donde se encuentra, la cuestión medular de la escena estriba en que se *cumpla la voluntad de Dios Padre*, que aparece en las tres oraciones de Jesús, pero que está explícitamente expresada en la *oración central* con el término «θέλημα». De modo que

¹⁶ GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 378. U. Luz comienza su comentario a esta perícopa reflejando la dificultad para aceptar este episodio (posturas de Celso y Juliano) debido a su intrínseca problematicidad (cf. LUZ, *Matthäus IV*, 133).

¹⁷ Este pasaje evangélico supuso serias dificultades para muchos autores medievales, dadas las características de Jesús en este relato, que chocan con sus cualidades como Verbo Encarnado. De hecho, la *domesticación* del texto comienza en los propios evangelios de Lucas y Juan (cf. MADIGAN, «Interpretations», 157-173).

en esa clave hay que interpretar los contenidos de la perícopa. Ésta abre la narración de la Pasión de Jesús y destacan en ella básicamente tres elementos: el proceso interior experimentado por Jesús en la escena, que le hace pasar de la angustia a la determinación; la oración que dirige a Dios Padre, que en Mt se presenta en tres momentos diferentes; y el comportamiento de los discípulos en un momento tan decisivo. Estos tres elementos aparecen en las distintas fases del relato y serán analizados siguiendo el hilo de la propia narración.

2.1. Presentación de la escena y estado de Jesús (Mt 26,36-38)

2.1.1. *El proceso interior inicial de Jesús*

Jesús, aunque aparece en escena acompañado por los discípulos, es el *personaje central* de la perícopa¹⁸. Sus primeras palabras no parecen evidenciar una situación personal agónica: «καθίσατε αὐτοῦ ἕως [οὔ] ἀπελθῶν ἐκεῖ προσεύξωμαι» (Mt 26,36). Sin embargo, cuando toma a tres de sus discípulos, comienza a sentir *tristeza y angustia*. Lo dice el narrador (v. 37) y lo corrobora el propio Jesús: «περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου» (v. 38).

Es una reacción *sorprendente*, por cuanto nada en el contexto hacía sospechar dicha situación. Desde el comienzo de la sección narrativa de la pasión (26,1) sí habían aparecido *sentimientos*, pero de los discípulos: *se indignaron* cuando una mujer derrama sobre Jesús un perfume muy caro (cf. 26,8), *se entristecieron mucho* cuando Jesús les anuncia la traición de uno de ellos (cf. 26,22), *se escandalizarán* en la misma noche del relato de Getsemaní, según se lo anuncia Jesús (cf. 26,31). Y aparecen decididos a *morir con Jesús* antes que negarlo (cf. 26,35). Pero no se dice nada de los sentimientos de Jesús. Es más, Jesús parece controlar la situación en todas sus intervenciones anteriores, particularmente en 26,31-32, momento en que hace referencia tanto a su Pasión como a su Resurrección: «Todos vosotros vais a escandalizaros de mí esta noche,

¹⁸ «Der Text ist als Christus-Perikope gestaltet» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 409). La importancia de Jesús en esta perícopa es resaltada también por otros autores: cf. GALIZZI, *Gesù*, 93; LUZ, *Matthäus IV*, 134.

porque está escrito: *Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño*. Mas después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea». Y en ninguno de los tres anuncios que Jesús hace de su Pasión, Muerte y Resurrección (16,21; 17,22-23; 20,17-19) hay indicio textual alguno como para suponer que asuma su destino con dificultad. De modo que esta *novedosa* situación de Jesús, entristecido y angustiado, no tiene paralelo alguno en el evangelio.

No es de extrañar, ya hemos hecho referencia a ello, que esta situación interna de Jesús provocara desconcierto en algunos momentos históricos y en algunos autores: Jesús ahora no es un héroe *todopoderoso*, ni un mártir *alegre*, sino un *simple* ser humano horrorizado ante un destino indeseable¹⁹.

Mateo describe la situación interior de Jesús en estos términos: «ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν» (v. 37). El primero de estos verbos («ἤρξατο») evoca las dos famosas cesuras temporales de Mt 4,17 y 16,21 («ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς...»), que sirven para rastrear la estructura narrativa de Mt. Son dos momentos importantes en la misión de Jesús: el verbo señala el comienzo de su *proclamación* del Reino y de la *manifestación* de su decisión de *subir a Jerusalén*. De ahí que pueda considerarse un verbo muy significativo²⁰. Sin embargo, el uso de dicho verbo en el evangelio no ofrece razones para concederle demasiada importancia. Las diversas recurrencias del verbo no tienen siempre por sujeto a Jesús (5 veces sobre 13), están en muy diferentes contextos y, en general, señalan acciones puntuales o breves, hasta el punto de tener un uso casi pleonás-

¹⁹ «Der in seine Leiden gehende Jesus wird nicht als Held gezeichnet. Ein falscher Heroismus liegt der Passionsgeschichte fern. Auch fehlt das Bild des freudigen Martyrers, wie es in der jüdischen Literatur dargeboten werden kann. Jesus erweist sich in seinem Leiden als Mensch» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 411).

²⁰ «Rispetto a ciò che precede, “incominciare” dice novità: inizia qualcosa di nuovo. Rispetto a ciò che segue, dice continuità: inizia qualcosa che avrà un seguito. Il verbo ha, però, nel suo sottofondo anche una terza idea, quella di “precedere”, “incominciare per primo”, come una guida che traccia la strada, o un maestro. Quest’ultima idea è forse la più significativa: include il germe della sequela» (MAGGIONI, *Racconti*, 37).

tico²¹. En este caso, y dada la variación producida en el estado de ánimo de Jesús a lo largo del relato, nos inclinamos por pensar que el verbo no tiene mayor importancia en su significado.

Dos verbos definen el estado de Jesús: «λυπεῖσθαι» y «ἀδημονεῖν». El primero, «λυπεῖσθαι», significa *entristecerse*²² y es la *única vez* que el verbo tiene por sujeto a Jesús. En las otras 5 recurrencias del verbo en el evangelio, son Herodes (14,9), los discípulos (17,23; 16,22), los compañeros anónimos del siervo sin entrañas de la parábola (18,31) y el joven rico (19,22) quienes se entristecen. La diversa catadura moral de estos personajes (es imposible asimilar a Herodes con los discípulos, por ejemplo) quizá simplemente sea una indicación de que Jesús, al entristecerse, se está comportando *como un hombre cualquiera*, sin más connotaciones morales. Pero en los contextos en los que el verbo está presente siempre aparece un *elocuente matiz*: los personajes se ven impelidos a algo que no quieren o no pueden aceptar, que también sería el caso de Jesús en este episodio de Getsemaní. Jesús se entristece porque no quiere aceptar el oscuro futuro que se cierne sobre Él.

Por su parte, «ἀδημονεῖν» significa *angustiar*²³ y sólo aparece una vez en Mt, otra en el texto paralelo de Mc 14,33 y finalmente en Flp 2,26. En esta carta paulina, Epafrodito se encuentra *angustiado* al saber que los filipenses conocían su enfermedad, de ahí que Pablo se lo envíe. Tiene la connotación de estar separado de los demás, una situación sus-

²¹ «Many times in NT Greek “come to, begin” (erchesthai) is virtually a pleonastic auxiliary to an infinitive and need not be translated» (BROWN, *Death I*, 153).

²² Con diversos matices, encontramos esta traducción en los diversos autores: «Rattristarsi», «esperimentare tristezza» (SEGALLA, «Figlio», 265); «avoir affliction ou tristesse» (BONNARD, *Évangile*, 383); «esser triste» (SABOURIN, *Matteo II*, 1001); «Ausdruck starker menschlicher Erregung» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 411); «be sad» (HARRINGTON, *The Gospel*, 373); «be sorrowful» (BROWN, *Death I*, 153; HAGNER, *Matthew II*, 782); «estar triste» (GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 419).

²³ Otra vez aparecen diversos matices en las traducciones: «Essere inquieto», «essere angustiato» (SEGALLA, «Figlio», 265); «avoir angoisse» (BONNARD, *Évangile*, 383); «be distressed» (HARRINGTON, *The Gospel*, 373); «to be troubled» (BROWN, *Death I*, 153); «be anxious» (HAGNER, *Matthew II*, 782).

ceptible de producir angustia.

Jesús se encuentra triste y angustiado. Lo van a confirmar sus propias palabras en Mt 26,38: «περίλυπος ἔστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου». «Περίλυπος» expresa, por la presencia de la preposición «περί»²⁴, que dicha tristeza es superlativa²⁵. No aparece más en todo el evangelio de Mateo, aunque es utilizado también por Marcos (Mc 6,26; 14,34) y Lucas (Lc 18,23.[24]). En el caso de Marcos, los que aparecen así caracterizados son el rey Herodes, cuando la hija de Herodías le pide la cabeza de Juan Bautista (Mc 6,26), y el propio Jesús en la misma escena de Getsemaní (14,34). Lucas, en cambio, reserva el adjetivo *para uno de los principales* que se dirige a Jesús para que le diga qué tiene que hacer para tener en herencia la vida eterna; cuando Jesús le pone las condiciones («vende todo cuanto tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven y sígueme»), entonces «se puso muy triste» (Lc 18,23). Se mantiene el mismo sentido subyacente: es una reacción provocada por una situación indeseada.

Por su parte, el término «ψυχή», que se suele traducir inexactamente por «alma», hay que entenderlo aquí en el sentido de *persona en su conjunto*, el *yo*²⁶.

La expresión «ἕως θανάτου», de sabor bíblico²⁷, tiene numerosas posibilidades de interpretación. Puede tener: a) un sentido cualitativo, de grado: la aflicción es proporcionada al sentimiento producido por la muerte inminente; b) un sentido consecutivo: la aflicción lo acerca a la misma muerte; c) un sentido final: la aflicción origina un deseo de morir; d) un sentido temporal: la aflicción durará hasta la muerte²⁸. Parece que hay que privilegiar el sentido *cualitativo*, que por lo demás apenas se

²⁴ Cf. RUSCONI, *Vocabolario*, 270.

²⁵ U. Luz traduce *sumamente triste*: «überaus traurig» (Luz, *Matthäus IV*, 135).

²⁶ Cf. BROWN, *Death I*, 154; HAGNER, *Matthew II*, 782.

²⁷ Cf. Sal 42,6 LXX y Jon 4,9.

²⁸ Todas estas posibilidades de interpretación las encontramos en: BROWN, *Death I*, 155-156 y Luz, *Matthäus IV*, 135.

distingue del consecutivo²⁹. Sin embargo, en Mt el uso preposicional de «ἕως» tiene un muy destacado sentido temporal³⁰, además de espacial³¹ y modal³². En todo caso, la expresión enfatiza la grave situación personal de Jesús, cuyo sufrimiento le hace pregonar lo que llegará más adelante, la muerte.

2.1.2. *La voluntad de orar de Jesús*

En este primer momento, aún no se nos dice nada acerca de la oración de Jesús, salvo su voluntad de rezar: «καθίσατε αὐτοῦ ἕως [οὔ] ἀπελθῶν ἐκεῖ προσεύξωμαι» (Mt 26,36). Como veremos más adelante, es muy sintomática la diferenciación espacial que pide Jesús antes de comenzar a rezar («αὐτοῦ» vs. «ἐκεῖ»).

2.1.3. *La posición de los discípulos*

No cabe duda de que estamos ante un relato, no sólo de marcado carácter cristológico, sino también de profundo sabor eclesiológico³³ y, por tanto, parenético³⁴. Del relato se extraen importantes lecciones para el discipulado, una *constante* en el evangelio de Mateo y, mucho más, en las escenas en que aparece «τὸ θέλημα τοῦ πατρός», como hemos ido viendo

²⁹ Cf. SEGALLA, «Figlio», 265; BROWN, *Death I*, 156; LUZ, *Matthäus IV*, 135.

³⁰ Cf. Mt 1,17.17.17; 2,15; 5,25; 11,12.13; 13,30; 17,17.17; 23,35; 24,21; 26,29; 27,8.45.64; 28,20.

³¹ Cf. Mt 11,23.23; 24,27.31; 26,58; 27,51.

³² Cf. Mt 18,21.22.22; 20,8; 22,26.

³³ «El relato de la agonía en Mateo está de acuerdo con la orientación general de su evangelio, es decir, viene marcado por su carácter eclesial (“conmigo”)» (GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 447). J. Gnllka proclama con solemnidad que *redención* y *seguimiento* pueden ser presentadas como tesis fundamentales de la perícopa (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 414).

³⁴ La parénesis o exhortación se cifra en la antítesis velar-dormir, en los repetidos imperativos a vigilar y en los tres momentos en que Jesús se encuentra con sus discípulos (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 409); y también en el «μετ’ ἐμοῦ» de los vv. 38 y 40 (cf. SABOURIN, *Matteo II*, 1001).

a lo largo de la presente tesis. En este caso, *los discípulos* aparecen estratégicamente situados al comienzo, en medio y al final de la perícopa (Mt 26,36.40.45). Además, están también Pedro (vv. 37.40) y los dos hijos de Zebedeo (v. 37), con quienes Jesús se aparta del resto de discípulos.

a) *Getsemaní y la Transfiguración*

En todo caso, la realzada presencia de Pedro, Santiago y Juan nos recuerda la presencia de estos mismos discípulos en el episodio de la Transfiguración (17,1-8). El relato de la Transfiguración está situado entre los dos primeros anuncios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús (16,21-23 y 17,22-23) y adelanta a ese sombrío momento el destino *glorioso* de Jesús, que aparece con *reflejos de Resurrección*: «su rostro se volvió brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (17,2). Además, las palabras pronunciadas por Dios Padre desde la voz de la nube confieren una autoridad extraordinaria a ese Jesús que acaba de anunciar un destino marcado por el sufrimiento: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (17,5). En esta epifánica escena los tres discípulos pueden contemplar, pues, a Jesús, lleno de autoridad, lleno de intimidad con Dios Padre y lleno de vida eterna. Es el momento proléptico del *ya sí*. Como contraste, en Getsemaní los mismos discípulos están al lado de Jesús en el momento de su agonía sufriente, en el momento del *todavía no*³⁵.

Pero el contraste de los episodios nos deja una *lección* de discipulado. Nada más anunciar por vez primera su destino, justo antes de la Transfiguración, Jesús enseña a sus discípulos las *condiciones para seguirle*: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (16,24-25). El momento de la proclama llega en Getsemaní a su realización. Los mismos protagonistas

³⁵ El contraste entre las dos escenas, de las que son testigos los tres discípulos, viene a concluir el estudio que W.D. Davies y D.C. Allison hacen de los paralelismos entre ambos episodios (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 495-496). Algo que, básicamente, ya había dicho J.P. Meier: «As the inner three disciples were allowed to see his glory at the transfiguration, so now they are invited to witness and share his suffering» (MEIER, *Matthew*, 323).

han presentado sus credenciales. Pedro acaba de prometer especial fidelidad: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo nunca me escandalizaré» (26,33); y, junto a *todos* los otros discípulos (por tanto, también Santiago y Juan): «Aunque tenga que morir contigo, yo no te negaré» (26,35); además, los dos hermanos Santiago y Juan ya se habían ofrecido a beber la misma *copa* de Jesús (cf. 20,22-23). Llega, pues, el momento de pasar de las palabras a los hechos (cf. 21,28-32), el momento de la verdad, el momento de demostrar el seguimiento y la fidelidad a Jesús. El paralelismo en contraste, no casual, entre la Transfiguración y Getsemaní permite extraer una gran lección de discipulado.

b) La orden de Jesús

Jesús ordena a Pedro, Santiago y Juan *velar* («γρηγορέω») *con él* (26,38), la misma orden que aparecerá después dirigida a Pedro y, a su través, a *los discípulos* (26,41). Se aprecia una *cierta progresión*: en efecto, la primera orden es «γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ» y la segunda es «γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε», seguida por una frase final, «ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν», y una explicativa, «τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής».

1.- La necesidad de *velar* de forma continuada o durativa está expresada por la forma verbal (en ambos casos imperativo presente: «γρηγορεῖτε»). Las razones para dicha vigilia pueden ser muchas: a) la vigilia como una *noche de guardia* como parte de la vigilia pascual (cf. Ex 12,42); b) para poder ser testigos de la oración y del sufrimiento de Jesús; c) para poder proteger a Jesús ante la llegada de los enemigos; d) como un gesto de amistad solidaria, para que Jesús no esté solo; e) como expresión de una actitud necesaria requerida por el contexto escatológico de la muerte de Jesús³⁶. Las diversas razones no se excluyen necesariamente entre sí: la expresión «μετ' ἐμοῦ», en efecto, sugiere cercanía, amistad y, algo muy importante, posibilidad de ser *testigos* de lo que acontece. En todo caso, en la segunda orden de Jesús (26,41) se nos indica la *finalidad* de la vigilia («ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν») y una explicación-razón de la misma («τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής»).

³⁶ Cf. BROWN, *Death I*, 156-157.

Los discípulos, velando, pueden aprender del ejemplo de Jesús que, pese a todo, se ofrece decididamente a llegar hasta el final en su misión. Así, la fallida respuesta de los discípulos, al dormirse y no velar, puede *espolear* a los lectores/oyentes del evangelio para que actúen justo al revés, siguiendo la enseñanza, por ejemplo, de la conclusión parenética de la parábola de las diez vírgenes (25,13).

Ahora bien, las seis presencias del verbo «γρηγορέω» en Mt se sitúan en dos momentos bien localizados. El verbo aparece tres veces en nuestra perícopa (26,38.40.41) y está presente otras tres veces en el Discurso Escatológico (24,42.43; 25,13), relacionado con *el día y la hora* de la llegada del Señor, con la Parusía. La diferencia de contextos entre ambos momentos puede desaconsejar la identificación de sentido del verbo³⁷. Sin embargo, el uso del verbo está tan perfectamente situado en, y delimitado por, ambos contextos que parece lógico entender que la vigilia en la escena de Getsemaní es entendida como una actitud necesaria ante la llegada del momento escatológico, en el sentido de que con esta escena comienzan a desarrollarse todos los acontecimientos que desembocarán en la acción de Dios Padre en la Resurrección³⁸.

Porque *la hora* de la llegada del Señor, de la Parusía, necesita de *la hora* de su partida, hora que comienza con el desenlace final de Jesús, «la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores» (26,45). En tal sentido, *velar* es algo más profundo e importante que el simple *no dormir*³⁹, tiene una categoría fundante y permanente

³⁷ «Non ci sembra perciò che il γρηγορεῖν del Getsemani possa essere spiegato con il γρηγορεῖν del Discorso escatologico» (GALIZZI, *Gesù*, 97).

³⁸ «Γρηγορεῖτε, which embraces both physical and spiritual alertness – the former is the prerequisite for the latter – recalls the exhortations of 24.36-25.30 (see esp. 24.42-3; 25.13); it probably adds an eschatological element to the passion narrative» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 496).

³⁹ «Throughout I contended that “watching,” “trial,” and “hour” were to be understood both on a historical level (what happened to Jesus on the last night of his life in Gethsemane with real enemies approaching who would arrest him and have him crucified) and on an eschatological level (the great period of final struggle with evil for the establishment of God’s kingdom)» (BROWN, *Death I*, 195).

de la actitud discipular⁴⁰, es la expresión de una actitud constante de expectativa escatológica, un modo de situarse en el mundo y de entender la vida.

2.- La primera orden de velar está acompañada en Mt, como característica genuina⁴¹, por «μετ' ἐμοῦ» (26,38), que volverá a aparecer en el reproche dirigido por Jesús a Pedro en 26,40: «οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;»⁴². Con esta expresión se pretende dotar a Jesús de la compañía de sus discípulos, pero en realidad, y debido a la reacción de éstos, sirve para hacer más patente y dolorosa la *soledad* de Jesús. Sin embargo, además de este sentido primero y evidente, «μετ' ἐμοῦ» tiene también una *perspectiva eclesial*, que surge del contexto general del primer evangelio. En efecto, el evangelio se abre y se cierra con la poderosa *inclusión* de 1,23 y 28,20: el nacimiento de Jesús cumple la voz profética que augura en su persona a *Dios con nosotros*; y antes de su partida, en la misión universal dada a los discípulos, Jesús garantiza su presencia (*yo estoy con vosotros*) hasta el fin de los tiempos. Una presencia también garantizada cuando dos o tres se reúnan en su nombre (cf. 18,20). El Señor de la comunidad quiere *estar con ella* y pide, en consecuencia, que los miembros de la misma *estén con Él*.

Queda por ver cuál será la reacción de los discípulos ante la situa-

⁴⁰ Por eso, la orden de vigilar hay que referirla, si no en esta escena sí a nivel de máxima, a todos los discípulos, porque está en juego su propia existencia como discípulos, su pertenencia a Cristo y su fe (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412).

⁴¹ «Che Mt annetta uno speciale significato al “μετ' ἐμοῦ” lo si può arguire dall'uso delle espressioni che indicano, anche solo nel c. 26, un'unione di Gesù con i discepoli» (GALIZZI, *Gesù*, 98). Tras recorrer dichas recurrencias, concluye que las expresiones de unión referidas a Judas y a los enemigos, o están atenuadas o están directamente evitadas, mientras que la unión de Jesús con los discípulos está subrayada con fuerza.

⁴² Pese a dirigirse a Pedro, Jesús habla en plural, indicando así a todos los discípulos, a la comunidad a la que está dirigida esta admonición sobre la vigilancia (cf. SABOURIN, *Matteo II*, 1001). En todo caso, Jesús se dirige a Pedro, no sólo por ser el portavoz habitual de los discípulos y el primero entre ellos, sino también por su *presuntuosa* declaración de adhesión a Jesús hasta la muerte en 26,35 (cf. LUZ, *Matthäus IV*, 136).

ción presentada en la narración, una situación angustiosa para Jesús y una situación que puede acreditar su propio estatuto de discípulos a los acompañantes de Jesús.

2.2. Primera oración de Jesús y sueño de los discípulos (Mt 26,39-41)

2.2.1. *La situación de Jesús (Mt 26,39a)*

Además de las palabras dirigidas a tres de sus discípulos vistas con anterioridad, Jesús hace un gesto que asimismo resulta revelador. Inmediatamente antes de comenzar su oración al Padre, *cae sobre su rostro*⁴³ (Mt 26,39: «ἐπεσε ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ»). El gesto, de resonancia bíblica⁴⁴, puede entenderse de muchas maneras: como gesto de abatimiento y de humildad⁴⁵, de temor reverencial y abandono filial⁴⁶, de angustia y súplica⁴⁷, de sumisión y oración⁴⁸ o, como se hace ante Dios o ante alguien importante, de postración⁴⁹.

El evangelio de Mateo nos brinda otra ocasión en que aparece el mismo gesto y otra vez en el relato de la Transfiguración. En 17,6 son Pedro, Santiago y Juan los que *caen sobre su rostro* al oír la voz que salía de la nube: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (17,5). La reacción ante dicha declaración divina es *caer sobre su rostro*. El texto añade: «y se llenaron de miedo» (17,6). No es el simple miedo

⁴³ *Caer rostro a tierra* o *caer de bruces* son también habituales traducciones al castellano.

⁴⁴ «Biblische Wendung» (SCHWEIZER, *Evangelium*, 322); «Une formule biblique traditionnelle: Gn 17,3,17; Nb 14,5; 16,4 etc.» (FEUILLET, *Gethsémani*, 125-126).

⁴⁵ Cf. SEGALLA, «Figlio», 266.

⁴⁶ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 626; SABOURIN, *Matteo II*, 1001.

⁴⁷ Cf. GALIZZI, *Gesù*, 96; MEIER, *Matthew*, 324.

⁴⁸ Cf. GALIZZI, *Gesù*, 96; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 411; GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 419.

⁴⁹ Cf. HARRINGTON, *The Gospel*, 373; HAGNER, *Matthew II*, 783; LUZ, *Matthäus IV*, 135.

el que les lleva a caer sobre su rostro, es el miedo provocado por la voz divina, que parece pedir un gesto de reverencia, de postración, de sumisión. De ahí que los diversos matices señalados por los autores en esta locución tengan cabida para comprender el gesto de Jesús. Cae sobre su rostro porque se dirige a Dios en oración, pero también porque está profundamente angustiado ante el destino amenazador. Sin embargo, es de destacar que el texto evita cuidadosamente cualquier referencia léxica al *miedo*.

2.2.2. La oración de Jesús en Getsemaní

Mateo señala tres momentos de oración de Jesús en Getsemaní:

1.- Mt 26,39b: «πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστίν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ».

2.- Mt 26,42b: «πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίνω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου».

3.- Mt 26,44b: «τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν».

La oración se presenta en tres momentos, aunque el tercer momento de oración no está expresado en discurso directo, algo que hubiera conseguido una mayor armonía textual. Es llamativo el hecho de que *el contenido* de la oración va acortándose en cada paso, hasta el punto de que en el tercer momento simplemente se indica por parte del narrador que Jesús *dijo de nuevo las mismas palabras* (26,44b). Si tenemos en cuenta el proceso interior vivido por Jesús, que pasa de la angustia a la determinación, el hecho de que la oración vaya mermando *en su materialidad textual*, podría entenderse como un *indicio* de dicho proceso interior de Jesús⁵⁰.

Aunque el *querer* del Padre aparece claramente en los tres momentos, el término «θέλημα» lo hace *expresamente* en el segundo momento, el central, por lo que podemos considerarlo como el *corazón* de la oración

⁵⁰ J. Gnllka señala las diferencias textuales de cada momento de oración, pero no interpreta dichas diferencias (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 409).

de Jesús. Él mismo aparece como modelo para los discípulos y para todos sus seguidores.

Sin embargo, siguiendo la *marca* de Mateo en este tema (cf. 14,23, donde Jesús sube a solas al monte para orar; y 19,13.15, donde a Jesús le piden que imponga las manos a unos niños y ore, pero *sólo* les impone las manos), la oración en los tres momentos está caracterizada por la *soledad* de Jesús. Una primera separación de Jesús es anunciada en el comienzo de la escena, cuando dice a los discípulos: «Sentaos *aquí*, mientras voy *allá* a orar» (v. 36). Y antes de la primera oración, el narrador señala cómo Jesús se separa de Pedro y los dos hijos de Zebedeo: «Y adelantándose un poco» (v. 39). Lo mismo ocurre antes de la segunda oración: «Alejándose de nuevo» (v. 42) y de la tercera: «Los dejó y de nuevo se fue» (v. 44).

La oración en soledad es algo que Jesús había enseñado (cf. 6,5-6) y realizado (cf. 14,23) con anterioridad. De modo que no nos parece exacta la consideración de que la imagen de Jesús separado de los discípulos simboliza la *falta de apoyo humano*⁵¹; más bien, la soledad aparece buscada por el propio Jesús.

2.2.3. La primera oración (Mt 26,39b)

La primera oración es la más larga de las tres y consta de una invocación («πάτερ μου»), una condición («εἰ δυνατόν ἐστιν»), la petición que Jesús solicita («παρελθάτω ἅπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο»), y una consideración en la que se pone la primacía de la voluntad del Padre («πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω») sobre la de Jesús («ἀλλ' ὡς σύ»). De modo que, con este modo concéntrico de expresar las palabras de Jesús (a-b-c-b'-a'), tenemos en los puntos extremos a Dios (origen y meta de la persona y misión de Jesús) y, en el punto central, la rigurosa demanda de Jesús (que pase el cáliz que se acerca), una demanda que, sin embargo está condicionada, no a la voluntad del propio Jesús, sino a la de su Padre.

a) La invocación («πάτερ μου»)

Las primeras palabras pronunciadas por Jesús («πάτερ μου») recuer-

⁵¹ Cf. BROWN, *Death I*, 174.

dan a los lectores/oyentes del evangelio el inicio del Padrenuestro. Allí, el contexto inmediato (Mt 6,7-8) nos indicaba que la oración se dirigía no a un Dios impersonal, sino a un Dios Padre del que podemos esperar muchas cosas buenas y necesarias. Aquí, la antecedente recurrencia de «Padre» se sitúa en la perícopa de la institución de la Eucaristía, donde también aparece la *copa*, que contiene la sangre derramada de Jesús y que ha de ser bebida por todos los discípulos. Y, después de ofrecérsela a los discípulos, Jesús afirma: «Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre» (26,29). El Padre es, pues, para Jesús una *garantía de futuro*, cimiento en el que sustenta su oración confiada.

Por otra parte, el hecho de llamarle «Padre mío» permite pensar en el carácter exclusivo de su filiación divina, además de confirmar el hecho de que Jesús llamaba habitualmente así a Dios. Pero hay que recordar la situación angustiosa de Jesús; en dicha situación Jesús sigue confiando en Dios. «La angustia no pone en crisis la fe de Jesús. Ni siquiera en esta circunstancia deja de dirigirse a Dios llamándole “Padre”, que ha sido la revelación más grande que ha hecho a los discípulos»⁵². En otro momento, Jesús ya había hecho explícita esa relación tan especial con Dios: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (11,25-27).

b) La condición («ἐὶ δυνατόν ἐστίν»)

Jesús comienza dirigiendo al Padre una proposición condicional afirmativa, «ἐὶ δυνατόν ἐστίν»⁵³. Está referida al deseo expresado a con-

⁵² GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 420.

⁵³ Por un lado, la condicional expresa un propósito confidencial de Jesús: evitar la copa de sufrimiento (cf. SMITH, *Matthew*, 309-310). Por otro, dicha oración condicional supone el condicionamiento de la petición a la voluntad de Dios, de modo que representa una actitud de amor y obediencia filial (cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 626). Jesús, de entrada, pone así bajo reserva su ruego al Padre (cf. LUZ, *Matthäus*

tinuación («παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο»), en el caso de que tal deseo esté en consonancia con el plan salvador de Dios Padre. Jesús plantea si es posible que dicho plan no contenga *el cáliz*. Porque, hablando de salvación, Jesús había afirmado que «para Dios todo es posible» (Mt 19,26). Ahora bien, la cuestión que se presenta es comprobar si Dios *quiere* todo lo que *puede* y si la omnipotencia divina va siempre de la mano con su voluntad⁵⁴. Las impresionantes llamadas a confiar en la providencia divina que Jesús hace en el Sermón de la Montaña (6,8.25-34; 7,7-11), en el Discurso Misionero (10,28-31) y en el Discurso Comunitario (18,14) y su exhortación a confiar en la fuerza de la oración (6,6; 18,19-20; 21,22) forman el *humus* espiritual en el que se mueve Jesús, que enseña a sus discípulos a confiar plenamente en la disposición salvadora de Dios Padre y en las virtualidades de la oración a Él dirigida.

Pero esta condicional *abierta* se completa con el final del v. 39 («πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ»), por lo que la posibilidad real de que suceda el deseo de Jesús queda limitada a la realización de la voluntad del Padre⁵⁵. El conjunto de esta primera oración nos revela que Jesús deja aparte su propia voluntad⁵⁶ para entregarse a la voluntad del Padre.

c) *La petición* («παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο»)

La petición de Jesús es clara: «παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο». «Ποτήριον» puede tener consideraciones diversas, aunque concomitantes: como metáfora del *destino* reservado a uno⁵⁷, y más específicamente como metáfora del *castigo divino* (el *cáliz de la ira* que aparece

IV, 135).

⁵⁴ Cf. SEGALLA, «Figlio», 266.

⁵⁵ «The governing reality then is not the will of Jesus, who would avoid what lies ahead, but the will of God, who is fixed in his intent to accomplish salvation for the world through the death of his Son (cf. John 6:38; 4:34). In actuality, if the will of the Father is done, it is not possible to avoid the cross» (HAGNER, *Matthew II*, 783); cf. LUZ, *Matthäus IV*, 135.

⁵⁶ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 496.

⁵⁷ Cf. SEGALLA, «Figlio», 267; MEIER, *Matthew*, 324; HARRINGTON, *The Gospel*, 373.

en Is 51,17; Jr 25,15 y en Ap 14,10; 16,19)⁵⁸ o del sufrimiento que el Mesías debe soportar⁵⁹, dado que la imagen de la copa fue también utilizada para expresar el sufrimiento y la muerte de los mártires⁶⁰. Quizá la interpretación de la copa como castigo divino puede suponer una visión exagerada que sobrepasa el presente contexto⁶¹.

Aquí, «ποτήριον» es la imagen del *destino* de Jesús, su propia Pasión y Muerte, que ya aparecía preanunciada con la misma imagen de *la copa* en Mt 20,22-23 (cuando Jesús pregunta a Santiago y Juan si iban a ser capaces de beber la copa que Él iba a beber) y en 26,27-28 (cuando Jesús manda a *todos* los discípulos beber de la copa que recoge su sangre, derramada por muchos para perdón de los pecados)⁶².

Pero relacionar este destino con la *copa de la ira divina* es *sobreinterpretar* el texto. Aunque el elemento expiatorio ya está presente en 26,27-28, una cosa es la *consecuencia expiatoria* de la muerte de Jesús y otra muy distinta que la muerte de Jesús sea *consecuencia expiatoria* de la ira divina⁶³. La parábola de los viñadores homicidas expresa con claridad que el plan salvífico de Dios no pasa necesariamente por la muerte cruenta de su Hijo («Finalmente les envió a su hijo, diciendo: “A mi hijo le respetarán”»: 21,37). Y es muy reveladora la contrapuesta dirección en

⁵⁸ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412; HAGNER, *Matthew II*, 783.

⁵⁹ Cf. GALIZZI, *Gesù*, 96.

⁶⁰ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412.

⁶¹ U. Luz considera que aplicar a «ποτήριον» la imagen del cáliz del juicio condenatorio de Dios es «eine soteriologische Überinterpretation» (LUZ, *Matthäus IV*, 136).

⁶² Las otras recurrencias del término «ποτήριον» en el evangelio de Mateo (10,42 y 23,25.26) distan de tener este significado. En el primer caso, se trata de un vaso de agua ofrecido a un discípulo y en los dos siguientes el término tiene, además del sentido real, un sentido metafórico referido a la persona de los escribas y fariseos.

⁶³ Así parece desprenderse de la afirmación de J. Gnilka: «Jesus übernimmt den göttlichen Zornesbecher, der den Frevlern zugehört ist, und leistet so Sühne» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412). También D.A. Hagner considera «pertinente» en el presente contexto la imagen de la copa de la ira divina (cf. HAGNER, *Matthew II*, 783).

la respuesta de los sumos sacerdotes y escribas y en la subsiguiente de Jesús. A la pregunta lanzada por Jesús «Cuando venga, pues, el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos labradores?» (21,40), los primeros hablan de castigo de muerte para aquellos viñadores homicidas, pero Jesús focaliza la respuesta no en el castigo merecido, sino en la *rehabilitación* del hijo asesinado, utilizando la metáfora de la piedra desechada y convertida en piedra angular (21,41-42). Se crea así una gran tensión narrativa entre las previsiones divinas de 21,37 y lo que *debía* suceder (cf. 16,21; 26,54).

En definitiva, Jesús pide, sencilla y llanamente, ser librado de un destino de sufrimiento y de muerte.

d) La consideración final («πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σὺ»)

La *dramática* solicitud de Jesús tiene una continuación. Aun en medio del dolor y de la angustia, Jesús admite la primacía de la voluntad del Padre: «πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σὺ». El uso del comparativo «ὡς» indica que la oración de Jesús no buscaba evitar el plan de salvación, sino que se refería a la *manera* de llevarlo a cabo⁶⁴. La conjunción comparativa acompaña a los dos pronombres personales «ἐγὼ» y «σὺ», pero en el caso del *yo* está en negativo: *no como yo*. En este momento de intereses contrapuestos, el *yo* queda supeditado al *tú*. Y ese *tú* aparecerá en el siguiente momento de oración cifrado en «τὸ θέλημα σου»⁶⁵. La oración es, pues, para Jesús una oportunidad de encuentro con ese *tú*, que posibilita conocer la voluntad de ese *tú*.

Estas palabras, que hablan de la primacía de la voluntad del Padre,

⁶⁴ Cf. SEGALLA, «Figlio», 268. Ciertamente, la forma en que se realiza la voluntad de Dios ha supuesto muchas oraciones, bellas y agónicas. En su Padre Nuestro Latinoamericano, M. Benedetti decía: «no estoy seguro si me gusta el estilo que tu voluntad elige para hacerse; lo digo con irreverencia y gratitud, dos emblemas que pronto serán la misma cosa». Y el genial A. Machado escribía tras la prematura muerte de su esposa Leonor: «Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería / oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar / tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía / Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar».

⁶⁵ Curiosamente, la formulación de las palabras de Jesús evitan el término «voluntad» y se utiliza el verbo «θέλω», cuyo sujeto es Jesús. Detalles que sugieren ese uso mateano tan característico de reservar «θέλημα» exclusivamente para Dios Padre.

sirven de clave de interpretación a las primeras palabras de la oración y preparan las siguientes, donde la supremacía de la voluntad del Padre aparece en toda su plenitud. La conjunción «πλήν» puede ser una marca de la evolución vivida por Jesús en el presente momento de su oración, para pasar de la demanda de evitar la copa a una pronta disposición de aceptación obediente⁶⁶. En este momento, el cumplimiento de la voluntad del Padre conlleva asumir la cruz⁶⁷.

2.2.4. *El sueño de los discípulos (Mt 26,40)*

Cuando Jesús regresa de rezar, encuentra a los discípulos dormidos. El hecho de que se mencionase por última vez solamente a Pedro y a los hijos de Zebedeo (Mt 26,37) dificulta la identificación de *los discípulos* en el v. 40 y, posteriormente, en el v. 45. El término *discípulos*, presente en estos versículos apenas citados, ¿se refiere al grupo en cuanto tal o sólo a los tres a los que había tomado Jesús? Teniendo en cuenta la lógica espacial del relato y el hecho de que Jesús vuelva a dirigirse a Pedro, parece que el término debe ser referido a Pedro, Santiago y Juan⁶⁸, pero hay quien lo refiere al grupo en cuanto tal⁶⁹. De hecho, hay una diferencia importante entre 26,37 y 17,1, porque en 17,1 se nos dice que «Jesús

⁶⁶ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412.

⁶⁷ Cf. HAGNER, *Matthew II*, 783.

⁶⁸ Así lo señalan por ejemplo DAVIES, *Matthew*, 185; HAGNER, *Matthew II*, 783; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*. Ninguno de estos autores entra a considerar la posibilidad de que «los discípulos» pueda referirse a otros que no sean los tres señalados en el relato. Simplemente dan por sentado que Jesús vuelve de su primer momento de oración a donde aquellos tres a quienes había tomado del grupo, Pedro y los Zebedeos.

⁶⁹ «È chiaro che anche in Mt, più ancora che in Mc, non si pensa ad una reale separazione dei tre dagli altri. Il πρὸς τοὺς μαθητάς del v. 40, che richiama il μαθηταῖς del v. 36, sembra non tener conto di una possibile divisione in due gruppi dei discepoli. Inoltre il “rimanete qui e vegliate con me” sembra uno sviluppo del “rimanete qui” del v. 36. Vi è infine in Mt la tendenza a eliminare per quanto possibile ogni distinzione fra i discepoli» (GALIZZI, *Gesù*, 95). Mantiene también esta posición: GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 411.412; BROWN, *Death I*, 194; GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 420.

toma consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, *y los lleva aparte*, a un monte alto», mientras que en 26,37 nada indica que haya separación física entre los tres discípulos y el resto⁷⁰. La presencia de los tres tiene la intención de poner en paralelo los episodios de la Transfiguración y Getsemaní. Por lo que, en todo caso, como U. Luz afirma⁷¹, el hecho de que sean los tres o todo el grupo carece de importancia en la continuación del relato.

Jesús lo va a anunciar a continuación: «τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἦ δὲ σὰρξ ἀσθενής»⁷² (26,41); parece que la reacción de los discípulos está más en relación con esa debilidad de la *carne* que con la prontitud del *espíritu*. Porque la respuesta de los discípulos a las indicaciones de Jesús no puede ser más desalentadora. Básicamente es *dormir* («καθεύδω»).

El sueño de los discípulos puede considerarse como una imagen gráfica de su ceguera espiritual⁷³, un símbolo de su falta de preparación para la crisis escatológica⁷⁴, y manifiesta su escasa disposición para afrontar la prueba, la *tentación*⁷⁵. Por sí mismo, el dormir no está mal considerado en el evangelio, que presenta diversas situaciones⁷⁶. De hecho, en la

⁷⁰ El uso del verbo «παραλαμβάνω» en el evangelio de Mateo siempre tiene señales cuando marca separación: verbo + «εἰς» (4,5.8; 27,27); verbo + «κατ' ἰδίαν» (20,17); verbo + otros verbos que suponen separación (2,13.14.20.21; 17,1; 24,40.41). En las demás recurrencias, no se deduce dicha separación (1,20.24; 12,45; 18,16; 26,37).

⁷¹ Cf. LUZ, *Matthäus IV*, 131.

⁷² La contraposición «espíritu-carne» se refiere a las dos tendencias que tiene el ser humano: al bien y al mal. En esto coinciden básicamente muchos exegetas (cf. BONNARD, *Évangile*, 384; MEIER, *Matthew*, 325; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 412-413; HARRINGTON, *The Gospel*, 373; BROWN, *Death I*, 198; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 499), aunque U. Luz explica que el «espíritu» indica la buena voluntad de los discípulos (cf. 26,33.35) y la «carne» su incapacidad para llevar a la práctica las buenas intenciones (cf. LUZ, *Matthäus IV*, 137).

⁷³ Cf. BONNARD, *Évangile*, 384.

⁷⁴ Cf. MEIER, *Matthew*, 324.

⁷⁵ Cf. BROWN, *Death I*, 174.

⁷⁶ El verbo «καθεύδω» está presente en Mt 8,24; 9,24; 13,25; 25,5; 26,40.43.45.

parábola de las diez vírgenes, *todas* se duermen aunque cinco de ellas ya se habían preparado para la llegada del novio, teniendo el aceite en sus lámparas.

Puede resultar iluminador el pasaje de la parábola de la cizaña (13,24-30), en donde el sueño de los empleados del sembrador es aprovechado por su *enemigo* para sembrar cizaña en el campo de trigo (13,25): las consecuencias del sueño son negativas, igual que ahora. Pero más iluminador resulta el pasaje de la tempestad calmada (8,23-27), donde aparece Jesús *dormido* (8,24), momento en que la tempestad se abate sobre la barca, pero cuando Jesús *se levanta* (verbo «ἐγείρω», uno de los términos de *resurrección*), increpa a los vientos y al mar y sobreviene una gran bonanza (8,26). Cuando se nos dice ahora que los discípulos *duermen* puede rememorar que están a merced de acontecimientos peligrosos para su propia integridad y que tienen necesidad de *levantarse*, es decir, de *resucitar* a su verdadera identidad de discípulos. Ésa será, precisamente, la llamada de Jesús en 26,46: «ἐγείρεσθε».

2.2.5. *Las palabras de Jesús a Pedro (Mt 26,40b-41)*

Jesús recrimina a Pedro que no hayan podido velar ni siquiera una hora con Él (Mt 26,40b) y vuelve a insistir en la necesidad de velar, esta vez acompañando a la vigilia la oración («γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε»). Pero añade a su mandato la finalidad del mismo⁷⁷ («ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν») y la explicación del porqué del mandato («τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής»).

En la orden de Jesús podemos observar una *progresión*, pues al verbo «γρηγορέω» se añade el verbo «προσεύχομαι». Si la primera orden de velar estaba relacionada con Jesús («velad conmigo»), la segunda orden se

⁷⁷ Atendiendo a las posibilidades semánticas de la conjunción «ἵνα», I. Gomá señala que no entrar en tentación no sólo es la finalidad de la oración, sino el *contenido* de la misma (cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 627). La consideración sería aceptable si la conjunción afectara sólo al verbo «rezar» pero, dada la secuencia de los verbos, se puede entender que se relaciona con ambos y, en consecuencia, la conjunción introduce la finalidad y el objetivo de «velar y orar» (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 499).

relaciona con Dios Padre, porque a la acción de velar sigue la de orar. La oración quiere poner en relación a los discípulos con Dios, lo que otorga mayor densidad y trascendencia a la vigilia, que se constituye como un acoger y obedecer la voluntad divina⁷⁸. Esa mutua interacción entre la vigilia y la oración es una *garantía* para entrar en el ámbito de Dios, para dejar atrás el de la tentación.

En efecto, Jesús ofrece la finalidad de la vigilia y la oración: «ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν». Las traducciones que no leen el verbo «εἰσέρχομαι» en su sentido primero de «entrar»⁷⁹ impiden hacer un paralelismo muy elocuente. Se trata de una elección decisiva: «entrar en la tentación» se contrapone a «entrar en el Reino de los cielos» (cf. 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24), a «entrar en la vida» (cf. 18,8-9; 19,17), a «entrar en el gozo de tu señor» (cf. 25,21.23). El paralelismo confiere una importancia especial a «πειρασμός».

Respecto a este término, no es casual que sus dos únicas recurrencias en Mt se sitúen precisamente en 6,13 (el Padrenuestro) y aquí, en 26,41, que son también las perícopas primera y última en que aparece la *voluntad del Padre*.

En 6,13, la sexta petición del Padrenuestro dice: «καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ». «Πειρασμός», que no tiene en la Biblia un sentido único y preciso⁸⁰, puede ser comprendido de dos modos diferentes: como *tentación* o como *prueba*. Si se traduce como *tentación*, tiene un tenor negativo pues supone una inducción al pecado, algo que no puede esperarse de Dios (cf. St 1,13), sino del Maligno (cf. Mt 4,1.3); si se traduce como *prueba*, entonces

⁷⁸ «Cette vigilance (cf. ad 24.42s; 25.13; Col. 4.2 etc.) consiste ici à s'en tenir inébranlablement à l'obéissance particulière voulue par Dieu; c'est pourquoi la prière y joue un si grand rôle; il ne s'agit donc ni d'un état d'alerte intérieure (la vigilance de Jésus est active, corporelle-personnelle), ni de la fidélité à un programme individuel mais d'une disponibilité à souffrir» (BONNARD, *Évangile*, 384).

⁷⁹ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 322; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 263; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 408; GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 417.

⁸⁰ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 363.

puede ser obra de Dios, puesto que tiene un tenor positivo: busca acrisolar así la fe de sus hijos para lograr la total fidelidad en la adhesión a Dios⁸¹.

Las dos traducciones reflejan dos consideraciones posibles del término: su carácter escatológico o histórico. A favor de la consideración escatológica están los dos verbos en aoristo de la petición («εἰσενέγκης» y «ῥῶσαι») y el tenor escatológico del conjunto del Padrenuestro⁸². En contra de la misma, el hecho de que «πειρασμός» no es un término apocalíptico ni en la apocalíptica judía ni en el NT (a excepción de Ap 3,10); la ausencia del artículo determinado que cabría esperar en dicho supuesto; y el hecho de que los paralelos judíos hacen pensar en tentaciones de la vida cotidiana⁸³.

Ambas consideraciones pueden caber en lo que pedimos en la sexta petición: que Dios Padre nos ayude a superar todo tipo de crisis, tentaciones y pruebas⁸⁴. En todo caso, la plegaria presupone simplemente el poder incondicional de Dios⁸⁵.

En Mt 26,41, «πειρασμός» puede, pues, referirse a la *simple* tentación de sucumbir al sueño o puede referirse también a la *profunda* tentación de no comprender o aceptar lo que está por suceder, la tentación de no pedir «γενηθήτω τὸ θέλημά σου» en el presente momento de crisis y sufrimiento.

En suma, la tentación se vence con los dos elementos (velar y orar) que Jesús mismo ha puesto en práctica. La vigilia y la oración suponen la *lección* que el propio Jesús ofrece a sus discípulos y definen unas acti-

⁸¹ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew I*, 613; GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 364.

⁸² Cf. HAGNER, *Matthew I*, 151.

⁸³ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 348.

⁸⁴ «Cuando rogamos *cada día* al Padre que no nos haga entrar en Tentación, pedimos, en último análisis, que la «Tentación total» y cada tentación eventual –aun cuando fuera ella satánica– se convierta para nosotros en «pedagógica»: purificadora y elevadora» (GOMÁ CIVIT, *Evangelio I*, 367).

⁸⁵ Cf. LUZ, *Matthäus I*, 349.

tudes fundamentales en la espiritualidad de todo discípulo⁸⁶. La falta de respuesta de los discípulos, su quedarse dormidos, es más que un hecho meramente físico, es una falta de su propia vocación de *discípulos*. Jesús les había exhortado a estar en estrecha vinculación con Él, pero los discípulos no están a la altura de las circunstancias⁸⁷.

2.3. Segunda oración de Jesús y sueño de los discípulos (Mt 26,42-43)

2.3.1. La segunda oración de Jesús (Mt 26,42)

La introducción narrativa a la segunda oración de Jesús muestra de varios modos la *insistencia* en su plegaria. Primero, con el adverbio «πάλι», primera de cuatro recurrencias (Mt 26,42.43.44.44) que crean una fuerte atmósfera de pertinaz oposición de dos intereses contrapuestos: la oración de Jesús y el sueño de los discípulos, con lo que supone de tensión narrativa *in crescendo*⁸⁸. Después, con la fórmula «ἐκ δευτέρου», que se corresponde con «ἐκ τρίτου» del v. 44 y sirve para marcar la insistente oración de Jesús y su progresión de contenido, ya que tiene un

⁸⁶ Cf. Luz, *Matthäus IV*, 136.

⁸⁷ «In questo senso l'invito che Gesù rivolge ai discepoli nel Getsemani tenderebbe a portarli, in quell'ora, ad avere il suo stesso comportamento, a vivere la sua stessa esperienza. Ma essi dormono e perciò non vivono l'esperienza di Cristo» (GALIZZI, *Gesù*, 99). Puede resonar aquí el *logion* de 12,30: «el que no está conmigo, está contra mí» (cf. BROWN, *Death I*, 196).

⁸⁸ En muchas de las 17 ocasiones en que aparece el adverbio en el evangelio de Mateo, a) suele producir un *crescendo* narrativo, sobre todo en las parábolas del Reino (Mt 13,45.47), en la parábola de los obreros de la viña (20,5), en la parábola de los viñadores homicidas (21,36), en la parábola de los invitados a la boda (22,4); b) ayuda a intensificar una *oposición* entre los personajes o argumentos de la narración, sobre todo en el episodio de las tentaciones (4,7-8: oposición entre Jesús y el tentador), en las antítesis (5,33: oposición entre lo que fue dicho y lo que dice Jesús), en el dicho contra la riqueza (19,24: oposición entre la entrada al Reino y ser rico), en la segunda negación de Pedro (26,72).

alcance mayor que el simplemente temporal⁸⁹.

El contenido de la segunda oración, o del segundo momento de la misma, en Mt 26,42 comienza con la misma exclamación que la primera («πάτερ μου»); una doble oración condicional negativa («εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἂν μὴ αὐτὸ πῖω»); y la demanda explícita («γενηθήτω τὸ θέλημά σου»). Otra vez, es Dios la referencia que abre y cierra la oración de Jesús («πάτερ μου» y «σου»). Y las palabras centrales suponen un avance en la aceptación de Jesús de lo que va a suceder en clave de realización de la voluntad de Dios Padre.

La frase condicional que había sido expresada en positivo en la primera oración («εἰ δυνατὸν ἔστιν») abría posibilidades de encontrar una respuesta positiva y, en consecuencia, las expectativas de Jesús estaban abiertas. Ahora, la formulación negativa de la misma petición («εἰ οὐ δύναται τοῦτο») parece indicar que ya no hay posibilidades de evitar el destino que acecha y, por tanto, que Jesús admite el estado de cosas evitando cualquier expresión de rechazo por su parte⁹⁰. Jesús se encuentra en disposición de «beber la copa», asumiéndolo como realización de la voluntad de su Padre⁹¹.

Por su parte, el pronombre neutro «τοῦτο», sin duda referido a la copa por el contexto, puede estar deliberadamente indefinido para señalar no sólo ese destino concreto, sino cualquier cosa que Dios imponga a las personas⁹².

Las palabras finales («γενηθήτω τὸ θέλημά σου») repiten la tercera petición del Padrenuestro y suponen el auténtico clímax de la oración en

⁸⁹ Cf. GALIZZI, *Gesù*, 100.

⁹⁰ «Er erkennt nun, daß der Kelch seines Todes nicht an ihm vorbeigehen kann, sondern daß er ihn trinken muß. Darum bittet er *nur* noch um die Erfüllung von Gottes Willen. Sein Gehorsam wird also stärker betont» (Luz, *Matthäus IV*, 137).

⁹¹ Algunos autores sostienen que no hay un avance en la resignación de Jesús durante la escena de Getsemaní (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 500) pero, en nuestra opinión, el cambio en las expresiones de Jesús (del «si es posible» al «si no se puede») sugiere ese avance.

⁹² Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 323.

Getsemaní. La tercera oración de Jesús en Getsemaní ya no será recogida de manera explícita y ninguna otra palabra de Jesús en la continuación del evangelio será recogida con la denominación de *oración*⁹³. El conjunto del contenido de esta segunda oración indica una anuencia total y explícita de Jesús con el Padre⁹⁴. En consecuencia, en el *momento central* de su oración, Jesús aparece como *modelo* para sus discípulos y para todos sus seguidores⁹⁵.

2.3.2. *El sueño de los discípulos (Mt 26,43)*

Jesús vuelve a donde los discípulos y *otra vez* («πάλλιν») los encuentra dormidos. La insistencia en presentarlos dormidos en Mt 26,43 vuelve a poner en contradicción el comportamiento de Jesús y el de los discípulos. Uno insiste en su oración, los otros en su dormir. Sin embargo, no se nos relata en este segundo caso ninguna reacción de Jesús. El texto simplemente nos informa de la razón de su sueño: los ojos de los discípulos estaban cargados («ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι»⁹⁶). Las posibles explicaciones que se pueden dar a dicha situación de los discípulos (el cansancio de la jornada o, también, el estado de confusión de

⁹³ En el momento de la muerte se recogen dos intervenciones de Jesús. Una está dirigida expresamente a Dios y se presenta así: «ἀνβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων» (27,46), una expresión pleonástica por cuanto se une el verbo «ἀναβοάω» (*hapax legomenon* en el NT), que significa «gritar alto», con la expresión «φωνῇ μεγάλῃ», creando un fuerte componente dramático. La siguiente intervención simplemente está expresada como «πάλλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ» (27,50), que intensifica la dramaticidad del momento de la muerte de Jesús.

⁹⁴ «Esta aceptación de la voluntad de Dios —que no de la hora y del cáliz de la amargura— nos viene a enseñar cómo la vida de Jesús sólo tiene sentido desde ahí, y no desde un suicidio inocuo e inhumano» (GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 450).

⁹⁵ Cf. SCHWEIZER, *Evangelium*, 323; SABOURIN, *Matteo II*, 1004; MEIER, *Matthew*, 325; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, 264; GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 414; BROWN, *Death I*, 178.205.

⁹⁶ Esta razón para el sueño de los discípulos no es tal en el evangelio de Lucas, que es donde aparece el término «βεβαρημένοι», puesto que allí, en el episodio de la Transfiguración de Jesús, se nos informa de que «Pedro y los otros estaban *cargados* de sueño, pero permanecían despiertos» (Lc 9,32).

los discípulos⁹⁷) no pasan de simples conjeturas, puesto que es la única referencia a dicha situación en todo el evangelio.

Aunque el hecho puede considerarse como un *acto culpable*⁹⁸, la ausencia de reacción reprobadora de Jesús puede indicar que, ahora, el verbo «καθεύδω» tiene también un sentido metafórico, para expresar ese estado de cristianas y cristianos que desentona con el Señor y con su mandato⁹⁹. Y es que, en realidad, el *sueño* de los discípulos, además de recoger la falta de sintonía y de comunión entre los discípulos y Jesús en el episodio de Getsemaní, puede ser considerado como el signo precursor del abandono de los discípulos¹⁰⁰ y tiene la connotación didáctica de alertar a todos los lectores oyentes del evangelio acerca de una actitud *a evitar*, mientras que la resuelta actitud de Jesús es el ejemplo *a seguir*.

Decididamente, ellos fallan en su condición de discípulos, de modo que la situación histórica vivida en Getsemaní puede ser también una situación extensiva, como un peligro real, a todos los discípulos de todos los tiempos. Pero no debemos quedarnos con esta interpretación *moralista*, que carga tintas contra un grupo humano seguramente sobrepasado por las circunstancias. Los comportamientos errados de los discípulos están acompañados por otras tantas llegadas de Jesús, lo que manifiesta la *intensa atención* del Maestro a sus discípulos, atención que también está en la voluntad del Padre. Es cierto que hay una llamativa contraposición entre el comportamiento de Jesús y el de los discípulos, es cierto que puede interpretarse como un ejemplo-contraejemplo para los lectores oyentes del evangelio; pero subrayar excesivamente estos elementos desde la perspectiva moralista puede ocultar el siguiente dato importante. Hay una diferencia fundamental entre Jesús y sus discípulos, entre Je-

⁹⁷ Cf. LUZ, *Matthäus IV*, 138.

⁹⁸ Así puede calificarse el sueño de los discípulos teniendo en cuenta los mandatos anteriores de Jesús, de modo que el *dormirse* se convertirá en el NT (1Ts 5,6-7; Ef 5,14) en una metáfora del fracaso moral (cf. HAGNER, *Matthew II*, 783).

⁹⁹ Cf. LUZ, *Matthäus IV*, 138.

¹⁰⁰ Cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 627. En efecto, el abandono de los discípulos a Jesús se nos narra en 26,56: «Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον».

sús y los seres humanos: su singular y única *relación con Dios Padre*. De ahí, el paciente y resuelto empeño de Jesús por volver a sus discípulos y mostrarles la necesidad de comprender la voluntad de Dios Padre y de aceptarla decididamente.

De hecho, Jesús no rompe nunca su relación con los discípulos, pese a su defeción. Los antecedentes inmediatos de la escena de Getsemaní muestran con claridad ese empeño de Jesús por sus discípulos. La Pascua en Jerusalén la quiere celebrar con *sus* discípulos (26,18: la única vez que Jesús dice *mis discípulos*). Y cuando, después de anunciar la traición de uno de ellos, están ya a la mesa les dice: «Os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba *con vosotros*, nuevo, en el Reino de mi Padre» (26,29). Un poco más adelante, después de anunciar el escándalo general de todos los discípulos, les brinda una información sorprendente: «Mas después de mi resurrección, iré delante de *vosotros* a Galilea» (26,32), algo que también dirá el ángel a las mujeres (28,7) y el propio Jesús, en una emocionante escena en que llama a sus discípulos *mis hermanos* (28,10).

A pesar del comportamiento indebido de los discípulos, Jesús vuelve una y otra vez a ellos y demuestra así que esa atención tan esmerada no queda rota por sus fallos. Jesús es el que siempre *va por delante*, precediendo a los discípulos en la Pasión, Muerte y Resurrección y enseñándoles en todo momento que la voluntad de Dios Padre permanece como una oferta válida, aunque no sea cumplida de inmediato.

2.4. Tercera oración de Jesús y palabras a sus discípulos (Mt 26,44-46)

2.4.1. La tercera oración (Mt 26,44)

El evangelio nos refiere una tercera oración, o tercer momento de oración, de Jesús en Getsemaní, pero no se explicitan palabras directas de Jesús, sino que simplemente se nos dice que repitió lo dicho en la anterior: «προσηύξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν» (Mt 26,44).

El hecho de mencionar este tercer momento sirve para hacer más

armónica la narración, siguiendo probablemente el modo popular de contar (la regla de tres). Aquí puede expresar la *intensidad* de la oración de Jesús¹⁰¹ o bien su seriedad y perseverancia¹⁰². Desde nuestro punto de vista, los tres momentos de oración evocan también el *itinerario* que supone acomodar el deseo propio a la voluntad del Padre, un camino que no se realiza sin dificultades o *dolor*, pero que acaba por transformar la tristeza en resolución, la angustia en determinación. Incluso hay quien rescata algún elemento *nuevo* en este postrero momento de oración¹⁰³. En todo caso, por lo que se refiere al contenido, «τὸν αὐτὸν λόγον» debe ser referido al «hágase tu voluntad».

La oración de Jesús, tal como aparece en el conjunto del relato, es ante todo un acto de *obediencia* a Dios, un acto que muestra una radical confianza y abandono en Él, que sigue siendo *Padre*, y también una profunda sumisión a su voluntad, porque sigue siendo *Dios*. La oración, globalmente considerada, recoge también la angustia, la tristeza, el lamento y la súplica de Jesús. Se habló, teniendo esto en cuenta, de una cuestión antropológica y dogmática: las dos voluntades de Jesús, la humana y la divina¹⁰⁴. Pero no es preciso dissociar la *persona* de Jesús:

¹⁰¹ Cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 413.

¹⁰² W.D. Davies y D.C. Allison recuerdan otros textos bíblicos en que aparecen tres oraciones (2Co 12,8; 2R 1,9-16; Sal 55,17). Y afirman: «Asking for something three times expresses earnestness» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 500). Recogen una homilía del Crisóstomo en la que éste afirma, acerca de las tres oraciones de Jesús: «Porque en las Escrituras, cuando ellas dicen segunda y tercera vez es señal certísima de verdad» (cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 500, nota 69). También U. Luz considera que rezar tres veces consecutivas expresa en la tradición bíblica «die Intensität und Kraft des Gebets» (LUZ, *Matthäus IV*, 138).

¹⁰³ «La preghiera che ora viene formulata “dicendo la stessa parola”, implica perciò qualcosa di più. Non è più semplicemente un’accezione del calice e nel modo voluto dal Padre, ma implica già l’esperienza di una delle modalità stabilite dal Padre: la solitudine. La sua terza preghiera dichiara perciò al Padre di essere disposto fino a questo punto» (GALIZZI, *Gesù*, 101).

¹⁰⁴ «Gesù aveva una volontà umana diversa, inferiore e sottomesa alla volontà del Padre, ed una volontà divina, uguale a quella del Padre» (SEGALLA, «Figlio», 274).

llegado al momento decisivo de su misión, cabe en Él una angustia inicial, que va tornándose en conformidad gracias a la asistencia divino-paterna. Todo en Jesús es ahora, «el momento más humano de la vida de Cristo»¹⁰⁵, como lo había sido siempre, expresión de una vida enteramente dedicada al proyecto de Dios Padre, porque Jesús no pasa de la desobediencia a la obediencia, sino que acepta una modalidad determinada de obediencia, la obediencia de la cruz¹⁰⁶. Llega el momento «de su total donación a la misión que el Padre le ha encomendado»¹⁰⁷.

El evangelio aún refiere más palabras de Jesús dirigidas a Dios, en el momento de la crucifixión (27,46.50). En tanto que referidas a Dios, pueden considerarse una postrera oración de Jesús. Sin embargo, el evangelista, como siempre, ha medido sus palabras. Mientras que en Getsemaní, todo el relato y cada momento de oración está presentado como tal mediante el verbo «προσεύχομαι» (26,36.39.42.44; ¡no puede ser casual una acumulación semejante del verbo!), en el Gólgota dicho verbo no aparece (¡y tampoco puede ser casual!), sino que en los dos momentos se recurre a dos expresiones semejantes: «ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων» (27,46) y «ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ» (27,50).

En 27,46 aparecen las palabras que Jesús grita con voz potente, palabras con las que comienza el Salmo 22 (Sal 22,2a). Palabras que han provocado mucho desconcierto¹⁰⁸ y que plantean una seria alternativa: ¿son expresión de la fe de Jesús en Dios o son expresión de su desesperación? Para muchos es un grito de angustia al ver lo irremediable de la situación; otros señalan que a la angustia no acompaña la desesperación, porque Jesús estaría citando un salmo que confirma el triunfo final: «Así actuó el Señor» (22,32)¹⁰⁹. Pero no deja de sorprender que el evangelista

¹⁰⁵ SEGALLA, «Figlio», 281.

¹⁰⁶ Cf. BONNARD, *Évangile*, 384.

¹⁰⁷ GONZÁLEZ REGORIGO, «Agonía», 447.

¹⁰⁸ «Von der Ostergewißheit bis zum Verlust Gottes»: de esta manera tan gráfica comienza la explicación del versículo U. Luz (cf. LUZ, *Matthäus IV*, 342).

¹⁰⁹ Para una visión panorámica de las distintas interpretaciones, cf. BROWN,

haya puesto como últimas palabras de Jesús, antes de la Resurrección, precisamente estas palabras que hablan del abandono de Dios, que parecen poner en entredicho la serena confianza de Jesús en Dios, su Padre.

Sin embargo, el contexto inmediato nos presenta algunas claves de interpretación. En la perícopa anterior (Mt 27,39-44) se presenta toda una batería de retos que los adversarios presentan a Jesús. Le dicen: «Tú que destruyes el Santuario y en tres días lo levantas, ¡sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz!» (27,40); le dicen: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz, y crearemos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere, ya que dijo: “Soy Hijo de Dios”» (27,42-43). Estas palabras son consideradas *insultos y burlas* por el narrador. Las palabras de Jesús desde la cruz parecen recoger esas expectativas y nos hacen dirigir la mirada a un Dios que aparece mudo y ausente. Pero la cadena de acontecimientos que siguen a la muerte de Jesús (cf. 27,51-54) ya preanuncian lo que acontecerá con Él en la Resurrección, muestran que la ausencia de Dios sólo es momentánea, realzan la entrega *total* de Jesús hasta el final y abren el camino de la fe: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» confiesan el centurión y sus acompañantes (27,54). En este sentido, las palabras de Jesús son un signo escatológico más¹¹⁰ de los que acompañan la muerte de Jesús y que comienzan con la *oscuridad sobre toda la tierra* (27,45).

Por su parte, el verbo «κράζω» sólo es utilizado en 27,50 teniendo por sujeto a Jesús: es el único momento del evangelio en el que Jesús aparece *gritando*. A lo largo del evangelio han sido muchos los que gritan. Comienzan haciéndolo los demonios metidos en unos gadarenos, que se ven amenazados por el poder de Jesús, a quien llaman *Hijo de Dios* (8,29). Pero generalmente dirigen sus gritos a Jesús ciertas personas que están en un nivel de necesidad tal que les hace dirigirse a Jesús para encontrar en Él su ayuda: gritan dos ciegos en 9,27 y 20,30-31; gritan los discípulos llenos de miedo en 14,26; grita un atemorizado Pedro en

Death II, 1045-1051; Lutz, *Matthäus IV*, 334-344.

¹¹⁰ Cf. BROWN, *Death II*, 1045.

14,30; grita la mujer cananea en 15,22-23. Otras veces es la gente la que grita enfervorizada a la entrada de Jesús en Jerusalén (21,9), un grito que continúan los niños en el Templo (21,15). Y, como contrapunto, un siniestro *todos* (la gente, embaucada por los sumos sacerdotes y ancianos) gritan a Pilatos que Jesús «sea crucificado» (27,23).

Ahora, en 27,50, es Jesús el que grita, un momento antes de exhalar el espíritu. El contexto inmediato sugiere que lanza su grito a Dios, pero nada se dice de su contenido. Jesús pone en manos de Dios lo último que le queda, su voz. Sin embargo, no todo estará perdido, porque otra voz, la Voz de Dios ha hablado en dos momentos de Jesús: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco» (3,17); «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (17,5). Queda abierta, pues, *la expectativa de la respuesta de Dios* ante el grito último de Jesús.

2.4.2. *Las palabras de Jesús a sus discípulos (Mt 26,45-46)*

Después de las oraciones, o de *la* oración, Jesús es consciente de lo que llega, pero está completamente resuelto a afrontarlo¹¹¹. Las palabras que Jesús dirige a los discípulos ya no hablan de tristeza, sino de determinación, de decisión, y están presentadas de forma paralela:

a) v. 45b: «καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε»

b) v. 45c: «ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν»

a') v. 46a: «ἐγείρεσθε ἄγωμεν»

b') v. 46b: «ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με»

¹¹¹ Así lo interpreta I. Gomá, que destaca la actitud decidida de Jesús, en contraste con la angustia inicial (cf. GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 627-628). J. Gnilka considera que estas frases dirigidas por Jesús a los discípulos expresan una mayor tranquilidad interior (cf. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 413). Ahora Jesús es el único soberano de la acción (cf. LUZ, *Matthäus IV*, 138).

a) *La constatación del estado de los discípulos* («καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε»)

La primera frase («καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε»: v. 45b) puede interpretarse como una afirmación, no exenta de ironía, de *permiso* para dormir y descansar¹¹²: «Ahora ya podéis dormir y descansar», traduce BJ. Pero el contexto inmediato, y sobre todo las palabras de Jesús en el v. 46a («ἐγείρεσθε ἄγωμεν»), hacen difícil esta posibilidad interpretativa. Es mejor, atendiendo al contexto, entender estas palabras como una pregunta o como una exclamación, con ribetes de reproche, que Jesús dirige a los discípulos¹¹³. Jesús no pide a los discípulos que duerman y descansen *un poco*, sino que, en todo caso, lo constata, para de inmediato exhortarles a levantarse e irse.

El verbo «καθεύδω» está acompañado por el verbo «ἀναπαύω», que sólo aparece dos veces en Mt. En 11,28 el verbo forma parte de la *gran invitación* de Jesús: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso»; en Jesús encuentran *descanso* todos los fatigados y sobrecargados. Aquí, en 26,45, el descanso de los discípulos, al margen de Jesús, puede connotar un sentido de reproche, que se une al sentido negativo del repetido sueño de los discípulos. Éstos *duermen*, contra la orden de Jesús de velar, y *descansan*, al margen de aquella gran invitación formulada por Jesús en 11,28. Esta interpretación permite entender la frase de Jesús en cualquiera de las posibilidades que señalan los exegetas¹¹⁴, siempre que se mantenga la idea de ironía, sorpresa e incluso reproche; una connotación *negativa*, dado que las palabras finales de Jesús son una llamada a *levantarse* e irse, es decir, a *resucitar en su condición de discípulos*.

¹¹² Cf. BONNARD, *Évangile*, 384; GOMÁ CIVIT, *Evangelio II*, 627.

¹¹³ Cf. GALIZZI, *Gesù*, 102; HAGNER, *Matthew II*, 784; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 501; LUZ, *Matthäus IV*, 130.

¹¹⁴ Ya habíamos aludido a las posibles interpretaciones de la frase, con sentido indicativo, interrogativo o imperativo. Siendo este último menos preferido, y considerando Lc 22,46, que interpreta de forma interrogativa, R.E. Brown se decide por esta posibilidad (cf. BROWN, *Death I*, 207-208).

b) *El anuncio de la cercanía de la Hora* («ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν»)

En la segunda frase («ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν»: v. 45c) Jesús hace constar la cercanía de la hora y su consecuencia: es entregado a las manos de los pecadores. La solemne afirmación («ἰδοῦ») es tan rotunda y descarnada que sugiere conocimiento y seguridad.

La *cercanía* de la hora (igual que la cercanía del «παραδιδούς» en el v. 46b) está expresada con una *forma verbal* (perfecto de indicativo) muy significativa: «ἤγγικεν». Esta forma verbal está reservada en Mt para anunciar la cercanía del Reino de los cielos en el anuncio de Juan Bautista (3,2), en el anuncio de Jesús (4,17) y en el anuncio de los discípulos (10,7). El verbo «ἐγγίζω» aparece, en aoristo de indicativo, en 21,1 (cuando Jesús y los discípulos se acercan a Jerusalén, escenario en el que se desarrollará la Pasión) y en 21,34 (en la parábola de los viñadores homicidas, cuando se acerca el tiempo de los frutos: las connotaciones con la Pasión de Jesús en la parábola son evidentes). El uso del verbo en perfecto de indicativo relaciona, pues, la cercanía del Reino de los cielos y la cercanía de la Pasión. No parece casual que Mateo reserve «ἤγγικεν» para indicar exclusivamente la proclamación del Reino y el anuncio de la Pasión inminente y de quien, con su gesto, la desencadena. Más bien, al poner en relación Reino y Pasión está señalándonos que interpreta la Pasión como una *etapa necesaria* en la implantación del Reino¹¹⁵.

Este momento decisivo es expresado con «ἡ ὥρα», *hora* que comienza con la captura de Jesús. Ya hemos señalado que en esta *hora* del inicio de la Pasión, es posible ver el diseño salvífico de Dios¹¹⁶, como lo

¹¹⁵ «By Jesus' death, the kingdom will break into this world in a new and definitive way» (MEIER, *Matthew*, 326).

¹¹⁶ «È però già possibile dire qualche cosa sul termine *Ora*. Essa indica, come abbiamo detto in Mc, quell'istante inconoscibile dall'uomo in cui agisce Dio come giudice sul mondo (24,36.44.50; 25,13) e può anche qualificare quel momento prestabilito da Dio per realizzare il suo piano di salvezza (cfr. Dn 8,17.19; 11,35.40.45). Presa in questo secondo senso essa indica in Mt 26,45 quell'istante ormai vicino in cui Dio realizza per mezzo di Cristo la salvezza e la realizza consegnando il Figlio

insinúa el verbo «ἐγγίζω» y, en consecuencia, entender esta *hora* con unas dimensiones más profundas, entre ellas su sentido escatológico, que indica el cumplimiento del destino mesiánico de Jesús¹¹⁷, o su carácter de *kairos* divino¹¹⁸. Ahora bien, las connotaciones escatológicas del término no alcanzan un consenso general porque, de hecho, *la hora* de Jesús es también la hora de la traición de Judas, la hora de la huida de los discípulos, la hora de las negaciones de Pedro..., en definitiva un tiempo de sufrimiento que no corresponde todavía a la Parusía¹¹⁹.

De modo que *la hora* adquiere en este caso relevancia escatológica porque señala un momento *decisivo*, la hora o el momento en que Jesús es entregado en manos de los *pecadores*; un momento que desencadenará la *acción salvífica* definitiva de Dios.

La segunda parte de la frase, unida a la primera en parataxis, especifica la hora: «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν». El título «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου» es una expresión característica de Jesús, puesto que las 30 veces que aparece en Mt están puestas en sus labios. Es su forma de *presentación* o de *autorreconocimiento*. Con dicha expresión se dirige a los escribas (8,20; 9,6; 12,40), a los fariseos (12,8.32.40), a la gente (11,19), al Sumo Sacerdote y al Sanedrín (26,64), pero, sobre todo, a *sus* discípulos, sea con esta denominación (13,37.41;

nelle mani dei peccatori» (GALIZZI, *Gesù*, 102).

¹¹⁷ Cf. SEGALLA, «Figlio», 267; DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 501.

¹¹⁸ Cf. SAND, *Evangelium*, 534.

¹¹⁹ De hecho, el uso de «ἡ ὥρα» en Mt es muy variado: de las 21 recurrencias presentes en el mismo, en 4 significa el *momento* en que acontece una sanación (8,13; 9,22; 15,28; 17,18); en otras 4, significa el *momento* de la Parusía (24,36.44.50; 25,13); pero en la mayoría de las ocasiones (11) se refiere a distintas *horas* o *momentos* del día, algunos genéricos y otros determinados (14,15; 18,1; 20,3.5.9.12; 26,40 [aspecto de duración].55; 27,45.45.46). Quizá el uso más iluminador sea 10,19, situado en pleno Discurso Misionero, cuando Jesús dice a los discípulos: «Mas cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué vais a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará en aquella hora». Algunos elementos vinculan 10,19 y 26,45: la presencia del verbo «παραδίδωμι» y también la *asistencia divina* que, señalada como promesa en el pasivo divino de 10,19 («δοθήσεται»), parece hallarse presente como realización en la resurgida fortaleza de Jesús al afrontar su destino.

16,13.27.28; 17,12.22; 24,27.30.30.37.39.44; 25,31; 26,2.45), sea a los Doce (10,23; 20,18.28; 26,24.24), sea a Pedro y los discípulos (19,28), sea a Pedro, Santiago y Juan (17,9). La expresión acompaña a dos tipos de anuncio bastante paradójicos pero inseparables: por un lado, al anuncio de la *entrega del Hijo del hombre* (17,22; 20,18; 26,2.24.45; cf. 12,40; 17,12), expresando así el momento de *debilidad*; por otro lado, acompaña también al anuncio de la *segunda venida del Hijo del hombre* (10,23; 16,27.28; 24,27.30.30.37.39.44; 25,31), en muchas ocasiones presentada con *la gloria y el poder* (cf. además 9,6; 12,8; 13,41; 17,9; 19,28; 26,64), expresando así el momento de *fortaleza*. La entrega del Hijo del hombre en manos de los pecadores no es, entonces, el final trágico de su vida, sino un punto intermedio del itinerario a recorrer.

La secuencia *Hijo del hombre - entregar* aparece también en 17,22, el segundo anuncio de la Pasión; en 20,18, el tercer anuncio de la Pasión; y en 26,2, otro *anuncio* de la Pasión que difiere de los otros porque sólo se menciona la crucifixión. El verbo «*παραδίδωμι*»¹²⁰ es un *término técnico* utilizado de forma sistemática para señalar el destino humano de Jesús, de Juan Bautista, su Precursor, y de los discípulos, sus sucesores. Desatendiendo al contexto y fijándose tan sólo en la forma pasiva del verbo, algunos autores piensan en los numerosos *pasivos divinos* presentes en el evangelio de Mateo para afirmar que el sujeto agente del mismo es Dios¹²¹. Pero hay que atender al contexto, y la cercanía textual de «ὁ παραδίδούς με» (v. 46b) indica que esta vez la forma pasiva del v. 45b («*παραδίδοται*») tiene un agente humano, Judas.

En realidad, todo el capítulo 26 supone la preparación de la entrega de Jesús. En él aparecen un tercio de las recurrencias del verbo en el evangelio (10 de 31). Jesús anuncia en 26,2: «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται», pero ya en 26,15-16 aparece Judas llegando a un acuerdo con los sumos sacerdotes para la entrega de Jesús; en 26,20-25 leemos la conversación entre Jesús y sus discípulos para saber la identidad del que

¹²⁰ Un esmerado estudio del mismo lo encontramos en: BROWN, *Death I*, 211-213.

¹²¹ «L'agente del *παραδίδοται* è Dio» (GALIZZI, *Gesù*, 102, nota 2); «God probably stands behind *παραδίδοται*» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 501).

iba a entregarle, que se conoce cuando Jesús responde a Judas: «Tú lo has dicho». Y, después de nuestra perícopa, reaparece Judas realizando el gesto convenido para la entrega de Jesús (26,48-49).

«Παραδίδοται» no es, pues, directamente un pasivo divino. Pero ya vimos que en esta hora de la entrega está presente también la acción salvífica de Dios y que, por tanto, es posible interpretar que, por debajo de una acción o decisión estrictamente humana, se mueve de igual modo la acción divina.

Jesús será entregado por Judas «εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν». Lo que Jesús había anunciado en 17,22 (ser entregado en *manos de los hombres*) se va a realizar ahora con prontitud. Las *manos de los hombres* de entonces son ahora *las manos de los pecadores*. La identidad de tales *hombres pecadores* no está expresada aquí, pero, teniendo en cuenta el contexto del evangelio respecto al término «ἁμαρτωλός», podemos estar ante un cambio significativo en las personas a las que hace referencia el vocablo.

En Mt el término «ἁμαρτωλός», que aparece 5 veces y siempre en plural (9,10.11.13; 11,19; 26,45), expresa *hasta esta última recurrencia* un grupo de personas hacia las cuales Jesús se comporta de modo *positivo*, en el sentido de que compartía mesa con ellos (9,10), algo criticado por los fariseos (9,11); los pecadores eran los *destinatarios* de la misión de Jesús (9,13), y éste era conocido por ser su amigo (11,19). Casi siempre aparecen vinculados a los *publicanos* (9,10.11; 11,19). Entonces, ¿cómo es que ahora se manifiestan como autores del destino terrible de Jesús? ¿Señalará el término ahora, en 26,45, a otros personajes, distintos a los que señalaban las anteriores recurrencias? Hay que tener en cuenta que todas las recurrencias del término, a excepción de 26,45, se sitúan durante la misión de Jesús en Galilea. Pero ahora se encuentra en Jerusalén. Con el cambio geográfico (que es más que un *simple* cambio geográfico) se produce un cambio en las personas calificadas de «pecadores».

Por otra parte, quienes acompañan a Judas para realizar el prendimiento de Jesús son «un grupo numeroso con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo» (26,47), que «echaron mano a Jesús y lo prendieron» (26,50). Pero, aunque nunca se define como *pecadores* a los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo, ni tampoco

co a sus esbirros, parece claro que ahora estos pecadores son los sumos sacerdotes y escribas¹²² o, más genéricamente, las autoridades romanas y judías¹²³. En todo caso, los responsables de la muerte de Jesús¹²⁴.

En consecuencia, no es necesario que un término designe siempre al mismo grupo de personas, por lo que el término «ἀμαρτολοί» posiblemente sea aquí una *nueva designación* para los que participan en el prendimiento y la Pasión de Jesús. Algo parecido ocurre con el término «ὄχλος», que juega un papel determinante en la misión de Jesús a lo largo de todo el evangelio. Sin embargo, aquella *multitud* que seguía a Jesús (4,25 y *passim*), que reaccionaba maravillada a su enseñanza (7,28 y *passim*) y que se beneficiaba de sus curaciones (15,30 y *passim*), aquella *multitud* gracias a la cual Jesús no había sido detenido (21,46), no puede ser la que acompaña a Judas en el prendimiento (26,47) y a la que se dirige Jesús pidiendo explicaciones (26,55). El mismo término («ὄχλος») para dos comportamientos tan contrarios no puede referirse a las mismas personas¹²⁵.

Sin embargo, hay un dato interesante: en 27,20 se dice que los sumos sacerdotes y los ancianos *persuadieron* a la gente para que pidiera la libertad de Barrabás y la muerte de Jesús, de modo que es posible que las mismas personas que habían acompañado a Jesús alborozadas en la entrada en Jerusalén (21,8-11), ahora pidan la libertad para Barrabás, que supone *de facto* la condena de Jesús. Por eso, una hipótesis de interpretación que no es descartable hay que situarla en el argumento de la *progresiva soledad* de Jesús, que se ve abandonado, negado y traicionado por sus discípulos (cf. 26,30-35.56; 69-75) y también por aquella *multi-*

¹²² Cf. HAGNER, *Matthew II*, 785.

¹²³ Cf. DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 501. Generalizando aún más, U. Luz señala como «pecadores» a «Juden und dann Römer» (LUZ, *Matthäus IV*, 139).

¹²⁴ Cf. DAVIES, *Matthew*, 186.

¹²⁵ Estamos ante la misma situación que ocurría con el término «pecadores». Las recurrencias *positivas* del término «muchedumbre» están situadas en Galilea y las negativas, en Jerusalén. Aunque hay una recurrencia de transición: 21,46. La acción transcurre en Jerusalén, pero los sumos sacerdotes y fariseos no pudieron detener a Jesús porque «tuvieron miedo a la gente».

tud a la que se había dedicado. Si puede admitirse esta hipótesis, también los *pecadores* formarían parte en el argumento de dejar en soledad a Jesús ante su destino.

Lo cierto es que, aquí, la contraposición entre Jesús y *los pecadores* sirve para reforzar la *inocencia* de Jesús, puesto que la acción de entregarle, siendo *inocente*, es considerada *pecado* por parte de Judas en un episodio en que los sumos sacerdotes y los ancianos siguen siendo presentados sin un ápice de arrepentimiento: «Entonces Judas, el que le entregó, viendo que había sido condenado, fue acosado por el remordimiento («μεταμεληθείς»), y devolvió las treinta monedas de plata a los sumos sacerdotes y a los ancianos, diciendo: “Pequé («ἥμαρτον») entregando sangre inocente”. Ellos dijeron: “A nosotros, ¿qué? Tú verás”» (27,3-4).

c) *La exhortación a los discípulos* («ἐγείρεσθε ἄγωμεν»)

Los dos verbos del v. 46a, en abierta oposición semántica con los dos verbos del v. 45a, indican ya, por parte de Jesús, una decisión irrevocable, firme y fuera de todo temor, dolor o angustia¹²⁶: «ἐγείρεσθε ἄγωμεν». Un imperativo y un subjuntivo con valor cohortativo son dirigidos a los discípulos para *implicarlos* en el mismo movimiento de Jesús. La decisión está tomada. Hay fuerzas para afrontar lo que viene. El proceso interior vivido por Jesús en la escena de Getsemaní llega a la firme determinación de seguir adelante, superando la angustia y la tristeza¹²⁷.

Jesús ordena a sus discípulos *levantarse*. El verbo «ἐγείρω», cuyo origen etimológico expresa la idea de *estar en vigilia*, de *velar*¹²⁸, tiene tres significados principales en el evangelio de Mt: *despertarse* (1,24; 8,25), *levantarse* (2,13.14.20.21; 8,15.26; 9,5.6.7.19.25; 12,42; 17,7;

¹²⁶ «Perhaps there are military connotations» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 501-502). La afirmación no deja de ser sorprendente.

¹²⁷ «Die Ereignisse beginnen sich zu überstürzen. Der Erzähler leitet mit einem Wort Jesu, der das ganze Geschehen in der Hand hat, zu ihnen über. Nichts mehr von Schwäche und Verzagtheit ist zu spüren. Wie am Anfang der Perikope in V 36, so ist Jesus auch an ihrem Schluß alleiniger Handlungssouverän» (Luz, *Matthäus IV*, 138).

¹²⁸ Cf. RUSCONI, *Vocabolario*, 100.

24,7 [sentido figurado]; 25,7; 26,46) y *resucitar* (10,8; 11,5; 14,2; 16,21; 17,9.23; 20,19; 26,32; 27,52.63.64; 28,6.7). Así pues, ese *levantarse* al que exhorta Jesús sobrepasa el hecho meramente físico de ponerse en pie; es también una solemne invitación a participar de la *maiestas* con la que Jesús se dispone a afrontar su destino. Como ya señalamos con anterioridad, tras el fracaso de los discípulos en su condición de tales, ahora son urgidos por Jesús para resucitar en esa condición discipular.

Por su parte, el verbo «ἄγω» sólo aparece 4 veces en Mt, de las que dos (21,2.7) están relacionadas con la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén. Además de la presente, la otra recurrencia (10,18) es interesante, porque recoge unas palabras de Jesús, dirigidas a sus discípulos en el Discurso Misionero, que vaticinan que los discípulos serán *conducidos* («ἀχθήσεσθε») ante gobernadores y reyes. Hay un mismo contexto de persecución y de pasión, pero también de *asistencia divina*. Ahora, en el episodio de Getsemaní, el hecho es vivido por Jesús y supone un *ejemplo* para los discípulos. En este contexto, no se puede tratar, pues, de una llamada a la huida, sino más bien de una llamada a salir al encuentro de los enemigos, a afrontar con decisión el destino inminente¹²⁹.

d) *El anuncio de la cercanía del traidor* («ἰδοὺ ἡγγικεν ὁ παραδιδούς με»)

Las últimas palabras de Jesús, en el v. 46b («ἰδοὺ ἡγγικεν ὁ παραδιδούς με»), sirven de *transición* a la escena siguiente, la de su prendimiento (26,47-56). La mención a la cercanía del que le va a entregar es reflejada de una manera solemne y extremadamente sobria, sin mención alguna a sentimientos de miedo, angustia o rechazo. La oración ha producido sus efectos.

En definitiva, no se oculta el modo como Jesús afronta su destino, sino que aparece manifiesto el proceso interior vivido por Jesús, que pasa de la angustia y la tristeza que le produce un destino sufriente, a una aceptación serena y decidida del mismo, gracias a su momento de encuentro y oración con Dios Padre.

¹²⁹ Cf. BROWN, *Death I*, 213-214; LUZ, *Matthäus IV*, 139.

3. Conclusiones

3.1. El papel de Dios Padre

La figura de Dios Padre aparece aquí como referencia principal en la oración de Jesús (ocupa los momentos extremos de la misma en sus distintos momentos). Y «que se haga su voluntad» sigue siendo el objetivo prioritario y único, puesto que ocupa el lugar central en la oración de Jesús.

Podríamos decir que Dios Padre es el *horizonte de comprensión y de sentido* en este momento culminante de la vida y misión de Jesús. La perícopa enseña a que también sea Dios Padre horizonte de comprensión y sentido para todos los seguidores de Jesús.

Dios Padre no aparece *actuando* expresamente en este episodio, pero la resolución que Jesús adquiere después de orar con Él trae a la memoria las dos veces en que Dios se había referido a Jesús: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3,17), había dicho desde los cielos en el momento del bautizo de Jesús, en el momento en que comenzaba la *vida pública* de Jesús, en el momento del comienzo de su ministerio al servicio del Reino. «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle» (17,5), había dicho desde la nube en el momento de la Transfiguración de Jesús (prolepsis de la Resurrección), en el momento central de su ministerio (cf. 16,21, primer anuncio de la Pasión). Ahora, cuando se precipitan los acontecimientos finales, resuenan para los lectores oyentes del evangelio aquellas palabras. Quizá se esperarían palabras similares, pero serán los hechos los que hablen: la oscuridad sobre toda la tierra (cf. 27,45), el velo rasgado del Santuario, el temblor de la tierra y las piedras rajadas (cf. 27,51), los sepulcros abiertos y la resurrección de muchos santos difuntos (cf. 27,52). Éstos son los hechos que harán verdad aquellas palabras pronunciadas por Dios y así podrán reconocer a Jesús como Hijo de Dios (cf. 27,54). Éstos son los hechos que preparan la Resurrección de Jesús.

3.2. El papel de Jesús

Esta última recurrencia de «θέλημα» nos ha situado ante los elementos decisivos para su comprensión y su rol en el evangelio de Mateo. Sobre todo en lo que se refiere a Jesús. Jesús es el *ejemplo*. Dos características sobresalen en la actitud y comportamiento de Jesús en esta escena de Getsemaní. Por un lado, de cara a sus discípulos Jesús aparece como un hombre consciente de su difícil situación, reconociendo su tristeza y angustia, pero a la vez como un maestro solícito y con autoridad; solícito, porque está en continua relación con sus discípulos, a los que vuelve en tres ocasiones, después de cada momento de oración con el Padre; con autoridad, porque a pesar de su estado de ánimo continúa enseñando a los suyos de modo autorizado (es de destacar el abundante uso de formas imperativas: v. 36: «sentaos aquí»; v. 38: «quedaos aquí y velad conmigo»; v. 41: «velad y orad»; v. 45: «dormid y descansad»; v. 46: «levantaos»). Por otro, de cara a Dios Padre Jesús aparece completamente doblegado a su voluntad (es de destacar que en los tres momentos de la oración de Jesús las partículas negativas están referidas a su persona, y siempre en positivo las referencias a la voluntad del Padre: v. 39: «οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ»; v. 42: «ἐὰν μὴ αὐτὸ πῶ, γενηθήτω τὸ θέλημά σου»; cf. v. 44, donde se dice que Jesús *repite* las mismas palabras).

Esa actitud de *conformarse* a la voluntad del Padre, por más que le hace escrutar posibilidades distintas de realización, le lleva a superar su situación de tristeza y angustia para afrontar con decisión resuelta los acontecimientos que van a sobrevenir.

Por lo demás, la escena de Getsemaní es una perícopa de *movimientos*: por un lado está el movimiento de Jesús y, por otro, el movimiento de los discípulos. Jesús está presentado en *continuo* movimiento; es el sujeto de los verbos «ἔρχομαι» (Mt 26,36.40.43.45), «ἀπέρχομαι» (26,36.42.44), «προέρχομαι» (26,39), y comparte la función de sujeto con los discípulos en «ἄγωμεν» (26,46).

La escena comienza y acaba presentando a Jesús en movimiento *junto con* los discípulos (vv. 36 y 46). Pero, durante el desarrollo de los hechos, se produce un doble movimiento de Jesús. Por un lado, *se separa* de los discípulos (vv. 36.39.42.45), cuando Jesús se dispone a orar al Padre y

a escrutar su voluntad; este movimiento *exterior* acompaña a un proceso *interior* de progresiva y profunda acomodación a la voluntad del Padre, en la forma que ella se manifieste. Por otro lado, Jesús *vuelve* a los discípulos (vv. 40.43.45), que con su reacción de dormirse ponen de relieve su torpe respuesta discipular pero, también, el enorme interés de Jesús por compartir con ellos su experiencia propia. En cambio, los discípulos deben *permanecer quietos* («καθίστατε», v. 36; «μείνατε», v. 38) hasta el momento final de irse con Jesús («ἐγείρεσθε ἄγωμεν», v. 46).

Así se crea una *llamativa tensión narrativa*, que se añade a la que también se da en la oración: en el v. 36 Jesús ordena sentarse a sus discípulos, como si sólo Él tuviera necesidad de rezar y, sin embargo, en el v. 41 pide a los discípulos que recen. Todo esto nos indica la diferenciación del papel de los personajes, con dos objetivos: a) así se expresa que estamos ante *la hora de Jesús*¹³⁰, el momento culminante en el que Jesús, aceptando su destino como voluntad del Padre, llega a ser Él mismo¹³¹; b) así se expresa también el carácter *modélico* del comportamiento de Jesús para aquellos discípulos que acompañaron a Jesús en Getsemaní, que son, a la postre, *figuras* en las que caben todos los lectores/oyentes del evangelio de Mateo.

En efecto, modelando así la escena, el evangelista nos señala que el *itinerario* seguido por Jesús no corresponde tanto andarlo *ahora* a los discípulos, cuanto *aprenderlo*. En el personaje *discípulos* hay, pues, una transparencia de la comunidad, a quien se presenta la suprema lección dada por Jesús en Getsemaní, en espera de que llegue el momento de *levantarse e ir* seguramente al mismo destino de Jesús: a entregar su *vida* para realizar la misión encomendada. Y esa entrega deberá ser interpretada como la interpretó Jesús, como realización y cumplimiento de la

¹³⁰ La clara contraposición entre los discípulos quietos y Jesús en movimiento sirve a una característica del relato mateano de Getsemaní: enfatizar el papel de Jesús (cf. HOLLERAN, *Gethsemane*, 211).

¹³¹ «La volonté du Père, c'est que Jésus n'échappe pas à son être le plus authentique; la tentation de tout homme n'est-elle pas de se dérober, de ne pas être fidèle à sa vocation propre? Loin d'être aliénante, cette volonté exige que nous allions jusqu'au bout de nous-mêmes» (RADERMAKERS, *Évangile*, 336).

voluntad de Dios Padre. Así, en la escena de Getsemaní, Jesús se presenta como ejemplo supremo para un discipulado cabal¹³².

En la oración, Jesús encuentra la clarividencia y la fortaleza para comprender y aceptar su destino como *acontecimiento de la voluntad del Padre*. El relato nos muestra que la oración, el contacto con Dios Padre, es *irrenunciable* para superar las crisis y dificultades que surgen cuando los acontecimientos no suceden como esperaríamos. En Jesús vemos realizado este itinerario espiritual que sigue siendo *icono* para todo discípulo que quiera realizar íntegramente la voluntad de Dios Padre.

La primacía de la voluntad de Dios es el corazón de la oración de Jesús, que también contempla su propia situación: Jesús se presenta tal y como está viviendo su difícil escenario, pero ese punto de partida alcanza su meta en la aceptación decidida de su destino, entendido en clave de realización de la voluntad de Dios, una voluntad que había sido siempre deseada, pedida y, ahora, aceptada.

3.3. El papel de los discípulos

El comportamiento de los discípulos no es modélico, pero es de notar que siempre son calificados de tales, de *discípulos*. Da la impresión, entonces, de que forman parte de la perícopa no tanto como actores principales, cuyo comportamiento les despojaría sin duda de su categoría de *discípulos*, sino como cooperadores necesarios en un relato que quiere dejar patente la lección de Jesús.

La soledad abrumadora de Jesús no se debe a una defección de los discípulos, sino a la voluntad del propio Jesús, que debe afrontar *solo* las consecuencias de su fidelidad a la misión encomendada por el Padre. Pero los discípulos, y representados en ellos todos los lectores/oyentes del evangelio, son impelidos a dejar una posición estática (el *sentaos aquí* del comienzo de la perícopa) y asumir una posición dinámica, expresada en

¹³² «He is a model of faithful discipleship. Jesus stays awake to watch, he prays the Lord's Prayer, and he submits to the will of God» (DAVIES - ALLISON, *Matthew III*, 503).

las últimas palabras de Jesús. *Levantaos, vámonos* es, pues, la resuelta actitud de entrega total de todo aquél que ha aprendido la lección propuesta en el texto. Ese *levantarse* supone una auténtica *resurrección* que les capacita, hechas ya personas *nuevas*, para asumir como Jesús la voluntad de Dios Padre en la forma en que ésta se manifieste, pero con la gallarda determinación de entregarse por completo a la misma.

Así, *la hora* de Jesús es, en otro sentido, *la hora* de los discípulos (y con ellos, la hora de todos los lectores oyentes del evangelio), que deben aprender a poner la primacía de la voluntad de Dios en sus vidas: son instruidos por Jesús sobre la voluntad del Padre, también en estos momentos difíciles. Una instrucción que ya había comenzado en 16,21 («Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que debía ir a Jerusalén...»), para preparar a los discípulos para esta hora, aunque también desde el principio los discípulos tuvieron problemas para comprender el alcance de las palabras de Jesús. Entonces fue Pedro quien se enfrentó a Jesús (16,22: «Tomándole [a Jesús] aparte, Pedro se puso a reprenderle diciendo: ¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!»). La respuesta de Jesús a Pedro deja claro que éste no está en sintonía con la voluntad de Dios (16,23: «¡Vete detrás de mí, Satanás! ¡Escándalo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!»). Aquí, de nuevo, los discípulos son los destinatarios ejemplares de la misión y del empeño de Jesús. A ellos había enseñado en la oración del Padrenuestro que debían pedir al Padre no caer en tentación (cf. 6,13) y aquí están amenazados precisamente por ella. Por eso, son exhortados por Jesús a la vigilia y la oración, como medios de superar el «πειρασμός». Sin embargo, ellos *duermen*. Su somnolencia nos alerta de que el discipulado es una carrera de fondo en la que no se suele llegar a la meta, un proceso de aprendizaje, más que un estatus adquirido.

3.4. La voluntad del Padre en Getsemaní

No podemos comprender bien el sentido de la muerte de Jesús como voluntad de Dios Padre sin considerar la última perícopa del evangelio mateano. Jesús resucitado se aparece a los Once en el monte de Galilea y comienza su última y solemnísima declaración: «Me ha sido dado todo

poder en el cielo y en la tierra» (28,18; cf. 11,27: «Todo me ha sido entregado por mi Padre»). Dios ha conferido toda omnipotencia a Jesús. Es el *final de un itinerario de salvación* en el que la muerte está presente desde su inicio. La entrega decidida de Jesús a su misión conlleva la aceptación de la muerte, porque ya desde la llegada de Jesús al mundo Herodes y *todo Jerusalén* (explícitamente los sumos sacerdotes y los escribas) se sienten sobresaltados (2,3-4) y quieren matar a Jesús (cf. 2,12-13.20). Esos deseos de matar a Jesús también los comparten los fariseos (cf. 12,14).

Jesús parece ser consciente de que la entrega en su misión le lleva indefectiblemente a entregar también su vida. Los tres anuncios explícitos de su Pasión y Muerte (y Resurrección) de 16,21; 17,22-23 y 20,18-19 están acompañados por otras muchas indicaciones de Jesús en ese mismo sentido (cf. 9,15; 12,40; 17,9.12; 20,22.28; 23,32; 26,1-4.20-25.28.32). Y el destino que espera a Jesús, espera también a sus discípulos (10,16-23.28; 23,33-36; 24,9). La muerte acompaña a la misión como precio del empeño por la misma. La voluntad de Dios Padre contempla, pues, esa muerte como una etapa no tanto necesaria cuanto irrenunciable del itinerario salvador de Jesús.

Decimos que es una etapa que no tenía por qué haber sido necesaria atendiendo a las previsiones que Dios Padre se hacía en la parábola que Jesús cuenta a los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos (21,37: «a mi hijo le respetarán»), pero decimos también que es una etapa *irrenunciable*, porque los grupos religiosos judíos de entonces no iban a soportar que Jesús llegara hasta el final en su proclamación del Reino, que subvertiría las bases que mantenían todo el sistema judío. Y esto es algo de lo que Jesús fue perfectamente consciente. «Subir a Jerusalén» no sólo era una etapa más en su labor de heraldo del Reino, sino un «deber» derivado de la voluntad de Dios (16,21: «Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν») que conllevaba el sufrimiento y la muerte. Ese deber lo entiende además como un cumplimiento de la Escritura (26,54: «πὼς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γράφαι ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;»). Pero esa no iba a ser ciertamente la última de las etapas. Aún quedaba la Resurrección y la omnipotencia dadas por Dios Padre.

La última escena evangélica no sólo nos señala el camino de interpretación de la muerte de Jesús en su aspecto salvífico, sino que nos retrotrae al comienzo de ese mismo itinerario recorrido por Jesús, ahora para los discípulos, y por su medio, para los lectores/oyentes del evangelio. Jesús está en el *monte*, el mismo lugar donde había comenzado su proclamación del nuevo estado de cosas que suponía el Reino de los cielos, esto es, el monte del Sermón de la Montaña. En las dos escenas están presentes los *discípulos*, y ahora, en la escena final, serán ellos los que cojan el testigo de Jesús, serán ellos los que sigan haciendo discípulos a todas las gentes, *enseñando* todo lo que Jesús había mandado, una enseñanza que comienza explícitamente, precisamente en el Sermón de la Montaña (cf. 5,2, aunque 4,23). Y era, precisamente en el corazón de dicho Sermón donde encontrábamos la primera recurrencia del término «voluntad» referido a Dios Padre. El horizonte de Gracia y de salvación que nos abría esa primera recurrencia *no evita* los sufrimientos inherentes a la misión, pero *sí los supera*, porque en la voluntad de Dios Padre está que no se pierda ninguno de sus pequeños (cf. 18,14) y esa voluntad, que es el fundamento y origen de la misión de Jesús y de sus discípulos, está al final del itinerario, garantizando la vida recreada en la Resurrección.

Conclusiones generales

El estudio de la expresión «θέλημα τοῦ πατρὸς» a lo largo de la presente tesis la sitúa como una de las expresiones centrales del evangelio de Mateo, no sólo por la posición que ocupa en el conjunto del evangelio mateano, sino también porque, con esta locución, se presenta un completo *itinerario existencial y espiritual* para todo lector/oyente del texto evangélico. En las interrelaciones advertidas en las diversas recurrencias encontramos los aspectos más importantes de la obra de Mateo. Así, en esta expresión se encuentra el papel de Dios *Padre*, origen y meta de dicho itinerario discipular, que ofrece una decidida voluntad de salvación para los seres humanos. Así también, hallamos a Jesús, *el Hijo*, ejemplo de una resuelta entrega a la misión encomendada por el Padre; modelo autorizado para sus discípulos en el modo de entregar la vida; una vida asumida como cumplimiento y realización de la voluntad divina. De igual modo, encontramos a los discípulos, llamados a continuar el camino trazado por Jesús siguiendo la voluntad de Dios Padre y transparencia de la comunidad, que están urgidos también al cumplimiento de tal voluntad.

En consecuencia, la voluntad de Dios Padre es un verdadero *hilo conductor* del evangelio de Mateo. En ella se aúnan el proyecto salvador de Dios, la centralidad de Jesús en la realización de dicho proyecto y la responsabilidad ética de los discípulos. En esta perspectiva, la voluntad de Dios aparece como criterio supremo para un discipulado cabal, que parte de la fe y la confianza absolutas en el ser de Dios como Padre, se plasma en el seguimiento efectivo de Jesús, y culmina en la entrega total de la propia vida por la causa de Dios.

1. La posición de «θέλημα» en el conjunto del evangelio

El evangelio de Mateo puede dividirse en varias partes diferenciadas, aunque a la hora de presentar una estructura las propuestas son dispares,

apareciendo constantemente nuevos modos de estructurar el evangelio¹.

Pretendemos señalar en qué estructura de las existentes *encaja mejor* la estratégica presencia de la expresión «θέλημα τοῦ πατρὸς», teniendo en consideración que la importancia objetiva de este concepto puede servir, también, de elemento estructurante del propio evangelio mateano.

Las propuestas de división del evangelio pueden elencarse en tres tipos básicos: el *modelo de los 5 libros* (atendiendo a los discursos de Jesús), el *modelo centro* (atendiendo la disposición concéntrica del texto) y el *modelo de división marcano* (atendiendo la disposición narrativa del relato)².

a) Con el primer modelo podemos individuar dos estructuras: «narración + discurso» y «discurso + narración». En la primera de ellas, así se sitúan nuestros pasajes:

Introducción	Mt 1-2	---
Libro I	Mt 3-7	6,10 + 7,21
Libro II	Mt 8-10	---
Libro III	Mt 11,1-13,52	12,50
Libro IV	Mt 13,53-18,35	18,14
Libro V	Mt 19-25	21,31
Conclusión	Mt 26-28	26,42

Como se puede apreciar, en esta estructura las recurrencias de «θέλημα τοῦ πατρὸς» no encajan de una forma completamente *armónica*.

En la segunda estructura posible, dentro del modelo de los 5 libros, así encajan los pasos evangélicos que estudiamos:

Introducción	Mt 1-4	---
Libro I	Mt 5-9	6,10 + 7,21

¹ Cf. Luz, *Matthäus I*, 33.

² Cf. Luz, *Matthäus I*, 34-35.

Libro II	Mt 10-12	12,50
Libro III	Mt 13-17	---
Libro IV	Mt 18-22	18,14 + 21,31
Libro V	Mt 23-26	26,42
Conclusión	Mt 27-28	---

En esta ocasión, podemos entresacar una secuencia más armónica: 0 + 2 + 1 + 0 + 2 + 1 + 0. Observando la presencia de la voluntad del Padre en el evangelio, esta segunda estructura parece preferible³.

b) En el modelo centro, que trata de evidenciar una estructura concéntrica del evangelio de Mateo, las 6 referencias a la voluntad del Padre se sitúan del siguiente modo:

A) Mt 1-4	---
B) Mt 5-7	6,10 + 7,21
C) Mt 8-9	---
D) Mt 10	---
E) Mt 11-13	12,50
F) Mt 14	---
E') Mt 15-17	---
D') Mt 18	18,14
C') Mt 19-22	21,31
B') Mt 23-25	---
A') Mt 26-28	26,42

³ Ciertamente es mejor presentar de manera conjunta los capítulos 5-9, ya que están enmarcados en sendos sumarios de actividad de Jesús (4,23 y 9,35), en los que se nos informa de dichas actividades: enseñar, proclamar el evangelio y curar. Pues bien, tanto la enseñanza como las curaciones aparecen en este conjunto de capítulos (5-9), convenientemente enmarcados por la inclusión que forman los dos sumarios.

En este caso, la localización de la voluntad del Padre en dicha estructura tampoco resulta estar bien integrada, aunque puede destacarse una secuencia constante en las correlaciones de las partes correspondientes. Así, cuando la primera parte contiene una recurrencia de nuestro término, la segunda no la tiene, y viceversa (por ejemplo, $B = 2$ y $B' = 0$; $C = 0$ y $C' = 1$, etc.).

c) Según el modelo de división marcano, basado en la estructura narrativa del evangelio de Marcos, marcado por las fuertes cesuras de Mt 4,17 y 16,21, el evangelio de Mateo se divide en tres partes y en ellas se sitúan nuestros pasajes de esta manera:

Introducción	Mt 1,1-4,16	---
Galilea	Mt 4,17-16,20	6,10 + 7,21 + 12,50
Viaje + Jerusalén	Mt 16,21-28,20	18,14 + 21,31 + 26,42

En esta ocasión, los versículos a estudiar encajan de manera más armoniosa, pues se sitúan tres de ellos en la primera parte de la vida pública de Jesús (su estadía en Galilea) y los otros tres en la segunda parte (viaje a Jerusalén y estancia en la ciudad santa).

d) Recientemente, nos hemos encontrado con otra propuesta de estructurar el evangelio⁴, según la cual el evangelio está recorrido por 5 textos-bisagra («*Hinge*»), que marcan las transiciones a nuevas secciones. Tras el inicio (Mt 1,1-4,11), sigue el primer texto-bisagra (Mt 4,12-17), el *Corpus* evangélico (Mt 4,17-25,46), un nuevo texto-bisagra (Mt 26,1-16) y la conclusión (Mt 26,17-28,20).

A su vez, el *Corpus* se divide en dos grandes partes (Mt 4,18-16,12 y Mt 17,1-25,46), separadas otra vez por un texto-bisagra (Mt 16,13-28). Cada una de dichas partes se divide de nuevo en dos, con un texto-bisagra en medio. Así, la primera parte se divide en Mt 4,18-11,1, el texto-bisagra (Mt 11,2-30) y Mt 12,1-16,12. Y la segunda parte lo hace en Mt 17,1-20,34, el texto-bisagra (Mt 21,1-17) y Mt 21,18-25,46.

Según esta propuesta, el encaje de los textos donde aparece la volun-

⁴ Cf. WEREN, «Macrostructure», 180-200.

tad del Padre se presenta así:

Mt 1,1-4,11			---
*Mt 4,12-17			---
		Mt 4,18-11,1	6,10 + 7,21
	Mt 4,18-16,12	*Mt 11,2-30	---
		Mt 12,1-16,12	12,50
Mt 4,17-25,46	*Mt 16,13-28		---
		Mt 17,1-20,34	18,14
	Mt 17,1-25,46	*Mt 21,1-17	---
		Mt 21,18-25,46	21,31
*Mt 26,1-16			---
Mt 26,17-28,20			26,42

Como puede apreciarse, una vez comenzada la vida pública de Jesús (Mt 4,17), la presencia de la voluntad del Padre va alternándose con su ausencia en cada nuevo bloque evangélico, con la salvedad de que se halla ausente en todos los textos-bisagra. Desde la perspectiva de nuestro estudio, esta forma de estructurar el evangelio de Mateo permite el encaje armonioso de la expresión estudiada. Por lo demás, no parece suponer *per se* un elemento estructurante del propio evangelio, ya que la gran cercanía textual de 6,10 y 7,21, insertos en la misma unidad del SM, y el *status* particular de 21,31 impiden tal consideración. Eso sí, de alguna manera *privilegian* algunas estructuras, en particular la planteada por el esquema de división marcano, propio de la exégesis narrativa.

2. Las diversas interrelaciones del término y su significación

Las seis veces en que «θέλημα» aparece en el evangelio de Mateo se pueden articular de distintas maneras. Cada articulación nos ofrece distintas posibilidades de significación.

a) En primer lugar, podemos interrelacionar las seis recurrencias según el modelo concéntrico (Mt 6,10 y 26,42; 7,21 y 21,31; 12,50 y 18,14), que cuadra bien con la tendencia estilística de Mateo al escribir su evangelio. Este modo de relación es sugerido por el fuerte paralelismo con el que Mateo presenta la primera y la última recurrencia del término estudiado. En efecto, tanto 6,10 como 26,42, presentan el mismo texto: «γενηθήτω τὸ θέλημά σου», y ambos están en un mismo contexto de oración. En 6,10 se trata de una oración que deben rezar los discípulos a un Dios Padre providente (cf. 6,8.25ss), por orden de Jesús. En 26,46 se trata de la oración que el mismo Jesús dirige al Padre, tratando de conformarse a su voluntad. La segunda es, pues, una ejemplificación de la primera, en la que *Jesús aparece como modelo* para los discípulos en lo que se refiere al cumplimiento cabal de la voluntad de Dios Padre. Es significativa la presencia en ambas perícopas del término «πειρασμός»: la tentación en la que pueden caer los discípulos debe ser superada precisamente en la oración (6,13: «no nos dejes caer en tentación»; 26,41: «velad y orad, para que no caigáis en tentación»). Y es la oración que Jesús realiza en Getsemaní la que le permite superar la tentación y abrazar de manera resuelta la voluntad de Dios en aquellos momentos difíciles.

Esta profunda interrelación de los dos textos nos permite buscarla en los demás. Así, entre 7,21 y 21,31 encontramos que son la primera y última vez, respectivamente, en que aparece el sintagma «ποιέω + θέλημα», textos en los que la responsabilidad humana (el comportamiento ético) en el obrar la voluntad de Dios Padre alcanza su mayor preponderancia. En ambos casos tenemos unos protagonistas que creían hacer la voluntad de Dios, bien por las obras que realizan (cf. 7,22), bien por el estatus que les reconocía como «hombres de Dios» (sumos sacerdotes, ancianos del pueblo, fariseos). Pero, en ambos casos, son recusados por Jesús en cuanto que no hacían dicha voluntad divina (7,23: «apartaos de mí, hacedores de iniquidad»; 21,31: «en verdad os digo que los publicanos y las prostitutas van por delante de vosotros hacia el Reino de Dios»). En este sentido, ambos textos nos señalan la insuficiencia de ciertos elementos para llegar a hacer la voluntad de Dios Padre y nos señalan un *plus* que hay que buscar en otras recurrencias evangélicas, particularmente en la última de ellas (26,42). Además, la figura de *Jesús como maestro autoriza-*

do está realzada en ambos textos, merced a elementos estilísticos (en el primer caso, la abundancia de posesivos referidos a Jesús) y a elementos de contenido (en ambos casos).

De igual manera, 12,50 y 18,14 se relacionan estrechamente en la importancia de los *discípulos*, presentados como aquéllos que están en disposición de poder hacer la voluntad de Dios Padre (12,46-50) y que están llamados a la entrega pastoral a favor de los hermanos extraviados (18,10-14). Y los discípulos encuentran en el ejemplo de Jesús, *modelo de entrega a la misión*, un modo de hacer explícita la voluntad de Dios Padre, que no quiere la perdición de ninguno de sus pequeños. Por eso, en la medida en que actúen como actuó Jesús, podrán experimentar los mayores vínculos de intimidad con Él, como los dan los lazos de sangre.

Estas interrelaciones permiten destacar los tres elementos principales vehiculados por la expresión «voluntad del Padre»: 1) Dios Padre, origen y meta del itinerario existencial espiritual ofrecido por la expresión, cuya voluntad salvadora incluye también el precio de sangre de una vida entregada al Reino; 2) Jesús, el Hijo, ejemplo de una entrega decidida a la misión encomendada por el Padre y modelo autorizado para los discípulos y para todo lector oyente del evangelio; 3) los discípulos, llamados a continuar el camino trazado por Jesús y transparencia de la comunidad de seguidores.

b) En segundo lugar, podemos contemplar las seis recurrencias según el modelo de paralelismo (6,10 y 18,14; 7,21 y 21,31; 12,50 y 26,42) y teniendo en cuenta los elementos significativos preponderantes en cada texto.

Así, tanto en 6,10 como en 18,14, el elemento preponderante es *la salvación ofrecida por Dios*, al cual se pide que la actúe (6,9-13: el Padre nuestro) porque en su voluntad está que ninguno de sus pequeños llegue a la perdición (18,14). La fiabilidad y la confianza que merece Dios Padre lleva a sus hijos a rezar la oración enseñada por Jesús, para que se hagan felizmente experimentables todos los dinamismos del amor de Dios Padre, y lleva también a sus hijos, *sus pequeños*, a entregarse decididamente a favor de sus hermanos en peligro de perdición. Fiabilidad de Dios Padre y confianza en Él están en la base de estos textos que llaman a

la oración y a la entrega, sin poder hacer entonces esa dicotomía funesta entre *acción - contemplación*.

De igual modo, ya hemos señalado la interacción entre 7,21 y 21,31, donde el elemento preponderante es la *responsabilidad humana* en la realización de la voluntad del Padre. En dicha responsabilidad humana, algunos caminos como la fe o el ejercicio de obras misioneras resultan insuficientes para hacer la voluntad de Dios de forma cabal. Otros, la manera de vivir su relación con Dios de los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos, quedan simplemente desacreditados.

Por último, la relación que podemos establecer entre 12,50 y 26,42 tiene como referencia principal a *la persona de Jesús*. Sólo estableciendo una relación de profunda intimidad con Él, mediante la realización de la voluntad de Dios Padre, para lo cual Él nos capacita (12,50), podremos *aprender* el supremo ejemplo que Él nos da, ofreciéndose de forma absoluta a los designios del Padre, aun cuando esos designios incluyan el paso por el sufrimiento, la pasión y la muerte (26,42). Jesús es el modelo de referencia vital para los discípulos y el ejemplo de cumplimiento cabal de la voluntad de Dios. Sólo con y desde Jesús los discípulos podrán recorrer en toda su plenitud el recorrido existencial andado por Jesús y continuar su obra (cf. 28,16-20).

c) En tercer lugar, atendiendo a los aspectos nuevos que van acumulándose progresivamente en la expresión, podemos destacar también el modelo lineal, que es el que marca ese itinerario existencial espiritual del discípulo.

Todo comienza abriéndonos a *la experiencia de la Gracia*, manifestada en la oración que rezamos a Dios *Padre* (cf. 6,10). A Él podemos acudir con confianza, siguiendo la enseñanza autorizada de Jesús, para pedirle que nos haga disfrutar de todos sus dones: que haga realidad palpable su ser Padre, que traiga su Reino de vida, que haga lo que le gusta hacer a un padre, que nos dé el alimento cotidiano, que perdone nuestras deudas, que no nos deje caer en tentación, que nos libere del mal. En el itinerario existencial y espiritual del discípulo, el primer pertrecho es el ansia de poder contar con esa asistencia global del Padre, que nos abre a un inesperado horizonte de salvación.

De inmediato, surge *la responsabilidad humana* en el cumplimiento de la voluntad del Padre (cf. 7,21). En el itinerario, no sólo cabe qué podemos esperar de Dios, sino también qué tenemos que hacer. Esa voluntad concierne profundamente a los discípulos, y para no caer en autocomplacencia fácil, el texto nos indica que no bastan la fe en Jesús, ni la realización de las obras por Él encomendadas, para llegar al cumplimiento total de la voluntad divina. Hacerla es *más*. ¿Pero qué más? La *vuelta de tuerca* manifestada por Jesús en 7,21-23 nos empuja a continuar la lectura del texto evangélico con esa intrigante cuestión: ¿qué más?

En un tercer momento, tampoco encontramos respuesta a ese *plus* en la realización de la voluntad del Padre, pero el texto nos señala que sólo los *discípulos* están en condiciones de poder hacer la voluntad divina: la responsabilidad humana es ahora *capacitación de los discípulos* para obrar la voluntad del Padre Dios (12,50). Porque son discípulos de Jesús, están en condiciones de poder hacer la voluntad de Dios. Y como Jesús fue un hombre completamente entregado a la voluntad del Padre, así también quien se entregue a ella podrá tener con Jesús un vínculo indeleble de estrecha intimidad. El *plus* nos hace mirar a Jesús y contemplar en Él el ejemplo de quien se entrega por completo a realizar en su vida la voluntad del Padre.

Después, la cuarta recurrencia de la expresión vuelve a insistir en *la salvación y la Gracia de Dios Padre*, que no quiere la perdición de ninguno de sus pequeños (18,14). Esa voluntad, ya parcialmente manifestada, es el fundamento de *la entrega pastoral* a favor de los hermanos extraviados, para lograr que su extravío no llegue a ser perdición definitiva. También aquí encontramos el modelo de Jesús, dispuesto a llegar hasta el final para encontrar a todo extraviado. Precisamente, el empeño por salvar supone poner en peligro la propia vida: la misión conlleva un precio que hay que saber pagar.

De la misma forma que los discípulos están en condición de hacer la voluntad del Padre, hay otros que no lo están. Son sumos sacerdotes, ancianos del pueblo, fariseos..., personas oficialmente cumplidoras de la voluntad de Dios, pero que no creyeron a Juan, Precursor de Jesús, y que no entraron por el camino de la justicia, el camino que conduce a Jesús.

Más bien cuestionaban la persona de Jesús, su enseñanza y su autoridad. Hasta los pecadores, públicamente reconocidos como tales, les llevan la delantera en el camino del Reino. La quinta recurrencia (21,31) *desacredita el modo como los adversarios de Jesús* creían cumplir la voluntad del Padre y nos enseña que para poder hacerla hay un camino a rechazar.

Finalmente, la última recurrencia es la que presenta el *plus* en la realización de la voluntad de Dios Padre: la entrega en la misión *conlleva entregar la propia vida* (26,42). Jesús aparece al comienzo con la debilidad de todo ser humano cuando se enfrenta a un destino indeseado, pero con la decisión de afrontarlo con la conciencia de que también en ese momento es la voluntad del Padre la que acontece. Jesús es el modelo perfecto para todo discípulo, porque humanamente llega hasta el final en su entrega a la misión encomendada por Dios. En el ejemplo de Jesús encuentra Mateo un hilo conductor para su evangelio, que aúna los aspectos teológico, cristológico y eclesiológico, y que le servirá para ofrecer una sorprendente catequesis a su comunidad.

3. La voluntad de Dios Padre como hilo conductor del evangelio de Mateo

La escena de Getsemaní (Mt 26,36-46) es la única en que los tres evangelios sinópticos coinciden en hablar de la voluntad del Padre, aunque cada uno lo hace de manera diversa. Mateo habla directamente de la voluntad de Dios Padre («γενηθήτω τὸ θέλημά σου»: Mt 26,42), mientras que Lucas señala la voluntad de Jesús sobre la que debe imponerse la del Padre («πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω»: Lc 22,42) y Marcos no utiliza la palabra *voluntad* sino el verbo «θέλω» («ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ»: Mc 14,36), igual que el paralelo en Mt 26,39. Es *la única* vez en que aparece en los tres evangelios sinópticos una referencia común a la voluntad del Padre. Este dato nos parece enormemente significativo. En el momento decisivo de la vida y la misión de Jesús, Él se ofrece por completo entregando su propia vida. Y dicha entrega la entiende como realización de la voluntad del Padre. Este dato no pasa desapercibido para Mateo, que encuentra en este *supremo ejemplo* de Jesús un elemento parenético que se va a constituir en un

hilo conductor de su evangelio. Para Mateo, *hacer la voluntad del Padre* es una marca característica de todo discípulo de Jesús, porque fue la marca característica del propio Jesús.

La primera recurrencia del término, en Mt 6,10, no tiene paralelo con los otros evangelios, pero la propia oración del Padrenuestro está también en el evangelio de Lucas (Lc 11,2-4). Es llamativa la presencia de «θέλημα» en la versión de Mateo o su ausencia en la de Lucas. Esto ha dado lugar a numerosas interpretaciones sobre la mayor o menor fidelidad al origen de una u otra, como ya señalamos en el capítulo 1; pero teniendo en cuenta que Mateo considera la voluntad de Dios Padre como un filón teológico-cristológico-parenético es probable que quisiera presentar esta voluntad ya desde las primeras enseñanzas de Jesús y, en concreto, en su primera enseñanza sobre la relación con Dios, la oración. Así, añade en el Padrenuestro la tercera petición, referida a la voluntad de Dios Padre.

Cosa semejante ocurre en la segunda recurrencia, en Mt 7,21. El dicho de Jesús recogido en Lucas simplemente está referido a la obediencia a Jesús: «¿Por qué me llamáis: “Señor, Señor” y no hacéis lo que digo?» (Lc 6,46), pero Mateo, que ha encontrado en la voluntad de Dios Padre un hilo conductor de su evangelio, transforma las palabras de Jesús para situar en ellas la necesidad de realizar dicha voluntad.

En Mt 12,50 ya encontrábamos la referencia de *la voluntad de Dios*, que aparece en Mc 3,35 (mientras que Lucas escribe en el paso paralelo *la palabra de Dios*: Lc 8,21), pero la transforma en *la voluntad de mi Padre celestial*. Y las siguientes ocasiones (Mt 18,14 y 21,31) son del todo palabras propias de nuestro evangelista, sin paralelos sinópticos.

¿Por qué Mateo (al igual que Marcos y Lucas) considera que la escena de Getsemaní revela la verdadera actitud filial de Jesús, entregando su vida como modo de realizar la voluntad de su Padre? Parece claro que la comunidad para la que escribe el evangelio se encontraba en una situación de *encrucijada*⁵. Ante una situación de *matar o morir*, el evangelio

⁵ «Unsere These lautet nun, daß das Matthäusevangelium aus einer Situation stammt, wo diese judenchristliche Gemeinde an einem Wendepunkt stand» (Luz,

de Mateo toma una opción descarnada y la propone a su comunidad de referencia y, tras ella, a todo lector/oyente de su evangelio, a todo discípulo de Jesús. *Entregar la vida es la marca característica de todo discípulo*, porque fue la marca característica de Jesús. En la siguiente escena, la del prendimiento de Jesús, se nos dice que «uno de los que estaban con Jesús echó mano a su espada, la sacó e, hiriendo al siervo del Sumo Sacerdote, le llevó la oreja» (26,51). Pero la respuesta de Jesús a quien demostraba su solidaridad con Él por métodos violentos, una respuesta ausente en Marcos y mucho más parca en Lucas, no deja lugar a dudas: «Dícele entonces Jesús: “vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñen espada, a espada perecerán. ¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder?”» (26,52-54).

No sabemos cuál era la situación histórica que *obligaba* a defender a Jesús con la violencia pero, fuera cual fuera, el camino de la violencia quedaba completamente desautorizado. La situación vivida por Jesús es, pues, paradigmática para sus discípulos y para la comunidad cristiana primitiva.

Ha quedado de manifiesto que el concepto de la voluntad de Dios es un elemento característico del evangelio de Mateo. Sólo él, entre los sinópticos, presenta la voluntad de Dios con una impronta propia. Mientras los otros evangelistas obvian la expresión, o hacen un uso muy limitado de la misma, Mateo presenta en seis ocasiones la voluntad de Dios Padre como un elemento básico para la comprensión del evangelio.

Siempre es la voluntad *de un Dios Padre* (bien de los discípulos o bien de Jesús), *Padre* es el complemento que acompaña sistemáticamente a *voluntad*. No es la voluntad de Dios, es la voluntad de un Dios que es Padre. Siempre. No sólo en las hermosas jornadas galileas, días de vino y rosas, cuando parece diáfana la voluntad de ese Padre benévolo que atiende con solicitud amorosa a sus criaturas (6,25-34; 7,7-11); también en las jornadas sombrías (la *oscuridad* de Getsemaní), en las que la ame-

naza, el sufrimiento y la muerte pueden poner en crisis esa fe en Dios Padre y en su salvación. Es verdad: ¿cómo puede ser Dios Padre y permitir el sufrimiento, la pasión y la muerte de su Hijo?, ¿cómo compaginar la voluntad salvadora de Dios Padre con la realidad y el destino de tantas personas *heridas de la vida*?

Parecería una aporía sin sentido si no fuera por la lección que encontramos en este tema: en la voluntad de Dios está que su Hijo llegue al final de su misión, sea cual sea el coste o el precio. No es la hora de Dios sino la del Hijo, *enviado a recoger los frutos*. Pero cuando el Hijo ha llegado al final, entregando su propia vida, entonces y sólo entonces empieza la hora de Dios Padre, la hora de hablar y actuar Él, la hora de restablecer el proyecto y la persona del Hijo, la hora de la Resurrección y de la Vida. Puede suceder esta misma noche, pero hasta un segundo antes de que suceda, nos pide esa entrega absoluta a la voluntad del Padre.

4. La voluntad de Dios Padre abraza dos responsabilidades: la de Dios y la de los seres humanos

El juego verbal utilizado por Mateo para presentar la voluntad de Dios Padre no es casual. Es una voluntad que acontece (verbo «γίνομαι») y una voluntad que debe ser cumplida (verbo «ποιέω»). En las recurrencias extremas (Mt 6,10 y 26,42) el verbo que acompaña a la voluntad del Padre es el verbo «γίνομαι»: la voluntad del Padre debe *acontecer*. Las dos recogen la oración que Jesús enseña y la oración que Jesús hace; es en oración donde se descubre la voluntad de Dios, como una llamada a entrar en el espacio de Dios (saber acoger en la vida la voluntad de Dios Padre), una llamada a acoger sus designios siempre salvíficos, porque Dios es Dios Padre, obstinadamente presentado como tal, a pesar de la manifestación inesperada o dolorosa de su voluntad.

En otras recurrencias, en cambio, aparece el verbo «ποιέω» y marca una responsabilidad humana en el hacer la voluntad de Dios Padre. Una responsabilidad que va más allá de la profesión de fe y del ejercicio de obras misioneras (7,21), un ejercicio de la voluntad del Padre que no sólo marca un discipulado cabal, sino que convierte a quien la haga en

hermano, hermana o madre de Jesús, es decir, le proporciona una profunda relación de intimidad con Él (12,50) y, a su vez, es criterio para deslegitimar caminos falsos de cumplimiento de dicha voluntad y señalar quiénes son los verdaderos discípulos (21,31).

En una recurrencia, el verbo que acompaña a la voluntad de Dios Padre es el verbo «ἐὶμί» (18,14) y supone la única explicitación del contenido de dicha voluntad. Dios Padre no quiere que *se pierda* uno solo de sus pequeños. Teniendo en cuenta la cesura de 16,21, donde Jesús *comienza* a manifestar de manera más evidente su *destino*, esta recurrencia viene a ser una prolepsis de la actuación de Dios en la Resurrección, de la misma manera que el episodio de la Transfiguración.

Nosotros pedimos a Dios que *haga su voluntad*, porque, a partir de la experiencia de Jesús, creemos en un Dios Padre que quiere lo mejor para sus hijos. Pero en la misión de anunciar ese estado, que en el evangelio se llama *Reino de los cielos* o *Reino de Dios*, la voluntad de Dios es que nos entreguemos por completo, ofreciendo la vida hasta el final, como lo hace Jesús. Y esa entrega de la vida también es comprendida como *hacerse la voluntad de Dios*. Porque la muerte de quien se entrega a la misión de anunciar el Reino no es más fuerte que el amor y la vida de Dios, que no consentirá la perdición de ninguno de sus pequeños.

5. La centralidad de Jesús en la realización de la voluntad del Padre

En todas las recurrencias, la figura de Jesús ocupa, de una manera u otra, un papel central en la realización de la voluntad del Padre. La luz irradia desde la última perícopa, la agonía en Getsemaní, en la que vemos cómo Jesús asume su destino como cumplimiento de la voluntad del Padre. La escena supone la realización histórica en la propia persona de Jesús de lo que había enseñado a las gentes y a los discípulos en la oración del Padrenuestro: el *hágase tu voluntad*, que los discípulos deben rezar a Dios Padre suyo, lo realiza Jesús en Getsemaní.

Pero también en las demás recurrencias Jesús tiene un papel defini-

tivo. En Mt 7,21-23 Jesús está doblemente caracterizado como «κύριος» y todos los pronombres de primera persona del singular (7,21: «ὁ λέγων μοι», «τοῦ πατρός μου»; 7,22: «ἐροῦσίν μοι»; 7,23: «ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ») el adjetivo posesivo de segunda del singular (7,22: tres veces «τῷ σῶ ὀνόματι») están referidos a Él. La solemne declaración final (7,23: «καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς») muestra una gran autoridad, que será reconocida por la gente al final de sus palabras (cf. 7,28-29).

En 12,46-50 la presencia de Jesús también alcanza una gran preponderancia: es el personaje central del relato. Como ocurría en la perícopa anterior, es de destacar la enorme cantidad de pronombres personales y posesivos referidos a Jesús, todos los que aparecen en la perícopa excepto uno (12,46: «αὐτοῦ λαλοῦντος»; «ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ»; «ζητοῦντες αὐτῷ»; 12,47: «εἶπεν δέ τις αὐτῷ»; «ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου»; «ζητοῦντές σοι»; 12,48: «ἡ μήτηρ μου»; «οἱ ἀδελφοί μου»; 12,49: «τὴν χεῖρα αὐτοῦ»; «τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ»; «ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου»; 12,50: «τοῦ πατρός μου»; «αὐτός μου ἀδελφός καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ»). La importancia de la persona de Jesús refuerza a su vez la importancia de tener con Él una relación de intimidad, que sólo los discípulos, en tanto que hagan la voluntad de Dios Padre, están en condiciones de obtener. Así, como *topos* habitual del evangelio, ellos tendrán que compartir con Jesús no sólo la misión, sino también el destino.

En 18,10-14 la centralidad de Jesús está expresada de dos maneras distintas: una, referida al estilo de la redacción, se basa en dos enfáticas declaraciones de Jesús (18,10: «λέγω γὰρ ὑμῖν»; 18,13: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν»), expresión que también aparece en 18,3.18.19); la otra, en el ejemplo del que va a buscar a la oveja extraviada, imagen que el propio Jesús supo realizar en su misión (cf. 15,24).

Finalmente, en 21,28-32 Jesús también se dirige a sus interlocutores con la grave expresión de la anterior perícopa (21,31: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν»), pero el contexto anterior (21,23-27) nos relata cómo la autoridad de Jesús es puesta en cuestión por los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo, y cómo Jesús les responde tan autorizada y sagazmente que les hace afirmar lo que ellos mismos hubieran negado a no ser por la pers-

picaz argumentación de Jesús. Por eso, al sentirse cazados, reaccionan buscando detenerle (cf. 21,45-46).

Jesús es, en lo concerniente a la voluntad de Dios Padre, el personaje central por excelencia, precisamente porque supo poner *toda su persona* al servicio de tal voluntad, hasta el punto de afrontar la propia donación de su vida (cf. 26,42).

6. La voluntad de Dios como criterio de discipulado cabal

En Mt 7,21-23 el tema de la voluntad de Dios no sólo revela el carácter central de la persona de Jesús, sino que además proporciona un criterio para conocer cuál es el estatus de discípulo. No basta la fe en Jesús. No bastan las obras misioneras. Para ser discípulo, y poder *entrar en la órbita de la soberanía de Dios*, es preciso hacer la voluntad del Padre. Y es que son sólo los discípulos los que están en condiciones de cumplir la voluntad del Padre, en el modo como la comprende y presenta Mateo (cf. 12,46-50). Sólo ellos pueden realizarla. La recompensa es grande: serán los hermanos, hermanas y madre de Jesús, es decir, vivirán una intimidad tal con Jesús que les será imposible no compartir la experiencia de Jesús. Pero, toda la experiencia. También la Pasión y la Muerte. También la Resurrección.

La llamada, hecha por Jesús a los discípulos, a hacerse como niños para poder entrar en el Reino de los cielos (cf. 18,3) sitúa al grupo de discípulos ante la necesidad de vivir de forma fraterna, cuidando de ser hermanos que velan por sus hermanos, empeñándose intrépidamente en buscar a todo aquel hermano que se encuentre en situación de peligro. Así responden a una voluntad divina que no quiere que se pierda ni uno solo de los pequeños y son imagen del comportamiento de Jesús (cf. 18,10-14). En ese camino, así como el discipulado se convierte en condición de posibilidad para realizar la voluntad de Dios Padre, otras opciones (las de los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos) quedan inhabilitadas (cf. 21,28-32). Los discípulos, significativamente ausentes en la acción de 21,28-32 (aunque estén presentes en la escena), ni son de los que dicen «sí» pero luego es que «no», como los dirigentes

político-religiosos de Israel, ni son de los que dicen «no» y luego es que «sí», como los publicanos y prostitutas. Todos estos personajes están en camino hacia el Reino, más adelantados los últimos que los primeros, pero los discípulos están en condición de *entrar en el Reino*, porque tienen a mano vivir según las indicaciones de Jesús a ese respecto, indicaciones referidas a ellos (cf. 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24).

Y, en la escena final de Getsemaní, los discípulos están presentes de una manera ambigua (presentes en el relato, pero no respondiendo a las indicaciones dadas por Jesús), porque son los protagonistas que tienen que aprender la postrera y suprema lección de Jesús respecto a la voluntad de Dios Padre y porque son también transparencia de una comunidad que tiene que aprender de igual modo esa lección. A nivel de la narración, el capítulo 26, que comienza poniendo punto final a todo lo anterior (26,1: «Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους») y con el que se da inicio a todos los acontecimientos postreros de la vida de Jesús, es, significativa y elocuentemente, el capítulo que más veces contiene el término «discípulos», hasta en once ocasiones. Porque los acontecimientos que suceden son, para ellos y para los lectores oyentes del evangelio, la mayor lección de discipulado en relación a la voluntad de Dios Padre; dada, evidentemente por Jesús, sirve al evangelista como colofón a su concepción de discipulado.

7. Un camino de fe antes que de cumplimiento

En Mt 21,31 la voluntad expresa otra dirección: los que no están en la onda de Jesús no hacen la voluntad del padre. Para estar en onda hay que comenzar por el mismo camino de Jesús: creer a Juan en su papel de profeta y de Precursor. Esto lo hicieron personas consideradas extrañas al mundo de Dios, y por eso están en mejores condiciones que otros para alcanzar la soberanía de Dios. Esos otros son los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos. Ellos son un contraejemplo y su forma de vivir la religión no les lleva a lo fundamental. Entre morir y matar, ellos eligen matar; entre morir y matar, Jesús elige morir. Ésta es la diferencia fundamental, y en ella se mueve la voluntad del Padre. Si en 7,21 eran los discípulos los que tenían que cumplir la voluntad del Padre para poder

llegar a ser tales de modo cabal, aquí son los sumos sacerdotes, ancianos del pueblo y fariseos los que son incapaces de cumplirla, porque no entraron por el camino señalado por el profeta y Precursor Juan. Jesús da su vida, ellos se la quitan. Imposible el acuerdo.

8. Una llamada al martirio como entrega de la vida a la causa de Dios

La declaración de Jesús en Mt 18,14 es sorprendente y, de alguna manera, presenta el horizonte de sufrimiento (con la irrupción del verbo «ἀπόλλυμι»), que lleva a una *perdición* que no entra dentro de los planes de la voluntad de Dios. Llegará el sufrimiento y la muerte, pero no la perdición. Luego serán los siniestros personajes de la muerte los que aparezcan en 21,31 y, por fin, la majestuosa escena de Getsemaní, donde se desvela de manera definitiva qué se esconde detrás de la famosa expresión mateana. La voluntad de Dios, al menos como se presenta en las *previsiones* del dueño de la viña (21,37: «Finalmente les envió a su hijo diciendo: “A mi hijo le respetarán”»), no era que su Hijo fuera asesinado, pero la voluntad de Dios sí parece ser que su Hijo *pague el precio de llegar hasta el final en su misión*. Es decir, se trata de asumir el sufrimiento, la pasión y la muerte como parte de la misión.

Hay, pues, una llamada a la entrega total de la propia persona en la misión de los discípulos, que continúan la experiencia de Jesús. Por eso, tanto Juan, como Jesús y los discípulos se encuentran unidos en el anuncio, en la misión y en el destino. Igual que Jesús llegó hasta el final, también los discípulos han de hacerlo. Llegar hasta el final. Entregarse por completo a la misión encomendada. Porque *el que pierda su vida la encontrará* (cf. 10,39 y 16,24). Una llamada a una visión más escatológica de la vida.

El seguimiento de Jesús supone la aceptación del sufrimiento y de la muerte, porque el discipulado nos vincula a Él en toda su experiencia, en el conjunto de su misión, hasta el punto de que, como afirma J. Gnlika con acierto, el poder sufrir es uno de los signos de reconocimiento de la

verdadera Iglesia⁶. Y no deja de ser impresionante que ya en la primerísima enseñanza de Jesús esté presente el sufrimiento y la persecución en el horizonte del discipulado (cf. 5,10-12).

La voluntad de Dios Padre es el elemento globalizador y totalizador de toda la revelación de Jesús sobre Dios, va más allá de comportamientos determinados o mandamientos concretos, comporta este aspecto *martirial* que nos hace mirar al contexto vital y situacional en el que Mateo escribe su evangelio. Él vio en la expresión «voluntad del Padre celestial» el eje vertebrador de la experiencia de Jesús y, en consecuencia, del comportamiento de su comunidad. *La voluntad del Padre implica un itinerario existencial y espiritual que, contemplado desde el ejemplo de Jesús, desemboca en la entrega de la propia vida*, con la convicción de que Dios Padre no consentirá que esa entrega sea el punto final de dicho itinerario.

La voluntad del Padre está llamada a establecer una relación íntima e insustituible entre Dios Padre, Jesús y los discípulos; está llamada a ser un camino de ida y vuelta entre ellos. De Dios, por Jesús, a los discípulos; de los discípulos, por Jesús, a Dios. La confianza y la oración, la fe y las acciones misioneras, la familiaridad con Jesús y la entrega pastoral, la conversión y la obediencia, y un *más* siempre abierto, son las señas de identidad, los criterios de verificación, de/para los discípulos de todos los tiempos. Y Jesús, en toda su vida, en toda su muerte, es el que nos asegura que sólo el entregarse sin límites rasga la finitud humana, y la ilumina; es el que nos acredita que el Padre nos resucitará a una vida definitiva. Porque así es la voluntad de mi Padre, de nuestro Padre.

⁶ «Nachfolge ist passio passiva, Leidenmüssen, Bindung an den leidenden Christus [...] Das Leidenkönnen gehört zu den Erkennungszeichen der rechten Kirche» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 415). En este sentido, J. Gnilka cita a K. Barth, D. Bonhoeffer, S. Kierkegaard, Lutero..., y recoge una afirmación sobre la Iglesia, entendida como la comunidad de aquéllos que son perseguidos y martirizados por el evangelio: «Eine Vorarbeit zur Confessio Augustana hat die Kirche definiert als die Gemeinde derer, „die verfolgt und gemartert werden über dem Evangelium“» (GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 415).

Siglas y abreviaturas

alqd	aliquid: alguien, algo
alt.	alteri: otros
AnBib	Analecta Biblica
AT	Antiguo Testamento
<i>BeO</i>	<i>Bibbia e Oriente</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BiTod</i>	<i>Bible Today</i>
<i>BiTr</i>	<i>Bible Translator</i>
BJ	Biblia de Jerusalén
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
bzw.	beziehungsweise: respectivamente
c.	capitolo: capítulo
cap.	capítulo/s
chap.	chapter: capítulo
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
cf.	confer: consultar
cfr.	confer: consultar
d.h.	das heißt: es decir
ed.	editado, editor/es
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>EstB</i>	<i>Estudios Biblicos</i>
etc.	etcétera
<i>ETR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
ets.	et similia: y semejantes
esp.	especially: especialmente
EÜ	Einheitsübersetzung: traducción alemana de la Biblia (1979)

<i>EWNT</i>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
ex. gr.	exempli gratia: por ejemplo
f	folgende: siguiente
<i>FilolNT</i>	<i>Filología Neotestamentaria</i>
<i>Gr</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
i.e.	id est: esto es
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
Kap.	Kapitel: capítulo
lat.	en latín
LXX	Septuaginta
m.E.	meines Erachtens: en mi opinión
MI	Michigan
MN	Minnesota
mss.	manuscritos
NJ	New Jersey
NT	Nuevo Testamento
NTM	New Testament Message
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NT.S	Novum Testamentum Supplements
p./pp.	página/s
PA	Pennsylvania
PIB	Pontificio Instituto Bíblico
PUG	Pontificia Universidad Gregoriana
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RThPh</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>

<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
s./ss.	siguiente/s
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
<i>ScrVict</i>	<i>Scriptorium Victoriense</i>
<i>SémBib</i>	<i>Sémiotique et Bible</i>
SM	Sermón de la Montaña
sog.	sogenannt: llamado
SRivBib	Supplementi alla Rivista Biblica
TG	Tesi Gregoriana
<i>ThPQ</i>	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
x	número de veces
V	Vers: versículo
v./vv.	versículo/s
vgl.	vergleiche: compárese
vols.	volúmenes
vs.	versus: frente a
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
z.B.	zum Beispiel: por ejemplo

Bibliografía

EDICIONES DEL TEXTO E INSTRUMENTOS DE TRABAJO

ALAND, K. & B., *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids, MI 1987).

BLOSS, F. - DEBRUNNER, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia ²1997).

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots* (Paris 1968).

EGGER, W., *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento* (Bologna 1989, II ristampa 1996).

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart ²1994).

NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart ²⁷1993).

RUSCONI, C., *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento* (Bologna ²1997).

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editum Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart (Stuttgart 2006).

ZERWICK, M., *El griego del Nuevo Testamento* (Estella 1997).

ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Roma ⁵1999).

COMENTARIOS

BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 21970).

BOVON, F., *L'Évangile selon Saint Luc* (9,51-14,35) (Genève 1996).

DAVIES, M., *Matthew* (Sheffield 1993).

DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. I. Introduction and Commentary on Matthew I-VIII (Edinburgh 1988).

———, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. II. Matthew 8-18 (Edinburgh 1991).

———, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. III. Commentary on Matthew XIX-XXVIII (Edinburgh 1997).

GAMBA, G.G., *Vangelo di San Matteo*. La proclamazione del Regno dei Cieli: la fase della «semina» (Mt 4,17-13,52) (Roma 2006).

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium*. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58 (Freiburg im Breisgau 1986).

———, *Das Matthäusevangelium*. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen (Freiburg im Breisgau 1988).

GOMÁ CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo (1-13)* (Madrid 1966).

———, *El Evangelio según San Mateo*. Volumen Segundo (14-28) (Madrid 1976).

GRASSO, S., *Il Vangelo di Matteo* (Roma 1995).

- HAGNER, D.A., *Matthew 1-13* (WBC 33/A; Dallas 1993).
- , *Matthew 14-28* (WBC 33/B; Dallas 1995).
- HARRINGTON, D.J., *The Gospel of Matthew* (Collegeville, MN 1991).
- KINGSBURY, J.D., *Matthew as Story* (Philadelphia 21988).
- LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teilband: Mt 1-7 (EKK I/1; Zürich 1985).
- , *Das Evangelium nach Matthäus*. 2. Teilband: Mt 8-17 (EKK I/2; Zürich 1990).
- , *Das Evangelium nach Matthäus*. 3. Teilband: Mt 18-25 (EKK I/3; Zürich 1997).
- , *Das Evangelium nach Matthäus*. 4. Teilband: Mt 26-28 (EKK I/4; Zürich 2002).
- MEIER, J.P., *Matthew* (NTM 3; Dublin 1984).
- PATTE, D., *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith* (Philadelphia 1987).
- RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*. 2. Lecture continue (Bruxelles 21974).
- SABOURIN, L., *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesi. I. Introduzione Generale. Commentario fino a 7:27* (Marino 1976).
- , *Il vangelo di Matteo. Teologia e Egesi. II. Commentario da 7:28 a 28:20* (Torino 1977).
- SAND, A., *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg 1986).

SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (Würzburg 1985).

———, *Matthäusevangelium 16,21-28,20* (Würzburg 1987).

SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen 1976).

SMITH, R.H., *Matthew* (Minneapolis 1989).

STOCK, K., *Marco*. Commento contestuale al secondo Vangelo (Roma 2003).

VANNI, U., *Apocalipsis*. Una asamblea litúrgica interpreta la historia (Estella 1982).

VIVIANO, B.T., «The Gospel according to Matthew», *The New Jerome Biblical Commentary* (ed. R. BROWN - J. FITZMYER - R. MURPHY) (Englewood Cliffs, NJ 1990) 630-674.

MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS

BADIOLA SAENZ DE UGARTE, J.A., «Hagamos de la tierra cielo. La voluntad de Dios, Padre de Jesús, como criterio último de discipulado mateano. Estudio de Mt 7,21-23», *ScrVict* 53 (2006) 5-42.

BETZ, H.D., *The Sermon on the Mount*. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49) (Minneapolis 1995).

BLINZLER, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21; Stuttgart 1967).

BORNKAMM, G., «Der Aufbau der Bergpredigt», *NTS* 24 (1978) 419-432.

- BOVON, F., «Parabole d'Évangile, Parabole du Royaume», *RThPh* 122 (1990) 33-41.
- BRATCHER, R.G., «“Righteousness” in Matthew», *BiTr* 40 (1989) 228-235.
- BRAUN, H., «πολέω ποίημα ποιήσις ποιητής», *ThWNT* VI, 456-483.
- BROADHEAD, E.K., «An Example of Gender Bias in UBS3», *BiTr* 40 (1989) 336-338.
- BROWN, J.K., *The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (Atlanta 2002).
- , «Direct Engagement of the Reader in Matthew's Discourses: Rhetorical Techniques and Scholarly Consensus», *NTS* 51 (2005) 19-35.
- BROWN, R.E., «The Pater Noster as an Eschatological Prayer», *TS* 22 (1961) 175-208.
- , *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York 1994), 2 vols.
- BÜCHSEL, F., «γίνομαι», *ThWNT* I, 680-681.
- CAMERON, R., «Matthew's Parable of the Two Sons», *Forum* 8 (1992) 191-209.
- CARMIGNAC, J., *Recherches sur le Notre Père* (Paris 1969).
- CASTAÑO, A., «Historia de la exégesis e interpretación de Mt 21,28-31: “La parábola de los dos hijos”», *Qol* 33 (2003) 327-343.

- CHAE, Y.S., *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew (Tübingen 2006).
- CHEN, D.G., *God as Father in Luke-Acts* (New York 2006).
- CORLEY, K.E., «Were the Women around Jesus Really Prostitutes? Women in the Context of Greco-Roman Meals», *Society of Biblical Literature 1989 Seminar papers*. One Hundred Twenty-Fifth Annual Meeting 18-21 November 1989 The Anaheim Hilton and Towers Anaheim, California (ed. D. LULL) (Atlanta 1989) 487-521.
- CUVILLIER, E., «Justes et Petits chez Matthieu. L'interprétation du lecteur à la croisée des chemins», *ETR* 72 (1997) 345-364.
- DENZLER, G. - BECK, E. - BLANK, J. - LANG, H. - KUHNLE, F.J., *Zum Thema Wille Gottes* (Stuttgart 1973).
- DULAËY, M., «La parabole de la brebis perdue dans l'Église ancienne: De l'exégèse à l'iconographie», *REAug* 39 (1993) 3-22.
- DUMAIS, M., *Le sermon sur la montagne*. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie (Paris 1995).
- DUPONT, J., «La parabole de la brebis perdue (Matthieu 18,12-14; Luc 15,4-7)», *Gr* 49 (1968) 265-287.
- EDWARDS, R.A., «Uncertain Faith: Matthew's Portrait of the Disciples», *Discipleship in the New Testament* (ed. F. SEGOVIA) (Philadelphia 1985) 47-61.
- ELLIOTT, J.K., «The Parable of the Two Sons: Text and Exegesis», *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (ed. A. DENAUX) (Leuven

2002) 67-77.

FEUILLET, A., *L'agonie de Gethsémani*. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du «mystère de Jésus» de Pascal (Paris 1977).

FLEDDERMANN, H.T., *Q. A Reconstruction and Commentary* (Leuven 2005).

FOSTER, P., «A Tale of Two Sons: But Which One Did the Far, Far Better Thing? A Study of Matt 21.28-32.», *NTS* 47 (2001) 26-37.

FOSTER, R.L., «Your, Ours, and Mine: Jesus' Use of the Prophetic Possessive in the Gospel of Matthew», *BTB* 37 (2007) 3-11.

GALIZZI, M., *Gesù nel Getsemani* (Zürich 1972).

GATTI, N., ... *Perché il «piccolo» diventi «fratello»*. La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo (TG 146; Roma 2007).

GENUYT, F., «Matthieu 21», *SémBib* 85 (1995) 47-62.

GIBSON, J., «HOI TELONAI KAI HAI PORNAI», *JThS* 32 (1981) 429-433.

GILLES, J., *I «fratelli e sorelle» di Gesù per una lettura fedele dei Vangeli* (Torino 1985).

GONZÁLEZ REGORIGO, R., «Agonía de Getsemaní», *Mayéutica* 26 (2000) 377-473.

GRASSO, S., *Gesù e i suoi fratelli*. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo (Bologna 1993).

GUELICH, R.A., *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understan-*

ding (Dallas 1982).

GUNDRY, R.H., *The Old is Better*. New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations (Tübingen 2005).

HACKENBERG, W., «γίνομαι», *EWNT I*, 594-596.

HAGNER, D.A., «Righteousness in Matthew's Theology». *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*. Essays in Honor of Ralph P. Martin (ed. M. WILKINS - T. PAIGE) (JSNT.S 87; Sheffield 1992) 101-120.

—, «The Sitz im Leben of the Gospel of Matthew», *Treasures New and Old*. Recent Contributions to Matthean Studies (ed. D. BAUER - M. POWELL) (Atlanta 1996) 27-68.

HANNAN, M., *The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew* (London 2006).

HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (Berlin 1968).

HERRENBRÜCK, F., *Jesus und die Zöllner*. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen (WUNT-2. 41; Tübingen 1990).

HOLLERAN, J.W., *The Synoptic Gethsemane*. A Critical Study (Roma 1973).

JONES, I.H., *The Matthean Parables*. A Literary and Historical Commentary (NT.S 80; Leiden 1995).

LANGLEY, W.E., «The Parable of the Two Sons (Matthew 21:28-32) against Its Semitic and Rabbinic Backdrop», *CBQ* 58 (1996) 228-

243.

LÉGASSE, S., *Jésus et l'enfant*. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique (Paris 1969).

——, «Jésus et les prostituées», *RTL* 7 (1976) 137-154.

——, «μικρός», *EWNT* II, 1051-1052.

LIMBECK, M., «θέλημα», *EWNT* II, 338-340.

LÓPEZ PEGO, A., «Evolución del significado de θέλημα, “voluntad”, del Antiguo al Nuevo Testamento», *EstB* 58 (2000) 309-346.

LORENZANI, M. (ed.), *La volontà di Dio nella Bibbia* (L'Aquila 1994).

LUZ, U., *Studies in Matthew* (Grand Rapids, MI 2005).

MADIGAN, K., «Ancient and High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought», *HThR* 88 (1995) 157-173.

MAGGI, A., «Nota sull' uso di “ΤΩΙ ΣΩΙ ΟΝΟΜΑΤΙ” e “ΑΝΟΜΙΑ” in Mt 7,21-23», *FilolNT* 3 (1990) 145-149.

MAGGIONI, B., *I racconti evangelici della Passione* (Assisi 1994).

MARCHEL, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament (Roma 21971).

MARCUS, J., «Entering into the Kingly Power of God», *JBL* 107 (1988) 663-675.

- MEIER, J.P., «The Disciples of Christ: Who were they?», *Mid-Stream* 38 (1999) 129-135.
- MERKEL, H., «τελώνης», *EWNT* III, 835-838.
- MICHEL, O., «τελώνης», *ThWNT* VIII, 88-106.
- MORALES RÍOS, J.H., *El Espíritu Santo en San Marcos*. Texto y contexto (Roma 2006).
- NOGUEZ, A., «Mateo y los carismáticos itinerantes», *Qol* 32 (2003) 187-202.
- PALACHUVATTIL, M., “*The One who does the Will of the Father*”. Distinguishing Character of Disciples according to Matthew. An Exegetical Theological Study (TG 154; Roma 2007).
- PALLIPARAMBIL, J., *The Will of God in Paul*. A Commitment to man. An exegetico-theological Study of thélo-thélema Vocabulary in the writings of Paul (Roma 1986).
- PATTARUMADATHIL, H., *Your Father in Heaven*. Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God (AnBib 172; Roma 2008).
- PATTE, D., *Discipleship according to the Sermon on the Mount*. Four Legitimate Readings, four Plausible Views of Discipleship, and their Relative Values (Valley Forge, PA 1996).
- , *The Challenge of Discipleship*. A Critical Study of the Sermon on the Mount as Scripture (Harrisburg, PA 1999).
- PELÁEZ, J., «Basileía en el Nuevo Testamento», *FilolNT* 16 (2003) 69-83.

- PENNINGTON, J.T., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (NT.S 126; Leiden 2007).
- PRETE, B., «Il senso del 'logion' di Gesù in Mt 21,31», *BeO* 12 (1970) 49-58.
- RADL, W., «ποιέω», *EWNT* III, 294-300.
- SÁNCHEZ NAVARRO, L., «Complacencia y deseo del Padre», *EstB* 60 (2002) 31-50.
- SCHEUER, M., «Dein Wille geschehe», *ThPQ* 150 (2002) 176-185.
- SCHLOSSER, J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Paris 1980), 2 vols.
- SCHRENK, G., «θέλημα», *ThWNT* III, 52-62.
- SCOTT, B.B. - DEAN, M.E., «A Sound Map of the Sermon on the Mount», *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies* (ed. D. BAUER - M. POWELL) (Atlanta 1996) 311-378.
- SEGALLA, G., «La volontà di Dio in Qumran», *RivBib* 11 (1963) 379-395.
- , «La volontà del Figlio e del Padre nella tradizione sinottica», *RivBib* 12 (1964) 257-284.
- , «La volontà di Dio nei LXX, in rapporto al TM», *RivBib* 13 (1965) 121-143.
- , «Gesù rivelatore della volontà del Padre nella tradizione sinottica», *RivBib* 14 (1966) 467-508.
- , *Volontà di Dio e dell' uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)* (SRivBib

6; Brescia 1974).

STOCK, K., *Discorso della Montagna Mt 5-7. Le Beatitudini* (Roma 1997).

STRECKER, G., *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen 1984).

TALBERT, Ch.H., «Indicative and Imperative in Matthean Soteriology», *Bib* 82 (2001) 515-538.

TRILLING, W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (München³1964).

WEREN, W., *Finestre su Gesù. Metodologia dell'esegesi dei Vangeli* (Torino 2001).

——, «The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal», *Bib* 87 (2006) 171-200.

WOUTERS, A., «... *wer den Willen meines Vaters tut*». Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium (Regensburg 1992).

Índice de Autores (corregido)

- Aland, B.: 192.
Aland, K.: 15, 27, 31, 105, 192, 193.
Allison: 29, 36, 38, 39, 40, 46, 48, 50, 58, 59, 65, 73, 75, 87, 90, 93, 103, 106, 109, 114, 119, 130, 133, 136, 140, 145, 162, 165, 171, 172, 173, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 200, 202, 205, 208, 211, 215, 220, 227, 229, 230, 252, 260, 262, 268, 271, 272, 273, 275, 277, 281, 285, 287, 288, 290, 291, 296.
Badiola: 15, 124.
Beck: 23.
Betz: 29, 32, 33, 36, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 53, 56, 59, 67, 73, 74, 75, 86, 94, 102, 103, 106, 109, 114, 119.
Blank: 23.
Blass: 38, 68, 76, 148, 177.
Blinzler: 136, 137.
Bornkamm: 30.
Bonnard: 35, 36, 38, 40, 43, 44, 49, 52, 53, 57, 66, 67, 73, 86, 94, 95, 103, 112, 113, 118, 119, 130, 131, 140, 146, 149, 150, 160, 169, 171, 172, 182, 194, 198, 201, 202, 204, 207, 217, 218, 227, 229, 232, 257, 272, 274, 282, 285.
Bovon: 27, 90, 128, 134, 140.
Bratcher: 227, 229.
Braun: 112.
Broadhead: 189.
Brown, J.K.: 93, 123, 124.
Brown, R.E.: 46, 50, 257, 258, 259, 261, 262, 266, 271, 272, 276, 278, 282, 283, 285, 288, 292.
Büchsel: 61.
Cameron: 187, 192, 193, 207, 217, 241.
Carmignac: 46, 59, 60, 65, 73, 74, 75.
Castaño: 200.
Chae: 185.
Chen: 40.
Corley: 215.
Cuvillier: 165, 166.
Davies, M.: 41, 48, 56, 65, 86, 93, 113, 118, 135, 138, 187, 209, 210, 271, 290.
Davies, W.D.: 29, 36, 38, 39, 40, 46, 48, 50, 58, 59, 65, 73, 75, 87, 90, 93, 103, 106, 109, 114, 119, 130, 133, 136, 140, 145, 162, 165, 171, 172, 173, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 200, 202, 205, 208, 211, 215, 220, 227, 229, 230, 252, 260, 262, 268, 271, 272, 273, 275, 277, 281, 285, 287, 288, 290, 291, 296.
Dean: 87.

- Debrunner: 38, 68, 75, 148, 177.
 Denzler: 23.
 Dulaey: 182.
 Dumais: 30, 32, 40, 41, 42, 44,
 46, 50, 56, 58, 67, 75, 87, 95,
 103, 109, 114, 119.
 Dupont: 160, 183.
 Edwards: 90, 124, 125.
 Egger: 27.
 Elliott: 191, 193.
 Feuillet: 250, 264.
 Fleddermann: 29, 183.
 Foster, P.: 193.
 Foster, R.L.: 115.
 Galizzi: 255, 262, 263, 264, 269,
 271, 276, 277, 281, 285, 287,
 288.
 Gamba: 102, 108, 119, 140, 143,
 147.
 Gatti: 158, 167, 169, 170, 171,
 172, 174.
 Genuyt: 188, 226, 242.
 Gibson: 211.
 Gilles: 137, 140.
 Gnilka: 32, 35, 36, 38, 39, 40,
 44, 48, 49, 51, 53, 56, 57,
 67, 73, 74, 75, 87, 94, 103,
 113, 118, 133, 138, 147, 155,
 157, 158, 159, 160, 161, 163,
 165, 170, 173, 177, 179, 181,
 183, 189, 192, 197, 198, 199,
 200, 202, 204, 209, 217, 221,
 242, 250, 252, 255, 256, 257,
 259, 263, 264, 265, 269, 271,
 272, 274, 278, 281, 284, 319.
 Gomá Civit: 35, 41, 44, 48, 51,
 58, 66, 73, 75, 81, 86, 91, 94,
 102, 130, 131, 136, 141, 146,
 160, 164, 170, 172, 173, 177,
 180, 181, 192, 193, 196, 197,
 198, 200, 201, 203, 210, 218,
 227, 229, 232, 251, 252, 264,
 267, 273, 274, 275, 279, 284,
 285.
 González Regorigo: 254, 257,
 259, 264, 267, 271, 274, 278,
 282.
 Grasso: 24, 99, 128, 131, 133,
 134, 135, 137, 138, 140, 145,
 146, 147, 148, 149, 150, 183,
 193, 203, 209, 217, 227.
 Guelich: 36, 40, 43, 44, 46, 48,
 51, 52, 53, 57, 58, 65, 73, 74,
 114, 115, 118.
 Gundry: 114, 124.
 Hackenberg: 60, 63.
 Hagner: 35, 38, 39, 40, 44, 46, 48,
 51, 56, 58, 65, 86, 93, 103,
 105, 108, 110, 113, 119, 130,
 131, 133, 136, 138, 140, 147,
 150, 159, 162, 164, 165, 171,
 173, 175, 177, 178, 180, 181,
 182, 198, 200, 202, 204, 206,
 209, 210, 217, 218, 220, 224,
 227, 228, 229, 232, 252, 257,
 258, 264, 268, 269, 271, 275,
 279, 285, 290.
 Hannan: 53, 55.
 Harrington: 31, 35, 51, 52, 67,
 87, 93, 98, 102, 113, 118,
 130, 132, 147, 150, 165, 174,
 177, 211, 248, 257, 264, 268,

272.
 Hengel: 110.
 Herrenbrück: 220.
 Holleran: 250, 295.
 Jones: 187, 192, 204.
 Kingsbury: 89, 124.
 Kuhnle: 23.
 Lang: 23.
 Langley: 199, 203, 208.
 Légasse: 166, 169, 205, 211, 214,
 216, 220.
 Limbeck: 68, 71.
 López Pego: 68, 69, 70.
 Lorenzani: 23.
 Luz: 20, 21, 27, 29, 30, 32, 35,
 38, 40, 42, 43, 48, 52, 53,
 58, 65, 68, 74, 80, 87, 95,
 96, 98, 99, 103, 106, 109,
 110, 113, 119, 124, 130,
 131, 133, 134, 136, 140,
 141, 144, 145, 146, 147,
 166, 171, 173, 175, 176,
 177, 178, 179, 181, 182,
 183, 185, 190, 191, 192,
 193, 196, 197, 200, 202,
 204, 208, 210, 211, 219,
 220, 221, 223, 227, 229,
 231, 236, 252, 254, 255,
 258, 259, 263, 264, 267,
 268, 269, 272, 275, 276,
 277, 279, 281, 282, 283,
 284, 285, 290, 291, 302,
 311.
 Madigan: 254.
 Maggi: 107, 109.
 Maggioni: 256.
- Marchel: 40.
 Marcus: 221.
 Meier: 30, 35, 44, 47, 50, 57, 65,
 73, 74, 75, 87, 94, 113, 118,
 119, 120, 123, 135, 141, 144,
 145, 147, 158, 165, 170, 179,
 181, 201, 203, 208, 209, 217,
 227, 260, 264, 268, 272, 278,
 286.
 Merkel: 211.
 Metzger: 132, 160, 193, 250.
 Michel: 210, 212, 218.
 Morales Ríos: 178.
 Nestle: 15, 27, 31, 105, 193.
 Noguez: 95.
 Palachuvattil: 23, 24, 25, 26, 124.
 Palliparambil: 22.
 Pattarumadathil: 116.
 Patte: 40, 47, 48, 60, 74, 75, 87, 94,
 103, 113, 118, 122, 124, 125,
 140, 165, 171, 173, 178, 181,
 182, 204, 215, 223, 232, 236,
 249.
 Peláez: 27, 221.
 Pennington: 31, 40, 45, 74, 75, 76.
 Prete: 193, 194, 207, 217, 220,
 223.
 Radermakers: 30, 46, 50, 58, 66,
 87, 98, 113, 118, 136, 140,
 147, 157, 165, 171, 180, 182,
 198, 229, 232, 295.
 Radl: 111.
 Rusconi: 64, 111, 258, 291.
 Sabourin: 29, 32, 33, 51, 52, 60,
 66, 73, 75, 86, 95, 102, 113,
 118, 119, 130, 131, 136, 147,

- 165, 171, 183, 193, 196,
203, 229, 257, 259, 263,
264, 278.
- Sánchez Navarro: 23, 178.
- Sand: 43, 46, 47, 48, 56, 65, 75,
86, 94, 103, 113, 119, 140,
145, 160, 165, 172, 174,
178, 180, 187, 202, 287.
- Scheuer: 23.
- Schlösser: 210, 217, 222.
- Schnackenburg: 40, 56, 57, 66,
75, 86, 94, 107, 113, 118,
162, 164, 170, 187, 193,
198, 215, 217, 227, 229,
274, 278.
- Schrenk: 71.
- Schweizer: 35, 36, 44, 48, 52, 58,
66, 75, 81, 87, 93, 103, 114,
118, 140, 147, 152, 164,
169, 171, 180, 193, 199,
203, 264, 274, 277, 278.
- Scott: 87.
- Segalla: 22, 257, 259, 264, 268,
270, 281, 282, 287.
- Smith: 40, 56, 58, 66, 75, 94,
103, 107, 113, 119, 140,
146, 150, 158, 178, 267.
- Stock: 27, 229, 231.
- Strecker: 29, 40, 46, 48, 51, 56,
57, 65, 74, 75, 86, 94, 103,
107, 109, 114, 119.
- Talbert: 80.
- Trilling: 17, 22, 24.
- Vanni: 23, 214.
- Viviano: 86, 93, 103, 113.
- Weren: 27, 304.
- Wouters: 22, 23.
- Zerwick: 49, 64.
- Zorell: 63, 68, 111.

Índice de Autores

- Aland, B.: 166.
Aland, K.: 5, 16, 19, 85, 166.
Allison: 17, 23, 25, 26, 27, 32,
34, 36, 43, 49, 56, 57, 58, 68,
71, 74, 83, 86, 89, 93, 97, 98,
108, 110, 113, 117, 121, 137,
140, 145, 146, 147, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 163,
173, 175, 177, 180, 181, 183,
186, 192, 197, 200, 219, 227,
228, 234, 236, 237, 238, 240,
242, 245, 249, 251, 252, 253,
255, 259.
Badiola: 5, 102.
Beck: 12.
Betz: 17, 20, 23, 25, 27, 30, 31,
34, 36, 38, 39, 41, 44, 51, 56,
57, 58, 68, 75, 83, 86, 89, 93,
97.
Blank: 12.
Blass: 25, 52, 59, 124, 151.
Blinzler: 113, 114.
Bornkamm: 18.
Bonnard: 23, 25, 27, 30, 35, 37,
38, 42, 50, 51, 57, 67, 76,
83, 92, 97, 108, 109, 116,
122, 125, 126, 135, 143, 145,
146, 155, 167, 168, 171, 173,
175, 177, 179, 188, 190, 197,
199, 202, 224, 237, 239, 246,
249.
Bovon: 16, 71, 106, 111, 117.
Bratcher: 198, 199.
Braun: 91, 92.
Broadhead: 163.
Brown, J.K.: 74, 102.
Brown, R.E.: 32, 36, 223, 224,
225, 228, 229, 232, 237, 238,
241, 243, 247, 249, 252, 255.
Büchsel: 45.
Cameron: 161, 165, 166, 167,
179, 188, 210.
Carmignac: 32, 44, 45, 49, 56, 57,
58.
Castaño: 173.
Chae: 157.
Chen: 27.
Corley: 186.
Cuvillier: 139, 140, 141.
Davies, M.: 27, 34, 41, 49, 68, 74,
92, 97, 112, 115, 161, 182,
236, 253.
Davies, W.D.: 17, 23, 25, 26, 27,
32, 34, 36, 43, 49, 56, 57, 58,
68, 71, 74, 83, 86, 89, 93, 97,
98, 108, 110, 112, 113, 115,
117, 121, 137, 140, 145, 146,
147, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 163, 173, 175, 177,
180, 181, 183, 186, 192, 197,
200, 219, 227, 228, 234, 236,
237, 238, 240, 242, 245, 249,
251, 252, 253, 255, 259.
Dean: 69.
Debrunner: 25, 52, 59, 124, 151.
Denzler: 12.

- Dulaey: 155.
- Dumais: 18, 20, 27, 28, 30, 32, 36,
41, 43, 51, 58, 69, 76, 83, 89,
93, 97, 98.
- Dupont: 136, 156.
- Edwards: 72, 102, 103.
- Egger: 15.
- Elliott: 164, 166, 167.
- Feuillet: 217, 230.
- Fleddermann: 17, 156.
- Foster, P.: 166.
- Foster, R.L.: 94.
- Galizzi: 222, 228, 229, 230, 234,
237, 241, 245, 249, 250, 252.
- Gamba: 82, 88, 97, 117, 120, 123.
- Gatti: 134, 142, 143, 144, 145,
146, 148.
- Genuyt: 162, 197, 211.
- Gibson: 183.
- Gilles: 114, 116.
- Gnilka: 20, 22, 23, 25, 27, 30, 34,
35, 36, 39, 41, 42, 51, 56,
57, 58, 68, 75, 83, 92, 97,
110, 115, 123, 131, 133, 135,
136, 137, 138, 140, 144, 145,
147, 151, 152, 154, 156, 163,
165, 170, 171, 172, 173, 175,
176, 177, 181, 189, 192, 211,
217, 219, 222, 223, 224, 226,
229, 230, 231, 234, 235, 236,
237, 239, 243, 245, 248, 279.
- Gomá Civit: 22, 27, 30, 34, 36,
43, 50, 56, 58, 63, 67, 73, 75,
76, 83, 108, 109, 113, 118,
122, 135, 138, 144, 145, 146,
147, 151, 153, 154, 165, 166,
170, 171, 173, 174, 175, 182,
189, 197, 199, 202, 218, 219,
230, 233, 238, 239, 240, 244,
248, 249.
- González Regorigo: 221, 224,
226, 230, 233, 237, 239, 243,
246.
- Grasso: 13, 79, 106, 108, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 117, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 156,
166, 176, 181, 188, 197.
- Guelich: 23, 27, 29, 30, 32, 34,
36, 37, 38, 42, 43, 49, 56, 57,
58, 93, 94, 97.
- Gundry: 93, 102.
- Hackenberg: 45, 48.
- Hagner: 22, 25, 26, 27, 30, 32,
34, 36, 37, 41, 43, 49, 68, 75,
83, 85, 87, 88, 89, 92, 97, 98,
108, 109, 110, 114, 115, 117,
123, 126, 135, 136, 138, 139,
140, 145, 147, 148, 151, 152,
153, 154, 155, 171, 173, 174,
177, 179, 181, 182, 188, 189,
192, 194, 198, 199, 202, 219,
224, 225, 230, 234, 235, 236,
240, 243, 249, 253.
- Hannan: 39, 40.
- Harrington: 19, 22, 36, 37, 51,
68, 74, 75, 79, 82, 92, 97,
107, 108, 109, 123, 126, 140,
148, 151, 183, 216, 224, 230,
234, 237.
- Hengel: 90.
- Herrenbrück: 191.
- Holleran: 217, 258.

- Jones: 161, 166, 176.
 Kingsbury: 70, 102.
 Kuhnle: 12.
 Lang: 12.
 Langley: 172, 176, 180.
 Légasse: 141, 143, 177, 183, 185, 188, 191.
 Limbeck: 52, 54.
 López Pego: 52, 53, 54.
 Lorenzani: 12.
 Luz: 9, 11, 16, 17, 18, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 33, 37, 38, 43, 49, 51, 57, 63, 68, 69, 76, 77, 79, 83, 86, 89, 92, 98, 102, 107, 108, 109, 111, 113, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 141, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 164, 165, 166, 169, 170, 173, 175, 177, 180, 182, 183, 190, 191, 192, 194, 197, 200, 201, 205, 219, 221, 222, 224, 225, 229, 230, 233, 234, 237, 240, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 253, 255, 263, 264, 272.
 Madigan: 221.
 Maggi: 86, 87, 88.
 Maggioni: 223.
 Marchel: 27.
 Marcus: 192, 193.
 Meier: 18, 22, 30, 33, 36, 42, 49, 56, 57, 58, 68, 75, 92, 97, 98, 99, 102, 112, 117, 120, 121, 123, 133, 134, 140, 145, 152, 154, 174, 176, 181, 188, 197, 227, 230, 234, 237, 238, 243, 250.
 Merkel: 183.
 Metzger: 109, 135, 166, 217.
 Michel: 182, 183, 190.
 Morales Ríos: 151.
 Nestle: 5, 16, 19, 85, 166.
 Noguez: 76.
 Palachuvattil: 13, 14, 15, 102.
 Palliparambil: 11.
 Pattarumadathil: 95.
 Patte: 26, 33, 34, 45, 49, 57, 58, 69, 75, 83, 92, 97, 100, 102, 103, 116, 140, 145, 147, 151, 154, 155, 176, 187, 194, 202, 205, 217.
 Peláez: 16, 192.
 Pennington: 19, 26, 31, 58, 59.
 Prete: 166, 168, 179, 188, 191, 194.
 Radermakers: 18, 32, 36, 43, 50, 68, 79, 92, 97, 113, 117, 123, 133, 140, 146, 153, 155, 171, 199, 202, 258.
 Radl: 91.
 Rusconi: 48, 90, 224, 255.
 Sabourin: 17, 20, 36, 38, 45, 50, 56, 58, 68, 76, 82, 92, 97, 108, 109, 113, 123, 124, 140, 145, 155, 166, 170, 176, 200, 224, 226, 229, 230, 243.
 Sánchez Navarro: 12, 151.
 Sand: 30, 32, 33, 34, 41, 49, 58, 68, 75, 83, 92, 97, 98, 117, 121, 135, 140, 146, 148, 151, 153,

161, 175, 251.

Scheuer: 12.

Schlosser: 182, 188, 193.

Schnackenburg: 27, 41, 42, 50,
59, 68, 75, 86, 92, 97, 137,
139, 145, 161, 166, 171, 187,
188, 197, 200, 239, 243.

Schrenk: 54.

Schweizer: 22, 23, 30, 34, 38, 43,
50, 58, 63, 68, 75, 83, 93,
97, 117, 123, 128, 138, 143,
145, 153, 167, 172, 176,
230, 239, 242, 243.

Scott: 69.

Segalla: 11, 223, 224, 225, 230,
233, 234, 235, 246, 251.

Smith: 27, 41, 43, 50, 58, 75, 83,
87, 92, 98, 116, 122, 126,
134, 152, 233.

Stock: 15, 199, 201.

Strecker: 17, 27, 32, 34, 37, 41,
42, 49, 57, 58, 68, 75, 83,
87, 89, 93, 97.

Swetnam: 34.

Talbert: 63.

Trilling: 7, 12, 13.

Vanni: 12, 186.

Viviano: 68, 74, 83, 84, 92.

Weren: 15, 16, 266.

Wouters: 11, 12, 13.

Zerwick: 34, 48.

Zorell: 48, 52, 90, 91.

Índice general

Agradecimiento	5
Prefazione	7
Prólogo	11
Introducción	15
1. Razón de la tesis	15
1.1. Las recurrencias de «θέλημα» en los evangelios sinópticos	15
1.2. Características lexicales que acompañan a «θέλημα»	20
2. Status quaestionis	21
3. Plan de la tesis y método	26
Capítulo primero: Mt 6,10	29
1. Cuestiones introductorias	29
1.1. Delimitación de la perícopa	29
1.2. Crítica textual	31
1.3. Comparación sinóptica	31
1.4. Estructura de la perícopa	32
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa ...	34
2.1. La introducción al Padrenuestro (Mt 6,9a)	35
2.1.1. La secuencia «οὕτως οὖν»	35
2.1.2. El imperativo «προσεύχεσθε»	37
2.1.3. El pronombre personal «ὑμεῖς»	37
2.2. La primera parte de la oración (Mt 6,9b-10)	39
2.2.1. La invocación inicial («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς	

οὐρανοῖς)	39
2.2.2. Consideraciones sobre la primera tríada	45
2.2.3. La primera petición («ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου»)	47
2.2.4. La segunda petición («ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου»)	51
2.3. La tercera petición («γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς»)	55
2.3.1. La forma verbal «γενηθήτω»	56
a) Las diferentes interpretaciones del verbo	56
b) El verbo «γίνομαι» en el evangelio de Mateo ...	60
c) El significado del verbo	63
2.3.2. El sujeto «τὸ θέλημά σου»	64
a) Las distintas aproximaciones al término	64
b) El concepto de «θέλημα»	67
c) El significado de «θέλημα» en Mt 6,10	71
2.3.3. La expresión «ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς»	73
a) Las diversas explicaciones de la expresión	73
b) El vocabulario de la expresión en Mt	76
c) Significado de la expresión	77
3. Conclusiones	78
3.1. El papel de Dios Padre	78
3.2. El papel de Jesús	79
3.3. El papel de los discípulos	79
3.4. La voluntad del Padre en Mt 6,10	80
Capítulo segundo: Mt 7,21	83
1. Cuestiones introductorias	83
1.1. Delimitación de la perícopa	85
1.2. Crítica textual	88

1.3. Comparación sinóptica	88
1.4. Estructura de la perícopa	91
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa ...	92
2.1. Los interlocutores de Jesús: identidad, valoración de sus obras y respuesta	93
2.1.1. La identidad de los interlocutores de Jesús	93
a) Las «transiciones de persona» en los discursos de Jesús	96
b) La expresión «κύριε κύριε»	98
c) La expresión «εἰσερχομαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»	101
2.1.2. La valoración de las obras realizadas por los discípulos en nombre de Jesús	102
a) Profetizar	104
b) Expulsar demonios	105
c) Hacer muchos milagros	105
d) En nombre de Jesús	106
2.1.3. La respuesta que obtienen de Jesús	108
2.2. El significado de hacer la voluntad del Padre de Jesús	110
2.2.1. El verbo «ποιέω»	111
2.2.2. La voluntad de Dios en tanto que Padre de Jesús	113
2.2.3. La importancia de «hacer la voluntad de mi Padre» en clave de discipulado	118
3. Conclusiones	120
3.1. El papel de Dios Padre	122
3.2. El papel de Jesús	122
3.3. El papel de los discípulos	123
3.4. La voluntad del Padre en Mt 7,21	125

Capítulo tercero: Mt 12,50	127
1. Cuestiones introductorias	127
1.1. Delimitación de la perícopa	130
1.2. Crítica textual	131
1.3. Comparación sinóptica	132
1.4. Estructura de la perícopa	133
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa ...	135
2.1. Los familiares de Jesús	135
2.1.1. El contenido semántico de los términos fami- liares	136
a) El sustantivo «ἀδελφός»	137
b) El sustantivo «ἀδελφή»	138
c) El sustantivo «μήτηρ»	139
2.1.2. La verdadera familia de Jesús es la familia espi- ritual	140
2.1.3. El contramodelo de la familia carnal	141
2.2. Los discípulos y la voluntad del Padre de Jesús	144
2.2.1. El gesto y las palabras de Jesús sobre sus discí- pulos	144
a) El gesto de Jesús: «καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ» (12,49a)	144
b) Las palabras de Jesús: «ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου» (12,49b)	146
2.2.2. La voluntad del Padre de Jesús	149
3. Conclusiones	151
3.1. El papel de Dios Padre	151
3.2. El papel de Jesús	151
3.3. El papel de los discípulos	152
3.4. La voluntad del Padre en Mt 12,50	152

Capítulo cuarto: Mt 18,14	155
1. Cuestiones introductorias	155
1.1. Delimitación de la perícopa	158
1.2. Crítica textual	159
1.3. Comparación sinóptica	160
1.4. Estructura de la perícopa	161
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa	163
2.1. La identidad de los pequeños	164
2.1.1. Los pequeños y los discípulos	165
2.1.2. Los pequeños y otros personajes	169
2.1.3. El valor de los pequeños	170
2.2. El destino de los pequeños	173
2.3. La voluntad de Dios Padre en Mt 18,14	177
2.4. La parábola vista desde su conclusión	179
3. Conclusiones	184
3.1. El papel de Dios Padre	184
3.2. El papel de Jesús	184
3.3. El papel de los discípulos	185
3.4. La voluntad del Padre en Mt 18,14	186
Capítulo quinto: Mt 21,31	187
1. Cuestiones introductorias	187
1.1. Delimitación de la perícopa	190
1.2. Crítica textual	192
1.3. Comparación sinóptica	193
1.4. Estructura de la perícopa	194
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa	197

2.1. La parábola (vv. 28-30)	198
2.1.1. El valor simbólico de los tres personajes: el padre y los dos hijos	198
2.1.2. La caracterización de los personajes	200
2.1.3. El sentido de la parábola	203
2.2. La aplicación de Jesús (v. 31b)	208
2.2.1. Los publicanos y las prostitutas («οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι»).....	210
2.2.2. Os preceden («προάγουσιν ὑμᾶς»)	217
2.2.3. Hacia el Reino de Dios («εἰς τὴν ασιλείαν τοῦ θεοῦ»)	220
2.3. La explanación de la aplicación (v. 32)	223
2.3.1. La referencia a Juan («ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς»)	223
a) Correspondencia entre Juan y Jesús: Juan Precursor	224
b) Correspondencia entre Juan y Jesús en la misión: Juan Precursor	225
c) Correspondencia entre Juan y Jesús en el destino: Juan Precursor	226
2.3.2. El camino de justicia de Juan («ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης»)	227
2.3.3. La reacción negativa («καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ / ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ»)	232
2.3.4. La reacción positiva («οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ»)	236
3. Conclusiones	239
3.1. El papel de Dios Padre	239
3.2. El papel de Jesús	239
3.3. El papel de los discípulos	240

3.4. La voluntad del Padre en Mt 21,28-32	240
Capítulo sexto: Mt 26,42	245
1. Cuestiones introductorias	245
1.1. Delimitación de la perícopa	247
1.2. Crítica textual	250
1.3. Comparación sinóptica	250
1.4. Estructura de la perícopa	252
2. Explicación de los elementos representativos de la perícopa	254
2.1. Presentación de la escena y estado de Jesús (Mt 26,36-38)	255
2.1.1. El proceso interior inicial de Jesús	255
2.1.2. La voluntad de orar de Jesús	259
2.1.3. La posición de los discípulos	259
a) Getsemaní y la Transfiguración	260
b) La orden de Jesús	261
2.2. Primera oración de Jesús y sueño de los discípulos (Mt 26,39-41)	264
2.2.1. La situación de Jesús (Mt 26,39a)	264
2.2.2. La oración de Jesús en Getsemaní	265
2.2.3. La primera oración (Mt 26,39b)	266
a) La invocación («πάτερ μου»)	266
b) La condición («εἰ δυνατόν ἔστιν»)	267
c) La petición («παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο»)	268
d) La consideración final («πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ»)	270
2.2.4. El sueño de los discípulos (Mt 26,40)	271
2.2.5. Las palabras de Jesús a Pedro (Mt 26,40b-41)	273
2.3. Segunda oración de Jesús y sueño de los discípulos	

(Mt 26,42-43)	276
2.3.1. La segunda oración de Jesús (Mt 26,42)	276
2.3.2. El sueño de los discípulos (Mt 26,43)	278
2.4. Tercera oración de Jesús y palabras a sus discípulos	
(Mt 26,44-46)	280
2.4.1. La tercera oración (Mt 26,44)	280
2.4.2. Las palabras de Jesús a sus discípulos	
(Mt 26,45-46)	284
a) La constatación del estado de los discípulos	
(«καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε»)	285
b) El anuncio de la cercanía de la Hora («ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν»)	286
c) La exhortación a los discípulos («ἐγείρεσθε ἄγωμεν»)	291
d) El anuncio de la cercanía del traidor («ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με»)	292
3. Conclusiones	293
3.1. El papel de Dios Padre	293
3.2. El papel de Jesús	294
3.3. El papel de los discípulos	296
3.4. La voluntad del Padre en Getsemaní	297
Conclusiones generales	301
1. La posición de «θέλημα» en el conjunto del evangelio	301
2. Las diversas interrelaciones del término y su significación	305
3. La voluntad de Dios Padre como hilo conductor del evangelio de Mateo	310
4. La voluntad de Dios Padre abraza dos responsabilidades: la de Dios y la de los seres humanos	313

5. La centralidad de Jesús en la realización de la voluntad del Padre	314
6. La voluntad de Dios como criterio de discipulado cabal	316
7. Un camino de fe antes que de cumplimiento	317
8. Una llamada al martirio como entrega de la vida a la causa de Dios	318
Siglas y abreviaturas	321
Bibliografía	325
Índice de autores	337
Índice general	341

Este libro se terminó de imprimir
en Diciembre de 2009
en los talleres de
SACAL

