

CRISTO
EN LOS EVANGELIOS
DEL AÑO
LITÚRGICO

Raymond E. Brown



SALTERRAE

Colección «RITOS Y SÍMBOLOS»

38

Raymond E. Brown, SS

Cristo en los evangelios del año litúrgico

Editado por Ronald D. Witherup, SS

SAL TERRAE

Santander – 2010

Título del original en inglés:
Christ in the Gospels of the Liturgical Year
© 2008 by Order of Saint Benedict
Editado originalmente en inglés por
Liturgical Press
Saint John's Abbey
Collegeville, Minnesota 56321 (U.S.A.),
con cuya autorización se publica la presente
edición en castellano.
Todos los derechos reservados

Traducción:
María del Carmen Blanco Moreno

Imprimatur:
✦ Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
12-05-2010

© 2010 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
mariap.aguilera@gmail.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida, total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1887-6
Depósito Legal: SA-754-2010

Impresión y encuadernación:
Gráficas Calima – Santander
www.graficascalima.com

Índice

Prólogo, por Ronald D. Witherup, SS 11

PRIMERA PARTE

Ronald D. Witherup, SS,
John R. Donahue, SJ,
y Lino Emilio Díez Valladares, SSS

CAPÍTULO 1

La hermenéutica de Raymond E. Brown,
por *Ronald D. Witherup, SS* 17

CAPÍTULO 2

**La unión de la erudición bíblica y la predicación litúrgica,
en deuda con Raymond E. Brown,**
por *John R. Donahue, SJ* 28

CAPÍTULO 3

**Recursos para el ministerio de la homilía
durante el año litúrgico,**
por *Lino Emilio Díez Valladares, SSS* 38

SEGUNDA PARTE

Raymond E. Brown, SS

Introducción 49

CAPÍTULO 4

**Comprender cómo se escribieron los evangelios
y su uso en la liturgia dominical** 55

Un Cristo que llega en Adviento

*Ensayos sobre los relatos evangélicos
anteriores al nacimiento de Jesús*
Mateo 1 y Lucas 1

CAPÍTULO 5

El origen y la finalidad de los relatos de la infancia 71

CAPÍTULO 6

La genealogía de Jesucristo (Mateo 1,1-17) 80

CAPÍTULO 7

La anunciación a José (Mateo 1,18-25) 91

CAPÍTULO 8

La anunciación a Zacarías y el nacimiento del Bautista
(Lucas 1,5-25.57-66.80) 104

CAPÍTULO 9

El Benedictus (Lucas 1,67-79) 112

CAPÍTULO 10

La Anunciación a María, la Visitación y el Magnificat
(Lucas 1,26-56) 123

Un Cristo adulto en Navidad

Ensayos sobre los tres relatos bíblicos de Navidad
Mateo 2 y Lucas 2

CAPÍTULO 11

Cómo reintegrar al Cristo adulto en la Navidad 137

CAPÍTULO 12

El primer relato de Navidad (Mateo 2,1-23):
El significado de los magos; el significado de la estrella ... 146

CAPÍTULO 13

El segundo relato de Navidad (Lucas 2,1-40)
Primera parte (2,1-21): El significado del pesebre
El significado de los pastores 151

CAPÍTULO 14

El segundo relato de Navidad (Lucas 2,1-40).

Segunda parte (2,22-40):

La presentación de Jesús en el Templo 161

CAPÍTULO 15

El tercer relato de Navidad (Lucas 2,41-52):

El niño Jesús hallado en el Templo 173

Un Cristo crucificado en Semana Santa

*Ensayos sobre los relatos de la pasión
en los cuatro evangelios*

CAPÍTULO 16

Observaciones generales sobre los relatos de la pasión 189

CAPÍTULO 17

La pasión según Marcos 201

CAPÍTULO 18

La pasión según Mateo 214

CAPÍTULO 19

La pasión según Lucas 226

CAPÍTULO 20

La pasión según Juan 235

CAPÍTULO 21

Diversas imágenes de Jesús crucificado 245

Un Cristo resucitado en la Pascua

*Ensayos sobre los relatos de la resurrección
en los cuatro evangelios*

CAPÍTULO 22

La resurrección en Marcos (16,1-8; 16,9-20) 251

CAPÍTULO 23	
La resurrección en Mateo (27,62–28,20)	265
CAPÍTULO 24	
La resurrección en Lucas (24,1-53; Hechos 1,1-12)	281
CAPÍTULO 25	
La resurrección en Juan 20: una serie de reacciones diversas	306
CAPÍTULO 26	
La resurrección en Juan 21: directrices misioneras y pastorales para la Iglesia	321
Un Espíritu que vino y sigue viniendo en Pentecostés <i>Ensayos sobre las lecturas litúrgicas entre el día de Pascua y Pentecostés, tomadas de los Hechos de los Apóstoles y del Evangelio de Juan</i>	
CAPÍTULO 27	
Introducción explicativa de nuestro estudio de este tiempo litúrgico	339
CAPÍTULO 28	
La Iglesia empieza en Jerusalén (Hechos 2,14-41)	346
CAPÍTULO 29	
La Iglesia de Jerusalén tiene un solo corazón y una sola alma (Hechos 2,42–5,42)	358
Breves reflexiones sobre Juan 3 y Juan 6	374
CAPÍTULO 30	
Diversidad en la Iglesia de Jerusalén; expansión por Judea y Samaria (Hechos 6–9)	381
Breves reflexiones sobre Juan 10 y Juan 12	394
CAPÍTULO 31	
Misión a los gentiles; la Iglesia de Antioquía (Hechos 10–14)	397
Breves reflexiones sobre Juan 13–16	408

CAPÍTULO 32	
La asamblea de Jerusalén impulsa a la Iglesia hasta los confines de la tierra (Hechos 15–28)	415
Breves reflexiones sobre Juan 17 y Juan 21	431
Cristo en los evangelios dominicales del tiempo ordinario <i>Ensayos sobre los evangelios de los domingos del tiempo ordinario en los tres ciclos litúrgicos</i>	
CAPÍTULO 33	
El Evangelio según Mateo (Ciclo A)	437
CAPÍTULO 34	
El Evangelio según Marcos (Ciclo B)	463
CAPÍTULO 35	
El Evangelio según Lucas (Ciclo C)	485
CAPÍTULO 36	
El Evangelio según Juan (Últimas semanas de Cuaresma; tiempo pascual)	512
<i>Apéndice</i>	
Tabla que contiene una visión de conjunto del uso de los Evangelios y del libro de los Hechos en el leccionario de las misas dominicales, según los tiempos litúrgicos	537
<i>Índice de citas bíblicas</i>	539
<i>Índice analítico</i>	545

Prólogo

SOLO unos días después de la prematura muerte del padre Raymond E. Brown, SS, acaecida el 8 de agosto de 1998, la editorial Liturgical Press publicó su último libro de la serie sobre la predicación de las Escrituras en el año litúrgico: *Cristo en los evangelios dominicales del tiempo ordinario*. La publicación de este breve volumen llevó a término un proyecto que había empezado a mediados de la década de 1970. Por aquel entonces, el padre Brown había ido entregando a la revista *Worship* varios ensayos populares sobre los relatos de Navidad narrados en Mateo y Lucas. Tales ensayos eran un útil compendio de su obra monumental: *El nacimiento del Mesías*. El resultado de este trabajo de divulgación, titulado *Un Cristo adulto en Navidad*, tuvo eco en muchas personas, especialmente en los católicos que estaban deseosos de aprender más sobre los evangelios, pero que con frecuencia carecían de la inclinación o del trasfondo para abrirse camino a través de un estudio más extenso y más técnico. Así nació la serie de seis libros (publicados a lo largo de veinte años: 1978-1998) que se reúnen aquí en un solo volumen para conmemorar el décimo aniversario de la muerte del padre Brown.

El presente volumen tuvo su origen en una conversación con Peter Dwyer, de Liturgical Press, cuando le sugerí que podría ser conveniente sacar a la luz los seis libros en una nueva edición, puesta al día y destinada a un público nuevo. Cada uno de los libros por separado ha seguido suscitando interés. No obstante,

dado que han pasado más de treinta años desde que viera la luz el primer volumen, parecía oportuno completar la colección con algún estudio introductorio. En primer lugar, hay dos artículos nuevos sobre la predicación en el año litúrgico y sobre el método hermenéutico del padre Brown, escritos por John R. Donahue, SJ, y por el autor de estas líneas, respectivamente. Y para la edición española, el padre Lino Emilio Díez Valladares, SSS, ha escrito un artículo titulado «Recursos para el ministerio de la homilía durante el año litúrgico». En las últimas páginas se ha incluido un apéndice con una tabla revisada sobre el conjunto del año litúrgico y dos índices útiles. Habría que destacar también que me he servido de alguna licencia literaria al combinar los seis prólogos de los volúmenes originales en una introducción que trata de preservar el tono y el contenido de los originales, pero en una edición unificada. (¡Confío en que el padre Brown será indulgente con un hermano de religión!).

También se ha modificado de alguna manera el orden de los volúmenes. El primer capítulo del último volumen publicado, que versa sobre el tiempo ordinario, se ha situado al comienzo de la compilación porque proporciona la exposición más clara sobre la intención y el método de Brown. Este ensayo orienta al lector sobre el sentido de todo el libro. El resto de los ensayos están dispuestos según el orden del año litúrgico, desde Adviento, pasando por Pentecostés, hasta el tiempo ordinario. Por lo demás, el texto y las notas solo se han revisado cuando ha sido necesario introducir los cambios exigidos por esta reorganización. No se ha intentado poner al día la bibliografía de Brown en las notas, excepto en casos evidentes de obras revisadas disponibles actualmente.

Espero que esta edición conmemorativa llegue a una nueva generación de lectores y, especialmente, predicadores de la palabra, ya que los estudios originales son un pozo de sabiduría que puede iluminar nuestra comprensión de la palabra de Dios para nuestro tiempo. Como es bien sabido, el padre Brown, maestro de exegetas, tenía la rara capacidad de exponer con sencillez investigaciones bíblicas complejas de un modo que no «bajaba el nivel intelectual» del material, sino que permitía que fuera comprendido por un amplio público carente de pericia técnica en las

ciencias bíblicas. Y lo hacía de un modo que era inspirador y a la vez instructivo.

Deseo dar las gracias sinceramente a Peter Dwyer y a sus colegas de Liturgical Press por apoyar este proyecto con entusiasmo desde el principio. Expreso mi agradecimiento también a John Donahue, SJ, profesor de teología en el Loyola Collage de Maryland, por haber aportado a este volumen su gran experiencia en los campos de la exégesis bíblica y la predicación de la palabra de Dios. El padre Donahue fue el primer profesor distinguido de Estudios de Nuevo Testamento que ocupó la cátedra Raymond E. Brown en el St. Mary's Seminary & University (2001-2004), y su ensayo sobre la predicación litúrgica ha aumentado considerablemente la utilidad de este libro.

RONALD D. WITHERUP, SS

Solemnidad de Santa María, Madre de Dios, 2008

PRIMERA PARTE

Ronald D. Witherup, SS

John R. Donahue, SJ

Lino Emilio Díez Valladares, SSS

CAPÍTULO 1

La hermenéutica de Raymond E. Brown

Es probable que todos los lectores ávidos tengan determinados libros que leen una y otra vez, de modo que las cubiertas o las páginas estén dobladas por las esquinas. En mi caso, los estudios de Raymond E. Brown, SS, sobre la predicación de los evangelios en el año litúrgico se cuentan entre mis libros más queridos. Publicados y usados durante los últimos treinta años, vuelvo a ellos con gusto cada vez que empieza el año litúrgico.

Pero ¿qué es lo que los hace tan atractivos? ¿Cómo se explica que mantengan su interés año tras año? Este ensayo intenta responder a estas preguntas analizando el método hermenéutico del padre Brown, es decir, su aproximación a la interpretación bíblica.

En este contexto puede ser oportuna una nota biográfica. Como sulpiciano¹ y colega del padre Brown, con el tiempo caí en la cuenta de que él estaba casi siempre trabajando en un proyecto de publicación menor (¡o en varios!), mientras se dedicaba intensamente a la investigación y escritura de sus obras monu-

1. Para quienes no estén familiarizados con este término, los sulpicianos (es decir, la congregación de clérigos de San Sulpicio, en adelante: SS) son un grupo de sacerdotes católicos especializados en la formación inicial y permanente de los sacerdotes. Fundados en Francia en 1641, los sulpicianos han dirigido muchos seminarios en diferentes países del mundo. El padre Brown empezó su actividad docente en un seminario sulpiciano, el St. Mary's Seminary & University de Baltimore, el seminario católico más antiguo de los Estados Unidos (1791).

mentales. Sirvan como ejemplo los volúmenes de la serie sobre la predicación publicada originariamente por Liturgical Press: *Un Cristo adulto en Navidad* y *Un Cristo crucificado en Semana Santa*. La razón de este modo de proceder es sencilla. Brown era un sacerdote y un hombre de fe que nunca perdió de vista la dimensión pastoral de su ministerio, ni siquiera después de haber alcanzado las extraordinarias y excepcionales cimas de erudición que caracterizaron su carrera². Esta sensibilidad pastoral estaba centrada particularmente en profesores, catequistas, sacerdotes, diáconos, seminaristas y todas las personas encargadas de predicar o enseñar la palabra de Dios.

Como homileta, Brown era marcadamente *bíblico*. Uno no iba a sus celebraciones para escuchar relatos ilustrativos amenos o para recibir discursos prolijos sobre temas de erudición. Uno acudía para escuchar la palabra de Dios. Él raramente decepcionaba y, lo que es más importante, creía que una parte de su ministerio como sulpiciano, en la formación de profesores, seminaristas, sacerdotes o diáconos permanentes, era contribuir a su instrucción para que llegaran a ser predicadores *bíblicos*. Esta era la finalidad principal de los libritos sobre la predicación de los evangelios y el libro de los Hechos. Llegar a ser un predicador bíblico no es tan fácil como podría parecer, porque no faltan dificultades. Brown sabía que una homilía no es una lección magistral ni un discurso teológico o moral. La finalidad de una homilía es esclarecer el texto (o los textos) bíblico(s) del día y ayudar a las personas a establecer conexiones entre la palabra de Dios y su vida, de modo que reciban un mensaje que sea fiel al texto bíblico y, a la vez, aplicable actualmente.

Creo que el éxito de estos seis volúmenes sobre la predicación demuestra que la aproximación de Brown fue eficaz. Además, hay características de su método que pueden ayudarnos a

2. He estudiado la dimensión pastoral de los escritos de Brown en otros ensayos. Véase mi artículo «The Incarnate Word Revealed: The Pastoral Writings of Raymond E. Brown», en John R. Donahue, SJ (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown* (Liturgical Press, Collegeville, MN 2005), 238-252. En las páginas 254-289 del mismo libro se encuentran una breve biografía de Brown y una bibliografía completa de sus escritos.

ver por qué su enfoque sigue teniendo valor, varias décadas después de que él empezara a publicar estas guías pastorales. Merece la pena destacar tres aspectos de su método hermenéutico: contexto, perspectiva de fe y método histórico-crítico.

Sensibilidad para el contexto

«Contexto» es una palabra que tiene varios significados en relación con la tarea de la predicación. El siguiente ensayo de este volumen, escrito por el padre jesuita John Donahue, estudia muy bien el «contexto litúrgico» y no es necesario que lo abordemos aquí. En los seis libros sobre la predicación de los evangelios del año litúrgico, Brown mencionó ocasionalmente el contexto litúrgico, pero este no era su centro de atención. De hecho, para concentrarse únicamente en los cuatro evangelios canónicos y los Hechos de los Apóstoles, reconoce que omite las otras lecturas del leccionario dominical (es decir, la primera lectura del Antiguo Testamento, el salmo responsorial y la segunda lectura de los escritos del Nuevo Testamento [excepto el libro de los Hechos, leído en el tiempo de Pascua]). Pero como también él indica, otras publicaciones abordan *todas* las lecturas del leccionario en el año litúrgico, y esta no era su intención. Su centro de interés era el *contexto bíblico* de las lecturas evangélicas de los tiempos litúrgicos.

Uno de los grandes ejes del acercamiento de Brown a la predicación desde los evangelios es la insistencia en la necesidad de prestar atención al contexto. Cada pasaje evangélico elegido para un domingo o una fiesta se toma de un evangelio más amplio. Por consiguiente, en la liturgia es sacado de su contexto. El predicador que ignora esta realidad corre el riesgo de interpretar mal el pasaje, precisamente porque no lo lee dentro de su contexto originario. Así, cuando Brown escribió, por ejemplo, *Un Cristo adulto en Navidad* y *Un Cristo que llega en Adviento*, dedicados a los relatos de la infancia de Mateo y Lucas —los únicos evangelios que ofrecen esta forma de presentar la concepción y el nacimiento de Jesús—, intentó poner de relieve por qué las diferencias en esos relatos reflejan los intereses teológicos propios

de cada evangelista. Las cuestiones históricas (como, por ejemplo, ¿qué sucedió realmente en la noche de Navidad?) ocupan un lugar secundario con respecto a los intereses teológicos (es decir, ¿por qué cada evangelista cuenta su relato de un modo particular?). Solo el contexto puede ayudarnos a ver cómo los pasajes individuales del relato de la infancia encajan en la imagen más amplia que cada evangelio presenta con el fin de comprender el sentido del nacimiento de Jesús de Nazaret.

Brown explicitó su interés por el contexto en las primeras páginas del último libro de la serie, que apareció como obra póstuma y está dedicado a los domingos del tiempo ordinario (cf. *infra*, capítulo 4, que sirve de introducción a la segunda parte de este libro). Brown afirma explícitamente que los homiletas o anunciadores del evangelio deberían hacerse esta pregunta: «¿De qué modo nos introduce el pasaje de este domingo en el evangelio [de Mateo, Marcos o Lucas] y encaja en su finalidad?»³. La razón para esta orientación es muy clara. Brown pensaba que muchos de los fieles, y quizá no pocos homiletas, tendían a armonizar los evangelios en un relato continuo y, de este modo, no apreciaban la perspectiva teológica distintiva de cada evangelio. En su aproximación, Brown intentó corregir esta tendencia haciendo notar el carácter único de cada evangelio al presentar su relato sobre Jesús. Cada pasaje evangélico proclamado domingo tras domingo tiene realmente pleno sentido solo en este contexto más amplio.

3. *Christ in the Gospels of the Ordinary Sundays*, 15 (cf. *infra*, p. 440). Aunque este libro fue el último publicado en la serie, su primer capítulo ocupa el primer lugar en esta compilación (capítulo 4), porque ofrece la declaración más explícita de las intenciones de Brown al concebir y escribir estos libros. Quien quiera rastrear el desarrollo de la presentación o del pensamiento de Brown en esos volúmenes puede examinar el orden en que fueron publicados: *An Adult Christ at Christmas* [Un Cristo adulto en Navidad] (1978); *A Crucified Christ in Holy Week* [Un Cristo crucificado en Semana Santa] (1986); *A Coming Christ in Advent* [Un Cristo que llega en Adviento] (1988); *A Risen Christ at Eastertime* [Un Cristo resucitado en la Pascua] (1990); *A Once-and-Coming Spirit at Pentecost* [Un Espíritu que vino y que viene en Pentecostés] (1994); y *Christ in the Gospels of the Ordinary Sundays* [Cristo en los evangelios dominicales del tiempo ordinario] (1998). Quisiera pensar que Brown habría aprobado la reorganización para la finalidad de este libro.

Otro ejemplo del interés de Brown por el contexto es su presentación de los relatos de la infancia (Mateo y Lucas) y de los relatos de la pasión (los cuatro evangelios). Aun cuando está atento a los detalles específicos de cada relato tal como es narrado, también hace con regularidad observaciones que conectan el relato con la narración completa de cada evangelio. Así, al hablar sobre los magos en Mateo, Brown recuerda el interés de Mateo en el universalismo del evangelio y la probabilidad de que los magos representen la futura aceptación de Jesús como Mesías por los gentiles. Esto constituye un tema de primera importancia en Mateo. Y con respecto al relato de la pasión, al abordar la particular presentación lucana de la pasión de Jesús, Brown destaca las conexiones con la presentación de Jesús como taumaturgo en Lucas. Incluso en medio de su sufrimiento, Jesús cura la oreja que le han cortado al siervo del sumo sacerdote. Una vez más, el contexto más amplio puede desempeñar un papel en la comprensión de cómo se interpreta un pasaje concreto.

Conviene citar aquí otro ejemplo pertinente, en especial porque ilustra la ocasión en que Brown fue más allá de su concentración en los evangelios y abordó otra parte del Nuevo Testamento. En *Un Espíritu que vino y que viene en Pentecostés*⁴, Brown se apartó de su énfasis habitual en los evangelios y se centró en el libro de los Hechos de los Apóstoles, que proporciona la segunda lectura durante todo el tiempo pascual (desde el día de Pascua hasta Pentecostés). Pero también aquí, la atención de Brown al contexto es primordial. Primero, hace observaciones sobre cada pasaje de los Hechos usado en el leccionario en relación con el contexto más amplio del libro de los Hechos. No obstante, también establece con razón conexiones entre el Evangelio de Lucas y las lecturas de los Hechos, aun cuando el evangelio que se lee en el tiempo de Pascua es el Evangelio de Juan⁵. Huelga decir que la finalidad de Brown es asegurarse de que el

4. Liturgical Press, 1994; cf. *infra*, capítulos 27-32.

5. Brown incluye en ese conjunto de ensayos algunos comentarios explicativos sobre las secciones del Evangelio de Juan leídas en el tiempo pascual, de modo que se presta atención al uso que la Iglesia hace de este evangelio junto con los Hechos de los Apóstoles.

homileta comprende la conexión entre Lucas y Hechos. Esta es la única obra en dos volúmenes dentro del Nuevo Testamento, escrita por el mismo autor y pensada para ser leída y entendida conjuntamente. Así, muchos temas de Lucas aparecen de nuevo en los Hechos, y hay paralelos evidentes entre el relato de Jesús, tal como Lucas lo narra, y el relato de la Iglesia.

En resumen, la aproximación de Brown, con su sensibilidad hacia el contexto, ayuda al homileta en especial a ser sensible a la perspectiva única de cada evangelio y a resistir a la tentación de mezclarlos. Al prestar atención al contexto, algunos temas o acentos pueden servir de guía para el predicador que quiere ser fiel a la proclamación de la palabra de Dios.

Perspectiva de fe y servicio a la Iglesia

Un segundo aspecto del método de Brown es la perspectiva de fe con que realizaba su tarea. Escribió como un hombre de fe y como un sacerdote al servicio de la Iglesia. Esto resulta claro de varias formas, dos de las cuales destaco a continuación.

Primero, en sus interpretaciones de las lecturas elegidas para el leccionario, Brown estaba atento al mensaje *religioso* de cada texto. Y lo hacía de diferentes modos. Uno de ellos era su atención al trasfondo veterotestamentario de los evangelios y el libro de los Hechos. A veces comentaba en privado que se sentía privilegiado por haber estudiado el Antiguo Testamento (de hecho, obtuvo un doctorado en lenguas semíticas por la Johns Hopkins University) y por haber tenido que enseñarlo, porque nada podía proporcionarle un trasfondo mejor a un estudioso del Nuevo Testamento. Así, su familiaridad con todo el canon bíblico, y con el conjunto del mensaje bíblico de la salvación, realzó su agudeza interpretativa. Brown señala con regularidad conexiones entre los evangelios y pasajes veterotestamentarios que constituyen su trasfondo y ayudan a comprender el mensaje religioso del evangelista.

Otro de los modos en que promovió una dimensión de fe en sus interpretaciones tiene, por decirlo así, un aspecto positivo y otro negativo. En sentido positivo, Brown estableció conexiones

con la vida diaria que tuvieron eco en los destinatarios. Esto no se debía tanto a la forma de los relatos como a las observaciones sobre la vida cristiana. Por ejemplo, podía citar lugares donde determinados personajes de los relatos bíblicos podían cumplir la función de «modelos» de fe (por ejemplo, María como modelo de creyente cristiano) o la crudeza de la muerte con la que todos tendremos que encontrarnos algún día, tal como se ve en el relato joánico de la «resurrección» de Lázaro del sepulcro⁶. Sin embargo, es aún más significativo lo que Brown *no* hizo. Evitó la frecuente tentación homilética de moralizar cada pasaje del evangelio. Sus interpretaciones se solían centrar en las dimensiones teológica, cristológica o eclesiológica del texto de una manera que no trivializaba el mensaje en órdenes como «haced esto» o «no hagáis eso». Es muy frecuente que los homiletas conviertan el mensaje bíblico en mensaje moralizador. Brown insistió en que a veces las Escrituras no son sobre *nosotros*, sino sobre la naturaleza de Dios o la naturaleza de Cristo. Proporcionan una ventana que nos permite contemplar lo divino. Nos ayudan a mantener fijos nuestros ojos en la verdad, no en nosotros mismos. Es indudable que para algunos homiletas esto constituye un reto, pero esa aproximación proporciona una orientación religiosa más auténtica hacia el texto bíblico.

Una segunda perspectiva religiosa o de fe se encuentra en la práctica browniana de situar su método de interpretación en el contexto de las enseñanzas oficiales de la Iglesia católica sobre la Biblia y su interpretación. Él aceptó y comprendió que la Iglesia tiene la autoridad para enseñar auténticamente cómo leer las Escrituras y cómo interpretarlas. Él entendió que su misión era ser un exegeta dentro del contexto de la Iglesia y a su servicio. Además, era muy consciente de las controversias sobre la interpretación bíblica que forman parte de nuestra historia como Iglesia. Utilizó el mejor magisterio eclesiástico relativo a las Escrituras, de modo que los destinatarios comprendieran que su aproximación era efectivamente católica. En particular, con res-

6. Véase, respectivamente, *An Adult Christ at Christmas*, 25 (cf. *infra*, p. 160), y *Christ in the Gospels of the Ordinary Sundays*, 105 (cf. *infra*, p. 535).

pecto a los evangelios, Brown centró la atención en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre cuestiones históricas relacionadas con los evangelios. Ese documento, titulado *La verdad histórica de los evangelios* (1964), señala que los evangelios tal como han llegado a nosotros en el Nuevo Testamento no son relatos de testigos oculares de por sí, sino que están basados en tradiciones orales y escritas que pasaron por tres estadios⁷. Al señalar esta enseñanza, que fue adoptada por la «Constitución sobre la divina revelación»⁸ del Concilio Vaticano II y que, de este modo, se convirtió en un hito de la tradición católica sobre la interpretación de los evangelios, Brown hacía hincapié en la prioridad de los intereses teológicos presentes en los evangelios tal como han llegado hasta nosotros. Cada evangelista reunió, redactó y presentó las tradiciones sobre Jesucristo, recibidas por él y su comunidad, de un modo que hizo de cada evangelio un retrato único. Brown se esforzó sobremanera para mostrar que esta perspectiva católica no es perjudicial para la fe y de ningún modo compromete la «verdad» del evangelio.

El método histórico-crítico y su aplicación

Quien haya leído las obras de Brown, ya sean las voluminosas o las breves, de orientación pastoral, sabe que era un experto en el método histórico-crítico (o científico) de interpretación bíblica⁹. Él lo reconoce varias veces en sus escritos, pero también observa que en sus libros sobre la predicación en el año litúrgico, su interés no estaba principalmente en los aspectos históricos de las lecturas bíblicas –aun cuando estos no son ignorados totalmen-

7. Para información bibliográfica sobre este documento, cf. *infra*, cap. 4, notas 1 y 2. El libro de BROWN, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (Paulist Press, New York 1975), 109-118, contiene un apéndice con extractos de las enseñanzas católicas oficiales sobre la interpretación bíblica que guiaron su obra, incluida «La verdad histórica de los evangelios».

8. Para una presentación detallada de esta constitución y el uso que hace del magisterio católico anterior, véase Ronald D. WITHERUP, *Scripture: Dei Verbum (Rediscovering Vatican II)* (Paulist Press, New York 2006).

9. Para más información sobre este método y la controversia en torno a él, véase WITHERUP, *Scripture*, 100-110.

te–, sino en el significado religioso de los textos. Sin embargo, está claro que en todos los pasos del camino sigue aplicando el método histórico-crítico, diseccionando atentamente cada palabra del pasaje bíblico y buscando con más profundidad la verdad que subyace en él. Actualmente podemos ser más explícitos acerca del método de Brown por lo que se refiere a la crítica histórica: al menos en lo relativo a sus libros sobre la predicación de los evangelios y el libro de los Hechos, se mostró ante todo como crítico de la redacción.

La crítica de la redacción empezó a aplicarse en los estudios bíblicos neotestamentarios en la década de 1950, justo cuando Brown cursaba sus estudios de doctorado. Sin entrar en mucho detalle, podemos decir que la crítica de la redacción de los evangelios es un método en el que el intérprete toma nota incluso de la diferencia más trivial en el lenguaje o la estructura del texto, en comparación con los paralelos encontrados en los otros evangelios. En el caso del Nuevo Testamento, este método se aplicó ante todo a los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) que, como resulta evidente, son paralelos, pero se ha aplicado también a Juan y a otros escritos del Nuevo Testamento. Este método se centra en los cambios que el editor (redactor) final del evangelio pudo introducir en sus fuentes y se pregunta por qué se hicieron tales cambios. Las respuestas a esta pregunta pueden ir desde la posibilidad de que el evangelista tuviera a disposición diferentes fuentes, orales o escritas, hasta el interés en otros temas o acentos teológicos que dieron forma al texto final.

Desde todas las perspectivas, Brown era un maestro de la crítica de la redacción. Muchas observaciones inteligentes que aparecen en sus libros reunidos aquí son el resultado de una penetrante aplicación de la crítica de la redacción al texto bíblico. Y es de destacar que Brown evitó un peligro que puede acechar a los críticos de la redacción. Llevada al exceso, esta crítica puede conducir a un conjunto interminable de teorías sobre fuentes y tradiciones hipotéticas que podrían subyacer en el texto. Brown tuvo el mérito de concentrarse en el texto bíblico tal como existe en el canon (o, en algunos casos, tal como se presenta en el leccionario). Aunque Brown podía hacer referencia fácilmente a lecturas alternativas en diversos manuscritos de los evangelios

(crítica textual), concentraba su interés interpretativo principalmente en la forma final del texto tal como lo tenemos en la Biblia. De hecho, yo sugeriría que esta es la única aproximación correcta para un homileta. Predicar la palabra de Dios no es exponer teorías exegéticas sobre el origen, situaciones o fuentes hipotéticas, o ediciones imaginarias del texto bíblico, sino anunciar la palabra de Dios tal como es proclamada en una determinada forma en el canon y reunida en el leccionario.

Aunque los métodos exegéticos han evolucionado desde entonces en otras muchas direcciones, la crítica de la redacción ha hecho una aportación duradera a los estudios bíblicos. Nos ha permitido ver permanentemente la unicidad de cada evangelio y su manera de narrar el relato de Jesús. Esta es la razón por la que los libros de Brown sobre la predicación siguen siendo tan útiles. En mi experiencia, muchos homiletas (y, por supuesto, muchas comunidades) tienen que captar aún la riqueza del mensaje de los evangelios, leyéndolos en cuatro «claves» a la vez, porque cada uno de ellos cuenta la historia del mismo Jesús de Nazaret, el Cristo, pero de formas únicas. La presentación de Brown pone de relieve esta diversidad y proporciona una mina de oro de perspectivas para la predicación que pueden ser exploradas a lo largo del tiempo.

Debo añadir que el método histórico-crítico sigue siendo controvertido, a pesar de los frutos que ha dado durante varias décadas. Algunos, también dentro de la Iglesia católica, lo han atacado como una amenaza para la fe. Pero yo desearía señalar que el papa Benedicto XVI, que como cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe expresó algunas graves preocupaciones sobre los excesos de ciertas aplicaciones del método histórico-crítico, puso de relieve en su libro sobre Jesús de Nazaret que este método es «una herramienta indispensable»¹⁰.

10. Joseph RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesus of Nazareth* (Doubleday, New York 2007, xvi [trad. esp. del orig. alemán: *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2008]). El papa se esfuerza también en subrayar las limitaciones de este método y acentuar la necesidad de métodos suplementarios, como la incorporación de ideas patrísticas y la apertura al sentido espiritual de las Escrituras. La Pontificia Comisión Bíblica insiste en que el método histórico-crítico es «indispensable» para el estudio de la Biblia (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [1993], § I.A). Cualquier persona que aplique este mé-

Sin él no es posible explorar adecuadamente la Escritura. Pero este método no es la última palabra en la interpretación bíblica.

Aun cuando Brown era un experto en la aplicación del método histórico-crítico a la Escritura, era también sensible a otras cuestiones. Por ejemplo, estaba abierto claramente a sentidos profundos de la Escritura que estaban más allá del sentido literal (por ejemplo, el sentido espiritual) e incorporaba las ideas de los intérpretes primeros, precríticos, patrísticos y medievales donde eran útiles. Pero deberíamos admitir que el verdadero genio de Brown estaba en la aplicación del método histórico-crítico que había ido afinando durante toda una vida de investigación y publicación de estudios.

Conclusión

Después de haber tratado estos tres temas –contexto; perspectiva de fe y servicio a la Iglesia; el método histórico-crítico y su aplicación–, no pretendo haber analizado el método hermenéutico de Brown en su totalidad. Pero he tratado de explicar por qué la publicación de estos seis libros en una nueva edición, con ocasión del décimo aniversario de la muerte de Raymond Brown, puede prestar un servicio a la Iglesia. A los homiletas y a los oyentes que estén interesados en familiarizarse con los evangelios y con el libro de los Hechos, tal como son leídos en el contexto de un nuevo año litúrgico, les recomiendo que lean esta obra de Brown. Él sería también el primero en aconsejar que, si bien sus escritos pueden orientar hacia una lectura útil y más profunda de la Escritura, nada puede sustituir al hecho de encontrarse con la palabra de Dios directamente. Así pues, mi consejo sería el mismo que dio san Agustín hace mucho tiempo: *Tolle, lege!* ¡Toma la palabra de Dios y léela! Pero ten a Raymond Brown a tu lado, porque te ayudará a entenderla.

RONALD D. WITHERUP, SS

todo reconocerá que no es la *única* forma de interpretar la Biblia. No obstante, quienes desean desterrarlo por completo están reaccionando de manera exagerada a los excesos del método, que hoy son relativamente escasos.

CAPÍTULO 2

La unión de la erudición bíblica y la predicación litúrgica, en deuda con Raymond E. Brown

AUNQUE es evidente que la Constitución dogmática sobre la divina revelación (*Dei Verbum*) del Vaticano II promovió el desarrollo de la exégesis bíblica católica que estaba floreciendo desde la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), también expuso claramente que la dedicación a la Biblia no debía quedar limitada al aula, sino que tenía que acompañar la celebración de cada uno de los sacramentos. La Escritura debía ser el alma de la teología. El leccionario fue revisado para incluir tres ciclos anuales en los que se leyeran los evangelios sinópticos, y Juan tuviera un lugar destacado en el tiempo de Pascua; el Antiguo Testamento, que raramente se oía en las iglesias antes del concilio, debía ser leído en las celebraciones dominicales. El salmo responsorial descubrió la belleza de la oración y la alabanza de Israel. El concilio afirmó que la predicación y la exposición de la palabra de Dios en la Escritura era el ministerio principal del sacerdote y del obispo.

Mucho antes de que yo tuviera noticia de la pujante exégesis de Raymond Brown, los miembros de mi familia en Baltimore me contaron cómo se habían sentido inspirados por las homilias pronunciadas por un joven sulpiciano en Baltimore. Durante años de docencia, conferencias y erudición monumental, Brown reflexionó en la práctica y en sus publicaciones sobre cómo la proclamación de la palabra está modelada por el contexto litúrgico. Los diferentes libros reunidos en este volumen son el fruto de la sensibilidad de Brown hacia el contexto litúrgico. Ofrecen

penetrantes descripciones de los pasajes principales apropiadas para los diferentes tiempos y, como siempre, contienen perlas para una predicación provechosa. Dado que la adaptación de la predicación al contexto litúrgico es un reto interminable, en deuda con el legado de Brown, voy a proponer algunas reflexiones sobre la tarea junto con algunas sugerencias prácticas.

El leccionario como contexto de proclamación

La práctica de la lectura de la Biblia en la celebración de la Cena del Señor está atestiguada ya en Justino Mártir, que narra lo siguiente: «El día llamado del sol se reúnen todos en un lugar, lo mismo los que habitan en la ciudad que los que viven en el campo, y, según conviene, se leen los tratados de los apóstoles o los escritos de los profetas, según el tiempo lo permita. Luego, cuando el lector termina, el que preside se encarga de amonestar, con palabras de exhortación, a la imitación de cosas tan admirables» (*1 Apología* 67). Lo más probable es que esta práctica estuviera influida por la tradición judía de lecturas establecidas para diferentes ciclos festivos. A lo largo de la historia ha habido una gran cantidad de leccionarios, pero los de Cuaresma y Pascua han sido los más estables.

En 1570, el papa Pío V promulgó el *Missale Romanum* que reguló la celebración de la misa durante los cuatro siglos siguientes. En la misa había dos lecturas y, con solo tres excepciones, la primera lectura era de las cartas del Nuevo Testamento y la segunda se tomaba de los evangelios, principalmente de Mateo y Lucas, con dos lecturas de Juan (6,1-15; 8,46-59). Durante la Cuaresma, el relato de la pasión de Juan se proclamaba el Viernes Santo y algunas secciones del Evangelio de Juan se leían desde el día de Pascua hasta el de la Ascensión. Fuera de los tiempos de Adviento, Cuaresma y Pascua, las lecturas evangélicas eran aleatorias, y año tras año se leían los mismos textos¹. Al

1. Estos comentarios se basan en el excelente estudio de Normand BONNEAU, *The Sunday Lectionary: Ritual Word, Paschal Shape* (Liturgical Press, Collegeville, MN 1998), esp. 14-19.

comentar la *Introducción general al leccionario de la misa* (segunda ed., 1992), Ralph Kiefer observa que antes de las reformas posteriores al Vaticano II, el homileta que hacía caso omiso de las lecturas «no experimentaba ninguna incomodidad». Las homilias solían encajar en una de estas tres categorías: sermones devocionales, exhortaciones morales o instrucción doctrinal².

La Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* afirma: «La Iglesia ha venerado siempre la Sagrada Escritura como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo» (21), una declaración que casi se repite en la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*: «A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un periodo determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura» (51). Estas vigorosas declaraciones se convirtieron en el mandato para una renovación de la predicación bíblica, en la que la solicitud por la palabra de Dios debía ser igual a la solicitud por el Cuerpo de Cristo³.

Resumiendo las enseñanzas del Vaticano II, el *Catecismo de la Iglesia católica* expone: «Los obispos, con los presbíteros, sus colaboradores, “tienen como primer deber el anunciar a todos el Evangelio de Dios”, según la orden del Señor» (888). La *Introducción general al leccionario de la misa* declara de forma concisa que la finalidad de la homilía es siempre «debe llevar a la comunidad de los fieles a una activa participación en la eucaristía»⁴.

2. Ralph A. KEIFER, *To Hear and Proclaim: Introduction to the Lectionary for Mass* (Pastoral Press, Washington, D.C.1993), 64-65.

3. La selección de lecturas en la Misa tridentina, hoy en día ampliamente permitida, es contraria al papel central concedido a la Escritura en los documentos del Vaticano II y en declaraciones posconciliares, mientras que la omisión de lecturas del Antiguo Testamento es contraria al documento publicado por la Pontificia Comisión Bíblica en 2001: «El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana» (con un prólogo laudatorio del cardenal Joseph Ratzinger).

4. John F. BALDOVIN, «The Nature and Function of the Liturgical Homily»:

Los decretos publicados tras el Vaticano II produjeron una doble revolución con la introducción de lecturas del Antiguo Testamento y un ciclo trienal de esas lecturas y de los evangelios. Las lecturas veterotestamentarias proporcionan casi siempre un vínculo temático con el evangelio, mientras que la lectura paulina es sencillamente secuencial. John Baldovin, historiador y liturgista, observa que «los pasajes del leccionario... son un medio para modelar la conciencia de las asambleas cristianas cuando tratan de permitir que el modelo de vida evangélico determine su propio modo de vivir»⁵. Tras el concilio, muchas Iglesias cristianas adoptaron leccionarios con ciclos similares, de modo que la mayoría de los cristianos son invitados a hacer suyo este mismo modelo evangélico.

La predicación actual adolece a menudo no solo de falta de atención a la Escritura y al contexto litúrgico, sino también de usar la homilía para un propósito equivocado, por ejemplo, tratar de explicar las tres lecturas bíblicas, abordar problemas morales y sociales de nuestro tiempo, que no guardan relación con las lecturas, ofrecer aplicaciones demasiado piadosas o moralistas, o centrarse en experiencias del homileta que no vienen al caso. Toda predicación es contextual, y el contexto primario es la vida sacramental de la comunidad. El Vaticano II estableció el uso de la Escritura y recomendó breves reflexiones sobre las lecturas bíblicas para todos los sacramentos. La celebración dominical del misterio pascual es el lugar privilegiado para la predicación, pero es variada en sí misma, primero según el ritmo del año litúrgico, y también por el contexto de cada parroquia, e incluso de diferentes celebraciones en la misma parroquia, y todo ello puede estar influido por acontecimientos que tienen lugar fuera del marco dominical.

En realidad, en el leccionario hay dos ciclos distintos. El primero, el ciclo de las fiestas, celebra acontecimientos de la histo-

The Way: Supplement 67 (primavera de 1990), 94, que cita la *Introducción general al leccionario de la misa*, 24-25.

5. John F. BALDOVIN, «Biblical Preaching in the Liturgy»: *Studia Liturgica* 22 (1992), 117.

ria de la salvación, desde Adviento, pasando por las siete semanas de Cuaresma, la celebración de la Pascua y las siete semanas del tiempo pascual, para culminar en Pentecostés. El ciclo de las fiestas sigue un principio de *lectio selecta* (lecturas escogidas para cada tiempo o fiesta)⁶. Entremezcladas entre Adviento y Cuaresma hay lecturas del tiempo ordinario, que se reanuda después tras la fiesta del Corpus Christi. Ambos bloques de lecturas se distribuyen en un ciclo trienal, con las lecturas del tiempo ordinario, una lectura semi-continua de los tres evangelios sinópticos. El evangelio es preeminente en la celebración de la liturgia y determina la selección de la lectura del Antiguo Testamento, que la mayoría de las veces está relacionada temáticamente, o sigue el modelo promesa-cumplimiento⁷. El salmo responsorial suele captar bien el tema de cada domingo y la segunda lectura proporciona normalmente una lectura continua de una de las cartas del Nuevo Testamento.

Predicar el leccionario

Dicho de un modo sencillo, el papel del predicador es predicar el *evangelio* (es decir, la buena nueva del acontecimiento Cristo) sobre la base de un *evangelio* (un *evangelio* determinado en un domingo dado), en el contexto del *evangelio* (es decir, cómo el evangelio encaja en cada tiempo litúrgico). Raymond Brown expresó bien la necesidad de predicar el pasaje evangélico desde cada evangelio: «Quiero presentar una imagen global de cada evangelio: su modo de narrar, sus acentos teológicos y lo que trata de decir a los lectores/oyentes —una visión más amplia que proporcione el contexto para entender las lecturas individuales—»⁸. Tal predicación exige una serie de «momentos» o aproximaciones que no han de ser necesariamente secuenciales.

6. BONNEAU, *The Sunday Lectionary*, 45.

7. Los exegetas miran con reservas el no reconocimiento del valor independiente de los textos veterotestamentarios y la omisión de grandes temas del Antiguo Testamento; véase, por ejemplo, G. SLOYAN, «Some Suggestions for a Biblical Three-Year Lectionary»: *Worship* 63 (6/1989), 521-535.

8. Véase *infra*, p. 54.

Primero, el homileta debe, como Ezequiel, «comer el libro» y dejar que la Escritura pase a formar parte de su alimento cotidiano (Ez 3,1-3; véase Ap 10,9-10)⁹. La preparación de una homilía bíblica no es solo parte del ministerio de un homileta, sino que constituye un elemento esencial de la espiritualidad sacerdotal. La preparación de la homilía debe empezar con una reflexión orante sobre las lecturas del domingo y debería extenderse a lo largo de varios días. Con frecuencia ayuda el hecho de apuntar algunos pensamientos durante este tiempo y también escribir o parafrasear la lectura.

Los «momentos» siguientes implican escuchar el evangelio en diferentes voces y en diferentes contextos que entrañan el uso de varios recursos (véase la bibliografía del capítulo 3). Los estudios de los evangelios en los últimos cuarenta años han puesto de manifiesto que cada evangelio tiene una estructura literaria y teológica intencionada, y que cada sección (perícopa) tiene sentido en el contexto de los temas teológicos que impregnan todo el evangelio¹⁰. Ello implica un doble movimiento: primero, un estudio de la teología de cada evangelio y, segundo, interpretar cada perícopa en este contexto, de modo que el todo arroja luz sobre la parte, mientras que las diferentes secciones individuales contribuyen a la teología del evangelio completo. Por ejemplo, Marcos narra una serie de obras poderosas realizadas por Jesús en territorio judío y, después, repite una serie similar en territorio gentil, lo cual pone de relieve la dimensión misionera del evangelio (por ejemplo, 6,30-56; 7,24-8,10). Lucas yuxtapone con mucha frecuencia relatos donde un varón es central a relatos donde una mujer es central; por ejemplo, la anunciación a Zacarías y a María (1,8-23; 1,26-28); himno de alabanza de María (1,46-55) y de Zacarías (1,67-79); parábolas gemelas: varón con grano de mostaza y mujer con levadura (13,18-21), oveja perdida y moneda

9. Véase Eugene PETERSON, *Eat This Book: A Conversation in the Art of Spiritual Reading* (Eerdmans, Grand Rapids 2006). En la exposición sobre Ezequiel y el libro del Apocalipsis, Peterson ofrece una estimación renovada de la *lectio divina*.

10. Véase Mark G. BOYER, «Ten Dangers on Preaching From Pericopes»: *Modern Liturgy* 15 (8/1988), 12-25.

perdida (15,4-10), viuda y juez (18,1-8), fariseo y recaudador de impuestos (18,9-14). Si se aísla un texto evangélico de su contexto más amplio, se puede empobrecer la predicación bíblica.

Al predicar a partir del leccionario, es muy útil releer las lecturas para varios domingos con el fin de seguir su secuencia durante un periodo más largo, e incluso programar varias homilias por adelantado. No obstante, a veces se plantean problemas por la deficiente selección de las lecturas del leccionario o porque se truncan pasajes unificados. La lectura del evangelio del domingo de Pascua queda debilitada porque incluye solo Juan 20,1-9 y omite 20,10 y, más importante aún, la aparición a María Magdalena (20,11-18). Dado que María se encuentra entre los primeros que recibieron la proclamación de la resurrección en los otros evangelios, Juan elabora esta aparición y la convierte en una declaración teológica de primer orden sobre el significado de la resurrección. El Jueves Santo la lectura paulina se limita con frecuencia a 1 Corintios 11,23-26, «el relato de la institución», de modo que se olvida el contexto más amplio del texto paulino. Pablo cita aquí el ejemplo de Jesús como un modelo de servicio a una comunidad que había tergiversado la celebración de la Cena del Señor (11,17-22), avergonzando a «los que no tienen», y, por eso, «no los alaba». La atención a este contexto proporciona un vínculo idóneo con el evangelio de la fiesta, el lavatorio de los pies (Jn 13,1-15), donde Jesús ofrece un modelo de servicio humilde¹¹. Las exegetas han llamado la atención sobre la omisión, tanto en las lecturas dominicales como en el leccionario ferial, de pasajes que presentan a mujeres destacadas de la Biblia.

Igualmente importante en el momento de escuchar la palabra es «escuchar a los oyentes de la Palabra». Esto plantea claros retos a un homileta normalmente asediado, ya que las parroquias difieren considerablemente, al igual que las liturgias particulares —«una talla no vale para todos»—. El Vaticano II exhortó a la Iglesia a proclamar el evangelio «escrutando a fondo los signos de los tiempos e interpretándolos a la luz del evangelio, de

forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas»¹².

Pregúntate cómo habla hoy el texto a la vida de fe de la gente. Imagina que formas parte de los oyentes y pregúntate cómo lo oírías, qué dice a tu fe. No pronuncies nunca una homilía que no te mueva primero a ti, o con la que no estés comprometido personalmente. Toma conciencia de que diferentes oyentes se relacionan con el mismo texto bíblico de diferentes maneras. Por ejemplo, al escuchar el relato de la multiplicación de los panes, una parroquia de clase acomodada podría sentirse llamada a ser más consciente del hambre en el mundo y de su propia obligación de imitar a Jesús dando de comer a los hambrientos. Una comunidad de trabajadores inmigrantes podría sentirse identificada con un Jesús presente en un lugar desierto. Podrían sentir la necesidad de oír hablar sobre un Dios que está con ellos y cuida de ellos cuando pasan hambre y están lejos de sus hogares. Las autoridades de la Iglesia podrían acordarse de los discípulos que toman conciencia de las necesidades de las multitudes y ayudan a Jesús.

A pesar de la variedad de las comunidades y los marcos, la predicación debería mostrar cómo la buena nueva de Cristo toca los anhelos y sufrimientos más profundos de la vida contemporánea e infunde esperanza en tiempos problemáticos. La excelente guía para predicar *Fulfilled in Your Hearing* [Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír], publicada por los obispos de Estados Unidos en 1982, urge al homileta a establecer «conexiones entre la vida real de la gente que cree en Jesucristo pero no está siempre segura de la diferencia que puede suponer la fe en su vida, y el Dios que nos llama a una comunicación cada vez más profunda con él y entre nosotros»¹³. Lo que Karl Rahner escribió hace más de cuatro décadas sigue siendo verdad hoy:

12. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* 4.

13. *Fulfilled in Your Hearing: The Homily in the Sunday Assembly* (Bishops' Committee on Priestly Life and Ministry, Washington, D.C.1982), 8.

11. BALDOVIN, «Biblical Preaching», 116.

«Lo que hoy está en peligro no son unas pocas creencias aisladas de una multitud de otras convicciones, sino la fe misma: la capacidad de creer, la capacidad de desarrollar una fe inequívoca, comprensiva y que constituya un desafío, y de hacer que tenga una eficacia poderosa en nuestras vidas y a través de ellas»¹⁴.

Además, como ha observado John Baldovin, «muchas de las celebraciones litúrgicas actuales olvidan que la liturgia es un servicio de Dios a nosotros antes que nuestro servicio a Dios»¹⁵. La predicación se enmarca, en definitiva, en el contexto de la *eucharistía*, un acto de acción de gracias a un Dios de amor, y debe llevar a las personas a una experiencia profunda de este amor.

Al final llega el momento de la composición y presentación de la homilía. Me gustaría proponer unas pocas reflexiones concretas sobre esta etapa:

- Desde el momento en que explicas el texto y escuchas a los oyentes, es posible que tengas varias ideas de lo que piensas que sería una buena homilía. Trata de centrarte en uno o dos puntos principales y organiza la homilía en torno a ellos. Piensa atentamente en lo que quieres lograr en la homilía. No trates de predicar sobre las tres lecturas del domingo, ni siquiera sobre dos. Que una de ellas sea tu tema central, y usa las otras como apoyo o ilustración. Las partes más importantes son el principio y el final. Evita los «finales falsos».
- Piensa en la homilía de forma concreta. Trata de encontrar relatos, comparaciones o ilustraciones que capten la atención de los destinatarios. Con frecuencia conviene empezar con un relato o con una situación de la vida real que, en tu opinión, queda iluminada por el evangelio. Cuando uses ejemplos personales, evita que sean demasiado privados o que no guarden relación con las experiencias de las personas a quienes predicas. Las historias en las que el homileta es el personaje central pueden ser banales.

14. *Belief Today* (Sheed and Ward, New York 1967), 68.

15. «The Nature and Function of the Liturgical Homily», 94.

- Recuerda que predicar es comunicar la «buena nueva». La vida de la gente tiene que ser tocada por el amor de Dios; su fe, alimentada; su esperanza, sostenida. No moralices, es decir, no conviertas siempre la buena nueva en un buen consejo. En los evangelios, un don de Jesús precede siempre a la exigencia. Cuando hables del mal o de la injusticia, no seas demasiado crítico o duro en una homilía. En los evangelios, Jesús atacó la injusticia y la hipocresía, pero nunca fue duro con un pecador que acudía a él.

Por último, todo homileta puede regocijarse en la visión paulina de la misión de los servidores de la palabra de Dios.

«Pero, ¿cómo lo invocarán si no han creído en él? ¿Cómo creerán si no han oído hablar de él? ¿Cómo oirán si nadie les anuncia? ¿Cómo anunciarán si no los envían? Como está escrito: ¡Qué bellos los pies de los heraldos de buenas noticias!» (Rom 10,14-15, con cita de Is 52,7).

JOHN R. DONAHUE, SJ

CAPÍTULO 3

Recursos para el ministerio de la homilía durante el año litúrgico

LA homilía en nuestro tiempo es un tema del que se habla mucho, a favor o en contra, una realidad viva que interesa tanto a los pastores como a los fieles de la comunidad cristiana. Es un ministerio noble, gozoso para muchos de los que lo realizan y provechoso, cuando se prepara con esmero, para muchísimos fieles. Pero, a la vez, es un ministerio difícil.

De tanto como se ha escrito sobre la predicación homilética, a alguno le puede parecer un tema ya agotado. Nada más lejos de la realidad. El que realiza este gozoso y nada fácil ministerio de la homilía en la comunidad cristiana siente lo necesario que sigue siendo este ministerio en la Iglesia actual, precisamente en medio de una sociedad que no respira tan en cristiano como antes. Precisamente por ello, hay que realizarlo en las mejores condiciones para que la comunidad vaya creciendo y fortaleciéndose en su fe a la luz de la Palabra de Dios.

Según el papa Pablo VI, la oración, el estudio y el amor son las claves de la predicación cristiana. El diario de la Santa Sede se ha hecho eco recientemente de la publicación de un manuscrito del Papa Montini, fechado en 1969, publicado a su vez por *Notiziario* del Instituto Bresciano. Se trata de unos apuntes del Papa de la reforma litúrgica con tres reglas de oro para la predicación, todo un tesoro de sabiduría de la inteligencia y del corazón que pueden ser bien útiles para los sacerdotes, ante la delicada tarea de preparar adecuadamente la homilía, ya sea dominical o cotidiana. Este es el texto traducido:

«Para la predicación es necesario:

1. *Rezar*. Es decir, una preparación interior de fe, de hacer hacia Dios, de invocación humilde, muy humilde y confiada en la asistencia del Espíritu Santo, “sermonem dictans gutturi”.

2. *Estudiar*. Es decir, saber bien aquello de lo que se debe hablar; estudiar la Palabra de Dios y su interpretación teológica ortodoxa; estudiar las cuestiones humanas a las que se refiera la predicación, que no debe ser empírica, aproximativa, impresionista y superficial, sino sencilla y llana.

3. *Amar*. Es necesario tener en la voluntad un verdadero interés por el bien de aquellos a quienes se habla, una simpatía, un afecto, un amor hacia quienes van a escuchar la predicación».

La bibliografía de los subsidios para la homilía es casi interminable... A continuación se presentan algunas obras de referencia, sin ánimo de ser exhaustivo, que puedan ser útiles en esa tarea de preparación.

A. Materiales para la lectura de la Biblia litúrgica

SECRETARIADO N. DE LITURGIA, *Comentarios bíblicos al leccionario dominical (I) Ciclo A*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario dominical (II) Ciclo B*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario dominical (III) Ciclo C*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario ferial: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua (IV)*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario del tiempo ordinario. Lectura continuada para los días feriales (V)*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario del Propio y Común de santos (VI)*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario para misas votivas y en diversas circunstancias (VII)*, Madrid.

— *Comentarios bíblicos al leccionario para las misas con niños (VIII)*, Madrid.

Se trata de una obra en colaboración, realizada por un amplio grupo de especialistas. En este momento se trabaja ya en una nueva edición renovada.

Adrien Nocent, monje benedictino belga de la Abadía de Maredsous ya fallecido, especializado en liturgia, profesor del Instituto Pontificio San Anselmo, de Roma, preparó una obra que es ya un clásico: *Celebrar a Jesucristo*. Es una presentación de todo el conjunto del año litúrgico y de cada una de sus partes, en sus tres ciclos: A, B, y C. Pone el acento en las dimensiones propiamente litúrgicas y celebrativas, haciendo que todos los demás aspectos – exegéticos, históricos, teológicos, morales y espirituales– queden integrados en ellas.

Sus conocimientos científicos, que quedan ampliamente testimoniados en la obra, no le impidieron redactarla en un estilo atrayente y en un lenguaje accesible. La síntesis de ambas cosas da como resultado unos libros aptos para responder a las necesidades pastorales y espirituales de nuestra época.

Obra de primordial interés para los sacerdotes, que encontrarán en ella una excelente ayuda para su pastoral litúrgica. Pero se dirige también a cuantos cristianos quieran vivir en profundidad la liturgia de la Iglesia.

NOCENT, A., *El año litúrgico. Celebrar a Jesucristo*, Sal Terrae

– I. *Introducción y Adviento*, Santander 1987³.

– II. *Navidad y Epifanía*, Santander 1988³.

– III. *Cuaresma*, Santander 1986³.

– IV. *Semana Santa y tiempo pascual*, Santander 1986³.

– V. *Tiempo ordinario: Domingos 2-8*, Santander 1982².

– VI. *Tiempo ordinario, Domingos 9-21*, Santander 1979.

– VII. *Tiempo ordinario, Domingos 22-34*, Santander 1982.

FLORISTÁN, C., GONZÁLEZ-RUIZ, J.M., MALDONADO, L., GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Misal de la comunidad (IV) Comentarios a la Biblia litúrgica*, Marova – San Pablo – PPC – Verbo Divino, Madrid 1971.

Esta obra ofrece, fruto del esfuerzo conjuntado de un grupo numeroso de escrituristas de prestigio, un comentario ceñido y

sustancioso de todos los pasajes de las Escrituras que han sido asumidos para ser proclamados en alguna celebración de la liturgia de la Iglesia, es decir, comentarios a todos los textos que integran los leccionarios de la misa y los correspondientes a los distintos sacramentos.

La serie de Dossiers del CPL de Barcelona *Enséñame tus caminos*, del difunto P. José Aldazábal, SDB, comenta todo el leccionario ferial de la misa. Para cada día se presentan todas las lecturas y se proponen luego pistas para la homilía o la reflexión personal. Selección de frases como eco de oración, introducciones, etc.

Tres volúmenes sobre los domingos (8-10): para cada domingo se incluye una presentación general, un breve comentario exegético y unas más extensas reflexiones de aplicación para la vida cristiana.

ALDAZÁBAL, J., *Enséñame tus caminos (1) Adviento y Navidad día tras día. Comentarios al leccionario ferial*, Dossiers 67, CPL, Barcelona 1995.

— *Enséñame tus caminos (2) Cuaresma día tras día. Comentarios al leccionario ferial*, Dossiers 73, CPL, Barcelona 1997.

— *Enséñame tus caminos (3) El tiempo pascual día tras día. Comentarios al leccionario ferial*, Dossiers 68, CPL, Barcelona 1996.

— *Enséñame tus caminos (4) Tiempo ordinario. Semanas 1-9*, Dossiers 72, CPL, Barcelona 1996.

— *Enséñame tus caminos (5) Tiempo ordinario. Semanas 10-21*, Dossiers 75, CPL, Barcelona 1997.

— *Enséñame tus caminos (6) Tiempo ordinario. Semanas 22-34*, Dossiers 76, CPL, Barcelona 1997.

— *Enséñame tus caminos (7) Los santos con lecturas propias*, Dossiers 80, CPL, Barcelona 1998.

— *Enséñame tus caminos (8) Domingos ciclo A*, Dossiers 104, CPL, Barcelona 2004.

— *Enséñame tus caminos (9) Domingos ciclo B*, Dossiers 108, CPL, Barcelona 2005.

— *Enséñame tus caminos (10) Domingos ciclo C*, Dossiers 99, CPL, Barcelona 2003.

La *Casa de la Biblia* ofrece, en tres volúmenes, unas guías para la lectura de los evangelios que se proclaman en la liturgia dominical. Es un hecho constatado que, cuando se han leído y meditado antes los pasajes que luego escuchamos en la liturgia, esta resulta mucho más viva y enriquecedora. Además, partimos del convencimiento de que es en la celebración de la eucaristía dominical donde se dan las condiciones óptimas para una auténtica interpretación eclesial de la Palabra de Dios.

LA CASA DE LA BIBLIA, *Tú tienes palabras de vida. Lectura creyente de los evangelios dominicales, ciclo B*, Verbo Divino, Estella 2005.

— *Tú tienes palabras de vida. Lectura creyente de los evangelios dominicales, ciclo C*, Verbo Divino, Estella 2006.

— *Tú tienes palabras de vida. Lectura creyente de los evangelios dominicales, ciclo A*, Verbo Divino, Estella 2007.

El itinerario de lectura que se propone, denominado «Palabras de vida», recoge dos formas tradicionales de leer la Biblia en la Iglesia: los «Cuatro sentidos de la Escritura» y la «Lectio divina». El camino a seguir es sencillo:

1. Leemos y comprendemos: *¿qué dice el texto?*, es decir, cuál es el sentido literal del pasaje que estamos leyendo.
2. Meditamos y actualizamos: *¿qué nos dice el texto?*, actualizando el pasaje de modo que descubramos cómo ilumina la fe, compromete la vida y motiva la esperanza.
3. Oramos y celebramos: *¿qué me hace decir el texto?*, donde tiene lugar la invitación a la oración y a la celebración de la Palabra leída y meditada.

FLECHA, J.R., *Palabra del Señor. Reflexiones sobre los evangelios. Domingos y fiestas. Ciclos A, B y C*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007.

¡Palabra del Señor! Con esa aclamación se nos invita a recibir y aceptar el evangelio que ha sido proclamado en la celebración litúrgica. Con esas palabras se titulan estas reflexiones de José Román Flecha Andrés, profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca, sobre los evangelios de los do-

mingos y las fiestas principales del año litúrgico. Un soporte sólido y luminoso para la *lectio divina* de los fieles y de las comunidades cristianas.

BURGOS NÚÑEZ, Miguel de, *Sedientos de su Palabra. Comentarios bíblicos a las lecturas de la liturgia dominical. Ciclos A, B y C*, Editorial San Esteban, Salamanca 2009.

Esta obra es un comentario completo a las lecturas de la liturgia dominical en sus tres ciclos. También comprende los días festivos. Está concebida como un instrumento de ayuda a la preparación de la homilía dominical. No ofrece homilías, sino reflexiones que ayudan a prepararla. Un práctico índice recoge también las lecturas utilizadas en los rituales de sacramentos.

B. Publicaciones periódicas

Con ligeras variantes, las cuatro publicaciones siguientes ofrecen contenidos parecidos, cada una con personalidad propia.

- Comentario exegético: un análisis, a la vez breve y riguroso, de dichas lecturas.
- Notas / proyecto para la homilía: reflexiones para facilitar a los sacerdotes la elaboración de la homilía.
- Material para la celebración: moniciones, oraciones de los fieles y otros elementos para ayudar al animador o monitor de la celebración.
- Cantos para la celebración: sugerencias de cantos para la celebración eucarística.

1. *Misa Dominical*, del Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona. Subsidio de acreditada utilidad pastoral, que ofrece para cada domingo o solemnidad un comentario exegético y un proyecto de homilía, además de orientaciones para la celebración y otros materiales pastorales y formativos.

2. *Liturgia Dominical*, Delegaciones de liturgia de Castilla y León

Se trata de una iniciativa de las Delegaciones de Liturgia de las diócesis de Castilla y León. Cada domingo ofrece materiales prácticos para preparar la homilía y toda la celebración.

3. *Dabar* es una publicación que nació en 1974 con el deseo de prestar un servicio, tanto a los sacerdotes como a los seglares, de cara a la celebración de la eucaristía de los domingos y de algunas de las principales fiestas de nuestro calendario litúrgico. Se publica en Zaragoza.
4. *Eucaristía* (Verbo Divino) es otra de las «hojas» clásicas, por su amplia divulgación, publicada en Estella (Navarra).
5. Revista *Homilética* (Sal Terrae)

Como indica su propio nombre, desde el principio se ha centrado en la Palabra como elemento de la liturgia. El objetivo no es ofrecer materiales para ser utilizados directamente en las celebraciones, sino dar pistas para la preparación (introducción a los textos, oracional, reflexión...) antes de su reelaboración y adaptación al contexto.

Los destinatarios primeros han sido los sacerdotes; pero la participación de otros miembros del pueblo de Dios (laicos, religiosos/as...) en la preparación de la liturgia ha abierto el abanico de los destinatarios. Hoy reciben la revista parroquias, pero también comunidades religiosas y grupos de liturgia, de España, Portugal y Latinoamérica.

C. En la red

<http://www.dominicos.org/predicacion>

Página de la Orden de Predicadores (Dominicos), en la que Fray Miguel de Burgos Núñez, OP, ofrece materiales útiles para la pastoral de la homilía.

Homilía dominical

Se puede encontrar ayuda para la preparación homilética para todos los domingos y fiestas de precepto. Se ofrece:

- Introducción
- Presentación audiovisual de las lecturas
- Comentario bíblico
- Pautas para la preparación homilética

Breve reflexión sobre la palabra de cada día

De lunes a sábado se ofrece también una breve reflexión sobre las lecturas y la liturgia del día.

<http://www.ciudadredonda.org>

Esta página, realizada por los misioneros claretianos, ofrece también semanalmente un comentario al evangelio dominical, realizado por diversos autores.

LINO EMILIO DÍEZ VALLADARES, SSS
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

SEGUNDA PARTE

Raymond E. Brown, ss

Introducción

EN los seis libros reunidos en este volumen, la editorial Liturgical Press presenta mis reflexiones sobre las lecturas litúrgicas del Nuevo Testamento para Adviento, Navidad, Semana Santa, Pascua, el tiempo pascual hasta Pentecostés y el extenso tiempo litúrgico llamado (con poca imaginación) «tiempo ordinario». Después de una explicación de mi enfoque general (capítulo 4), cada bloque de capítulos reproducido aquí abordará los diferentes tiempos litúrgicos siguiendo su orden lógico, empezando con el Adviento.

Los capítulos dedicados a este tiempo (capítulos 5-10) completan mis reflexiones (iniciadas en *Un Cristo adulto en Navidad*, el primer volumen publicado de esta serie) sobre los relatos de la infancia, en las que analizo de un modo semejante el capítulo 1 de Mateo y el capítulo 1 de Lucas: lo que sucedió a modo de *preparación* para el nacimiento de Jesús. Lógicamente, el Adviento es el tiempo en que la Iglesia emplea este material en su liturgia, como preparación del camino para la venida de Cristo en Navidad. Esta preparación litúrgica revive de una manera microscópica la larga preparación histórica para la venida de Cristo en la historia de Israel (vista a través de la mirada de la fe cristiana). No es casual que en el capítulo 1 de sus evangelios, Mateo (explícitamente) y Lucas (implícitamente) hagan referencia a esa historia y empiecen sus narraciones con el relato de Abrahán y Sara que concibe a Isaac. Para los evangelistas, este fue ya el comienzo del relato de Jesucristo. Como se refiere en la Ley y los

Profetas, el Dios que actuó en Israel, a menudo con sorprendente misericordia en las vidas de los patriarcas, los jueces y los reyes, es el mismo Dios que actúa de nuevo con sorprendente misericordia en las vidas de José y María al revelarles lo que va a realizar. Así, la liturgia de Adviento, al contar de nuevo el capítulo 1 de Mateo y el capítulo 1 de Lucas, cuenta también de nuevo el relato de Israel que subyace en ellos. Podríamos pensar que se trata de una doble exposición en la que el cuadro antiguo se entreve a través del cuadro más visible que aparece en primer plano.

El Mesías no vino sin el periodo preparatorio de la historia de Israel, ni sin las respuestas preparatorias dadas por la fidelidad de José y María. La liturgia ofrece un tercer tiempo de preparación que afecta a nuestras vidas, ya que Cristo no vendrá en su plenitud a nosotros si no estamos preparados. Estos estudios tratan de servirse de Mateo 1 y Lucas 1 tal como se leen en los últimos días de Adviento para dar forma a esta preparación, de manera que nuestra respuesta a la invitación de Dios pueda ser tan positiva como la de nuestros antepasados en Israel y en el periodo del Nuevo Testamento.

La siguiente sección (capítulos 11-15), centrada en el tiempo de Navidad, surgió de mi voluminoso comentario a los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, titulado *The Birth of the Messiah* [*El nacimiento del Mesías*], publicado por Doubleday en 1977 y, en una edición actualizada y ampliada, en 1993. En este comentario se halla casi una década de mi vida y mi trabajo y, cuando estaba casi concluido, quise compartir con los lectores algunos de los resultados de mis investigaciones. Había dos razones por las que parecía conveniente publicar una serie de estudios breves.

En primer lugar, *El nacimiento del Mesías* es una obra voluminosa (750 páginas) y, aun cuando está escrita de modo que una gran parte de ella pueda ser útil para un lector formado, contiene aspectos de erudición que podrían disuadir a muchos de leerla. Una serie de ensayos más breves podría también servir como texto para los grupos de estudio de la Biblia cuyo moderador hubiera profundizado en *El nacimiento del Mesías*. En segundo lugar, es posible que muchos de los que han leído el extenso comentario no descubran de inmediato cómo presentar a

otros sus contenidos de un modo más sencillo. Pienso particularmente en los predicadores que quieran incorporar los contenidos de *El nacimiento del Mesías* en sus homilías. Los capítulos de esta sección pueden ayudarlos como ejemplos de cómo entresacar lo más importante. En el comentario hay material para cincuenta homilías, pero los temas que he elegido en estos capítulos abordan las secciones más apropiadas para la Navidad, y esto puede constituir una ayuda para los sacerdotes y profesores interesados.

A continuación se encuentra una sección (capítulos 16-21) dedicada a los relatos evangélicos de la pasión, que han sido el centro de mi investigación durante muchos años y cuyo fruto es un extenso comentario, compañero de mi comentario a los relatos de la infancia. Titulado *The Death of the Messiah* [*La muerte del Mesías*], vio la luz en 1994 en una edición de Doubleday en dos volúmenes que suman más de mil seiscientas páginas. Puesto que al estudiar los relatos de la infancia y escribir *El nacimiento del Mesías*, había afrontado el mismo problema de extensión y tiempo, he usado el mismo formato para publicar esta serie de capítulos como una introducción simplificada y asimilable del comentario completo. Inevitablemente, el formato implica que algunas cuestiones importantes de historicidad, fuentes y materiales no canónicos sobre la pasión tienen que quedar para el comentario global; pero espero que estos breves estudios enriquecerán la Semana Santa para un número más amplio de homilistas, oyentes y lectores.

La sección siguiente (capítulos 22-26) dirige nuestra atención al tiempo de Pascua. En otros lugares he escrito sobre la resurrección desde el punto de vista de la crítica histórica¹. En ellos he comentado las referencias más antiguas de la predicación cristiana a la resurrección de Jesús (por ejemplo, Hch 5,30) y a sus apariciones (1 Cor 15,5-8); he investigado si desde el princi-

1. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection* (Paulist, New York 1973). Para una presentación más concisa, véase mi artículo en *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 81:118-134 [trad. esp.: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2005]).

pio se supuso una resurrección corporal y un sepulcro vacío, aunque los relatos del sepulcro vacío sean tardíos, y he tratado de conciliar las claras divergencias en esos relatos. En estos capítulos no he estudiado ninguna de estas cuestiones, porque lo que me interesa ahora es ver cómo el tratamiento de la resurrección en un evangelio concreto se enmarca dentro de la teología y la estructura de ese evangelio.

La moderna ciencia bíblica insiste en que cada evangelio tiene su integridad y su perspectiva específica; y, sobre todo, el leccionario litúrgico ha estado guiado por este principio, ya que lee de modo coherente un solo evangelio en los domingos del tiempo ordinario (Mateo en el ciclo A, Marcos en el ciclo B y Lucas en el ciclo C), en vez de mezclar indiscriminadamente pasajes tomados de diferentes evangelios, como sucedía en el pasado. En el tiempo de Pascua, no obstante, el leccionario no sigue el criterio de la lectura continua de un evangelio.

El Sábado Santo y el domingo de Pascua, las perícopas se toman de varios evangelios; el segundo domingo de Pascua, en los tres años, se leen pasajes de Juan; y en los días feriales de la octava de Pascua se toman perícopas de diferentes evangelios, de modo que se leen todos los relatos del Nuevo Testamento sobre el sepulcro vacío y las apariciones.

Se puede comprender el gozoso deseo de escuchar la mayor cantidad posible de narraciones sobre la resurrección de Jesús, pero con ello se resiente la comprensión más profunda de las narraciones evangélicas, que guarda relación con la visión global de Jesús en cada uno de los evangelistas. En estos capítulos, al centrar la atención en este aspecto, tal vez pueda yo mejorar la comprensión de la resurrección en quienes reflexionan sobre el leccionario, dado que a lo largo de los domingos de cada año se lee un evangelio determinado, y el respectivo pasaje de la resurrección tomado de ese evangelio evocará los recuerdos de aquellas lecturas.

En esta parte del libro, por tanto, estudiaré todos los pasajes evangélicos que tratan de la resurrección, es decir, los relatos tanto de las visitas al sepulcro vacío como de las apariciones de Jesús. En cada capítulo explicaré las peculiaridades sobre lo que he incluido; por ejemplo, el añadido a Marcos constituido por

16,9-20, o el complemento al Evangelio de Lucas ofrecido por Hechos 1,1-12. Solo en Juan el relato de la resurrección abarca dos capítulos, y dedicaré un capítulo a cada uno de ellos.

Aunque cada evangelio tiene su propio acento al narrar la resurrección de Jesús, cuando los lectores pasan de un evangelio a otro, aparece un cuadro fascinante. En los relatos hay toda una gama de reacciones, que van desde la hostilidad, pasando por la perplejidad, hasta la fe espontánea, de modo que la resurrección funciona como un test final de respuesta a Jesús. Al comentar la pasión, llegué al convencimiento de que los relatos evangélicos estaban destinados a hacer a los lectores esta pregunta: «¿Qué actitud habríais adoptado si hubierais estado allí cuando sucedió esto?». Al escribir estos estudios, tomé conciencia de que los evangelistas tuvieron una finalidad similar: «En los días de la primera Pascua, ¿cuáles de las reacciones narradas habrían sido las vuestras?». El hecho de que los protagonistas de los relatos duden a menudo o no comprendan es una advertencia de que la respuesta a la pregunta requiere meditación. Estos capítulos tienen la finalidad de favorecer tal meditación.

La sección siguiente (capítulos 27-32) está dedicada al tiempo de Pascua que conduce hasta Pentecostés. En la liturgia eucarística de este tiempo, la Iglesia lee textos del libro de los Hechos de los Apóstoles, que narra la vida externa de la primera comunidad cristiana después de la venida del Espíritu en Pentecostés, y lee textos con las palabras de Jesús del Evangelio de Juan que presentan la vida interna del discípulo cristiano y prometen un Paráclito que viene y será enviado por el Padre. No se puede encontrar una guía mejor para nuestro deseo de ser cristianos que viven, exteriormente, en una Iglesia sensible a los azares de la historia e, interiormente, como sarmientos unidos a Jesús, la vid.

La sección final (capítulos 33-36) aborda la amplia extensión del tiempo ordinario. Para muchos liturgistas es el tiempo litúrgico en que, después de haber conmemorado el misterio de Cristo en sí mismo, consideramos directamente su influencia en la vida de los que creen en él. En el ciclo trienal, los pasajes evangélicos del ciclo A se toman de Mateo; los del ciclo B, de Marcos; y los del ciclo C, de Lucas. Todos los años se leen pasajes de

Juan en la última parte de la Cuaresma y en el tiempo de Pascua hasta Pentecostés (en realidad, la organización no es tan sencilla; por eso, al final del libro he incluido una tabla que indica en detalle el uso de los Evangelios y del libro de los Hechos en el leccionario de las misas dominicales, según los tiempos litúrgicos). Se dedicará un capítulo a cada uno de los cuatro evangelios y su perspectiva única sobre Jesús.

Los sacerdotes me piden con frecuencia guías para las homilias dominicales. No es esto lo que yo quiero ofrecer aquí, ya que hay otros muchos materiales disponibles que pueden satisfacer esta necesidad (véanse las obras recomendadas en el capítulo 3 de la primera parte). En cambio, quiero presentar una imagen global de cada evangelio: su modo de narrar, sus acentos teológicos y lo que trata de decir a los lectores oyentes —una visión más amplia que proporcione el contexto para entender las lecturas individuales.

Estoy firmemente convencido de que cada vez que empezamos el tiempo ordinario de un nuevo año litúrgico (y cada Cuaresma o tiempo de Pascua en el caso del Evangelio de Juan), los predicadores deberían familiarizarse con las cuestiones tratadas en esta sección y *explicarlas después en las homilias dominicales*, de modo que todos puedan comprender la naturaleza única de cada evangelio, cuyas páginas se abren cada domingo en la iglesia. Obviamente, lo mismo vale para los grupos de estudio de la Biblia al comienzo de sus reflexiones sobre el evangelio en cada año litúrgico.

Cada sección de este libro es comparable en su extensión y formato. Mi finalidad ha sido siempre la misma: que la rica comprensión de la exégesis bíblica contemporánea esté convenientemente disponible para la reflexión durante las grandes fiestas del año litúrgico.

CAPÍTULO 4

Comprender cómo se escribieron los evangelios y su uso en la liturgia dominical

ES probable que muchos piensen que los evangelios son biografías de Jesús. En el sentido moderno del término, no lo son. En los evangelios de Marcos y Juan faltan algunas informaciones esenciales sobre la vida de Jesús (cuándo y dónde nació, nombre de su padre). Tal vez sean aún más las personas que ni siquiera sospechan hasta qué punto los evangelios son distintos entre sí. De hecho, las notables diferencias entre ellos no solo causan nuevas dificultades para la aproximación biográfica (y quizá susciten temores sobre la verdad histórica de los evangelios), sino que también plantean la pregunta por su origen y finalidad.

Enseñanza de la Iglesia sobre los tres estadios de la formación de los evangelios

Afortunadamente, la Iglesia nos ha dado una guía muy útil para tratar estos temas, una guía que cuenta con la aprobación de la mayoría de los estudiosos. Me refiero a la *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*, publicada en 1964 por la Pontificia Comisión Bíblica y cuyos elementos esenciales fueron incorporados en la Constitución dogmática sobre la divina revelación del concilio Vaticano II (1965).

Hay católicos que, al oír que los evangelios no son necesariamente relatos literales del ministerio de Jesús, sospechan de la

«ortodoxia» de la persona que hace semejante afirmación. Es, por tanto, importante insistir en que esta *Instrucción*, que hace la valoración que acabamos de citar, constituye una enseñanza de la Iglesia católica que vincula a todos sus miembros. Me serviré de la *Instrucción* como punto de partida para explicar los evangelios, sacando las consecuencias pertinentes¹. Al comienzo de cada año litúrgico, este documento es la mejor guía para predicar sobre los evangelios, para los grupos de estudio de la Biblia y para la enseñanza catequética.

Al abordar la fiabilidad de los evangelios, la *Instrucción* insiste sobre todo en el hecho de que es preciso considerar atentamente *los tres estadios de la tradición* que nos han transmitido la vida y las enseñanzas de Jesús. Estos tres estadios, cronológicamente sucesivos, se refieren al ministerio de Jesús, la predicación de los apóstoles y la composición de los evangelios por parte de los evangelistas. Compartimos la opinión común de los estudiosos al asignar una tercera parte del siglo I d.C. a cada estadio: Jesús murió *ca.* 30-33; los principales apóstoles que predicaron murieron hacia mediados de los años 60, y es probable que los evangelistas escribieran sus evangelios entre los años 65 y 100.

Primer estadio: la actividad o ministerio público de Jesús de Nazaret

Podemos datar este primer estadio en el primer tercio del siglo I d.C. La *Instrucción* no se ocupa del nacimiento y la infancia de Jesús², sino que se centra en las palabras y acciones de Jesús desde el momento en que llamó a los primeros discípulos. Mientras

1. Se puede ver una traducción inglesa del texto en el Apéndice de mi libro *Reading the Gospels with the Church* (St. Anthony Messenger Press, Cincinnati 1996). Con la amable autorización de la editorial, adapto materiales del capítulo 2 de ese libro para el presente capítulo.

2. Varios años después de la publicación de la *Instrucción*, la Pontificia Comisión Bíblica se reunió para discutir la historicidad de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús, presumiblemente con la esperanza de publicar una instrucción análoga sobre este tema; pero tal proyecto no se llevó nunca a término. Estudio los mencionados relatos más adelante, en los capítulos 5-15.

proclamaba oralmente su mensaje, Jesús realizó acciones extraordinarias (llamadas «obras poderosas» en los tres primeros evangelios y que nosotros denominamos «milagros»). Al mismo tiempo, eligió compañeros que vivieron con él, y vieron y oyeron lo que él decía y hacía. Los recuerdos que ellos conservaron de las palabras y las acciones de Jesús proporcionaron la «materia prima» sobre Jesús o la tradición de Jesús que fue predicada en el segundo estadio (véase *infra*). Estos recuerdos eran ya selectivos, puesto que se concentraban en lo que pertenecía a la proclamación de Dios por Jesús, no en los numerosos detalles de su vida cotidiana, algunos de los cuales habrían sido incluidos si se hubiera querido escribir una biografía.

En un nivel práctico es importante que los lectores actuales no olviden que eran recuerdos de lo que había sido dicho y hecho por un judío que vivió en Galilea y en Jerusalén en los años 20 del siglo I d.C.³ El modo de hablar de Jesús, los problemas que afrontaba, sus palabras y su cosmovisión, eran los de las circunstancias, el tiempo y el lugar específicos de su mundo. Muchas veces veía las cosas de un modo nuevo, pero era una novedad que no lo aislaba del tiempo y el lugar en que vivió. A menudo no conseguimos comprender a Jesús y aplicar correctamente su pensamiento porque, al leer los evangelios, lo apartamos de su espacio y su tiempo, y nos imaginamos que se ocupaba de cuestiones que nunca se le plantearon.

En este error caen tanto los cristianos progresistas como los conservadores. Por ejemplo, los cristianos liberales pacifistas pueden preguntar si Jesús habría servido como soldado en una guerra contemporánea (en Vietnam o en el Golfo). La respuesta exacta, aunque un poco brutal, a semejante pregunta es que un judío de Galilea no conocía la existencia de Vietnam ni la guerra mecanizada de nuestro tiempo. Una pregunta mejor formulada podría ser: «En relación con una guerra moderna, ¿cuál es el deber de un *cristiano* que quiera ser fiel a la enseñanza y el ejemplo de Jesús?». Con frecuencia, también los cristianos con-

3. A menudo, esta referencia a Jesús suscita inmediatamente la objeción: «¿No era Hijo de Dios?». No obstante, hay que tener presente que, para el dogma cristiano Jesús no es solo verdadero Dios, sino también *verdadero hombre*.

servadores quieren resolver problemas de estructura y práctica eclesial apelando a Jesús. En una ocasión, después de una serie de conferencias sobre el origen de la Iglesia, un oyente bienintencionado me preguntó: «¿Por qué Jesús no impidió toda confusión futura diciendo: “He venido a fundar la Iglesia católica; el obispo de Roma, el papa, será el jefe de la Iglesia y todos tienen que obedecerle”?». La dificultad está en que los evangelios dicen solo dos veces que Jesús habló de la «Iglesia» (Mt 16,18; 18,17, y en la segunda se refiere claramente a una comunidad local). Así, tenemos pocos testimonios escritos que indiquen que prestara mucha atención a la estructura de una Iglesia futura. Le preocupaba, en cambio, la proclamación del reino o reinado de Dios a todas las personas con quienes se encontraba. Por lo demás, huelga decir que un judío de Galilea estaba muy lejos de pensar en una institución que tuviera su sede en Roma, capital del imperio romano, o en categorías como «papa» y «obispo». Se podría formular mejor la cuestión preguntando si la comunidad llamada «Iglesia» que nació de la predicación de sus seguidores, y la centralización de esta Iglesia de Roma, donde Pedro murió mártir, son desarrollos válidos de lo que el proclamó y, en este sentido, podemos decir que la Iglesia fue fundada por él. Los católicos responden que sí y trazan una *línea de desarrollo* que parte de lo que Jesús dijo e hizo, pasa por lo que los apóstoles dijeron e hicieron, y se prolonga en el crecimiento posterior de la Iglesia. En la fe cristiana es cierto que la tradición de Jesús tiene ramificaciones decisivas para problemas y cuestiones que no surgieron durante su vida, pero *el Espíritu Santo* esclarece estas ramificaciones ayudando a interpretar el mensaje de Jesús en las épocas posteriores.

La vida y la doctrina de la Iglesia son el contexto habitual de esta interpretación. Por eso, cuando nos reunimos para las celebraciones dominicales, los evangelios no son únicamente leídos, sino también predicados, de modo que se puedan sacar consecuencias prácticas para nuestro tiempo. Cuando los documentos de la Iglesia hablan sobre las acciones de «Cristo», o de «Jesucristo», no hablan únicamente sobre el Jesús de la vida pública, sino también sobre el Jesús presentado en la predicación apostólica, y que es objeto de reflexión en la tradición y en los desarrollos sucesivos.

Segundo estadio: la predicación (apostólica) sobre Jesús

Podemos datar este estadio en el segundo tercio del siglo I d.C. La *Instrucción* de la Comisión Bíblica afirma: «Después de que Jesús resucitó de entre los muertos, su divinidad fue percibida claramente». De este modo, la Iglesia católica reconoce que los discípulos de Jesús, aunque lo siguieron durante su ministerio, no percibieron plenamente quién era. Así, en este segundo estadio, la tradición de Jesús se enriquece con una percepción completamente nueva.

Quienes habían visto y oído a Jesús durante su ministerio público, vieron confirmado su seguimiento a través de las apariciones de Jesús resucitado (1 Cor 15,5-7) y llegaron a tener fe plena en él como aquel por medio del cual Dios había llevado la salvación a Israel y, después, al mundo entero. Expresaron esta fe por medio de títulos con los cuales confesaban a Jesús (Mesías/Cristo, Señor, Salvador, Hijo de Dios, etc.), que fueron transformados gradualmente por la percepción de su divinidad. Esta fe pascual iluminó los recuerdos de lo que los discípulos habían visto y oído durante el periodo prepascual, de modo que proclamaron sus palabras y acciones con un significado más profundo. Esto no constituía una deformación de la tradición de Jesús procedente del primer estadio, sino que más bien implicaba una percepción de lo que estaba ya en ella, pero no había sido reconocido previamente. (Es necesario que los lectores modernos, acostumbrados a las informaciones proporcionadas por los medios de comunicación, basadas en hechos objetivos y concretos, traten de comprender que la atmósfera de la primitiva predicación cristiana, comprometida e interpretativa, era muy distinta).

Decimos que aquellos predicadores eran «apostólicos» porque tenían la convicción de que habían sido enviados (en griego, *apostéllein*) por Jesús resucitado; con frecuencia afirmamos que su predicación es kerigmática (*kērygma*) y estaba destinada a transmitir la fe a otros. Con el tiempo, el círculo de los predicadores misioneros se extendió más allá de los primeros compañeros de Jesús, y las experiencias de fe de todos los predicadores enriquecieron lo que habían recibido y estaban proclamando.

Otro factor que interviene en este estadio de desarrollo es la necesaria adaptación de la predicación a nuevos destinatarios. Jesús era un judío de Galilea que vivió en el primer tercio del siglo I, pero en los años 50 de ese mismo siglo el evangelio era ya predicado en las ciudades a judíos y paganos de lengua griega, una lengua que Jesús no solía hablar (y que tal vez no habló nunca; es posible que conociera únicamente algunas palabras o expresiones). Este cambio de lengua implicaba una traducción en el sentido más amplio del término, es decir, una reformulación del mensaje en palabras y modelos («formas literarias», según la terminología de la *Instrucción*) que lo hicieran inteligible y vivo para nuevos oyentes.

En cuanto al vocabulario, a veces la formulación afectaba a cosas secundarias; por ejemplo, Lc 5,19 habla del tejado, común entre los oyentes griegos, y no de la azotea de las casas palestinas, hecha de ramas y barro pisado, donde abrieron un boquete, como se ve en Marcos 2,4. Pero otras elecciones tuvieron repercusiones teológicas. En la Última Cena, por ejemplo, Jesús habló en arameo de su «carne» y su «sangre». Mientras que Juan 6,51 traduce «carne» más literalmente con el término griego *sárx*, los tres primeros evangelios y 1 Corintios 11,24 prefieren una traducción idiomática con el término *sōma*, «cuerpo», para designar el elemento eucarístico. Esta elección pudo facilitar el uso simbólico de «cuerpo» en la teología del cuerpo de Cristo del que los cristianos son miembros (1 Cor 12,12-27). Así, los desarrollos de la tradición de Jesús en este periodo de la predicación contribuyeron al crecimiento de la teología cristiana.

Otro tipo de desarrollo tuvo origen en el reto planteado por nuevas cuestiones nunca afrontadas por Jesús. Los tres primeros evangelios y Pablo coinciden en que Jesús adoptó una actitud severa contra el divorcio y un nuevo matrimonio: si un hombre se divorcia de su mujer y se casa con otra, comete adulterio. Pero Jesús se dirigía a judíos: ¿cómo se debía aplicar su norma cuando se empezó a predicar el evangelio a los gentiles? Las mujeres judías no podían divorciarse de los maridos judíos, pero en muchas regiones paganas, las mujeres *podían* divorciarse de los maridos. Marcos 10,12 (¡y solo este evangelio!) añade una segunda norma: «Si ella se divorcia del marido y se casa con otro, come-

te adulterio». Es probable que Jesús no dijera nunca esto, pero era el corolario evidente de su enseñanza, desarrollado por los predicadores que se encontraban frente a esta nueva situación. Igualmente, Mateo 5,32; 19,9 (¡y solo este evangelio!) añade una excepción: si un hombre repudia a su mujer, excepto en el caso de *porneía*, y se casa con otra comete adulterio. Sobre la base de otros pasajes del Nuevo Testamento (1 Cor 5,1; Hch 15,20) es probable que Mateo entienda *porneía* en el sentido de uniones dentro de los grados prohibidos de parentesco: «prohibidos» y considerados impuros por la ley mosaica y, por tanto, uniones que los predicadores no encontraban entre los judíos, sino entre los paganos. Mateo enseña que el marido puede repudiar a una mujer que sea pariente próxima porque en realidad no ha contraído matrimonio con ella.

Puede resultarnos extraño que tales desarrollos (o «explicaciones», como las llama la *Instrucción*) estén incluidos *dentro de* las palabras de Jesús. Si tuviéramos que escribir nosotros los relatos, pondríamos las palabras de Jesús en el cuerpo del texto y añadiríamos notas explicativas a pie de página para aplicar su enseñanza a situaciones no previstas por él. Pero esto no es posible cuando se predica y, por ello, tanto las palabras originales como las explicaciones pasaron a formar parte de la tradición oral sobre Jesús⁴.

Espero que estos ejemplos sirvan para mostrar lo extraordinariamente formativo que fue el segundo estadio del desarrollo del evangelio. Aun cuando fue sustancialmente fiel a «lo que Jesús había dicho y hecho realmente», y en ese sentido siguió siendo histórico, los predicadores se apartaron de la reproducción literal y exacta, y de este modo mantuvieron viva, significativa y salvífica la tradición de Jesús, como en el primer estadio original.

4. Pablo pudo ser más preciso cuando escribía sus cartas. En 1 Corintios 7,10-11 presenta como una palabra del Señor la obligación del marido de no repudiar a su mujer y la obligación de la mujer separada del marido de no volver a casarse. Inmediatamente después (7,12-15) afronta una situación de la que nunca se había ocupado Jesús y especifica claramente que es una palabra suya, *no* del Señor: si dos cónyuges —uno cristiano y el otro no cristiano— pueden vivir juntos en paz y «el [cónyuge] no cristiano quiere separarse, que se separe». Si Pablo hubiera escrito un evangelio, no es improbable que esta excepción hubiera sido incorporada al texto que describía la actitud de Jesús hacia el matrimonio.

Tercer estadio: los evangelios escritos

Es un estadio que comprende el último tercio del siglo I. No es improbable que ya hacia la mitad del estadio anterior, al predicar la tradición de Jesús, aparecieran algunas colecciones escritas (que después se perdieron). Por otro lado, la predicación basada en la preservación *oral* y en el desarrollo de la tradición de Jesús continuó aún durante varios años del siglo II; pero es probable que los cuatro evangelios canónicos fueran escritos entre los años 65 y 100.

A juzgar por los títulos («Evangelio según...») añadidos a mediados o finales del siglo II, dos evangelios fueron atribuidos a dos apóstoles y testigos oculares, Mateo y Juan, y dos a «hombres apostólicos», que no fueron testigos oculares: Marcos, compañero de Pedro, y Lucas, compañero de Pablo. No obstante, la mayoría de los estudiosos contemporáneos piensan que ningún evangelista fue testigo ocular del ministerio de Jesús. Esto representa ciertamente un cambio de perspectiva. Con todo, puede ser que el cambio no sea tan radical como parece a primera vista, porque es probable que las tradiciones primitivas sobre los autores de los evangelios no se refirieran siempre al escritor en el sentido de aquel que puso por escrito el evangelio en un papiro. La atribución antigua pudo estar más interesada en el responsable de la tradición contenida en un evangelio concreto: la *autoridad* que está detrás del evangelio o bien el autor de una de las fuentes principales del evangelio. La sección de la *Instrucción* de la Comisión Bíblica que trata el tercer estadio no aborda esta cuestión directamente, pero en el segundo estadio habla de «apóstoles» y, en el tercero, de «autores/escritores sagrados», dando a entender que se trata de dos grupos diferentes de personas⁵.

5. A principios del siglo XX, la Pontificia Comisión Bíblica afirmó que el Evangelio de Mateo era sustancialmente obra del apóstol Mateo y que el Evangelio de Juan había sido escrito por el apóstol Juan; sin embargo, en 1956 el secretario de la Comisión admitió «plena libertad» en lo relativo a aquellos decretos. En consecuencia, las posiciones vinculantes de la Iglesia católica no se refieren ya a las fechas o los autores de los evangelios, sino únicamente a las afirmaciones de los decretos sobre cuestiones de fe y de moral.

La opinión mayoritaria según la cual los evangelistas *no* fueron testigos oculares del ministerio de Jesús es importante para comprender las diferencias entre los evangelios. En la aproximación anterior, en la que se postulaba directamente el testimonio ocular, era muy difícil explicar tales diferencias. ¿Cómo podía el testigo ocular Juan narrar en el capítulo 2 de su evangelio que Jesús expulsó a los vendedores del templo al comienzo del ministerio, mientras que el testigo ocular Mateo afirma en el capítulo 21 que los expulsó al final de su vida pública? La dificultad se resolvía sosteniendo que Jesús expulsó dos veces a los vendedores del templo, y que cada evangelista había narrado solo uno de los dos episodios. Se podrían poner otros muchos ejemplos de intentos poco convincentes de resolver las divergencias en los relatos evangélicos, con el fin de salvaguardar la exactitud de la teoría de los testigos oculares. Así, dado que Mateo transmite el Sermón de la montaña y Lucas transmite un discurso parecido en la llanura (Mt 5,1; Lc 6,17), ¿se pensaba que debió haber una llanura en la falda de la montaña! Dado que, según Mateo, Jesús enseñó el Padrenuestro en el mencionado discurso, mientras que, según Lucas, lo enseñó más tarde, cuando iban a Jerusalén (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), ¿los discípulos debieron olvidarlo y Jesús tuvo que repetírselo! Mc 10,46 afirma que la curación del ciego tuvo lugar después de que Jesús saliera de Jericó; pero Lucas 18,35 y 19,1 la sitúa antes de que Jesús entrara en Jericó; ¿quizá Jesús salió de la Jericó del Antiguo Testamento para entrar en la del Nuevo Testamento!

Por otro lado, si se renuncia a la teoría de los testigos oculares, se pueden evitar estos improbables intentos de armonización. Cada evangelista recibió la tradición oral sobre Jesús, pero en aquellos relatos de lo que Jesús había dicho y hecho había pocas indicaciones de los tiempos y lugares donde situarlos. No obstante, a diferencia de los predicadores del segundo estadio, los evangelistas, que no eran testigos oculares, tenían que componer una narración de la sucesión de los acontecimientos desde el bautismo de Jesús hasta su resurrección. Si suponemos que el primer y el cuarto evangelista recibieron de una fuente intermedia una versión del episodio de la expulsión de los vendedores del templo, y que ninguno de los dos sabía cuándo había te-

nido lugar durante el ministerio público de Jesús, entonces es lógico pensar que cada uno lo situó donde le pareció mejor en la secuencia del relato que estaba escribiendo.

Esto lleva a pensar que los evangelios fueron dispuestos en un orden *lógico*, no necesariamente en un orden *cronológico*. Cada evangelista ordenó el material que tenía según su comprensión de Jesús y su deseo de presentarlo de un modo que respondiera a las necesidades espirituales de la comunidad para la que él escribía. Así, los evangelistas son verdaderos autores de los evangelios, ya que seleccionan, sintetizan, adaptan y desarrollan la tradición de Jesús que han recibido y, como verdaderos teólogos, la orientan hacia un objetivo concreto. La *Instrucción* de la Comisión Bíblica enseña: «Entre las muchas cosas transmitidas, eligieron algunas de ellas; a veces las sintetizaron, y otras, atendiendo a la situación de las iglesias, desarrollaron algunos elementos».

Esto significa que en el tercer estadio de la formación de los evangelios, los productos finales se parecen aún menos a narraciones literales del ministerio de Jesús (primer estadio). En el segundo estadio no solo se desarrolló y adaptó la tradición de Jesús a través de la predicación durante varias décadas, sino que los mismos evangelistas dieron nueva forma a lo que habían recibido.

Somos hijos de nuestro tiempo y estamos interesados en conocer más a fondo el primer estadio. No obstante, para elaborar juicios sobre detalles de la vida de Jesús en el primer tercio del siglo I hace falta llevar a cabo investigaciones pormenorizadas. Y, cuando son formulados adecuadamente, esos juicios contienen a menudo expresiones como «posiblemente» o «probablemente», y pocas veces «ciertamente». Hemos de ser extremadamente escépticos cuando leemos que algunos estudiosos saben con exactitud cuánto (¡o qué poco!) hay que sea literalmente histórico en los evangelios: la mayoría de las veces, tales estudiosos no hacen otra cosa que presentar cómo histórico lo que encaja en su teología.

Entonces ¿cómo pueden los predicadores de hoy saber lo que deben predicar, y los oyentes de hoy lo que deben creer? Es ridículo sostener que la proclamación y la fe cristianas deben cambiar según cada moda nueva de los estudiosos. Más bien, la predicación y la escucha deben estar basadas en el tercer estadio, no en teorías inciertas sobre el primero. En su sabiduría, Dios no

nos ha dado relatos de testigos oculares del primer estadio, sino evangelios del tercer estadio, y esos evangelios siguen existiendo actualmente, mientras que las reconstrucciones de los estudiosos son puramente teóricas. *Los evangelios fueron inspirados por el Espíritu Santo* y los cristianos creen que el Espíritu Santo guió el proceso de formación de los evangelios, garantizando que el producto final refleja la verdad proclamada por Jesús, el Enviado de Dios.

Si el tercer estadio es comprendido correctamente, de él derivan también consecuencias para los cristianos más conservadores. En la historia de la interpretación bíblica se ha dedicado mucho tiempo a armonizar las diferencias entre los evangelios, no solo en cuestiones de poca importancia, sino también en temas de gran alcance. Por ejemplo, hay «vidas de Cristo» que tratan de componer un relato cronológico a partir de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, que son muy diferentes, o a partir del relato lucano de las apariciones de Jesús resucitado en Jerusalén, y del relato mateano de la aparición en un monte de Galilea. Además de preguntarnos si esto es posible, hemos de preguntar también si tal armonización no es una deformación. Desde una perspectiva de fe creemos que la divina Providencia nos ha dado cuatro evangelios diferentes, no una versión armonizada; y hemos de considerar cada uno de los evangelios desde su propia perspectiva. En vez de enriquecer, la armonización nos empobrece.

Lo fundamental de esta presentación basada en la *Instrucción* de la Comisión Bíblica es que la investigación exegética no crea dificultad a la insistencia tradicional de la Iglesia, según la cual los evangelios son relatos históricos del ministerio de Jesús, siempre y cuando, como también pone de relieve la Iglesia, no se entienda «histórico» en un sentido literal extremo. De hecho, una declaración de la Pontificia Comisión Bíblica, publicada en 1993, sobre diferentes métodos de interpretación es más dura que la *Instrucción* de 1964 al criticar a quienes dan demasiada importancia a la inerrancia histórica y a quienes atribuyen un carácter histórico a un material que desde el principio no lo tuvo.

Para algunos cristianos, cualquier tesis que no presente los evangelios como historia en sentido literal implica que no son narraciones verdaderas de Jesús. La verdad, sin embargo, debe

ser valorada en referencia al objetivo que se pretende. Los evangelios podrían ser considerados falsos si la finalidad era ofrecer una crónica precisa o una biografía exacta. Pero si querían infundir en los lectores/oyentes la fe en Jesús, que los llevara a aceptar el reino o reinado de Dios, entonces las adaptaciones que hicieron que los evangelios no fueran estrictamente literales, al añadir la dimensión de la fe y al adaptarlos a nuevos oyentes, facilitaban su finalidad y, de este modo, realizaban la verdad de los evangelios. La *Instrucción* lo expresa con una claridad meridiana: «La vida y la enseñanza de Jesús no fueron simplemente transmitidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino “predicadas” de modo que ofrecieran a la Iglesia la base de la fe y las costumbres».

El uso de los evangelios en la liturgia

¿Cómo puede afectar esta reflexión al uso litúrgico de los evangelios? Me interesa en particular el modo en que cada evangelio se usa en la liturgia dominical, que es el contexto en que se predica con más frecuencia la doctrina y la vida de Jesús. Está claro que la comprensión del tercer estadio inculca el respeto a la individualidad de cada evangelio y, por ello, en la segunda mitad del siglo XX la Iglesia católica ha sentido la necesidad de cambiar las lecturas del anterior leccionario, que se repetían cada año y no tenían en cuenta la individualidad de los evangelios. En efecto, en aquel leccionario las lecturas se tomaban un domingo de Mateo y otro de Lucas, sin ningún modelo teológico discernible, mientras que Marcos no era leído casi nunca (con el argumento de que todo lo que está en Marcos se encuentra en Mateo o en Lucas). La reforma litúrgica ha introducido un leccionario dominical en un ciclo trienal, en el que el primer año (ciclo A), los pasajes evangélicos se toman de Mateo, en el segundo (ciclo B) de Marcos y en el tercero (ciclo C) de Lucas⁶.

6. Más adelante, en los capítulos 33-35 me ocupo principalmente de los evangelios de los domingos, pero la peculiaridad de cada evangelio se reconoce también en el leccionario ferial, donde (excepto cuando se celebran fiestas en el curso de la semana) a lo largo de cada año las perícopas evangélicas se toman sucesivamente de Marcos, Mateo y Lucas (por este orden).

Este cambio reconoce que las perícopas deben ser leídas en una secuencia sucesiva, tomándolas del mismo evangelio, si se quiere hacer justicia a la orientación teológica que cada evangelista dio a tales pasajes. Por ejemplo, una parábola que se encuentra en los tres evangelios sinópticos puede tener significados diferentes según el contexto en que el evangelista la situó. Otras Iglesias han seguido a la Iglesia católica y han establecido un leccionario trienal, dando lugar a una situación admirable en la que cristianos de diferentes confesiones escuchan los domingos la misma Escritura. ¡Es un importante paso ecuménico hacia la unidad!

* * *

(Al lector le resultaría útil leer la «Explicación preliminar» y la «Nota importante» al comienzo del capítulo 33, que aborda la lectura semi-continua de los evangelios sinópticos en los ciclos A, B y C del leccionario).

Un Cristo que llega en Adviento

Ensayos sobre los relatos evangélicos
anteriores al nacimiento de Jesús

Mateo 1 y Lucas 1

Capítulos 5-10

CAPÍTULO 5

El origen y la finalidad de los relatos de la infancia

EL núcleo de esta sección del libro (capítulos 5-10) será el análisis del texto bíblico de Mateo 1 y Lucas 1 como una preparación en Adviento para la venida de Cristo. A los lectores no familiarizados con el peculiar carácter de los relatos de la infancia de Jesús puede resultarles útil una introducción general que explique por qué y cómo se escribieron estos relatos. Este es el objetivo que pretende alcanzar este capítulo de una manera sencilla y concisa.

El porqué de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús

Resulta sorprendente que en todo el Nuevo Testamento solo dos autores presten atención al nacimiento y la infancia de Jesús: únicamente Mateo y Lucas nos ofrecen «relatos de la infancia».

La mayoría de los estudiosos piensan que Marcos fue el primer evangelio escrito, pero empieza con el bautismo de Jesús por Juan. No nos dice nada de los primeros años de la vida de Jesús en el seno de su familia, y ni siquiera menciona a José, su padre legal. Pero Marcos no es el único que presenta esta aproximación en el cristianismo primitivo, ya que los veinticuatro libros restantes del Nuevo Testamento (aparte de Mateo y Lucas), al igual que Marcos, no muestran interés en los orígenes familiares de Jesús antes del comienzo de su ministerio. El mismo Juan, que

no empieza su evangelio con el bautismo, sino con la Palabra de Dios antes de la creación, ignora las circunstancias familiares en que la Palabra se hizo carne.

Así las cosas, ¿cuál fue la causa por la que Mateo y Lucas empezaron sus evangelios con un relato de la concepción y el nacimiento de Jesús? Un factor probable pudo ser la curiosidad por los orígenes de este Jesús que fue aclamado como Hijo de Dios. ¿Estuvieron sus orígenes marcados por el mismo poder divino que caracterizó su ministerio? No obstante, la mera curiosidad no explicaría por qué motivo se incorporó la infancia de Jesús en un evangelio escrito. Ni Mateo ni Lucas escribieron simplemente una biografía de Jesús; y para que la información sobre su nacimiento entrara a formar parte de su «buena nueva» había de tener valor religioso, un valor que es clave para entender los relatos de la infancia. En efecto, como veremos, pese al hecho de que los dos evangelistas compusieron relatos del nacimiento muy diferentes, coinciden notablemente en un mensaje religioso común sobre la concepción de Jesús.

Si a muchos cristianos les choca que Mateo y Lucas sean las únicas fuentes que nos informan sobre la infancia de Jesús, puede resultar aún más sorprendente comprobar que estos dos evangelios son muy diferentes entre sí. Nuestros pesebres y belenes los combinan; pero si tomamos el Nuevo Testamento sin presuposiciones previas y leemos por separado Mateo 1-2 y Lucas 1-2, resulta evidente la enorme diferencia entre ellos.

Mateo nos presenta a María y José viviendo en Belén, donde tienen una casa. La llegada de los magos, guiados por la estrella, es la razón por la que Herodes manda matar a los niños en Belén y la Sagrada Familia huye a Egipto. Por el hecho de que Arquelao, hijo de Herodes, reina en Judea tras la muerte de su padre, José tiene miedo de regresar a Belén y decide llevar al niño y a su madre a Galilea, al pueblo de Nazaret —evidentemente, por primera vez.

Por un lado, Lucas nos dice que María y José vivían en Nazaret y fueron a Belén temporalmente, porque tenían que empadronarse allí en el censo del imperio romano. La afirmación según la cual María dio a luz a su hijo y lo colocó en un pesebre, porque no había para ellos lugar en «la posada», implica que no

tenían casa propia en Belén. Y el relato lucano del retorno pacífico de la Sagrada Familia desde Belén, pasando por Jerusalén hasta Nazaret, no deja espacio para la visita de los magos ni para el conflicto con Herodes.

Algunos estudiosos han tratado de reconciliar las diferencias entre Mateo y Lucas con mucho esfuerzo, pero con poco éxito. Una mayor fidelidad a la Escritura tal como la hemos recibido implicaría reconocer que al Espíritu Santo le bastó con darnos dos relatos diferentes y que la manera de interpretarlos fielmente consiste en tratarlos por separado. A veces, el deseo de armonizarlos procede de la falsa idea según la cual, dado que la Escritura está inspirada, cada relato de la infancia debe ser enteramente histórico. Durante unos cincuenta años, desde el papa Pío XII, la Iglesia católica ha enseñado con firmeza y claridad que la Biblia es una biblioteca que nos han transmitido Israel y la Iglesia primitiva. En esta colección de libros inspirados hay muchos géneros literarios diferentes, entre los cuales se incluyen la poesía, el drama, la historia y la ficción. De hecho, entre la historia y la ficción hay toda una gama de posibilidades, entre las cuales se encuentran las narraciones imaginarias que tienen un núcleo real.

Los relatos del nacimiento difieren de los relatos neotestamentarios del ministerio y la muerte de Jesús, donde *testigos oculares conocidos*, los apóstoles, son presentados como las fuentes de la predicación tradicional transmitida en los evangelios y en el libro de los Hechos. Algunos podrían objetar que Mateo y Lucas recibieron seguramente de María y José su información sobre el nacimiento de Jesús. Sin embargo, esto no se afirma nunca en el Nuevo Testamento ni en los primeros escritos de la Iglesia; y la gran diferencia entre los relatos del nacimiento de ambos evangelios causa dificultades a esa solución. Tampoco el resto de los escritos del Nuevo Testamento ofrece ningún eco que confirme lo que se narra en los relatos de la infancia. Resulta difícil reconciliar una gran agitación en el nacimiento de Jesús, y una revelación pública de quién era él, con el hecho de que más adelante, cuando se presenta para ser bautizado, es un desconocido y nadie en Nazaret esperaba que fuera una figura religiosa. Debemos aceptar que no hay manera de saber exactamente cuál

es el grado de historicidad de los relatos de la infancia o cuáles fueron las fuentes de Mateo y Lucas. Así, evitamos un fundamentalismo ingenuo que interpretaría cada palabra de estos relatos como narración histórica literal, y, al mismo tiempo, un escepticismo destructor que los reduciría a pura mitología. (Como veremos más adelante, las coincidencias en los dos relatos no permiten sostener que sean pura ficción y, por tanto, deben ser tomados en serio).

Esta limitación de nuestro conocimiento ¿les resta valor? De ningún modo. El exceso de preocupación por la historicidad y las fuentes de información desvía la atención del significado inspirado del texto bíblico, que se centra en lo que los dos evangelistas trataban de enseñarnos –el mensaje religioso en el que ambos coinciden–. Hay dos puntos principales en ese mensaje: primero, la identidad de Jesús; segundo, su papel como personificación dramática de toda la historia de Israel.

La identidad de Jesús

Mateo y Lucas coinciden en trazar la genealogía de Jesús a través de José, que era de la casa de David. Según la ley judía, que José reconociera a Jesús lo convertía en padre legal del niño (un estatus que no dependía de la paternidad fisiológica), de modo que Jesús era verdaderamente Hijo de David. Mateo y Lucas están de acuerdo en que María concibió a Jesús no a través de la relación sexual con José sino por el poder creador del Espíritu Santo. Así pues, Jesús era verdaderamente Hijo de Dios. Esta doble identidad, Hijo de David e Hijo de Dios, es un componente muy importante en la concepción neotestamentaria del evangelio o «buena nueva».

Cuando Pablo escribe hacia el año 58 d.C. la carta a los cristianos de Roma (una comunidad que él no había fundado), les asegura que predica el mismo evangelio que ellos conocen e incluye esta descripción de Jesús: «Acercas de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David y a partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder, ¡Jesucristo, nuestro Señor!» (Rom 1,3-4). Encontramos aquí la misma doble identidad que se halla en los dos relatos de la infancia,

pero en Pablo (que escribió antes que Mateo y Lucas) la filiación a través del Espíritu Santo está vinculada a la resurrección. En el bautismo de Jesús aparece también la afirmación de la doble filiación: divina y davídica. Por ejemplo, en el relato lucano del bautismo (Lc 3,21ss), Dios declara a Jesús: «Tú eres mi Hijo amado» mientras el Espíritu Santo desciende sobre él; acto seguido, Lucas incluye una genealogía en la que Jesús desciende de David y de los patriarcas. En otras palabras, en la reflexión de los cristianos sobre la vida de Jesús, los grandes «momentos» de esa vida (la resurrección, el bautismo y eventualmente la concepción) se usaban para clarificar quién era: el Mesías o el Rey ungido de la casa de David y el Hijo único de Dios por el Espíritu Santo. Cuando –y porque– los relatos del nacimiento se convirtieron en vehículo de ese mensaje, pudieron ser adecuadamente incluidos en los evangelios escritos.

Los relatos de la infancia nos enseñan otros muchos aspectos esenciales del mensaje evangélico sobre la identidad de Jesús. En Mateo y Lucas, esta identidad es proclamada por un ángel como mensajero de Dios. Igualmente, Pablo insiste en que no recibió su evangelio de fuentes humanas, sino que Dios «tuvo a bien revelarme a su Hijo» (Gál 1,12.16). Y en Mateo 16,16-17, cuando Pedro confiesa que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, es felicitado por Jesús con estas palabras: «porque no te lo ha revelado nadie de carne y sangre, sino mi Padre del cielo». En los relatos del bautismo en Marcos, Mateo y Lucas, la voz de Dios habla desde el cielo sobre su Hijo. Así pues, había una comprensión fundamental según la cual la identidad de Jesús era una revelación divina, no una deducción humana.

Otro rasgo común en los dos evangelios es la insistencia en que la identidad de Jesús fue anunciada rápidamente a otros. En Mateo, la revelación a José se da a conocer, según el plan de Dios, a los magos gentiles. En Lucas, la revelación hecha a María se da a conocer, de acuerdo con el plan de Dios, a los pastores judíos. Aun cuando el grupo de personajes difiere claramente, cada evangelista enseña a su modo que la identidad de Cristo no es recibida nunca para ser mantenida como una posesión privada. En la providencia de Dios hay otras personas deseosas de recibirla, aun cuando no sean las que habríamos esperado.

La coincidencia de los dos evangelistas tiene asimismo un aspecto negativo: la advertencia de que no todos aceptarán el evangelio, especialmente algunos de los que deberían haberlo deseado vivamente. Mientras que los magos acuden sin vacilación a adorar a Jesús, guiados por la estrella y, aún más específicamente, por las palabras proféticas de la Escritura (Mt 2,2-6), el rey, los sumos sacerdotes y los escribas, que poseen la herencia judía y saben interpretar las Escrituras, reaccionan como enemigos de Jesús. Si bien Lucas describe la alegría de los pastores, y de Simeón y Ana, por el nacimiento «del Salvador, el Mesías y Señor» (2,11), hay, no obstante, una solemne advertencia de que este niño será motivo de que, en Israel, muchos caigan o se levanten, un signo de contradicción que hará que se revelen los pensamientos hostiles de muchas personas (2,34-35). En otras palabras, el pesebre de la Navidad está bajo la sombra de la cruz; el evangelio es siempre un factor que juzga; y la alegría de la «buena nueva» tiene también un elemento de tristeza porque no todos creerán.

De un modo muy real, por tanto, los relatos de la infancia de Mateo y Lucas son evangelios completos. Contienen la revelación fundamental de la plena identidad de Jesús y del modo en que esta revelación fue rápidamente anunciada a otros, evangelizando a algunos, pero causando el rechazo y el odio en otros.

La personificación de la historia de Israel

Mateo y Lucas están de acuerdo en un segundo mensaje religioso que va más allá de la identidad de Jesús, y es posible que hoy sea aún más necesario proclamar este segundo mensaje, dado que son muy pocos los cristianos que lo aprecian. Cuando Mateo y Lucas escribieron, las Escrituras de la comunidad cristiana consistían en lo que después se llamó «Antiguo Testamento» —no existía aún el Nuevo Testamento—. Para los judíos, aquellas Escrituras eran «la Ley, los Profetas y los otros libros». Tanto Mateo como Lucas usaron sus dos primeros capítulos, los relatos de la infancia, como una transición de las Escrituras judías al relato

del ministerio de Jesús. Los evangelistas redactaron un sumario de relatos y motivos veterotestamentarios porque les parecía imposible entender a Jesús sin esa preparación.

Es muy frecuente que los cristianos, en especial los católicos, desconozcan hoy este contexto veterotestamentario; y, lamentablemente, escuchan pocas homilías sobre él. Al trabajar con los relatos de la infancia, convendría que los sacerdotes y los catequistas aprovecharan el tiempo de Adviento para proclamar las Escrituras judías como el marco dentro del cual la Iglesia empieza el año litúrgico. (La concentración en la Biblia suele ser mucho más eficaz cuando la gente ve cómo encaja en la liturgia de la Iglesia en la que dan culto a Dios). Los capítulos siguientes en esta sección del libro explicarán en detalle cómo Mateo y Lucas incorporaron el trasfondo del Antiguo Testamento en sus relatos de la infancia, pero quisiera ofrecer aquí una breve visión de conjunto.

Mateo empieza «el relato del origen de Jesucristo» (1,1) con Abrahán, que engendra a Isaac. Su lista genealógica de nombres resume, sintetizándolo, el relato de los patriarcas, y el auge y la caída de la monarquía, desde David hasta el destierro en Babilonia. Aprendemos una lección de los nombres que separan a Zorobabel de José al final de la lista: eran personas demasiado insignificantes para ser mencionadas en la historia de Israel, pero eran importantes para Dios que preparaba la llegada del Mesías. Después, con una técnica de doble exposición, el relato mateano de la concepción y el nacimiento de Jesús representa de nuevo el relato en que Israel es liberado de Egipto. José, el padre de Jesús, recuerda deliberadamente al José del Antiguo Testamento, cuando recibe en sueños una revelación y va a Egipto para salvar a su familia. El malvado rey Herodes es una copia del perverso faraón que manda matar a los niños varones de los hebreos, aunque Dios protege la vida de uno que salvará a su pueblo (Moisés = Jesús). En el relato de Moisés, el mago Balaán viene de Oriente y ve la estrella del rey davídico que surge de Israel (Nm 22-24); así también, después del nacimiento de Jesús llegan magos de Oriente que han visto la estrella del Rey de los judíos. Mateo afianza estos recuerdos de la saga de Moisés narrada en los libros veterotestamentarios de la Ley (Pentateuco) con

cinco citas pertinentes de los Profetas, de modo que el cumplimiento de la Ley y los Profetas puede ser interpretado como una introducción a lo que Dios hará a través de Jesús cuando empieza el evangelio propiamente dicho, con el bautismo en el Jordán.

Lucas usa una doble exposición semejante para narrar la historia de Israel y de la infancia de Jesús al mismo tiempo, pero su técnica es más sutil que la de Mateo. Zacarías e Isabel, padres de Juan el Bautista, son presentados con rasgos semejantes a los de Abrahán y Sara en el Génesis, el primer libro de la Ley. El mensajero de la revelación es Gabriel, el ángel del fin de los tiempos que aparece en Daniel, el último libro compuesto en las Escrituras judías –de este modo, Lucas abarca toda la extensión del Antiguo Testamento–. Las anunciaciones de la concepción del Bautista y de Jesús constituyen un eco de anunciaciones del nacimiento veterotestamentarias. Los cuatro cánticos que embellecen el relato lucano de la infancia (*Magnificat, Benedictus, Gloria in excelsis, Nunc dimittis*) son un mosaico de citas del Antiguo Testamento, de modo que casi todas los versos tienen un paralelo en un texto de los Profetas y los Salmos. El relato en el que María presenta a Jesús en el templo recuerda la escena en la que Ana presenta a Samuel en el santuario (1 Sm 1,24-28). En la narración de la infancia de Jesús desde la circuncisión hasta el regreso a Nazaret se repite un estribillo constante según el cual todo sucedía según la ley del Señor. Para Lucas, los capítulos dedicados a la infancia tienden un puente entre las Escrituras judías y el evangelio de Jesús, un puente en el que personajes del Antiguo Testamento como Zacarías, Isabel, Simeón, y Ana se encuentran con figuras evangélicas como el Bautista, María y Jesús.

* * *

Antes de entrar en la exposición sobre las escenas del capítulo 1 de Mateo y el capítulo 1 de Lucas, deberíamos tener presente el doble mensaje religioso que acabamos de describir. Aquel cuya venida esperamos en Adviento es Hijo de David e Hijo de Dios. Como Hijo de David, es heredero de toda la historia de Israel,

descrita con numerosas alusiones bajo la superficie de los relatos del nacimiento. Como Hijo de Dios, encarna la gracia divina que supera siempre toda expectativa. El pasado veterotestamentario ilustra la gracia de la misericordia de Dios incluso para los que no son dignos: siempre ha exaltado a los humildes; siempre ha escuchado las oraciones de los fieles y obedientes. Su Hijo va a hacer ahora que la revelación y la gracia se extiendan aún más lejos, para gloria de Israel y luz de los gentiles.

CAPÍTULO 6

La genealogía de Jesucristo

(Mateo 1,1-17)

¹Relato del origen de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán:²Abrahán engendró a Isaac;

Isaac engendró a Jacob;

Jacob engendró a Judá y a sus hermanos.

³Judá engendró, de *Tamar*, a Fares y Zará;

Fares engendró a Esrón;

Esrón engendró a Arán.

⁴Arán engendró a Aminadab;

Aminadab engendró a Naasón;

Naasón engendró a Salmón.

⁵Salmón engendró, de *Rajab*, a Booz;Booz engendró, de *Rut*, a Obed;

Obed engendró a Jesé.

⁶Jesé engendró al rey David.David engendró, de *la mujer de Urias*, a Salomón.⁷Salomón engendró a Roboán;

Roboán engendró a Abías;

Abías engendró a Asaf.

⁸Asaf engendró a Josafat;

Josafat engendró a Jorán;

Jorán engendró a Ozías.

⁹Ozías engendró a Joatán;

Joatán engendró a Acaz;

Acaz engendró a Ezequías.

¹⁰Ezequías engendró a Manasés;

Manasés engendró a Amón;

Amón engendró a Josías.

¹¹Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, cuando la deportación a Babilonia.¹²Después de la deportación a Babilonia,

Jeconías engendró a Salatiel;

Salatiel engendró a Zorobabel.

¹³Zorobabel engendró a Abiud;

Abiud engendró a Eliacín;

Eliacín engendró a Azor.

¹⁴Azor engendró a Sadoc;

Sadoc engendró a Aquín;

Aquín engendró a Eliud.

¹⁵Eliud engendró a Eleazar;

Eleazar engendró a Matán;

Matán engendró a Jacob.

¹⁶Jacob engendró a José, esposo de *María*, de la que nació Jesús, llamado el Mesías.¹⁷Así pues, las generaciones de Abrahán a David son catorce; de David hasta la deportación a Babilonia, catorce; de la deportación a Babilonia hasta el Mesías, catorce.

* * *

La genealogía que abre el evangelio de Mateo se lee principalmente en el tiempo de Adviento, en la misa ferial del 17 de diciembre, día en el que se empiezan a leer los evangelios de la infancia en la octava anterior a la Navidad¹. Se leía con más frecuencia en la liturgia anterior al Vaticano II, pero a menudo con resultados desastrosos, ya que el sacerdote celebrante solía tropezar con los nombres y a veces se saltaba versículos enteros con el pretexto de que la lectura era aburrida y carecía de sentido. Sin embargo, he mantenido una campaña, de algún modo en solitario, para hacer que esta genealogía mateana sea un tema princi-

1. Se lee también el 24 de diciembre, en la misa vespertina de la vigilia de la Natividad del Señor.

pal durante el Adviento, hasta tal punto que, si me invitan a pronunciar una homilía especial antes de Navidad, particularmente en un domingo de Adviento, me las arreglo para hacer que el tema sea Mateo 1,1-17. La expresión de asombro en los rostros de los oyentes cuando leo la solemne lista de la genealogía es prueba de que se ha conseguido una de las condiciones previas para que la predicación sea efectiva: se ha captado la atención, aun cuando la impresión inicial pueda ser que la selección de la perícopa evangélica no ha sido acertada.

Antes de entrar en el comentario de la genealogía, quisiera hacer una serie de observaciones para poner de relieve su importancia. Si a un cristiano se le pidiera hoy que contara a alguien que no sabe nada sobre el cristianismo el relato básico de Jesucristo, ¿por dónde empezaría? Apostaría que ni uno entre diez mil empezaría allí donde empieza el autor del evangelio que la Iglesia pone en primer lugar –donde comienza la primera línea de la primera página del Nuevo Testamento– con la afirmación majestuosa: este es «el relato del comienzo/origen/génesis de Jesucristo», que podríamos traducir de un modo aproximativo: «el relato de la llegada de Jesucristo»². Para Mateo, ¡el origen de Jesucristo empieza con Abrahán que engendra a Isaac! Dicho de otro modo, el relato de los patriarcas hebreos, de los reyes de Judá y de otros israelitas es la primera escena del relato de Jesucristo. Que la mayoría de los cristianos no tengan presente actualmente este elemento veterotestamentario del relato de Jesús constituye un triste comentario sobre lo mucho que nos hemos alejado de la comprensión que nuestros antepasados tenían de la buena nueva. La lista mateana de personajes que forman parte del origen de Jesucristo contiene alguno de los nombres más significativos en la narración bíblica de la relación de Dios con su pueblo Israel, y yo, por mi parte, deseo intensamente que se permita que al menos una vez al año sus nombres resuenen en las iglesias cristianas en un domingo en que todo el pueblo de Dios

2. El texto griego dice literalmente: «El libro de la génesis de Jesucristo»; es probable que esta expresión juegue con el sentido literal y también con la traducción que los Setenta hacen del término hebreo que significa «registro genealógico».

del Nuevo Testamento, reunido para dar culto, está dispuesto a escuchar.

No obstante, el sentido mateano de la génesis, origen o llegada de Jesucristo sobrepasa el recuerdo del Antiguo Testamento; y por esta razón quiero insistir en que debe ser *predicado*. No soy en modo alguno el primero que lo dice. Al pensar en los iniciadores de la Reforma protestante, la mayoría de los católicos romanos recordarán a Martín Lutero y Juan Calvino; pero hubo un tercer reformador famoso, quizá el más radical, Ulrico Zuinglio, que vivió en Suiza. Cuando ejercía aún como sacerdote católico, fue nombrado predicador de la catedral de Zúrich. Era partidario de la insistencia creciente en la importancia suprema de la Escritura, y concibió la idea de predicar todo el Nuevo Testamento –sí, desde el primer versículo de Mateo hasta el último versículo del Apocalipsis–, una idea que, en cierto sentido, encontró aceptación finalmente en la Iglesia católica después del Vaticano II con el ciclo de lecturas trienal que cubre la mayor parte del Nuevo Testamento e invita incluso a pronunciar homilías a diario. Así, Zuinglio empezó en enero de 1519 su proyecto predicando sobre la genealogía mateana, un desafío homilético que habría hecho que la mayoría de los predicadores se retiraran desesperados en aquel mismo momento. Pero Zuinglio sostenía que, si se entendía correctamente, esta genealogía contenía la teología esencial de la Reforma. Yo me atrevería a afirmar aún más: contiene la teología esencial del Antiguo y el Nuevo Testamento que la Iglesia entera –ortodoxos, católicos y protestantes– debería proclamar. Expongámoslo comentando las tres secciones de la genealogía.

Los patriarcas

«El relato del origen de Jesucristo» empieza con el periodo de los patriarcas, cuando Abrahán engendra a Isaac. Aunque tenga solamente el conocimiento de los relatos bíblicos que aporta el catecismo, el oyente podría recordar con una cierta perplejidad que Abrahán tuvo dos hijos, de los cuales el mayor era Ismael, y podría preguntarse por qué el relato del origen de Jesucristo no

incluye el engendramiento de Ismael que, con su madre Agar, es el personaje más maltratado. (De hecho, su relato constituye uno de los cuentos de terror estudiados por Phyllis Trible³). La perplejidad aumenta cuando «el relato del origen de Jesucristo» continúa con Isaac que engendra a Jacob. También aquí hay otro hermano mayor, Esaú, un poco patán, es verdad, pero a su manera rústica más honesto que el calculador y falaz Jacob que, *salva reverentia* a Agustín, tiene más de mentiroso que de misterioso al robar la primogenitura a su hermano. (Dice mucho a favor del Israel del Antiguo Testamento el hecho de que reconociera que su ocupación del país de Canaán fue en parte una usurpación de tierras de otros pueblos que tenían derecho a reclamarlas, una usurpación a la que se alude en el hecho atribuido a su antepasado epónimo Jacob/Israel).

El sorprendente «relato del origen de Jesucristo» continúa con Jacob que engendra a Judá y sus hermanos. ¿Por qué se destaca a Judá y por qué al final el Mesías viene de su tribu? ¿No está claro que José fue el mejor de los hermanos? Favorecido por Dios con sueños de visionario que provocaron el odio de sus hermanos, José les perdonó que lo vendieran y fuera llevado cautivo a Egipto, y los salvó en una situación en la que habrían muerto de hambre. Ciertamente, él simboliza la historia de Jesús, y no Judá, que vendió a su hermano y se acostaba con prostitutas.

Al elegir a Isaac en vez de Ismael, a Jacob en vez de Esaú, y a Judá en vez de José, Mateo es fiel a la idea del Antiguo Testamento según la cual Dios no suele elegir al mejor, ni al más noble ni al más santo. En otras palabras, Mateo es fiel a la idea de que Dios no actúa según los méritos humanos, sino que manifiesta su gracia impredecible. No es de extrañar que Zuinglio viera aquí la teología de la Reforma (que, en este caso, es sencillamente la teología de ambos Testamentos), una teología de la salvación por la gracia. En verdad, esta teología, aplicada en la elección de los patriarcas, es «el comienzo del relato de Jesucristo», dado que él predicará la salvación a los recaudadores de im-

3. *Texts of Terror* (Fortress, Philadelphia 1984), 8-35.

puestos y pecadores, proclamará que son ellos los que necesitan médico y no los que son ya religiosos, y al final, morirá por nosotros «siendo aún pecadores» (Rom 5,8). La genealogía de Mateo nos dice que el relato de Jesús contiene tantos pecadores como santos, y no está escrito con renglones derechos, sino con los renglones torcidos de mentirosos, traidores e inmorales.

Los reyes

Tal vez alguien objete que, al concentrarme en los comienzos patriarcales del relato, insisto demasiado en su carácter rudo y primitivo. La primera sección de la genealogía del Mateo, ¿no va creciendo desde Abrahán hasta el punto culminante del «rey David»? Y la segunda sección de la genealogía ¿no consiste en el glorioso reinado de los reyes de Judá, de la casa de David? La respuesta a ambas preguntas se basa en la doctrina bíblica fundamental según la cual los valores de Dios no son las apariencias humanas: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos», dice el Señor (Is 55,8). Aparentemente, la primera parte de la genealogía progresa desde Abrahán, que no poseía una tierra pero recibía una promesa, hasta David, que gobierna como rey en posesión de la Tierra Prometida. Pero la segunda parte de la genealogía pone en cuestión que realmente fuera una construcción progresiva, ya que muestra que la monarquía experimentó un declive desde el rey David hasta «la deportación a Babilonia». En otras palabras, va desde el comienzo de la posesión de la tierra hasta el momento de su pérdida. Por lo que respecta a los monarcas gloriosamente reinantes de la casa de David, de los catorce reyes de Judá que Mateo enumera entre David y la deportación, solo dos (Ezequías y Josías) pueden ser considerados fieles a las normas de Dios en el código legal del Deuteronomio, aplicadas a los monarcas por el autor del libro de los Reyes. El resto fueron una extraña mezcla de idólatras, asesinos, incompetentes, deseosos de poder y polígamos derrochadores.

El mismo David era una asombrosa combinación de santo y pecador. Recordemos, por supuesto, el asesinato planeado del esposo de Betsabé con el fin de poder hacer de ella su esposa le-

gal. Más indicativo aún de la sagaz piedad de David era su ino-cencia personal, combinada con una política mafiosa con la que hace que sus parientes asesinen, en vez de él, a sus adversarios. Se apoderó de Jerusalén, una ciudad que en adelante será su propiedad personal, no de su tribu, y trasladó a ella el arca de la alianza para que la religión bendijera su consolidación en el poder. Además, logró escribir un codicilo a la alianza de Dios con su pueblo. En adelante, la alianza ya no dice únicamente: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios si guardáis mis mandamientos», sino que David añade una condición: «y si tenéis un monarca de la casa de David que reine sobre vosotros» (cf. 2 Sam 7,24-26). Todo esto se combinó con la santidad del dulce cantor de salmos y autor de oraciones tan bellas y profundas que desde entonces pasaron a constituir el centro de la alabanza divina, tanto de los judíos como de los monjes cristianos.

Esta curiosa historia de la institución monárquica davídica, que tuvo orígenes divinos pero que con frecuencia fue corrupta, venal y poco edificante, formó parte también del «relato del origen de Jesucristo». Sí, ese relato no incluía solamente a individuos con sus fortalezas y debilidades como los patriarcas, sino una institución, una organización, una estructura y, por tanto, una jerarquía (en griego, literalmente, un orden sagrado) encarnada en monarcas absolutos. No estoy seguro de si Zuinglio se habría sentido feliz con esa parte de la historia, pero nosotros, que debemos ser fieles tanto a la espontánea gracia de Dios como a una Iglesia con autoridad, podemos sentirnos alentados por esta fase de la teología de Mateo reflejada en el incipiente relato de Jesucristo.

Los desconocidos y los inesperados

Si el «progreso» desde Abrahán hasta la monarquía resultó un espejismo a la luz de los valores de Dios, la última parte de la genealogía desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo o el rey ungido, enviado por Dios, es más genuinamente optimista, pues lleva hasta el salvador mesiánico del pueblo de Dios. ¡Pero este progreso más genuino incluye un curioso reparto de personajes!

Excepto los dos primeros (Salatiel y Zorobabel) y los dos últimos (José y María), son un grupo de personas desconocidas cuyos nombres no entraron en la historia sagrada por haber hecho algo significativo. Dicho de otro modo, mientras que los poderosos gobernantes de la monarquía llevaron al pueblo de Dios al punto más bajo de su historia (la deportación), personas desconocidas, entre las cuales hay presumiblemente también la misma proporción de santos y pecadores, fueron los vehículos de la restauración. Otro indicador de que la gracia de Dios es impredecible está en que él realiza su propósito a través de personas que son consideradas por los demás poco importantes y poco memorables.

Tal vez este sea el momento de comentar la importancia teológica que tiene el hecho de que Mateo incluya cinco mujeres en la genealogía de Jesucristo. A la luz de las genealogías del Antiguo Testamento, se trata de un dato inesperado. El modelo mateo constante «A engendró a B» no es tan machista como podría parecer si recordamos que, desde la perspectiva del evangelista, Dios actuaba en cada engendramiento, de modo que la biología no es nunca el tema principal. Es alentador, no obstante, que Mateo se tome la molestia de recordarnos explícitamente que tanto las mujeres como los varones fueron componentes humanos en los orígenes de Jesús: un recordatorio idóneo en una lista que es descrita como «el relato de la *génesis* de Jesucristo», que evoca recuerdos de un Génesis más antiguo. La elección de las mujeres mencionadas es tan sorprendente como la elección de muchos de los varones. No se dice nada de las santas esposas de los patriarcas: Sara, Rebeca, Raquel. Mateo empieza con Tamar, una extranjera cananea que no ha concebido ningún hijo ni de su primer marido, ni del segundo, ambos hijos de Judá, que han muerto. Cuando Judá se negó a cumplir con su deber dándole un tercer hijo como marido, ella se vistió como prostituta y lo sedujo. Más tarde, cuando Judá descubrió que su nuera viuda estaba embarazada y lo consideró una deshonra, ella reveló que él era el padre, y él se vio obligado a reconocer que ella era más justa y fiel que él a la ley de Dios⁴. La siguiente en

4. Aunque Tribble no lo estudia en su libro, este relato podría ser incluido en los textos de terror (véase la anterior nota 3).

la lista es otra extranjera, la cananea Rajab, una prostituta cuya bondad al proteger a los espías de Israel hizo posible la conquista de Jericó (Jos 2). Extraños personajes para formar parte del comienzo del relato de Jesucristo, a no ser que recordemos que el trato misericordioso de Jesús con los pecadores y las prostitutas forma parte del relato de su ministerio. Rut es otra extranjera, una moabita. Pero fue ella, no sus parientes israelitas, quien quiso ser fiel a la ley dando un hijo a su marido difunto arrojándose literalmente a los pies de Booz. Aquel hijo fue el abuelo del rey David. La última mujer del Antiguo Testamento en la lista es mencionada por Mateo solamente a través de su piadoso marido Urías, el hitita, a quien David mandó matar. Se trata de Betsabé, víctima de la lujuria de David. El escándalo del asunto y la pérdida de su hijo amado no la disuadió de actuar de tal modo que un segundo hijo, Salomón, sucediera a David en la monarquía. Todas estas mujeres tuvieron una historia matrimonial que contenía elementos de escándalo o menosprecio humano; sin embargo, fueron instrumentos decisivos del Espíritu de Dios para continuar la línea sagrada del Mesías. Ellas introducen apropiadamente a la quinta mujer, María⁵, cuya situación marital es también peculiar, dado que está embarazada sin haber tenido relaciones con el varón con quien se ha desposado. José es justo o santo en su decisión de repudiarla, pero una revelación divina le muestra claramente que la última mujer mencionada en la genealogía es más santa que él, ya que ella es el instrumento por excelencia del Espíritu Santo, que ha engendrado a Jesucristo en su vientre.

Volviendo al análisis de la genealogía de Mateo que acabo de ofrecer, vemos que su teología de las raíces del relato de Jesús en el Antiguo Testamento es extraordinariamente comprensiva. No obstante, la genealogía no es solo retrospectiva e instructiva. Debemos reconocer que, al obrar en Jesucristo, Dios es coherente con su acción en Abrahán y David, en los patriarcas, en los

5. El hecho de que las mujeres del Antiguo Testamento fueran extranjeras no prepara el terreno para María, pero sí para los destinatarios de Mateo, entre los cuales había cristianos gentiles junto a cristianos judíos (cf. Mt 10,5-6; 28,19).

reyes y en los desconocidos. Pero este es solo un aspecto del relato de Jesucristo, un relato que tiene una continuación igual que tuvo un comienzo; y los aspectos que se van desarrollando son lo que hace que la genealogía sea «buena nueva» para los destinatarios de Mateo y para nosotros. Si el comienzo del relato incluyó tantos pecadores como santos, lo mismo sucede en la continuación. Esto no se refiere únicamente a Pedro, que negó a Jesús, o a Pablo, que lo persiguió, sino a los pecadores y los santos entre quienes llevan el nombre de cristianos a través de los siglos. Si comprendemos que los seres humanos han recibido la capacidad de preservar, proclamar y transmitir la salvación traída por Jesucristo a lo largo de la historia, la genealogía de los seguidores de Jesús contiene una mezcla de personas tan peculiar como la genealogía de los orígenes. El Dios que escribió los comienzos con renglones torcidos escribe también la continuación con renglones torcidos, y algunos de ellos son nuestras vidas y testimonios. Un Dios que no vaciló en usar a los intrigantes lo mismo que a los nobles, a los impuros igual que a los puros, a varones admirados por los demás y a mujeres mal vistas por los otros... este Dios sigue obrando a través de la misma mezcla. Si resulta difícil reconocer en la última sección de la genealogía de Mateo que personas totalmente desconocidas formaron parte del relato de Jesucristo, puede ser aún más difícil reconocer que los desconocidos de hoy constituyen una parte esencial de la continuación. La genealogía desmiente la sensación de ser poco importante y demasiado insignificante para contribuir a la continuación del relato de Jesucristo en el mundo, y la proclamación de esa genealogía en la liturgia del tiempo de Adviento tiene la finalidad de infundirnos esperanza en nuestro destino y nuestra importancia. El mensaje de la genealogía es una invitación que nos capacita.

La genealogía nos enseña también que Dios no vaciló en confiar a una institución monárquica un papel esencial en el relato de los orígenes de su Hijo: una institución autoritativa (a veces autoritaria) que él garantizó con promesas para que no fracasara, pero que fue dirigida a menudo por personas corruptas, venales, estúpidas e ineficaces, y a veces por santos. Dios no dudó en confiar la continuación del relato a una Iglesia estructural-

da jerárquicamente, garantizada con promesas, pero no libre de su parte de corrupción, venalidad, estupidez e ineficacia. Los «cristianos» que proclaman que creen en Jesús y lo aman, pero no pueden aceptar a la Iglesia o la institución porque está muy lejos de ser perfecta y a veces constituye un escándalo, no han entendido el comienzo del relato y, en consecuencia, no están dispuestos a afrontar el desafío de la continuación.

Al final de estos comentarios, recordemos la referencia a la aproximación de Zuinglio mencionada al principio. Al hacer hincapié en la gracia todopoderosa de Dios, la genealogía presenta su reto mayor para aquellos que quieren aceptar solo a un Jesucristo idealizado, cuyo relato escribirían ellos solo con renglones derechos y cuya imagen pintarían ellos solo con colores suaves. Si observamos el relato entero y la imagen completa, la genealogía nos enseña que el comienzo no fue así; los evangelios nos enseñan que su ministerio no fue así; la historia de la Iglesia nos enseña que la continuación no fue así. Esta lección no nos desalienta, sino que nos anima mientras esperamos la venida litúrgica de Cristo. La gracia de Dios puede actuar incluso con personas como nosotros. Una meditación sobre «el relato del origen de Jesucristo... Abrahán engendró a Isaac... Jesé engendró al rey David... Aquín engendró a Eliud...» debería convencer al lector y al oyente de que el auténtico «relato de la continuación de Jesucristo» es que Jesús llamó a Pedro y Pablo... Pablo llamó a Timoteo... alguien te llamó a ti... y tú debes llamar a otra persona.

CAPÍTULO 7

La anunciación a José

(Mateo 1,18-25)

La mayoría de los cristianos, el término «anunciación» les recuerda automáticamente la escena de Lucas 1,26-38, donde el ángel Gabriel se aparece a María en Nazaret para anunciarle que concebirá y dará a luz un hijo que se llamará Jesús. Pero esta no es la única anunciación del nacimiento de Jesús. En el relato de la infancia de Mateo no hay una anunciación a María; ella permanece en el trasfondo. Antes bien, hay una anunciación por un «ángel del Señor» a José en sueños, que le pide que no repudie a María como había planeado, sino que la lleve a su casa, porque ha concebido por obra del Espíritu Santo. Tal vez la anunciación mateana no tenga la belleza poética de la anunciación lucana; es raro verla representada —si es que lo ha sido— en alguna obra de arte. Sin embargo, tiene su propia fuerza dramática y su contenido teológico, que la hacen muy digna de ser proclamada, como sucede en la liturgia de la última semana de Adviento.

El escenario

En la genealogía que acabamos de analizar, es decir, la lista de engendramientos que constituyen la génesis o el origen de Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abrahán (1,1), hay un modelo fijo (A engendró a B; B engendró a C) a través de tres series de catorce generaciones. Pero cuando se llega al final, al en-

gendramiento que constituye la idea central de la genealogía, la fórmula cambia: no se dice «Jacob engendró a José, y José engendró a Jesús, llamado el Mesías», sino «Jacob engendró a José, esposo de María, de la que nació Jesús, llamado el Mesías». Al menos de un modo inconsciente, el lector atento de Mateo se ve llevado a preguntarse por el motivo de esta formulación peculiar. Mateo lo explica por medio de su relato de anunciación, como indica en el primer versículo (1,18): «La *génesis* [nacimiento] de Jesucristo sucedió así»¹. Cristo o Mesías significa «ungido» y, en particular, el rey unguido de la casa de David. La genealogía pone de relieve el papel del rey David, pues lo menciona más que a cualquier otro (cinco veces: 1,1.6.17); la anunciación continúa ese tema, ya que se dirige a «José, hijo de David». Aunque Mateo no explicita el lugar de la anunciación, a continuación, en el capítulo 2, se dice que José y María tenían una casa en Belén (2,11). Es apropiado que José, hijo de David, padre de Jesús, Hijo de David, viviera en Belén, el lugar donde había nacido David.

No obstante, la anunciación a José no mira solo hacia atrás y continúa los temas de la genealogía, sino que también mira hacia el resto del evangelio. Mateo se refiere en su evangelio a Jesús como Hijo de David más veces que los otros tres evangelios juntos. Sin embargo, Mateo 22,41-46 expresa claramente que Jesús es más que el Hijo de David. Es, por decisión de Dios, por revelación divina, el Hijo de Dios (cf. 3,17; 16,16-17; 17,5). En consecuencia, si la genealogía empieza en 1,1 con la génesis de Jesús, Hijo de David, la anunciación terminará en 1,23 describiendo la génesis de Emmanuel, «Dios con nosotros».

El extraño embarazo de María, que explica cómo Jesús es Dios con nosotros, a saber, a través del Espíritu Santo, es otro eco de la genealogía. Es una anomalía dentro de las genealogías, como hemos visto en el capítulo 6, que entre los 42 padres incluidos por Mateo se encuentren 4 mujeres del Antiguo Testamento, todas ellas con una historia anterior al matrimonio o al nacimiento del hijo que hacía que su situación fuera extraña o

1. El doble uso de *génesis* en referencia a Jesucristo en 1,1 y 1,18 tiene un paralelo en el doble uso de *génesis* en referencia a Noé en Génesis 5,1; 6,9. Mateo sigue aquí muy de cerca los paralelos veterotestamentarios.

escandalosa. En particular, Tamar, viuda de dos hijos de Judá, queda embarazada indecentemente mucho después de la muerte de su segundo marido; Judá la acusó, pero se vio obligado a reconocer que él era el padre. Betsabé, la mujer de Urías, no quedó embarazada de su marido, sino de David. Sin embargo, en todos estos casos, la mujer era un instrumento de Dios para preservar a Israel y/o el linaje del Mesías. Así también, María, la quinta mujer de la genealogía, se encuentra encinta de un modo aparentemente escandaloso. Ella y José están desposados², pero se encuentran en el periodo intermedio habitual de separación de los prometidos entre el contrato de matrimonio y la convivencia de los esposos. El matrimonio, aceptado por los padres, se concertaba de ordinario casi inmediatamente después de la pubertad; pero la joven seguía viviendo con sus padres durante un tiempo después de la boda hasta que el marido podía mantenerla en su propia casa o en casa de sus padres. Las relaciones conyugales no estaban permitidas durante este periodo³, pero resulta que María está encinta. ¿Qué va a hacer José?

El dilema de un hombre justo

Un texto crucial para comprender el impacto de la anunciación es Mateo 1,18-19: «Antes de vivir juntos, resultó que estaba encinta por obra del Espíritu Santo. José, su esposo, que era un hombre justo y no quería denunciarla públicamente, decidió repudiarla en secreto». No es fácil discernir la lógica de esta descripción. Una visión popular, especialmente entre los católicos romanos, ha interpretado literalmente la primera frase, en el sen-

2. El verbo que se encuentra en 1,18 no es el verbo griego habitual «casarse». Es evidente que resultaba difícil describir las costumbres matrimoniales judías en griego, lo mismo que en nuestra lengua. Con todo, traducirlo por «estar prometidos, estar desposados» no hace justicia al hecho de que el contrato matrimonial se había formalizado delante de testigos y José es el «esposo» de María (1,16.19).
3. Es muy dudoso que supuestas diferencias en este punto entre Galilea y Judea, sugeridas por referencias rabínicas posteriores, sean aplicables a este tiempo.

tido de que el descubrimiento del embarazo de María dio a conocer que había concebido por obra del Espíritu Santo. La decisión de José de repudiarla fue el resultado del temor o profundo respeto a esta intervención divina, que él ya conocía desde que el ángel se le apareció. Este conocimiento le hizo sentirse indigno con respecto a María e hizo también que no estuviera dispuesto a vivir una relación conyugal normal con un instrumento tan importante de Dios. Esta interpretación es posible desde el punto de vista lingüístico; exculpa a José incluso de la posibilidad de haber pensado que María pudiera haberse comportado vergonzosamente.

Para muchos estudiosos, no obstante, esta interpretación contradice los datos obvios de la narración. Si nos atenemos al relato, ¿es realmente plausible pensar que el descubrimiento del embarazo de María llevara consigo el conocimiento de que era obra del Espíritu Santo? Algunos intérpretes sostienen que Mateo suponía la anunciación lucana, en la que se comunica a María que el Espíritu Santo iba a cubrirla con su sombra y se suponía que ella había dado a conocer este dato junto con la noticia de su embarazo. Pero no hay ni un solo indicio de que Mateo o sus lectores conocieran el relato de Lucas. También carece de realismo la tesis según la cual María era tan transparentemente santa que el hecho de conocer su embarazo le hizo suponer que era obra de Dios —no tenemos ninguna prueba de que en el judaísmo se esperara una concepción virginal del Mesías—. Más bien, como hemos indicado antes, las cuatro mujeres del Antiguo Testamento mencionadas en la genealogía nos preparan para un aparente escándalo en la quinta mujer mencionada en el linaje del Mesías. La afirmación de Mateo según la cual María «estaba encinta por obra del Espíritu Santo» no describe un conocimiento que habrían tenido quienes lo descubrieron, sino un conocimiento que necesitaban los lectores, para que no pensarán ni por un momento que el origen de Jesucristo, en quien ellos creían, pudiera haber sido escandaloso.

Lo que la revelación del ángel le da a conocer a José es precisamente que los personajes (*dramatis personae*) del relato *no* conocen el origen divino del hijo de María. La decisión de divorciarse de María se debe al hecho de que José desconoce la pater-

nidad del niño; él no es el padre y solo puede pensar que es otro. Al decir: «No tengas reparo en acoger a tu esposa en tu casa, porque el hijo que ha concebido es del Espíritu Santo», el ángel no le está diciendo a José algo que él ya sabe, sino algo que necesita saber. Modelada conforme a las revelaciones angélicas dirigidas a futuros padres (cf. Abrahán en Gn 17,15-22, y Zacarías en Lc 1,8-23), esta es una comunicación de un plan divino tanto para la concepción como para el futuro del niño.

Pensar que el embarazo de María pudiera tener origen humano no empañaría la santidad de José, a no ser que le impusiéramos un criterio que no sería apropiado para un judío de su tiempo. De hecho, Mateo insiste en que José era «justo» (o «recto», «honrado»), una designación que implica conformidad con la ley de Dios, la norma judía suprema de santidad (el mismo adjetivo se aplica a Zacarías e Isabel en Lc 1,6: «Los dos eran rectos a juicio de Dios y procedían sin falta, de acuerdo con los mandatos y preceptos del Señor»). María debería haber llegado virgen a José, y resulta que está encinta. La decisión de José de repudiarla muestra su sensibilidad hacia la comprensión que Israel tenía de la santidad del matrimonio exigida por la ley de Dios, ya que la pérdida de la virginidad podía ser considerada adulterio (Dt 22,20-21)⁴. Pero José era también sensible al carácter protector de la ley, que indicaba dos maneras en las que una mujer podía quedar embarazada antes de unirse a su marido: podía tener voluntariamente relaciones con otro y cometer adulterio (Dt 22,20-24), o podía ser forzada contra su voluntad y, por tanto, era inocente (Dt 22,25-27). Para determinar la complicidad o inocencia de María y el tratamiento que se le podía imponer, José podría haber pedido un juicio (y presumiblemente podría haberse quedado con la dote si ella era culpable). Pero José no quiso defender su rectitud a costa de María: «No quería exponerla a la vergüenza pública» o «convertirla en un espectáculo público» (dos traducciones precisas del verbo griego

4. Una interpretación cristiana de esta escena se encuentra en un texto del siglo II, el *Protoevangelio de Santiago* 14,1: «Si yo oculto su pecado, combato la ley del Señor». Justino Mártir, Agustín y Juan Crisóstomo entendieron que José obedecía a la ley.

empleado en 1,19). Por consiguiente, José iba a divorciarse de ella «en secreto», no en el sentido de que nadie lo supiera, sino en el sentido de que no habría una investigación oficial de la conducta de María.

En mi opinión, esta comprensión de la justicia de José, más que la explicación del «temor» o el «profundo respeto» mencionada antes, es esencial para la imagen mateana del cristianismo. En el capítulo siguiente, Mateo presenta a los magos gentiles, que acuden para adorar al Rey de los judíos, guiados por la revelación divina por medio de la estrella, mientras que los dirigentes judíos, que disponen de una revelación más precisa en las Escrituras (Herodes, los sumos sacerdotes y los escribas), tratan de matarlo —nótese el plural en 2,20: «los que atentaban contra la vida del niño». Uno podría suponer equivocadamente que Mateo tiene una visión dualista: los gentiles son buenos y los judíos son malos. Antes bien, el héroe del relato mateano de la infancia es José, un judío observante de la ley, muy sensible, a quien la revelación de Dios lo lleva a aceptar a Jesús y salvarlo de la destrucción. Para Mateo era perfectamente posible ser un judío observante de la ley y, al mismo tiempo, un cristiano, ya que Jesús proclamó que no dejaría de realizarse ni una letra ni una coma de la ley (5,18), alabó a los que guardaban incluso los mandamientos más pequeños (5,19) y apreció a los escribas que podían atesorar lo que es nuevo junto con lo viejo (13,52). Tales judíos creyentes y observantes de la ley preservaron la memoria de Jesús y, mediante su proclamación, muchos gentiles llegaron a ser discípulos (28,19). Así, en José, el evangelista estaba retratando lo que pensaba que debería ser un judío y lo que probablemente era él mismo.

En la proclamación de la escena de la anunciación merece la pena desarrollar este punto. Hay un aspecto conmovedor en el José de Mateo, que está preocupado por la recta observancia de la ley de Dios, pero también trata de impedir la vergüenza pública de María. Es evidente que el relato de Mateo puede suponer el amor de José a su desposada, pero no deberíamos establecer un contraste demasiado simple entre la obediencia a la ley y el amor como motivos contrarios en su conducta. Antes bien, José interpreta que la ley en toda su complejidad permite una

conducta que sea sensible, esto es, que no asuma lo peor ni busque el castigo máximo. Esto explica que Mateo pueda reconciliar una profunda obediencia a la ley con la aceptación de Jesús. Lo que critica a los legalistas no es que ellos observen la ley de Dios exactamente, sino que no entiendan la profundidad de la finalidad de Dios en la ley. En 12,1-8 describe a Jesús como Señor del sábado, acusado de permitir transgresiones de la ley, pero que en realidad es verdaderamente sensible a la manera en que Dios actuó al aplicar la ley en el pasado. En la Iglesia de nuestro tiempo, donde la mención de la ley puede sugerir legalismo (ya sea por los recuerdos del pasado o por la aplicación carente de imaginación de quienes deberían interpretarla), la conmovedora descripción mateana de José, obediente a la ley o justo, podría dar un nuevo significado a la invocación a «san José».

El «cómo» de la identidad de Jesús

Que José no se divorciara de María era fundamental en el plan de Dios, pero no ante todo por la reputación de María, sino por la identidad de Jesús. El niño tiene que ser hijo de José e Hijo de David, cumpliendo así la promesa de Dios a David: «Estableceré después de ti a un descendiente tuyo... consolidaré su trono real para siempre» (2 Sam 7,12-13). El ángel apunta a este elemento esencial al dirigirse a José como «hijo de David». No obstante, la pregunta más frecuente de los lectores modernos es: «¿Cómo puede Jesús ser hijo de José si José no lo engendró?». Evidentemente, esta cuestión inquietó también a los gentiles en la antigüedad, ya que muy pronto se afirmó que María era de la casa de David, presumiblemente con la intención de hacer que el origen davídico de Jesús pasara a través de ella. Pero para el judaísmo, como indica la genealogía, el linaje real del Mesías tenía que pasar por la serie de padres de David. Mateo responde a esta cuestión cuando se dice a José: «Dará a luz un hijo, a quien *tú* llamarás Jesús». El judaísmo se enfrentó al hecho de que es fácil decir quién es la madre de un niño, pero resulta difícil decir quién es el padre. Para establecer la paternidad no basta con preguntar a la madre, porque ella podría mentir acerca del padre

con el fin de evitar ser acusada de adulterio. Antes bien, el marido debería dar testimonio, ya que la mayoría de los varones son reacios a reconocer un hijo si no es suyo. El tratado *Babá Batrá* (8,6) de la Misná, escrito unos doscientos años después del nacimiento de Jesús, es meridianamente claro: «Si un hombre dice: “Este es hijo mío”, hay que creerlo». José reconoce al niño al ponerle el nombre; de este modo se convierte en el padre legal de Jesús. (Este es un apelativo más correcto que «padre adoptivo» o «padre nutricional»). La identidad de Jesús como Hijo de David forma parte del plan de Dios, pero José debe prestar a ese plan la obediencia cooperadora que corresponde a un hombre justo.

El nombre que José tiene que poner al niño es Jesús, «porque salvará a su pueblo de sus pecados». Lo que sigue en el capítulo 2 de Mateo mostrará cómo este José del Nuevo Testamento, que recibe una revelación en sueños y va a Egipto para salvar al niño, revive la gran epopeya del personaje del Antiguo Testamento llamado José, el intérprete de sueños que fue a Egipto y, de este modo, pudo salvar de este modo a Israel/Jacob (Gn 45,5; 50,20). Esta epopeya del Génesis continúa en el Éxodo con el relato de Moisés, el cual escapó siendo niño de la cólera del faraón, que había mandado matar a los niños varones de los hebreos, y regresó cuando ya habían muerto los que atentaban contra su vida (Éx 2,1-10; 4,19). Del mismo modo, con la ayuda de José, el niño Jesús escapa del tirano Herodes, que había ordenado matar a todos los niños varones, y es llevado de nuevo a Palestina cuando ya han muerto los que atentaban contra su vida⁵. El nombre Jesús encaja en este paralelismo entre el relato mateano de José y el relato veterotestamentario de José y Moisés, ya que el sucesor de Moisés que completó su obra haciendo volver a Israel a la Tierra Prometida se llamaba también Jesús (Josué). A propósito de este último, el filósofo judío Filón, que vivió en tiempos del Nuevo Testamento, explica: «Jesús significa “salvación del Señor” y es un nombre que indica el mejor estado posible». Pero la explicación mateana del nombre va más allá de

5. Mateo 2,20 es un eco literal de Éxodo 4,19.

esta idea básica de salvación: «Lo llamarás Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados». La última expresión constituye también un eco del relato de Moisés, ya que Flavio Josefo, historiador judío del siglo I d.C., narra en sus *Antigüedades judías* (2,9,3; # 216) que Dios dijo al padre de Moisés en un sueño que el hijo que iba a nacer «libraría a la raza hebrea de su esclavitud en Egipto». Tanto Moisés como Jesús son salvadores de su pueblo, pero en la comprensión mateana el pueblo de Jesús no son únicamente los descendientes judíos de los hebreos del tiempo de Moisés, sino todas las naciones (28,19). La esclavitud no es ya la de Egipto, sino la del pecado.

Mateo nos ha dicho que el niño engendrado en el seno de María será —por el nombre que le pone José— Hijo de David y el salvador de su pueblo. Con todo, hay una identidad mayor que José debe aceptar, pero a la que no puede aportar nada: el hijo será Emmanuel, «Dios con nosotros», porque María lo ha concebido por obra del Espíritu Santo. En Mateo no encontramos nada de la elaboración lucana de este elemento en la anunciación a María (Lc 1,35): «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que nazca será llamado santo Hijo de Dios». No obstante, el hecho de que dos relatos diferentes mencionen la concepción por obra del Espíritu Santo y no por engendramiento de varón⁶ sugiere que esta formulación es muy antigua, anterior a ambos evangelistas y procedente de la tradición cristiana. El Nuevo Testamento indica claramente que el formidable, creador y vivificador poder del Espíritu estaba asociado a la resurrección de Jesús: el Hijo de Dios, que fue capaz de vencer a la muerte, concede el Espíritu, que capacita a los creyentes para llegar a ser hijos de Dios. En los evangelios, el Espíritu es asociado ante todo con el bautismo de Jesús, cuando empieza su vida pública de proclamación del reino. Pero en las dos narraciones de la infancia es relacionado con el primer momento de la vida de Jesús: es hasta tal punto Hijo de Dios, que Dios es su único Padre, no a través de una relación

6. Si bien ambos evangelistas piensan que Jesús no fue engendrado por un padre humano, ninguno de ellos se concentra en el aspecto biológico; lo que les importa es la revelación cristológica de la identidad de Jesús.

sexual, sino por el mismo poder del Espíritu que dio vida al mundo en la creación. Si la genealogía de Mateo retrotrae el relato de Jesús hasta Abrahán, la concepción virginal encuentra implícitamente una analogía que va más allá, hasta Adán, el otro ser humano cuya vida no tuvo su origen en un engendramiento humano.

Para explicar a sus lectores la importancia plena de este engendramiento por el Espíritu anunciado en 1,20-21 («Lo que ha concebido es obra del Espíritu Santo; dará a luz un hijo»), Mateo cita en los versículos siguientes un texto del profeta Isaías: «Mirad: la joven está encinta y dará a luz un hijo, y lo llamarán Emmanuel» (7,14). Así, hay un segundo nombre para el niño junto al de Jesús Hijo de David, el salvador de su pueblo; es Emmanuel, «Dios con nosotros». Si este nombre procede del hecho de ser engendrado por el Espíritu Santo, no nos sorprende encontrar el nombre en el contexto postpascual en el que actúa ese Espíritu. Las últimas palabras del Jesús resucitado en Mateo son: «Yo estoy *con vosotros* siempre, hasta el fin del mundo» (28,20). La presencia permanente del Espíritu de Dios en el Jesús resucitado era ya una realidad en la concepción de Jesús; lo que la revelación del ángel dio a conocer a José, el judío justo, será dado a conocer a todas las naciones hasta el fin del mundo, por la predicación y la enseñanza de los apóstoles.

Mateo se regocija claramente al descubrir que aquello que Dios dice a través del ángel da cumplimiento a lo que había hablado ya por el profeta. Hemos insistido en el sentido mateano de continuidad con Israel: los nombres de la genealogía ponen de manifiesto continuidad con la Ley y los Profetas anteriores (es decir, los libros del Antiguo Testamento que llamamos Pentateuco y los libros históricos, que van del Génesis al final de los libros de los Reyes). Pero el *corpus* de los Profetas posteriores (es decir, las obras de los profetas escritores) da testimonio preeminente del plan de Dios. En el capítulo 2, Mateo cita cuatro veces textos de estos Profetas posteriores (Miqueas, Oseas, Jeremías y presumiblemente Isaías) que se refieren a los lugares donde el Mesías iba a realizar su misión. En este capítulo, Mateo empieza con una cita de Isaías 7,14 sobre el origen del Mesías. El evangelista no quiere decir necesariamente que los profetas anuncia-

ron a Jesús⁷, pero ve el plan divino a través de sus palabras. En estas citas, la redacción de Mateo tiende a ser más próxima a la traducción griega de las Escrituras judías (conocida como los Setenta) que al texto hebreo —lo cual no es ilógico, ya que él escribe para lectores de lengua griega—. Con todo, a menudo sucede, como aquí, que Mateo no coincide literalmente ni con el texto hebreo ni con el griego. (En su versión de Isaías 7,14, «la virgen» y los tiempos en futuro coinciden con el texto griego; la expresión «dará a luz a un hijo» es más próxima al hebreo; «se llamará» no coincide con ninguno de los dos). La habilidad del evangelista para moverse entre las variantes de las Escrituras ha llevado a algunos a pensar en una escuela de Mateo; al menos, tal habilidad técnica puede ser la característica de un escriba formado para el reino de los cielos (13,52). A los lectores modernos puede parecerles que Mateo es casi deshonesto, porque toma las palabras que más le convienen para su propósito, incluso hasta el punto de ajustar la formulación bíblica para que encaje mejor⁸. Pero esta actitud da por supuesto erróneamente que Mateo interpreta las Escrituras para explicar a Jesús, del mismo modo en que los esenios del Mar Muerto se esforzaban por arrojar luz sobre su situación escribiendo comentarios sobre los libros veterotestamentarios línea a línea, palabra por palabra. El hecho de que en el Nuevo Testamento no exista ningún comentario de este género sugiere que el proceso tuvo lugar en sentido contrario: los cristianos interpretaban a Jesús, que arrojaba luz sobre las Escrituras. Los procedimientos técnicos hermenéuticos usados por los judíos, o por los judíos creyentes en Jesús, eran con frecuencia los mismos, pero en el caso de estos últimos el enfoque hermenéutico era diferente. Para ellos, la revelación en Jesús

7. La hermenéutica de algunos intérpretes modernos es más literalista que la de los judíos del tiempo de Jesús. Los esenios del Mar Muerto afirmaban explícitamente que el sentido pleno de sus palabras iba más allá de la comprensión de los profetas

8. Además de las observaciones hechas anteriormente, hay que notar que en este tiempo, aun cuando había escritos o libros sagrados, no había aún —para muchos libros— una forma fija del texto que fuera tenida por sagrada. Es evidente que al grupo del Mar Muerto no le preocupaba que sus miembros usaran manuscritos de Isaías, por ejemplo, que tenían lecturas y ortografía diferentes.

era la autoridad suprema y estaba incluso por encima de las Escrituras.

Los estudiosos señalan que en Isaías 7,14, el profeta se dirige al rey Acáz de Judá para anunciarle un acontecimiento que va a suceder en tiempos del propio Isaías, más de setecientos años antes de Cristo. Pero a veces se olvidan de las palabras exactas pronunciadas por el profeta que habrían influido en la aproximación de Mateo. En 7,13, el profeta no se dirige al rey como individuo, sino como «Casa de David». Así, la segunda identidad de Jesús como Emmanuel, «Dios con nosotros», evidente en Isaías, no carece de relación con la primera identidad como «Hijo de David». Mateo sitúa apropiadamente las palabras del profeta después de una genealogía que llevó desde el rey David, pasando por los descendientes de su casa, hasta José, hijo de David, «esposo de María de la cual nació Jesús, llamado el Cristo». La insistencia de Mateo en que «ellos lo llamarán Emmanuel», en vez de «ella lo llamará» del texto hebreo de Isaías o «lo llamaréis» de la versión griega de Isaías, abre la visión del lector a un público más amplio, a saber, «su pueblo» al que salva del pecado: no solo los que en Judea aceptaban el linaje de David, sino las naciones del mundo. En el capítulo siguiente, esas naciones del mundo empiezan a hacer su aparición a través de sus representantes, los magos de Oriente.

Mateo termina la anunciación insistiendo en la conformidad de José, la cual pone de manifiesto hasta qué punto es realmente justo o recto. José completó la segunda parte de su matrimonio con María, llevándola como esposa a su casa; y puso al niño el nombre de Jesús, reconociéndolo así como hijo —las dos órdenes específicas del ángel—. Pero José fue más allá del mandato del ángel para cumplir la palabra del profeta. El ángel le había dicho que el niño concebido en el vientre de María era del Espíritu Santo, en consonancia con la primera frase de Isaías: «la virgen concebirá». Después, el profeta afirma que la virgen «dará a luz un hijo»; y Mateo nos dice explícitamente que José no conoció a María hasta que dio a luz un hijo. Así afirma Mateo que María no solo concibió siendo virgen, sino que siguió siéndolo hasta que dio a luz. Lamentablemente, algunas polémicas modernas han oscurecido la importancia de lo que Mateo nos transmite,

porque asumen que el evangelista ofrece implícitamente información sobre lo que sucedió después del nacimiento. Tuviera o no tal información, aquí ni siquiera lo sugiere implícitamente; lo que le interesa es el cumplimiento de las profecías del pasado, no las controversias cristianas de siglos posteriores. Lo que le importa a Mateo es que José cumplió todas las letras y comas de la Ley y los Profetas, y que sirvió dignamente como padre de un hijo que después insistirá en el cumplimiento de la Ley y los Profetas. La concentración en esa imagen de José debería constituir el verdadero interés de todos los cristianos que quieran ser fieles a las Escrituras.

CAPÍTULO 8

**La anunciación a Zacarías
y el nacimiento del Bautista**

(Lucas 1,5-25.57-66.80)

HASTA aquí hemos reflexionado sobre las dos escenas que constituyen el capítulo 1 de Mateo, con las que la liturgia de la Iglesia empieza la última semana de Adviento (17-23 de diciembre). Ahora nos centramos en el capítulo más largo de Lucas, el capítulo 1, con el que la liturgia continúa el resto de los días de esta semana. Este capítulo nos cuenta un relato muy diferente del narrado en Mateo 1, excepto en unos pocos (pero muy importantes) detalles, a saber: que un ángel anunció a María, que estaba desposada con José de la casa de David, que iba a dar a luz a un hijo concebido por obra del Espíritu Santo y que ese niño, el Hijo de Dios, se llamaría Jesús. Incluso en estos parecidos hay una diferencia importante: en Lucas, el ángel anuncia a María, no a José, como en Mateo. El resto de la narración lucana y los personajes lucanos son muy diferentes de los de Mateo. Lucas nos habla de la anunciación a Zacarías, en la que se le informa de que su esposa Isabel va a dar a luz a Juan el Bautista; de la visitación de María a Isabel, en la que María canta el Magníficat; y del nacimiento del Bautista, que suscita el Benedictus.

No obstante, la teología y los motivos básicos de Mateo y Lucas son muy semejantes, a pesar de que narran relatos diferentes. La genealogía de Mateo, en la que «el origen de Jesucristo» empieza con Abrahán que engendra a Isaac, nos ha mostrado que la historia de la acción de Dios en Israel puede ser vista

como parte de la historia de Jesús. La anunciación a José en Mateo combina ecos claros de relatos patriarcales del Antiguo Testamento con la «buena nueva» neotestamentaria según la cual Jesús no es solo el Mesías de la casa de David sino la presencia de Dios entre nosotros. El hecho de que José, el hombre justo, lo aceptara con fe, muestra cómo la fe iba unida a la observancia de la ley en los judíos creyentes que fueron los primeros en escuchar la buena nueva. Todos estos motivos aparecerán de nuevo, si bien de diferente manera, en Lucas 1. Cada uno de los dos evangelistas preservó para nosotros, a su modo, enseñanzas cristianas muy antiguas sobre cómo Dios preparó el camino a su Mesías e Hijo, enseñanzas que forman aún una parte esencial de la preparación de la Iglesia en Adviento.

La estructura lucana y la función del capítulo 1

Para valorar cómo usa Lucas la anunciación del nacimiento del Bautista con el fin de preparar el nacimiento de Jesús, hay que apreciar primero el papel del relato de la infancia en la estructura general de la teología lucana, porque Lucas es un escritor que usa la estructura artísticamente para transmitir su pensamiento. Ningún evangelio empieza la historia del ministerio público de Jesús sin hablar al lector de Juan el Bautista. Que el Bautista precedió a Jesús es, evidentemente, un dato fijo en la tradición cristiana; de hecho, está tan profundamente arraigado que en dos de los tres evangelios que empiezan su relato antes del ministerio público con la primera aparición de Jesús en la tierra, el Bautista es presentado de tal modo que precede también a esa aparición. En el Prólogo de Juan se dice que, antes de que la luz viniera a este mundo: «Hubo un hombre enviado por Dios llamado Juan». En Lucas, no solo la anunciación de la concepción del Bautista precede a la de Jesús, sino que el nacimiento del Bautista (aclamado por el cántico de Zacarías) precede al nacimiento de Jesús (aclamado por el cántico de Simeón). Este paralelismo, cuidadosamente presentado, se ha comparado a menudo con un díptico con sus dos tablas.

No obstante, la concepción de Lucas va más allá del paralelismo entre el Bautista y Jesús. Su percepción arquitectónica del plan de Dios divide la historia entera en tres partes: el tiempo de la Ley y los Profetas, el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia —esta vez es un tríptico—. Jesús es la pieza central; antes, la Ley y los Profetas dan testimonio de él (Hch 13,14); después, el Espíritu y aquellos a quienes Jesús ha elegido dan testimonio de él (Hch 1,9). El tiempo de la Ley y los Profetas es el periodo que los cristianos asocian con el Antiguo Testamento. El tiempo de Jesús va desde el bautismo hasta la ascensión (Hch 1,21-22) y es el tema del evangelio propiamente dicho. Los dos están conectados por los relatos de la infancia en Lucas 1-2, los capítulos-puente que abren el evangelio. El tiempo del testimonio de la Iglesia sobre Jesús va desde la venida del Espíritu en Pentecostés hasta el momento en que el mensaje llega a los confines de la tierra (Hch 1,8). El tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia están conectados por la nueva aparición de Jesús (que había ascendido en la noche del domingo de Pascua, según Lc 24,51) para instruir a sus elegidos; esto se narra en Hechos 1-2, los capítulos-puente que abren el segundo libro de Lucas. Estas dos secciones «puente» (Lc 1-2; Hch 1-2) tienen características similares: empiezan en Jerusalén; la revelación viene del cielo de un modo extraordinario; los participantes terrenos comienzan de pronto a profetizar con elocuencia, mientras Dios realiza la venida del Hijo y la venida del Espíritu. En ambas secciones, los personajes del material que precede se encuentran con personajes del material que sigue; por ejemplo, en Lucas 1-2 los personajes y los motivos de la Ley y los Profetas se encuentran con personajes del relato evangélico del ministerio (Juan el Bautista y María); en Hechos 1-2, el Jesús del evangelio se encuentra con los Doce, incluido Pedro, que lo proclamarán hasta los confines de la tierra.

Basándonos en esta estructura y limitándonos a los capítulos lucanos de la infancia, podemos ver que la técnica de Lucas, aun cuando sea diferente de la de Mateo, cumple en gran medida un mismo propósito. Mateo empieza su primer capítulo con «Abrahán engendró a Isaac»; como veremos, Lucas comienza su primer capítulo con una descripción de Zacarías, el padre del Bau-

tista, como otro Abrahán. Ambos repiten la historia de Israel, aun cuando eligen diferentes momentos de esa historia para destacarlos. Y ambos anticipan el mensaje esencial del evangelio.

La anunciación y el nacimiento

Lucas empieza la anunciación del nacimiento del Bautista introduciendo a los agentes humanos principales en su concepción, Zacarías e Isabel, figuras impecablemente rectas o justas, del mismo modo que la anunciación mateana (1,19) describió a José como recto o justo. Ningún otro autor del Nuevo Testamento menciona a los padres del Bautista ni sugiere que fuera hijo de un sacerdote o que estuviera emparentado con Jesús. Aun cuando Lucas pudo tomar algunos de estos detalles de la tradición histórica, está principalmente interesado en el simbolismo de lo que narra. Algunos progenitores veterotestamentarios eran estériles, pero por intervención divina pudieron tener hijos, al igual que Isabel; pero solo hay un caso en el Antiguo Testamento en que ambos progenitores eran estériles —como Zacarías e Isabel—, a saber: Abrahán y Sara, figuras muy destacadas en el Génesis, el primer libro de la Ley. Que Lucas pretende establecer un paralelismo entre ambas parejas se muestra claramente en la respuesta de Zacarías al ángel después de oír la noticia de la concepción: «¿Qué garantía me das de eso?» (Lc 1,18), cita literal de la respuesta de Abrahán a la revelación divina en Génesis 15,8. También la alegría de Isabel con sus vecinos que reciben la buena nueva (1,58) constituye un eco de la alegría de Sara con todos los que reciben la buena nueva (Gn 21,6).

Con todo, la maestría de Lucas va más allá. Presenta a Zacarías e Isabel como progenitores semejantes a otros padres del Antiguo Testamento cuyo deseo de tener un hijo fue cumplido por Dios, a saber, Elcaná y Ana, padres de Samuel. De hecho, el comienzo del relato lucano en 1,5: «Había un sacerdote llamado Zacarías... su mujer... y se llamaba Isabel», nos recuerda claramente el comienzo de 1 Samuel 1,1-2: «Había un hombre... llamado Elcaná... tenía dos mujeres: una se llamaba Ana». Ana recibió la revelación de que iba a dar a luz a Samuel, a través del

sacerdote Elí, durante la visita anual al santuario para ofrecer sacrificios (1 Sm 1,3.17), al igual que al sacerdote Zacarías se le revela el futuro nacimiento de su hijo en el santuario del templo de Jerusalén. En ambos casos, el niño que nazca no beberá vino ni licor (Lc 1,15; 1 Sm 1,9-15) y será un nazireo consagrado al Señor (Nm 6,1-21). El Magnificat de Lucas 1,46-55 recuerda intensamente el cántico de Ana en 1 Samuel 2,1-10¹. Si el relato de Abrahán y Sara pertenece a la Ley, el relato de Samuel pertenece a los Profetas². Se encuentran nuevas reminiscencias de la Ley (Levítico) en el marco de la anunciación de la concepción del Bautista, a saber, la ofrenda de incienso por parte del sacerdote; y el tema profético continúa cuando Zacarías habla proféticamente en Lucas 1,67, e implícitamente en la descripción del futuro Bautista como Elías en 1,17, que constituye un eco de Malaquías 3,1.23-24, el último de los escritos proféticos.

La técnica lucana de actualizar las escrituras de Israel continúa de un modo aun más dramático en la aparición del ángel que se identifica como Gabriel. Después de la Ley y los Profetas en la colección de las Escrituras canónicas vienen los Escritos, uno de los cuales era el libro de Daniel³, el único escrito del Antiguo Testamento donde aparece Gabriel. Tanto en Lucas (1,22) como en Daniel (seis veces en los capítulos 9-10) se dice que la aparición es una visión. En ambos (Lc 1,10-11; Dn 9,20-21) Gabriel se presenta en el momento de la oración litúrgica a una persona que ha estado orando afligida (Lc 1,13; Dn 9,20). En los dos, la persona que tiene la visión se asusta, se le dice que no tema y no puede hablar (Lc 1,12-13.20.22; Dn 10,8.12.15). Apenas cabe duda, por tanto, de que Lucas quiere que veamos un paralelismo entre la aparición de Gabriel a Daniel y, después, a Zacarías. Hemos visto a Zacarías descrito con palabras que recuerdan a Abrahán, el primero de los patriarcas, presentado en

1. El paralelismo con el relato de Samuel continúa en Lucas 2, cuando Jesús es presentado en el templo y en el saludo que le da una mujer llamada Ana.
2. La mayoría de los «Libros históricos» de la Biblia cristiana forman parte de los «Profetas anteriores» en la terminología judía.
3. En las Escrituras hebreas, a diferencia del Antiguo Testamento cristiano, Daniel no es clasificado como libro profético. Lucas 24,44 se refiere expresamente a otros escritos, además de la Ley y los Profetas.

el primer libro de las Escrituras hebreas. Ahora se encuentra con Gabriel, el ángel del final de los tiempos, que interpreta las setenta semanas de años: la descripción panorámica del plan definitivo de Dios, cuya última parte será «para traer una justicia perenne, para sellar la visión y al profeta, y ungir el Santo de los Santos» (es probable que Lucas entendiera el texto griego de esta última frase de Dn 9,24 como una referencia a un *christós*, un- gido o mesías). Gabriel es descrito en un libro que pertenece a la última parte de las Escrituras hebreas y, en efecto, tal vez fuera el libro de la colección escrito en último lugar. Es posible que Mateo sea más metódico en su genealogía partiendo desde Abrahán hasta el tiempo del Mesías, pero Lucas, de un modo alusivo, ha cubierto el mismo periodo de tiempo en este encuentro entre Zacarías/Abrahán y Gabriel, el mensajero final que lleva a término los años de la historia. Ambos autores han abarcado todo el tiempo de la relación de Dios con Israel hasta los últimos días.

El niño que va a nacer es una figura apropiada en este contexto escatológico: Juan el Bautista «irá por delante, con el espíritu y el poder de Elías, para reconciliar a los padres con los hijos... así preparará para el Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,17). Lucas expresa su visión del Bautista en un famoso dicho de Jesús: «La Ley y los Profetas duraron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la buena noticia del reinado de Dios» (16,16). Hemos visto que los capítulos lucanos de la infancia son un puente entre el tiempo de la Ley y los Profetas, y el tiempo de la proclamación del reino por Jesús. Como parte de ese puente, los padres del Bautista, en paralelo a Abrahán y Sara y a los padres de Samuel, pertenecen a la Ley y los Profetas, pues observan todos los mandatos y preceptos de la Ley (1,6) y ellos mismos profetizan (1,41.67). Pero el Bautista pertenece al tiempo de Jesús. En consecuencia, el niño es descrito con palabras que anticipan las descripciones sobre él que se encuentran en los relatos evangélicos del ministerio público de Jesús. De hecho, la comunicación sobre su concepción es descrita como una proclamación de la buena nueva o evangelio en 1,19. Si Lucas 1,15a promete que el Bautista «será grande», esto anticipa la descripción que Jesús hace de él en Lucas 7,28: «entre los nacidos de mujer ninguno es mayor que Juan». Que el niño «estará ante el

Señor» (1,15b) anticipa el texto de 7,27: «Mira, envío por delante a mi mensajero para que te prepare el camino» (aun cuando el vocabulario griego difiere ligeramente). La predicción de 1,15b, según la cual el Bautista «no beberá vino ni licor», es una adaptación de la tradición contenida en 7,33: «Vino Juan el Bautista que no comía ni bebía». La promesa de que el niño «estará lleno del Espíritu Santo desde el vientre materno» es el primer paso de lo que culminará en 3,2: «La palabra del Señor se dirigió a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto». (Para valorar la fuerza total de las dos descripciones se debería comparar la alternancia de espíritu y palabra en las vocaciones bíblicas, por ejemplo: Is 61,1 y 2,1; Jl 3,1 y 1,1)⁴. En resumen, Lucas tiene información sobre el Bautista gracias a las tradiciones del ministerio de Jesús y anticipa esta información en la anunciación de la concepción del Bautista. Esto sostiene mi argumento según el cual en los relatos lucanos de la infancia hay figuras del Antiguo Testamento (Zacarías e Isabel) y figuras evangélicas (el Bautista) que se encuentran con el fin de tender un puente entre los dos periodos de la acción salvífica de Dios.

La consecuencia inmediata de la anunciación amplía aún más el simbolismo de la escena. Se nos dice que, tras quedarse mudo (como Daniel), Zacarías fue a su casa y, algún tiempo después, Isabel concibió, una descripción que recuerda la conducta de los padres de Samuel: «Volvieron a su casa... y Ana concibió» (1 Sm 1,19-20). La reacción de Isabel, «Así me ha tratado el Señor» (Lc 1,25), recuerda la descripción de Ana en 1 Samuel: «El Señor se acordó de ella». La remoción de la «desgracia» de Isabel nos recuerda la reacción de Raquel, en Génesis 30,23, cuando concibe un hijo: «Dios ha retirado mi afrenta». (La visitación de María a Isabel y el elogio que Isabel hace de María pertenecen en realidad a la anunciación de la concepción de Jesús y serán tratados en relación con esa escena). El nacimiento del Bautista es descrito por Lucas con una brevedad sorprendente en

4. La promesa de que el Bautista «reconciliará a los padres con los hijos» cita la descripción de Elías en Malaquías 3,24, pero pudo estar influida por dichos evangélicos relativos al Bautista que hablan de padre y/o hijos (Lc 3,8; 7,31-33).

1,57-58. El regocijo de los vecinos cuando conocen la noticia recuerda el regocijo de todos los que se enteraron de que Sara había dado a luz (Gn 21,6).

La atención se centra más en la imposición del nombre al Bautista. Zacarías ha quedado mudo después de la anunciación del ángel porque no ha creído (1,20); ahora, su obediencia al querer que el niño sea llamado Juan, como ordenó el ángel, muestra que ha creído; como consecuencia, recupera el habla. La maravillosa coincidencia por la que Isabel elige también el nombre de Juan, aun cuando nadie en la familia llevaba ese nombre, es un signo más de que la mano del Señor acompaña al niño (1,66). El milagro, como los milagros de Jesús en el ministerio, provoca asombro y admiración. «El niño crecía, se fortalecía espiritualmente» (1,80) y «la mano del Señor estaba con él» (1,66). Son reminiscencias finales de los relatos de Abrahán-Sara y de los padres de Samuel. Después del nacimiento y la circuncisión de Isaac, el niño que tienen Abrahán y Sara, se dice: «el niño crecía» (Gn 21,8); y de Samuel se dice: «el niño se fortalecía en la presencia del Señor» (1 Sm 2,21)⁵. La última frase del capítulo que nos ocupa: «Vivió en el desierto hasta el día que se presentó a Israel» (Lc 1,80), es un detalle artístico final de Lucas para desarrollar la idea de este relato como puente, y conecta con 3,2: «La palabra del Señor se dirigió a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto».

Hasta aquí no hemos dicho nada sobre el cántico de Zacarías, el Benedictus. Dedicaré el capítulo siguiente a este magnífico poema y a los cánticos lucanos en general.

5. Véase también el relato de Sansón en Jueces 13,24-25 (texto griego): «El niño creció, y el Señor lo bendijo, y el Espíritu del Señor empezó a acompañarlo».

CAPÍTULO 9

El Benedictus

(Lucas 1,67-79)

EN el relato lucano de la infancia hay cuatro cánticos (himnos o salmos): en el capítulo 1, el Benedictus y el Magnificat, que se leen en los evangelios de la última semana de Adviento; en el capítulo 2, el Gloria in excelsis y el Nunc dimittis, que se leen en los evangelios del tiempo de Navidad. Por supuesto, el uso litúrgico que hace la Iglesia de estos cánticos es mucho más amplio, ya que tres de ellos se encuentran cada día en la Liturgia de las Horas, y una forma ampliada del Gloria se recita en la misa. Por esta razón, haré un comentario general de los cuatro antes de centrarme en el Benedictus. Aun cuando los presentaré juntos, el Gloria es tan breve que solo por analogía podemos adivinar que su origen puede ser el mismo que el de los otros. Con todo, conviene observar que el hecho de que el Gloria sea cantado por ángeles mientras que los otros son entonados por seres humanos no constituye una diferencia importante. Es posible que el Gloria hubiera estado estructurado antifonalmente, con un par de líneas atribuidas actualmente a los ángeles:

«Gloria a Dios en el cielo
y paz en la tierra a los hombres favorecidos (por él)»,

mientras que el otro par de líneas fue atribuido a los discípulos en el momento de la entrada de Jesús en Jerusalén:

«Paz en el cielo
y gloria en lo más alto del cielo» (Lc 19,38).

El origen de los cánticos lucanos

Aun cuando Lucas presenta en el relato de la infancia a varios personajes que entonan estos cánticos, la investigación moderna sostiene que no se trata de composiciones históricas de María, Zacarías o Simeón (o, *a fortiori*, de los ángeles). Tienen un estilo común y una altura poética que constituyen un argumento de mucho peso contra tal composición individual y espontánea. De hecho, en algunos de los cánticos hay versículos que no encajan en la situación de la persona que supuestamente habla. Por ejemplo, ¿de qué manera la concepción de María «dispersa a los soberbios de corazón», «a los hambrientos los colma de bienes» y «a los ricos los despide vacíos» (versos del Magnificat)? ¿De qué modo el nacimiento del Bautista constituye «salvación de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian» (Benedictus)? La mayoría de los estudiosos piensan que los cánticos tienen un origen común y fueron adaptados e insertados en el relato de la infancia.

Algunos piensan que los compuso el mismo evangelista; pero en ese caso, sería de esperar una mayor uniformidad entre los cánticos y un encaje más suave en su contexto actual. (Si el Magnificat, el Benedictus y el Nunc dimittis [y las palabras que los introducen] fueran retirados de su contexto actual, nadie sospecharía siquiera que faltaba algo¹). La mayoría de los estudiosos, pues, piensan que los cánticos proceden sustancialmente de una fuente pre-lucana y fueron tomados por el evangelista e interpolados en los lugares donde se encuentran ahora. Digo «sustancialmente» porque hay añadidos lucanos para que encajen en su contexto. Por ejemplo, es posible que Lucas añadiera 1,48 al Magnificat:

«Porque se ha fijado en la humildad de su esclava
y en adelante me felicitarán todas las generaciones».

Este versículo recuerda las palabras que Lucas ha aplicado ya a María en 1,38.42 y de este modo contribuye a que el cántico

1. Por ejemplo, 1,56 se puede leer perfectamente después de 1,45; y 1,80 se lee muy bien después de 1,66. El evangelista hizo un mayor esfuerzo para incorporar los cánticos del capítulo 2 en el curso de la narración.

resulte apropiado en sus labios. De igual manera, es posible que los versículos 76-77 del Benedictus sean un añadido de Lucas para que el cántico se refiera de manera apropiada al nacimiento de Juan el Bautista (cf. Lc 1,17; 3,4; 7,27):

«Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, porque caminarás delante del Señor para prepararle el camino, anunciando a su pueblo la salvación, en el perdón de los pecados».

¿Cuál fue la fuente de la que Lucas tomó estos cánticos si no los compuso él mismo? Es indudable que representan el pensamiento y el estilo de los himnos judíos del periodo que va del 200 a.C. al 100 d.C., tal como se reflejan en 1 Macabeos, Judit, 2 Baruc, 4 Esdras y el Rollo de la Guerra y los Salmos de acción de gracias de los manuscritos del Mar Muerto (Qumrán). El patrón estilístico dominante es el del centón o modelo del mosaico, donde casi todas las frases y líneas están tomadas de la poesía más antigua de Israel, es decir, los Salmos, los Profetas y los himnos del Pentateuco y de los libros históricos. En *El nacimiento del Mesías* (Madrid 1982) he presentado páginas enteras del trasfondo poético veterotestamentario para cada línea del Magnificat (pp. 371-380), del Benedictus (pp. 401-409) y del Nunc dimittis (pp. 477-480). He aquí un ejemplo del comienzo del Benedictus (Lc 1,68-69):

«Bendito sea el Señor, el Dios de Israel, porque ha visitado y llevado a cabo la redención de su pueblo. Nos ha suscitado una fuerza de salvación en la Casa de David, su siervo».

En el Salmo 41,14(13) y en otros pasajes sálmicos encontramos: «Bendito sea el Señor, el Dios de Israel». El Salmo 111,9 dice que Dios «envió la redención a su pueblo», mientras que Jueces 3,9 afirma: «El Señor suscitó un Salvador para Israel». En el Salmo 132,17 dice Dios: «Haré germinar el vigor de David», una declaración semejante al motivo que se encuentra en Ezequiel 29,21: «Aquel día haré germinar el vigor de la casa de Israel». En una oración judía contemporánea del Benedictus luca-

no (la Decimoquinta Bendición de las *Shemoné Esré*) encontramos un mosaico parecido: «Que el retoño de David (tu siervo) brote rápidamente y suscite su vigor en tu salvación... Bendito seas tú, oh Señor, que haces florecer el vigor de la salvación».

Los cánticos lucanos son tan judíos que algunos exegetas han pensado que el evangelista los tomó de una colección que no tenía nada que ver con Jesucristo. Hay, no obstante, un particular tono de salvación divina *realizada* y (en el Benedictus) una insistencia en la casa de David, que no sería fácilmente explicable desde la historia judía no cristiana de este periodo. Los himnos judíos no cristianos que ofrecen los mejores paralelos del Benedictus y el Magnificat son oraciones que expresan el anhelo de salvación. Es cierto que las victorias de los macabeos en el siglo II a.C. pudieron inspirar cánticos de liberación, pero tal liberación no habría sido descrita como davídica, ya que los jefes macabeos eran sacerdotes levíticos. Así, lo más probable es que se trate de himnos judeo-cristianos que cantan la acción salvífica de Dios en Jesús, el Mesías.

En efecto, ha habido una tendencia a hablar de los himnos de una *comunidad* judeo-cristiana, porque, a pesar de las semejanzas del estilo común, hay suficientes diferencias entre los cánticos que permiten postular la existencia de diferentes autores con el mismo trasfondo. El «nosotros» del Benedictus y de la última parte del Magnificat («nuestros padres») refleja a los portavoces de una colectividad. Más en concreto, se ha intentado derivar los cánticos de un grupo de cristianos «pobres» (*anawim*) dentro de Israel: personas que, en parte, eran físicamente débiles y, en un sentido más amplio, al no confiar en su propia fuerza, tenían que poner su liberación totalmente en manos de Dios: los humildes, los enfermos, los oprimidos. Son elogiados en el Salmo 149,4: «El Señor se complace en su pueblo, adorna a los pobres con la victoria». Ciertamente, los *Himnos de acción de gracias* de los manuscritos del Mar Muerto reflejan este ambiente: «Tú, oh Señor, has defendido el alma de los pobres y los necesitados frente al vigoroso. Has redimido mi alma de la mano del poderoso». El Magnificat, en particular, encajaría en ese trasfondo, donde dice: «Ensalzó a los humildes, colmó de bienes a los hambrientos».

Los estudiosos que sostienen la existencia de una comunidad de pobres judeo-cristianos en *Jerusalén* especifican aún más el trasfondo propuesto. En Hechos 2,43-47 y 4,32-37, Lucas presta particular atención a los primeros creyentes judíos en Jesús en esa ciudad, describiéndolos como personas que vendían sus bienes y entregaban su riqueza para que fueran distribuidos a los necesitados. Su descripción de esos pobres es nostálgica y podría esta idealizada, pero la colecta que hizo Pablo para la Iglesia de Jerusalén, mencionada a menudo en sus cartas (véase también Gál 2,10), muestra que la imagen que presenta Lucas tiene una base histórica. El libro de los Hechos subraya también la piedad del templo propia de los judeo-cristianos de Jerusalén: «A diario acudían juntos al templo» (2,46; 3,1). Ciertamente, este contexto es el de Simeón, a quien se atribuye el *Nunc dimittis*, y también el de Zacarías, el sacerdote que recita el *Benedictus*².

No obstante, si queremos ser exactos, hemos de afirmar que tales precisiones (pobres, en Jerusalén, con la piedad del templo) son especulaciones sutiles sobre los orígenes de los cánticos y no se pueden probar. A veces van unidas a otra tesis, más difícil de probar, según la cual los cánticos fueron traducidos al griego del hebreo o del arameo (presumiblemente, la lengua de los primeros cristianos). Para nuestro propósito, nos basta con la simple probabilidad de que los cánticos procedan (¿de una colección?) de himnos de un grupo primitivo judeo-cristiano³, sin especificar más. Así, el uso frecuente y a veces diario de estos cánticos en la liturgia recupera su origen, en el sentido de que estamos recitando las palabras que nuestros primeros antepasados en la fe usaron como alabanza comunitaria a Dios.

En el caso de que Lucas, según nuestra teoría, haya tomado estos cánticos y los haya puesto en boca de figuras de los relatos

2. Aunque la descripción de los Hechos no dice que los cristianos de Jerusalén cantaran himnos, en 2,47 se menciona que alababan a Dios, y desde un punto de vista técnico los cánticos de los relatos de la infancia se deben clasificar como himnos de alabanza.

3. Himnos «primitivos», no solo porque son prelucanos, sino también porque su cristología se expresa por entero con un lenguaje veterotestamentario, a diferencia de los himnos desarrollados que encontramos en los escritos cristianos posteriores al año 50.

de la infancia como María, Zacarías y Simeón, ¿les hizo violencia? Todo lo contrario, su intuición es muy apropiada: si estos eran los himnos de los primeros judeo-cristianos, en los evangelios aparecen en labios de los primeros judíos que creyeron en la buena nueva sobre Juan el Bautista y Jesús⁴. Si vamos más allá de esta connaturalidad general, descubrimos que Lucas ha conseguido con destreza que sus cánticos correspondan a quienes los recitan, siguiendo el hilo del relato. En 1,40 se dice que María saludó a Isabel, pero no se incluyen las palabras del saludo; la inserción del Magníficat (1,46-55) proporciona a María unas palabras que, como veremos, son sumamente apropiadas. En el relato (1,64) leemos que Zacarías empezó a hablar alabando a Dios, pero tampoco se recogen sus palabras; la inserción del *Benedictus* en 1,68-79 proporciona esa alabanza a Dios. También se respeta que los recitadores son personas diferentes. El comienzo del Magníficat recuerda las primeras palabras del himno de Ana en 1 Samuel 2,1-2 (texto griego: «Mi corazón es fortalecido en el Señor; mi poder es exaltado en mi Dios... Gozo con tu salvación»). Pero el hecho de que la correspondencia sea apropiada no se reduce al género de las personas que entonan los cánticos; Ana canta después de dar a luz a su primogénito, mientras que María acaba de concebir a su primogénito. Como veremos, aun cuando el Magníficat es un mosaico de palabras y temas del Antiguo Testamento, algunas líneas anticipan también las bienaventuranzas de Jesús en el relato lucano del ministerio. Tal anticipación es apropiada en boca de María, porque ella es una figura evangelizadora retrotraída a los capítulos «puente» del relato lucano de la infancia: en ellos se encuentra con figuras veterotestamentarias como Zacarías y Simeón, cuyos cánticos no anticipan tan claramente el mensaje evangélico.

Después de estas observaciones generales sobre el origen y el lugar de los cánticos en Lucas 1-2, abordaré más específicamen-

4. Como he señalado, que la intuición de Lucas es apropiada queda realzado si los autores judeo-cristianos eran «pobres» que vivían según la piedad del templo: María es «pobre», y Zacarías y Simeón viven ejemplarmente la piedad del templo.

te el cántico que ensalza la concepción y el nacimiento de Juan el Bautista y, por tanto, constituye la continuación del capítulo anterior.

El Benedictus y la primera cristología judeo-cristiana

Para acompañar esta exposición, presento una traducción de este cántico⁵, junto con el análisis y la división que considero más plausible. (Otros estudiosos son partidarios de una división ligeramente distinta, pero las diferencias no afectan realmente a mi exposición). En la clasificación de los himnos que se ha desarrollado para analizar los salmos del Antiguo Testamento, el Benedictus se asemejaría más a un himno de alabanza; de hecho, empieza con la alabanza al Dios de Israel. Resulta claro que los judeo-cristianos que compusieron este cántico pensaban que seguían perteneciendo a Israel. Esta misma bendición del Dios de Israel se encuentra al final de las tres secciones o «libros» del Salterio, una obra atribuida a David (Sal 41,14[13]; 72,18; 106,48), pero también en 1 Reyes 1,48 en labios de David, después de la entronización de Salomón. Esto es apropiado, ya que los autores judeo-cristianos del cántico alaban lo que Dios ha hecho en el último rey ungido del linaje de David.

La referencia mesiánica original del cántico se mantiene incluso después de que Lucas lo haya situado en el contexto del nacimiento del Bautista. Aunque Zacarías alaba a Dios por su hijo, las líneas que Lucas ha interpolado en referencia a ese niño (1,76-77: la adaptación lucana del cántico) expresan claramente que la acción salvífica para Israel no viene del Bautista, sino del Señor a quien el Bautista únicamente prepara el camino⁶. La subordinación del Bautista al tema principal implícito del cántico, es decir, el agente mesiánico de Dios, se indica también por

5. Tomado de mi libro *The Birth of the Messiah*, segunda ed., 367-368.

6. Es probable que el uso que hace Lucas de «el Señor» sea deliberadamente ambiguo: en vida, el Bautista pensaba que estaba preparando la intervención directa del Señor, Dios de Israel, pero el que vino después del Bautista era Jesús, hijo de María, que fue alabada por Isabel en 1,43 como «la madre de mi Señor».

El Benedictus

(Lucas 1,68-79)

Alabanza introductoria

68a «Bendito sea el Señor, el Dios de Israel,

Primera estrofa

68b porque ha visitado

68c y llevado a cabo la redención de su pueblo.

69a Nos ha suscitado una fuerza de salvación

69b en la casa de David, su siervo,

70 como lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas:

71a que nos salvaría de nuestros enemigos

71b y de la mano de todos los que nos odian.

Segunda estrofa

72a Mostrando la misericordia que tuvo con nuestros padres

72b y recordando su santa alianza,

73 el juramento que hizo a nuestro padre Abrahán de concedernos⁷⁴ que, libres de temor, arrancados de la mano de los enemigos, le sirvamos⁷⁵ con santidad y rectitud en su presencia todos nuestros días.

Inserción lucana

76a *Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo,*

76b *porque caminarás delante del Señor para prepararle el camino,*

77a *anunciando a su pueblo la salvación*

77b *en el perdón de los pecados.*

Conclusión

78a Por la entrañable misericordia de nuestro Dios

78b nos visitó la luz que nace de lo alto,

79a para iluminar a los que viven en tinieblas y sombra de muerte,

79b para guiar nuestros pasos por el camino de la paz».

el lugar donde Lucas sitúa los versículos 76-77 interpolados, relativos al Bautista. No se encuentran al final para que no parezcan la culminación de la alabanza, sino que están antes de la descripción poética final (78-79) de «la luz que nace de lo alto»⁷, que encarna «la entrañable misericordia de nuestro Dios». Hay que mantener siempre la secuencia apropiada: el Bautista no constituye un fin en sí mismo, ya que, como insiste Juan 1,8: «No era él la luz, sino que vino para dar testimonio de la luz». El Bautista es mencionado antes que Jesús, pero es Jesús quien saca de las tinieblas y la muerte (Lc 1,79), lo cual constituye la obra del Mesías en la acción salvífica de Dios.

Esta acción salvífica, que proporciona el motivo para la alabanza del Dios de Israel en el cántico, es descrita en las dos estrofas que constituyen el cuerpo. Estas estrofas tienen aproximadamente la misma extensión y una estructura similar. Cada una de ellas empieza con lo que Dios ha hecho con la redención y misericordia hacia su pueblo, «nuestros padres», y cada una describe después cómo esto se ha hecho por «nosotros» cumpliendo las promesas hechas a David y Abrahán. Recordamos que la genealogía mateana hablaba de «Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abrahán». Puede ser que el mismo Mateo reuniera los elementos de esta genealogía, pero tomó de la tradición cristiana la importancia de esos dos antepasados que simbolizaban no solo la especial descendencia judía (David) de Jesús, sino también su alcance más amplio (Pablo se sirve de Abrahán para hacer que los gentiles sean herederos de las promesas de Dios cumplidas en Jesús). Así, el Benedictus y la genealogía expresan de diferentes maneras un tema común importante en la preparación de la venida de Jesús.

La primera estrofa indica que la herencia mesiánica de David fue anunciada por los profetas (2 Samuel [capítulo 7] era un libro profético), mientras que la segunda estrofa conecta a Abrahán con la alianza. El cumplimiento de los Profetas y la Ley es un

7. Se emplea aquí la palabra griega *anatólē*, usada en Zacarías 3,8 y 6,12 para traducir las referencias hebreas a la «rama» o «retoño» davídico. Es la misma palabra utilizada en Mateo 2,2 en la descripción de «su estrella en el oriente», la estrella que señala el nacimiento del Rey de los judíos.

motivo que hemos visto ya en el relato lucano de la infancia. Nótese que la acción salvífica es descrita en las dos estrofas con verbos en pasado (aoristo)⁸, aun cuando en el curso de la narración, Cristo, el Señor, no ha nacido aún en Belén. Esto es comprensible, porque los judeo-cristianos compusieron el cántico después de la resurrección, cuando todo esto había sucedido ya y el Mesías había venido. En el contexto del relato de la infancia, se presenta a Zacarías pronunciando una profecía (1,67), y los verbos en pasado muestran la seguridad de la visión profética de lo que el Mesías iba a realizar.

Se podría afirmar que el Benedictus es un himno cristológico porque se refiere al Mesías, el «vigor (poder) de la salvación» (1,69; cf. el cántico de Ana en 1 Sm 2,10: «el vigor de su Ungido» [= Mesías, Cristo]). No obstante, es muy diferente de los himnos cristológicos que encontramos en las tradiciones paulina y joánica, que narran la vida humana de Jesús. Por ejemplo, un himno que Pablo cita en Filipenses 2,6-11 habla de los orígenes de Jesús, su vida humilde como siervo, su muerte obediente en la cruz y su exaltación. El himno del Prólogo de Juan (1,1-18) habla de su venida al mundo, rechazada por los suyos, y de la manifestación de su gloria. El Benedictus, en cambio, describe la salvación mesiánica siempre con términos del Antiguo Testamento, sin hacer referencia a ningún acontecimiento de la vida de Jesús. No podemos explicar este fenómeno simplemente basándonos en el hecho de que en el contexto narrativo en que Lucas situó el cántico no han tenido aún lugar ninguno de los acontecimientos de la vida de Jesús, puesto que Lucas no dudó en insertar referencias a lo que el Bautista iba a hacer. Más bien, en el Benedictus y en los otros cánticos lucanos (ya que en todos ellos encontramos el mismo fenómeno) se transmite una cristología cristiana muy antigua que no necesitaba y quizá no había adquirido aún, un vocabulario cristiano peculiar; *tal vez se trate de las oraciones de alabanza cristianas más antiguas que se*

8. Los manuscritos no coinciden en la forma (aoristo o futuro) del verbo clave de la conclusión: «visitó» o «visitará», en 1,78. Prefiero el aoristo, porque pienso que los copistas adaptaron esta descripción de Jesús a los tiempos futuros empleados en la descripción interpolada del Bautista (1,76-77).

han conservado, con las cuales los creyentes judíos se expresaban totalmente en el lenguaje de sus antepasados. En ocasiones he preguntado a judíos de nuestros días que creen en la venida de un mesías personal si, en caso de que estuviera a punto de venir aquel a quien ellos consideraran digno de ese título, podrían recitar el Benedictus (sin los versículos 76-77, insertados por Lucas). A ninguno de ellos les ha resultado extraño ese lenguaje. Esto muestra hasta qué punto es apropiado el uso del Benedictus como una lectura evangélica en Adviento. Este es el tiempo en el que revivimos la historia de Israel y sus esperanzas. Nosotros, que creemos que esta historia está condensada en Jesús y que esas esperanzas se han cumplido en él, alabamos a Dios con el lenguaje de Israel cuando recitamos el Benedictus.

CAPÍTULO 10

La Anunciación a María, la Visitación y el Magnificat

(Lucas 1,26-56)

DE todas las escenas que la Iglesia recuerda en la liturgia de Adviento, los episodios lucanos estudiados en este capítulo son probablemente los más conocidos para los cristianos. Y, ciertamente, aquí tenemos la anunciación por excelencia, mucho más famosa que las anunciaciones a José y a Zacarías. Esta es la anunciación que mayor y más frecuente interés ha suscitado en la teología, la espiritualidad, el arte y la literatura. Al tener que seleccionar en medio de la gran abundancia de material ofrecido por estas escenas, he elegido, como el motivo de Adviento más adecuado de esta sección, la presentación lucana de María como modelo del discípulo que recibe el mensaje evangélico y responde a él. No obstante, es necesario hacer una advertencia. Algunos estudiosos, la mayoría de ellos católicos, han querido cambiar el nombre de esta escena y llamarla «vocación de María», como si el mensaje principal estuviera centrado en ella. Lo rechazo firmemente: el mensaje principal está centrado en la concepción de Jesús como Mesías e Hijo de Dios, y en lo que realizará salvando a los que confían en Dios. No obstante, mostrando un verdadero instinto cristiano, según el cual el evangelio no es buena *nueva* hasta que alguien lo escucha, Lucas presenta a María como la primera que lo escucha, lo acepta y, después, lo proclama. Así, la presenta como la discípula primera y modélica¹. La vocación de

1. Conviene notar que esta opinión no es exclusivamente católica. La defendió

la discípula no es el mensaje primario de la escena, sino una consecuencia necesaria y que encaja bien en el tema del Adviento.

Al presentar a María como discípula hemos de tomar conciencia de que sabemos muy poco sobre la psicología y los sentimientos personales de la María de la historia²; con todo, Lucas nos da aquí la prueba más irrefutable del hecho fundamentalísimo de que ella fue discípula de Jesús. Que esto es muy importante se percibe cuando comprendemos que no podemos deducirlo de Marcos, ya que este evangelio distingue claramente entre María (acompañada por los hermanos o parientes varones de Jesús), por un lado, y sus discípulos, por otro, siendo estos los únicos situados en el contexto de los que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3,31-35). Marcos tiene una actitud de desaprobación hacia los familiares de Jesús, que piensan que está fuera de sí y no le honran (3,21; 6,4). Incluso Mateo, que sabe que María concibió a Jesús por obra del Espíritu Santo y, de este modo, elimina las afirmaciones de desaprobación marcanas sobre la familia, nunca afirma expresamente que María fuera una discípula. Solo Juan pone de manifiesto la misma visión positiva de Lucas sobre esta cuestión, al incorporar específicamente a la madre de Jesús en la familia de los discípulos, ya que describe a Jesús constituyendo a María como la madre del discípulo al que ama (el discípulo modélico) y, de este modo, le da la preeminencia compartida en el grupo de discípulos. Es probable que la reflexión sobre el papel de María como discípula preeminente tuviera lugar en el segundo estadio del desarrollo del pensamiento neotestamentario. Después de reflexionar sobre el misterio de Jesús, los cristianos se pusieron a meditar sobre la influencia que él tuvo en las personas que estuvieron cerca de él físicamente y, más tarde, incluyeron esa reflexión en la «buena nueva»³.

claramente el exegeta luterano finlandés H. Räisänen; y la ha aceptado el estudio ecuménico de R.E. BROWN *et al.* (eds.), *Mary in the New Testament*, (Paulist, New York 1978 [trad. esp.: *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994³]).

2. Véase *supra*, en el capítulo 5, algunas observaciones generales sobre problemas históricos.
3. Escrito antes que Lucas y Juan, Marcos tiene una aproximación muy cristológica y no incluye en su enfoque esta comprensión más amplia del evangelio.

La Anunciación

Siguiendo el mismo esquema que empleó para introducir la anunciación a Zacarías, Lucas introduce esta escena con detalles sobre el tiempo, el lugar y los personajes principales. El tiempo («el sexto mes» del embarazo de Isabel) ayuda a centrar la atención del lector en la relación entre las dos anunciaciones. La primera tuvo lugar en Jerusalén y el linaje era sacerdotal –circunstancias apropiadas para personajes veterotestamentarios como Zacarías e Isabel–. En esta anunciación, el lugar es Nazaret, en Galilea, y el linaje es davídico –circunstancias apropiadas para personajes del evangelio como María y José, íntimamente unidos a Jesús, cuyo ministerio público tendrá lugar en Galilea y que es el Mesías de la casa de David⁴.

Una comparación estricta de las introducciones a las dos anunciaciones lucanas revela una diferencia aun más significativa entre ambas. Los piadosos Zacarías e Isabel anhelaban un hijo, de modo que la concepción del Bautista fue en parte respuesta de Dios a las oraciones de Zacarías (Lc 1,13); pero María es una virgen que no ha tenido aún relaciones íntimas con su marido, de forma que lo que sucede no es una respuesta a su anhelo, sino una sorprendente iniciativa de Dios que ni María ni José podían haber imaginado. La concepción del Bautista, aun cuando fuera un don de Dios, se produjo porque sus padres tuvieron relaciones sexuales. La concepción de María implica una acción creadora divina sin relaciones íntimas, es obra del Espíritu que la cubre con su sombra, el mismo Espíritu que se cernía sobre el mundo en el momento de la creación cuando todo estaba vacío (Gn 1,2; véase *supra*, pp. 99-100). Cuando se comparan los diálogos entre Gabriel y Zacarías y Gabriel y María, se descubre una estructura similar, inspirada en el modelo de las

4. Es interesante observar que, aun cuando hay muchas diferencias en las anunciaciones del nacimiento de Jesús en Mateo y Lucas, ambos coinciden en el estatus y la situación de los padres: José es de la casa de David; María es virgen, pero están casados –ambos usan el verbo menos común *mnēsteuein* para describir este matrimonio cuyos protagonistas no vivían aún juntos (véase *supra*, nota 2, p. 93)–. No obstante, Lucas presta menos atención que Mateo a la forma en que Jesús podía ser del linaje de David si José no lo había engrandado; véase *supra*, pp. 97-98.

anunciaciones de nacimiento que podemos encontrar en los relatos veterotestamentarios del nacimiento de Ismael, Isaac y Sansón⁵, y que aparece también en la anunciación mateana del nacimiento de Jesús. No obstante, a pesar de las semejanzas, en Lucas se subraya la unicidad de Jesús que, ya en la concepción y en el nacimiento, es mayor que el Bautista (Lc 3,16).

Merece la pena notar que Gabriel se dirige a María en 1,28 llamándola «Favorecida». Este término expresa la idea de ser especialmente agraciada, y ello dio pie al término latino que traducimos como «llena de gracia». El favor o la gracia que María «ha encontrado ante Dios» (1,30) se explica en 1,31 con verbos en futuro: concebirá y dará a luz a Jesús. El apelativo «Favorecida» anticipa ese favor futuro con certeza, pero corresponde también a un estado del que ella goza ya. La elegida por Dios para la concepción de su Hijo es la mujer que goza ya de Su gracia por la manera en que ha vivido. Como veremos, María empieza a ser discípula cuando dice sí a la voluntad de Dios sobre Jesús; pero semejante disponibilidad es posible para ella porque, por la gracia de Dios, ya antes le había dicho sí. Así, el hecho de que llegue a ser discípula no manifiesta conversión sino fidelidad. Esto mismo podría ser cierto para muchos de nosotros en aquellos momentos únicos en que somos conscientes de ser invitados a decir sí a la voluntad de Dios en algo importante.

El núcleo de la anunciación a María se refiere a la doble identidad de Jesús, el niño que va a ser concebido, una identidad que es también central en la anunciación mateana a José. La identidad del Mesías como Hijo de David se remonta en el pensamiento judío a 2 Samuel 7, donde Natán promete a David que tendrá un

5. Génesis 16,7-12 y 17-18; Jueces 13,3-20. En estos modelos, la aparición del Señor, o de un ángel del Señor, hace que el destinatario de la visión sienta miedo o se postre. Después, el mensajero celeste se dirige a él, normalmente llamándolo por su nombre, a veces añadiendo una expresión relativa al papel del destinatario, y le exhorta: «No temas». El mensaje es que la futura madre está o estará encinta y dará a luz un hijo que se llamará X (a veces con una etimología explicativa) y cuyas obras serán Y. El destinatario plantea una objeción: pregunta cómo sucederá y a veces pide un signo. Algunas de estas características, unidas a otras propias de la anunciación de Lucas, las encontramos en las anunciaciones angélicas de vocación; por ejemplo, la de Moisés en Éxodo 3,2-12, o la de Gedeón en Jueces 6,12-23.

linaje perpetuo de descendientes que gobernarán en Israel para siempre. Lucas lo afirma explícitamente en 1,32-33, cuando Gabriel cita esta promesa de 2 Samuel con una redacción ligeramente distinta (una práctica evidentemente habitual en aquel tiempo, como se observa en los manuscritos del Mar Muerto). Así lo muestra la siguiente comparación de las dos redacciones:

Lucas 1:

- ³² «Será grande, se llamará Hijo del Altísimo
^{32b} y el Señor Dios le dará el trono de David su padre;
³³ reinará para siempre en la casa de Jacob
³³ y su reino no tendrá fin».

2 Samuel 7:

- ⁹ «Te haré un nombre *grande*...
¹³ Yo consolidaré *su trono real para siempre*.
¹⁴ Yo seré su padre y él será *mi hijo*...
¹⁶ Tu *casa* y tu *reino* durarán para *siempre*».

La respuesta a la pregunta de María (típica de tales anunciaciones), «¿Cómo sucederá eso?», y su insistencia en que no ha tenido relaciones con varón le permite a Gabriel explicar el papel de Dios y, de este modo, destacar la otra mitad de la identidad de Jesús, que no es solo Hijo de David, sino Hijo de Dios (1,35):

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso, el consagrado que nazca será llamado Hijo de Dios».

Este no es el lenguaje profético del Antiguo Testamento, sino el de la predicación del Nuevo Testamento. En el capítulo 5 de este libro he observado cómo algunos elementos de una descripción de Jesús como Hijo de Dios fueron reutilizados en diferentes partes del Nuevo Testamento para referirse a los diferentes aspectos de la vida de Jesús (parusía, resurrección, bautismo y, aquí, su concepción) como parte de la tarea esencial de proclamar quién es él. La fraseología paulina en Romanos 1,3-4, que Pablo tomó de la predicación anterior a él, es particularmente próxima a la presentación lucana de la doble identidad de Jesús en la anunciación:

«Nacido por línea carnal del linaje de David; establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder».

Así, al revelar a María la identidad de Jesús, Gabriel emplea tanto el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento sobre el Hijo de David como el lenguaje de los predicadores del Nuevo Testamento sobre el Hijo de Dios –un lenguaje que Pablo llama específicamente «evangelio» en Romanos–. Así, no es exagerado decir que, según Lucas, María escuchó el evangelio de Jesucristo y, de hecho, fue la primera en oírlo.

En todo esto, Lucas anticipa una terminología cristológica que es apropiada para el ministerio de Jesús y el tiempo posterior. Él continúa esa anticipación al describir la respuesta fundamental de María al evangelio que ha escuchado. En la tradición común del ministerio de Jesús compartida por los tres primeros evangelios, María aparece en una sola escena (Mc 3,31-35; Mt 12,26-50; Lc 8,19-21). Esa escena interpreta la relación de la familia natural de Jesús con sus discípulos presentando a Jesús en el momento en que define la familia, no en función de la descendencia física, sino en función de la aceptación de su evangelio sobre Dios: «El que cumple la voluntad de Dios es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,35) o, de una manera más pertinente, en la forma lucana: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21). Cuando, en la anunciación, Lucas recoge la respuesta de María: «Que se cumpla en mí según tu palabra», está describiendo no solo a la mujer que consiente en ser la madre física de Jesús, sino también, y esto es muy importante, a la mujer que cumple –y, de hecho, en primer lugar– el criterio de Jesús para formar parte de su familia de discípulos.

Leído en Adviento, el mensaje lucano en esta anunciación es tan pertinente como cuando él lo escribió. Los cristianos hemos de tener muy claro lo que creemos sobre la identidad del que va a nacer en Navidad. No es solo el Príncipe de la paz, el título que le dan de buen grado incluso los comentaristas de los medios de comunicación, sino que es el Mesías de la casa de David, que encarna en sí mismo todo el rico trasfondo veterotestamentario evocado una y otra vez en los pasajes de Adviento. Más aún, es el Hijo único de Dios, la presencia misma de Dios con nosotros.

Decir menos que esto no es el evangelio y adherirnos a una realidad menor que esta no nos hará discípulos. Confesar esa doble identidad no es solo un asentimiento intelectual, sino que entraña estar dispuestos a escuchar la proclamación de la voluntad de Dios y cumplirla.

La Visitación y el Magnificat

Como parte de la anunciación, Gabriel dice a María: «Tu pariente Isabel, a pesar de su vejez, ha concebido, y la que se consideraba estéril está ya de seis meses. Pues nada es imposible para Dios» (1,36-37)⁶. Este versículo prepara la visitación de María a Isabel, que reúne a las madres que han recibido una anunciación. En consecuencia, cuando Lucas nos dice (1,39) que, después de la partida del ángel, María se levantó y se dirigió apresuradamente a la serranía de Judea, a la casa de Zacarías, no estaba escribiendo simplemente su impaciencia por ver a su pariente. Precisamente porque el ángel habló del embarazo de Isabel como parte del plan de Dios, la prisa de María refleja su obediencia a ese plan.

El saludo profético de Isabel tiene interés en la imagen lucana de María como discípula. Durante el ministerio público, una mujer de la multitud gritará una bienaventuranza (macarismo) para alabar a Jesús: «Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron» (11,27 –una escena propia de Lucas–). Esta es una bendición típicamente judía, en la que resuena el sentimiento de Deuteronomio 28,1.4, donde se prometió a Israel una bendición si era obediente a la voz de Dios: «Bendito el fruto de tu vientre». Al decir a María: «Bendita tú entre las mujeres⁷ y bendito el fruto de tu vientre», Isabel, como la mujer de la multitud, aprecia no solo la alegría por el hecho de que María es madre de un hijo, sino el enorme honor de ser la madre física del

6. Esta última frase es también un eco del relato de Abraham-Sara, tan destacado en el retrato lucano de Zacarías-Isabel (Gn 18,14).

7. En esta expresión de la bendición resuena una alabanza de mujeres distinguidas de Israel: Yael (Jue 5,24) y Judit (Jdt 13,18).

Mesías. En el ministerio, no obstante, Jesús reaccionó a esa alabanza con el mismo instinto que mostró en la escena –presentada anteriormente– relativa a la relación entre los discípulos y la familia natural. Jesús corrigió a la mujer de la multitud: «Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 11,28). Isabel es la madre de un profeta; y, al estar llena del Espíritu Santo (1,41), puede introducir una modificación propia. Después de bendecir la maternidad física de María, el punto culminante de su saludo son estas palabras: «¡Dichosa tú que has creído! Porque se cumplirá en ti la palabra del Señor». Esto reitera la suprema importancia de escuchar la palabra de Dios y cumplirla, y anticipa el encomio que Jesús hace de su madre (8,21). María es doblemente bendecida; es la madre física del Mesías y la que cumple el criterio de pertenencia a la familia de los discípulos de Jesús. El hecho de que la madre del Bautista pronuncie esta bendición mientras la criatura salta literalmente de gozo en su vientre (1,44) es una anticipación del testimonio que el Bautista dará del que viene detrás de él.

Hasta aquí Isabel ha bendecido dos veces a María en el encuentro entre las dos mujeres durante la visitación. Nobleza obliga: es preciso que María bendiga también a Isabel. Pero en la visión lucana de la escena, este es el momento apropiado para insertar el Magníficat con el efecto claro de que si Isabel bendice a María, «la madre de mi Señor» (1,43), María bendice al Señor. En el capítulo anterior se ha expuesto cómo los cánticos lucanos de la infancia ponen de manifiesto el estilo de la salmodia judía de este tiempo, pues son mosaicos de pasajes del Antiguo Testamento. Esto es particularmente cierto a propósito del Magníficat.

En la página 117 hemos observado que el comienzo del Magníficat es un paralelo intencionado del comienzo del cántico de Ana después del nacimiento de su hijo en 1 Samuel 2,1-2. El paralelismo de Ana continúa a lo largo del Magníficat; por ejemplo, Lucas 1,48: «Porque ha mirado la humildad de su esclava», recuerda la oración de 1 Samuel 1,11: «Señor de los ejércitos, si te fijas en la humillación de tu sierva». El motivo de la sierva lo anticipó Lucas en 1,38, donde la frase «Aquí tienes a la esclava del Señor» es parte de la respuesta final de María a Gabriel. El

término empleado es literalmente «esclava»; y además del contexto religioso de los siervos del Señor (véase Hch 2,18), puede reflejar la situación sociológica de muchos cristianos primitivos. Cuando el gobernador romano Plinio ordenó, a principios del siglo II, buscar cristianos para averiguar quiénes eran los miembros de este extraño grupo, preguntó a mujeres esclavas porque pensaba que le resultaría más fácil encontrar cristianos entre esta gente tan humilde. Que María se autodenomine esclava nos suena hermoso desde el punto de vista poético, pero para los no cristianos de aquel tiempo sería otra confirmación de que el cristianismo era extraño: un grupo formado por muchos esclavos que adoraban a un criminal crucificado. Provenga o no de un grupo cristiano primitivo de pobres (*anawim*, véase el capítulo anterior), resulta claro que el Magníficat comparte su mentalidad. María se convirtió en la portavoz de sus ideales.

Esa misma mentalidad domina la parte del Magníficat donde se describe la acción salvífica de Dios (1,51-53):

«Su brazo interviene con fuerza,
desbarata a los soberbios en sus planes,
derriba del trono a los poderosos y ensalza a los humildes,
colma de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos».

Esta sección continúa el paralelismo con el himno de Ana (1 Sm 2,7-8):

«El Señor da la pobreza y la riqueza,
el Señor humilla y enaltece.
Él levanta del polvo al desvalido,
alza de la basura al pobre,
para hacer que se siente entre los príncipes,
y que herede un trono glorioso».

No obstante, estas antítesis tan concisas del Magníficat no son solamente un eco de Ana y del Antiguo Testamento, sino que en ellas se anticipa el mensaje evangélico, especialmente las bienaventuranzas y los ayes pronunciados por Jesús en Lucas 6,20-26. Sé que la mayoría de los lectores están familiarizados con las ocho bienaventuranzas de Mateo y las expresiones consagradas «pobres de espíritu» y «hambre y sed de justicia». Pero Lucas transmite solo cuatro bienaventuranzas y, como recios gol-

pes de martillo, no tienen expresiones como «de espíritu» o «de justicia», que las ablanden o espiritualicen:

«Dichosos vosotros que sois pobres,
 porque vuestro es el reino de Dios.
 Dichosos vosotros que pasáis hambre ahora,
 porque seréis saciados.
 Dichosos vosotros que ahora lloráis,
 porque reiréis.
 Dichosos cuando todos os odien...
 vuestra recompensa es grande en el cielo».

Y para que el lector no olvide que Jesús está hablando sobre personas concretas pobres, que pasan hambre y sufren, Lucas transmite cuatro ayes antitéticos pronunciados por Jesús:

«¡Ay de vosotros, los ricos!,
 porque habéis recibido vuestro consuelo.
 ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados!,
 porque pasaréis hambre.
 ¡Ay los que ahora reís!,
 porque lloraréis y haréis duelo.
 ¡Ay de vosotros, cuando todos hablen bien de vosotros!
 Del mismo modo trataron sus padres a los falsos profetas».

El Magníficat, compuesto históricamente después de que Jesús había proclamado el evangelio, emplea el estilo antitético de Jesús para proclamar lo que Dios ha hecho: exaltar a los humildes y hambrientos; derribar a los orgullosos, los poderosos y los ricos.

Con todo, al poner este cántico en boca de María, Lucas hace una declaración sobre el evangelio y la condición del discípulo. Hemos visto que, en la anunciación, María se convierte en la primera discípula, en el primer cristiano, porque escucha la palabra, es decir, la buena nueva de la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios, y porque la acepta. En la visitación se apresura a compartir esta palabra evangélica con otros. Y ahora, en el Magníficat, tenemos la interpretación que ella hace de esa palabra, que recuerda la interpretación que su hijo había hecho en el ministerio. Esta secuencia nos da una comprensión importante de la cristología y su interpretación. Al comienzo del mi-

nisterio público en el Evangelio de Lucas (como en los otros evangelios), la voz de Dios identifica a Jesús como su Hijo amado (3,22): la buena nueva es cristológica desde el principio. Pero cuando Jesús anuncia el evangelio al pueblo, no reitera su identidad, diciendo: «Soy Hijo de Dios», sino que interpreta lo que significa el envío del Hijo, de modo que las bienaventuranzas y los ayes muestran tanto los resultados salvíficos como los resultados condenatorios. En el relato de la infancia, María escuchó la revelación de la identidad cristológica de Jesús en boca de Gabriel; pero cuando ella interpreta lo que ha escuchado, no proclama la grandeza del Dios salvador porque ha enviado al Mesías, su Hijo, sino que la alabanza que ella dirige a Dios interpreta el envío: él ha mostrado su fuerza, ha exaltado a los humildes, ha saciado a los hambrientos. En resumen:

«Ha socorrido a Israel, su siervo,
 acordándose de su misericordia,
 como había prometido a nuestros padres,
 a Abrahán y su linaje por siempre» (Lc 1,54-55).

La primera discípula cristiana ejemplifica la tarea esencial del discípulo. Después de escuchar la palabra de Dios y aceptarla, debemos compartirla con otros, no limitándonos a repetirla, sino interpretándola de modo que se pueda ver que es realmente *buena* nueva. Mientras esperamos en Adviento al Cristo que viene, preguntémonos cómo vamos a interpretar para otros lo que creemos que sucede en Navidad, de modo que ellos puedan valorar lo que el ángel anunció en la primera Navidad: «Os anuncio una buena nueva, una gran alegría para todo el pueblo: Hoy os ha nacido en la ciudad de David el Salvador, el Mesías y Señor» (Lc 2,10-11).

* * *

Permitidme concluir este capítulo con las observaciones de Pablo VI, que fue quizá el papa con mayor profundidad y sensibilidad teológica del siglo pasado, contenidas en el último documento relevante que escribió sobre María (*Marialis Cultus*, fe-

brero de 1974). Yo no podría expresar mejor lo que la Biblia nos dice sobre María en los relatos de la infancia y en otros lugares.

«La Virgen María ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles no precisamente por el tipo de vida que ella llevó y, tanto menos, por el ambiente socio-cultural en que se desarrolló, hoy día superado casi en todas partes, sino porque en sus condiciones concretas de vida Ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios (cf. Lc 1,38); porque acogió la palabra y la puso en práctica; porque su acción estuvo animada por la caridad y por el espíritu de servicio: porque, es decir, fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo».

Un Cristo adulto en Navidad

Ensayos sobre los tres relatos bíblicos de Navidad

Mateo 2 y Lucas 2

Capítulos 11-15

CAPÍTULO 11

Cómo reintegrar al Cristo adulto en la Navidad

LOS evangelios de Mateo y Lucas empiezan narrando los relatos de la concepción y el nacimiento de Jesús (en adelante llamados «relatos de la infancia»). En esto difieren notablemente de los otros dos evangelios, que no nos dicen nada de los orígenes de la familia de Jesús; de hecho, Marcos ni siquiera menciona a José, y Juan no nos dice nunca el nombre de la madre de Jesús. Los relatos mateano y lucano de la infancia, que no son iguales, han proporcionado la materia prima para las fiestas de Navidad, tan queridas para los cristianos. ¿Cómo hemos de valorarlos?

La Iglesia católica, de la que a menudo se piensa que es demasiado conservadora en sus posiciones oficiales, ha publicado una declaración más bien liberal sobre la historicidad de los evangelios. A través de su órgano oficial sobre el magisterio bíblico¹, Roma ha insistido en que se debe hablar de los evangelios como escritos históricos en el sentido de que los cuatro relatos del ministerio de Jesús tuvieron su origen en las palabras que él pronunció y en los hechos que realizó. No obstante, la *Instrucción* expresó claramente que tales palabras y hechos experimen-

1. Me refiero a la Pontificia Comisión Bíblica, que publicó su *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios* en 1964. Cf. traducción inglesa completa y comentario en J.A. FITZMYER, *TS* 25 (1964), 386-408. Las secciones más importantes de la *Instrucción* aparecen en un apéndice de mi libro *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (Paulist, New York 1975).

taron una adaptación considerable desde el tiempo del ministerio de Jesús hasta el tiempo en que fueron puestos por escrito en los evangelios². Es decir, hubo un periodo de transmisión oral en el que los apóstoles predicaron lo que Jesús había dicho y hecho, pero impregnaron sus narraciones sobre Jesús con la comprensión pospascual de su divinidad, una comprensión que no tenían en vida de su Maestro³. Después, cuando los evangelistas⁴ escribieron sus obras, se produjo una nueva selección, síntesis y explicación de los relatos transmitidos por la predicación apostólica, de modo que el resultado fue que las narraciones evangélicas finales del ministerio no son necesariamente crónicas literales de lo que Jesús dijo e hizo. Como afirma el documento romano: «La verdad del relato no queda en modo alguno afectada por el hecho de que los evangelistas narren las palabras y los hechos del Señor en un orden distinto y no expresen sus dichos literalmente, sino con alguna diferencia, pero conservando su sentido».

Lamentablemente, muchos católicos romanos, incluidos muchos sacerdotes y profesores de religión, desconocen esta postura oficial de la Iglesia sobre los evangelios, de manera que se

2. La *Instrucción* distingue «tres estadios de tradición por los cuales la doctrina y la vida de Jesús han llegado hasta nosotros». El primer estadio, el ministerio de Jesús, pertenece ciertamente al primer tercio del siglo I d.C. (ca. 28-30). El segundo estadio, el periodo de la predicación apostólica, puede ser datado plausiblemente en el segundo tercio del siglo I (ca. 30-65), ya que los apóstoles mejor conocidos habían muerto ya a mediados de los años 60. El tercer estadio, el periodo en que se escribieron los evangelios, puede ser datado razonablemente en el último tercio del siglo I d.C. (probablemente, Marcos a finales de los años 60; Mateo y Lucas en los años 70 u 80; Juan a finales de los 80 o en los años 90).
3. La *Instrucción* (VIII) indica que la divinidad de Jesús fue percibida después de que resucitara de entre los muertos.
4. La *Instrucción* distingue entre los apóstoles que predicaron y los autores sagrados que compusieron sus evangelios a partir de lo que se había transmitido en esta predicación. Esto corresponde a la posición común entre los exegetas actuales, según la cual ninguno de los evangelios fue escrito por un testigo ocular del ministerio de Jesús. Según una posición anterior, reflejada en decretos de la Comisión Bíblica publicados a principios del siglo XX, Mateo y Juan fueron escritos por miembros de los Doce (algo que no se afirma en los mismos evangelios); pero esta tesis ha sido abandonada casi universalmente, como reconoció de manera tácita en 1955 el Secretario de la Comisión que dio a los católicos «completa libertad» con respecto a los decretos anteriores.

inquietan si alguien argumenta que un determinado episodio del ministerio de Jesús no es histórico en sentido literal. Por consiguiente, antes de que un católico empiece a estudiar en serio los relatos de la infancia, debe estar familiarizado con el magisterio de la Pontificia Comisión Bíblica sobre los evangelios en general. Nadie entenderá los relatos de la infancia si antes no está convencido de que, en el proceso de transmisión que va de Jesús a los evangelistas, todo el material evangélico fue coloreado por la fe y la experiencia de la Iglesia del siglo I.

El siguiente paso al abordar los relatos de la infancia es el reconocimiento de que la *Instrucción* de la Comisión Bíblica sobre los evangelios *no* se refiere a los relatos del nacimiento⁵, ya que se ocupa únicamente de lo que Jesús dijo e hizo *durante su ministerio*, es decir, de las palabras y dichos transmitidos por los apóstoles que habían sido testigos oculares. (Nadie ha insinuado nunca que testigos apostólicos como Pedro y Juan estuvieran presentes en los acontecimientos de Belén). Si uno quiere estudiar los textos de los relatos de la infancia, tiene que ampliar aún más la actitud abierta de la comisión sobre la historicidad. Esta es la razón por la que sostengo que las narraciones del nacimiento y la infancia de Jesús constituyen para muchas personas «la última frontera» que han de cruzar si quieren ser capaces de apreciar las implicaciones de una aproximación científica moderna (y crítica) al Nuevo Testamento. En esta colección de ensayos me gustaría intentar que esta frontera quede reducida a algo menos que una barrera.

Una manera de ayudar a los lectores a cruzar la frontera es informarles sobre algunos intentos previos en esta dirección, ya que en cierto sentido los lectores tienen que abordar mentalmente aquellas preguntas que se han planteado en la historia de la investigación sobre los relatos de la infancia. Son preguntas

5. La Comisión lo sabía, ya que después de 1964 hubo un movimiento favorable a la publicación de una segunda declaración relativa a las narraciones de la infancia. Este proyecto se abandonó una vez conocida la opinión de los expertos consultados –probablemente porque los cardenales que formaban la Comisión vieron que tendrían que enfrentarse a las enormes dificultades que supondría pronunciarse a favor de la historicidad de los relatos de la infancia.

fundamentales y no hay manera de evitarlas. Aun corriendo el riesgo de simplificar excesivamente, yo diría que la investigación sobre estos relatos ha pasado por dos etapas y está entrando en la tercera. La primera etapa consistió en reconocer la importancia de la distinción antes mencionada, es decir, que el material del nacimiento tiene un origen distinto del material relativo al ministerio de Jesús. Nuestro conocimiento de la sustancia del ministerio procede del testimonio apostólico; pero, sencillamente, no sabemos qué testimonio (si es que lo hubo) sostiene un relato como el de los magos y la estrella. Hubo una tendencia a postular que el testimonio de la familia (el de José y María) subyacía en los relatos de la infancia, pero esto no era más que una suposición.

Y esa suposición se hizo cada vez más difícil de mantener a medida que la investigación entraba en la segunda etapa, que incluía la crítica bíblica de los relatos de la infancia considerados aparte del resto de los evangelios. Estaba el hecho especialmente sorprendente de que Mateo y Lucas contienen narraciones muy diferentes del nacimiento y la infancia de Jesús, que coinciden en muy pocos detalles⁶ y que casi se contradicen en los demás⁷. Un factor que complica la situación es la imposibilidad de confirmar algunos acontecimientos extraordinarios que forzosamente habrían atraído la atención pública: por ejemplo, una estrella que se habría movido por el firmamento de un modo totalmente irregular, pero de la que no queda ninguna constancia astronómica⁸. Las dudas que esto producía sobre la historicidad se

6. Se trata, no obstante, de detalles importantes, como el nacimiento en Belén y la concepción virginal.
7. La discrepancia más notable se produce entre el relato mateo de la huida a Egipto por la persecución de Herodes y el relato lucano de un retorno pacífico a Nazaret, pasando por Jerusalén, sin la menor alusión a Herodes. Una lectura atenta muestra que, según Mateo, la casa de María y José estaba en Belén (2,11); por eso tiene que explicar por qué, al volver de Egipto, fueron a Nazaret y no a Belén (2,22-23). Lucas identifica Nazaret como lugar de procedencia de María y José desde el primer momento.
8. Hay también afirmaciones históricas no verificables (e incluso improbables), como la matanza de los niños en Belén, decretada por Herodes, y el censo universal del imperio romano, ordenado por Augusto (¡incluido el reino de Herodes!). Ha habido muchos intentos ingeniosos –y, en mi opinión, sin

agravaron cuando se comprendió que los relatos de la infancia constituyen un eco de narraciones veterotestamentarias en una medida mucho mayor que en el resto de los evangelios. A veces se pensaba que habían surgido de la meditación sobre motivos del Antiguo Testamento, un proceso al que se aplicaba con frecuencia el nombre *midrás* (pero no siempre con un verdadero conocimiento de lo que es un *midrás*). Si los ensayos recogidos en este libro hubieran sido escritos durante esta segunda etapa de la investigación, se habrían titulado: «¿Hubo realmente magos? ¿Hubo una estrella? ¿Hubo un censo? ¿Se aparecieron los ángeles a los pastores?».

Pero ahora estamos entrando en la tercera etapa de la investigación, mucho más positiva. Sin olvidar los problemas históricos descubiertos en la etapa anterior, los exegetas han centrado su atención en la teología de los relatos de la infancia. Sea cual sea el origen o la historicidad de estas narraciones⁹, ¿por qué Mateo y Lucas las incluyeron en sus evangelios? ¿Cómo concuerda cada relato de la infancia con la teología propia de cada evangelista? ¿Cómo transmiten los relatos de la infancia la buena nueva de la salvación hasta el punto de ser verdadera y literalmente «evangelio»? Estas cuestiones son lo que de verdad me interesa en estos estudios, como he tratado de indicar en dos de los títulos al hablar del sentido y el significado. La respuesta a ellas puede ser importante en la proclamación ante la comunidad cristiana.

-
- éxito— de «probar» que se trata de hechos históricos. Por ejemplo, es cierto que hubo una singular conjunción de planetas en los años 7-6 a.C. y que el cometa Halley apareció en los años 12-11 a.C. Pero Mateo habla de una estrella –y, por cierto, de una estrella que se detuvo sobre el lugar donde estaba el niño—. Si uno quiere recurrir a la astronomía para explicar Mateo 2, debería reconocer la probable dirección del modelo de pensamiento antiguo. Después de empezar a creer en Jesús resucitado como el Hijo de Dios, los creyentes, en una mirada retrospectiva, comenzaron a buscar un fenómeno astronómico que pudieran asociar con el nacimiento de una figura tan sobresaliente –y el resultado pudo ser la combinación de vagos recuerdos de fenómenos astronómicos en los años 12-6 a.C. con las imágenes veterotestamentarias de la estrella de David (véase *infra*).
9. En *El nacimiento del Mesías* dedico la atención necesaria a las cuestiones de historicidad, pero las sitúo deliberadamente al final, porque no constituyen el centro de interés.

Abordo aquí la primera de las cuestiones mencionadas: ¿por qué Mateo y Lucas consideraron estos relatos apropiados para incluirlos en sus evangelios? En el periodo anterior a la aplicación de la crítica bíblica, esta pregunta no se habría planteado: los evangelios eran vistos como biografías de Jesús y, por tanto, la inclusión de materiales sobre el nacimiento de Jesús era algo de sentido común. Pero ahora sabemos que los evangelios no son ante todo biográficos, sino que más bien proceden de una predicación apostólica en la que la dimensión salvífica determinó cuáles fueron las tradiciones preservadas sobre Jesús.

La predicación más antigua se ocupó de la acción salvífica por excelencia —la muerte y la resurrección de Jesús— y, por tanto, el relato de la pasión fue la parte más antigua de la tradición evangélica. Al relato de la pasión (y en un proceso que iba remontándose en el tiempo) se le unieron posteriormente colecciones de dichos y curaciones, precisamente porque a la luz de la resurrección resultó claro el verdadero alcance salvífico de tales recuerdos del ministerio de Jesús. Hay que notar que Marcos, el evangelista más antiguo, calificó el bautismo de Jesús como «el comienzo del evangelio de Jesucristo»; de este modo, el comienzo del evangelio fue identificado con el comienzo de la predicación del reino. Está claro que los intereses de Marcos no eran biográficos; de hecho, no nos dice nada sobre los orígenes de Jesús¹⁰.

Después de descartar la integridad biográfica como el motivo principal, tenemos que preguntarnos por qué Mateo y Lucas desplazaron el comienzo del evangelio de Jesucristo desde el bautismo hasta la concepción. La respuesta reside en la significación cristológica que ellos vieron en la concepción y el nacimiento. Para ellos, lo que constituía el momento en que Dios reveló quien era Jesús no era el bautismo, sino la concepción y el

10. Marcos no otorga un trato de favor a la familia natural de Jesús, y la reemplaza firmemente por una verdadera familia de discípulos (3,31-35, especialmente cuando se lee como continuación de 3,19-21, donde «los suyos» piensan que estaba fuera de sí). Así, la sugerencia de M. Miguens, según la cual Marcos no menciona a José porque quiere que sus lectores sepan que Jesús fue concebido virginalmente, es poco convincente; véase *infra*, nota 4, p. 176.

nacimiento. Esbozaré brevemente el desarrollo —que camina hacia atrás en el tiempo— en la comprensión de este «momento cristológico» en el primer siglo cristiano.

En la predicación primitiva, el momento en que Dios revela la identidad cristológica de Jesús es la resurrección-exaltación¹¹: «A este Jesús lo resucitó Dios... A este Jesús que habéis crucificado Dios lo ha nombrado Señor y Mesías» (Hch 2,32.36; también 5,31). En Hechos 13,33 leemos que, al resucitar a Jesús de entre los muertos, Dios cumplió las palabras del Salmo 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Como dice la confesión de fe cristiana citada por Pablo en Romanos 1,4: por la resurrección de entre los muertos Jesús fue establecido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad (el Espíritu Santo). Tal concentración en la resurrección como el momento cristológico central estaba de acuerdo con el estadio más antiguo en la formación del evangelio, el cual, como he mencionado antes, estaba centrado en la muerte y resurrección de Jesús.

A medida que se fue prestando más atención al ministerio de Jesús y a su proclamación del reino en Galilea mediante palabras y hechos poderosos, el énfasis en la resurrección como el momento en que Jesús fue «hecho Señor», y «engendrado» o «establecido» Hijo de Dios, pareció insuficiente. No hacía justicia a la continuidad entre el Jesús del ministerio y el Señor resucitado. A medida que la reflexión cristiana penetraba en el misterio de Jesús, descubrió que él era ya Señor y Mesías durante su vida mortal, de modo que la resurrección fue la revelación de una filiación divina que ya estaba ahí. Así, para Marcos, el evangelio más antiguo, el momento cristológico se desplaza de la resurrección al bautismo, donde Jesús es establecido Hijo de Dios por la revelación divina. El Espíritu Santo, asociado en la experiencia cristiana primitiva con el Jesús resucitado, desciende sobre él en el bautismo y permanece con él durante el ministerio¹².

11. Una cristología aún más antigua, que ha dejado huellas casi imperceptibles en el Nuevo Testamento, pudo tener la parusía como centro cristológico: Jesús sería el Mesías, el Hijo del Hombre, cuando regresara de nuevo —una posible interpretación de Hechos 3,20-21.

12. Los temas presentes en una confesión de fe como Romanos 1,4 aparecen en

Pero este desarrollo en la comprensión cristiana¹³ dejó aún sin resolver la cuestión acerca de si el bautismo fue el momento en que Jesús *devino* Hijo de Dios. ¿Es que la voz divina estaba adoptando a Jesús? Esta interpretación errónea queda excluida cuando se anteponen los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, relatos que expresaban claramente que Jesús fue Hijo de Dios durante toda su vida terrena, desde el momento de la concepción por el Espíritu Santo. La declaración de filiación divina, vinculada primero a la resurrección y después al bautismo, es asociada en este momento por un «ángel del Señor»¹⁴ a la concepción de Jesús en el vientre de la Virgen María¹⁵. Esta declaración muestra con claridad que el hijo es el Mesías, «el rey de los judíos» (Mt 2,2), «el Salvador, el Mesías y Señor» (Lc 2,11). Y así, el relato de la concepción de Jesús no es ya solo un elemento de biografía popular, sino el vehículo de la buena noticia de la salvación; en pocas palabras, es evangelio. La reflexión sobre cómo se produjo esto explicará a los lectores por qué he titulado el presente capítulo: «Cómo *reintegrar* al Cristo adulto en la Navidad». El proceso fue literalmente un proceso interpretativo de relectura en la que la luz de la comprensión posterior se proyecta sobre los relatos de la infancia, y en esa comprensión posterior se incluía un Cristo adulto que había muerto y resucitado.

forma narrativa en Marcos 1,10-11 y Lucas 3,22 y 4,14 (designación como Hijo; Espíritu Santo; poder). El texto occidental de Lucas 3,22 («Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy») aplica al bautismo el mismo pasaje sálmico que Hechos 13,33 aplica a la resurrección.

13. Quiero destacar que estoy hablando de un desarrollo en la comprensión de una realidad que ya estaba ahí. Esta aproximación es bastante distinta de la tesis liberal, según la cual los cristianos crearon *ex nihilo* una cristología en la que convirtieron a Jesús en el Hijo de Dios. Véase la visión de conjunto de la exégesis moderna sobre la cristología del evangelio que constituye el capítulo 2 de mi libro *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (cf. *supra*, nota 1, p. 137).
14. La clásica imagen veterotestamentaria del Dios que se revela.
15. A la luz de Romanos 1,4 (y de la anterior nota 12), nótese la fraseología de la revelación divina en Lucas 1,35: «El *Espíritu Santo* vendrá sobre ti y el *poder* del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el consagrado que nazca se llamará *Hijo de Dios*».

Tanto en Mateo como en Lucas, el *primer* capítulo del evangelio narra el relato de la concepción de Jesús, acompañada de la revelación de su identidad. Los estudios que siguen se centran en el *segundo* capítulo de cada evangelio: el relato de Navidad del nacimiento en Belén del niño concebido en el vientre de María. ¿Por qué esto es también evangelio? La respuesta a esta pregunta se encuentra en las repercusiones históricas de la revelación de la buena nueva de salvación —una revelación que, como ya hemos visto, se vinculó a la resurrección—. Después de la resurrección de Jesús, los apóstoles salieron y *proclamaron* esa buena nueva, primero a los judíos y después a los gentiles. Esta proclamación tuvo dos *respuestas*: unos creyeron y llegaron a adorar al Señor Jesús exaltado; otros rechazaron tanto el mensaje como a los predicadores. Cuando los evangelistas echaron una mirada retrospectiva a la vida de Jesús partiendo de la experiencia postpascual, se encontraron la misma secuencia después del bautismo de Jesús (que se había convertido en un momento anterior de la revelación de su identidad). Jesús *proclamó* la buena nueva del reino por toda Galilea y encontró dos *respuestas*: unos se unieron a él y se hicieron discípulos suyos; otros lo rechazaron y lo odiaron. De esta manera, cuando los evangelistas narraban los relatos de la concepción de Jesús y situaban la revelación de su identidad en este momento de su vida, tendían a seguir la secuencia una vez más. En el segundo capítulo de cada relato de la infancia descubrimos cómo la buena nueva fue *proclamada* a otros y cómo esa proclamación tuvo una doble *respuesta*. Veamos ahora de qué manera se narra la secuencia en cada evangelio, con la esperanza de que en nuestra vida el reconocimiento de que hay un mensaje adulto sobre Cristo en Navidad nos lleve a proclamar esa revelación a otros, de modo que también ellos puedan responder con fe.

CAPÍTULO 12

El primer relato de Navidad

(Mateo 2,1-23)

El significado de los magos; el significado de la estrella

EL evangelista narra el relato de los magos y la estrella después de habernos dado la genealogía de Jesús y de haber contado cómo un ángel anuncia en sueños a José el próximo nacimiento del niño que sería el Mesías davídico (véase 1,1.16.18), un niño concebido por obra del Espíritu Santo y, por tanto, el Hijo de Dios (véase también 2,15).

Por razones de brevedad, me limitaré a enumerar las observaciones de los exegetas sobre las partes del relato mateano de la infancia que proporcionan un *marco* para el relato de los magos y la estrella:

1. En la anunciación de José, Mateo sigue el modelo de la anunciación típica de nacimientos en el Antiguo Testamento —por ejemplo, de los nacimientos de Isaac (Gn 17,15-21) y Sansón (Jue 13)¹.
2. El retrato que Mateo hace de José, que recibe la revelación en sueños (1,20; 2,13.19) y baja a Egipto (2,14), se asemeja al retrato de José en el Antiguo Testamento, el patriarca «soñador» por excelencia (Gn 37,19: literalmente, «el maestro de los sueños») y que bajó a Egipto, huyendo de quienes atentaban contra su vida (Gn 37,28).

1. El modelo de la anunciación para el nacimiento de Jesús se encuentra también en Lucas, y es de suponer que se desarrollara en círculos populares antes de que fueran escritos los Evangelios de Mateo y Lucas, cada uno de los cuales usa el modelo a su manera.

3. El relato donde Mateo narra que Jesús huye de Herodes es muy semejante al relato judío en el que Moisés huye del faraón; Moisés, como Jesús, regresa del país de Egipto, adonde había ido José. La narración bíblica del nacimiento de Moisés experimentó una considerable expansión popular en el siglo I d.C., y así podemos verlo en escritores de aquel tiempo como Filón y Flavio Josefo. En una narración más amplia, los escribas (véase Mt 2,4) advierten al faraón que está a punto de nacer un niño que será una amenaza para su corona; por eso, él y sus consejeros deciden matar a todos los niños varones de los hebreos. Al mismo tiempo, un sueño revela al padre de Moisés que su esposa, ya embarazada, dará a luz al niño que salvará a Israel, un niño que escapará de la masacre del faraón. Prevenidos de este modo, los padres actuaron para preservar la vida de su hijo. Más adelante, Moisés huye al Sinaí y regresa solamente cuando el Señor le dice: «Todos los que atentaban contra tu vida han muerto» (Éx 4,19; cf. Mt 2,20).

La narración de los magos y la estrella constituye también un eco del relato de Moisés en el Pentateuco, pero lo combina con las imágenes de un Mesías que desciende de David, unas imágenes para las que Mateo nos ha preparado al empezar el relato de la infancia con «la genealogía de Jesucristo, hijo de David». El pasaje del Pentateuco es Números 22–24, el episodio sobre Balaán. Cuando Moisés conducía a Israel a través de la región de Transjordania, de camino hacia la Tierra Prometida, se encontró con otro rey malvado que, como el faraón de Egipto, trató de eliminarlo. Era Balac, rey de Moab, que llamó *de Oriente* (Nm 23,7)² a un famoso vidente llamado Balaán, para que empleara sus artes contra Moisés e Israel. Balaán era un no israelita, un visionario ocultista que practicaba encantamientos: en resumen, lo que en tiempos de Jesús habría sido un *mago*³. Él y sus dos

2. El relato mateano parece más un eco de la versión griega de los Setenta [LXX] que de la versión hebrea: algunos de los temas de Números 22–24 sobre los cuales llamo la atención se encuentran solo en la versión griega.

3. En tiempos del Nuevo Testamento, el término «magos» comprendía una amplia gama de personas que practicaban artes ocultas: astrónomos, adivinos, sacerdotes augures y magos que empleaban técnicas con diferentes grados de plausibilidad. Es probable que Mateo se refiera a astrónomos.

criados (Nm 22,22) llegan, pero en vez de maldecir a Moisés e Israel, Balaán tiene una visión favorable del futuro: «Saldrá un varón de la simiente de Israel y gobernará a muchas naciones... Lo veo, pero no es ahora; lo contemplo, pero no será pronto. Una estrella subirá de Jacob y un varón [cetro] saldrá de Israel» (Nm 24,7.17, tomado parcialmente del texto griego de los Setenta [LXX]).

Es casi seguro que este pasaje se refiere al surgimiento de la monarquía davídica⁴, de modo que se entendía que la estrella anunciada por Balaán era David, el varón al que se le daría el cetro sobre el reino unido de Judá e Israel. Ahora bien, en el judaísmo posterior se interpretó este pasaje como una referencia al Mesías, el rey ungido descendiente de David. Este pasaje desempeñó un papel importante en el siglo II d.C., cuando Rabí Aqiba aclamó como mesías al revolucionario Simón ben Kosiba, apodado «Bar Kokbá» que, por una etimología popular, pasó a ser el «hijo de la estrella».

El Herodes del relato mateano tiene las características no solo del faraón, que quiso destruir a Moisés recién nacido haciendo matar a todos los niños varones de los hebreos, sino también del rey Balac, que trató de eliminar a Moisés por medio de un mago venido de Oriente. Igual que Balaán vio como aparecía la estrella de David, los magos del Nuevo Testamento vieron cómo se elevaba⁵ la estrella del Rey de los judíos.

El descubrimiento de que estas imágenes veterotestamentarias subyacen en el relato mateano de los magos y la estrella⁶ fue uno de los resultados positivos de la segunda etapa de la investigación que he descrito en el capítulo 11. Pero ahora quisiera concentrarme en cómo Mateo usó este relato en el capítulo 2 de

4. El libro de los Números fue compuesto después de la aparición de la dinastía de David; esto hace que resulte difícil determinar con seguridad qué hay de *post factum* en el oráculo de Balaán.

5. En la traducción de Mateo 2,2, «que se elevaba» es mejor que «en el oriente».

6. En un estudio más técnico, yo explicaría los argumentos a favor de la tesis según la cual algunos de los elementos que se encuentran en Mateo 1-2 fueron recibidos ya por el evangelista en la forma de relatos que él combinó y modificó.

su evangelio para describir las consecuencias de la revelación de la identidad de Jesús —la buena nueva que Mateo asoció al anuncio de la concepción de Jesús en el capítulo 1—. He dicho anteriormente que estas consecuencias consisten normalmente en la proclamación de la buena nueva a los judíos y los gentiles, con la doble *respuesta* consiguiente de aceptación y rechazo. El relato mateano de los magos y la estrella se convierte para Mateo en la anticipación del destino de la buena nueva de salvación, un destino que él conoció en las consecuencias de la resurrección.

Primero, la buena nueva cristológica atrae a creyentes, y esos creyentes, los magos, son gentiles⁷. No obstante, el evangelista, fiel a sus raíces judías, mantiene la tradición según la cual, al estar privados de las Escrituras, los gentiles nunca tuvieron una revelación tan explícita como la que recibieron los judíos. Dios se les reveló a través de la naturaleza (véase Rom 1,19-20; 2,14-15); por eso, Mateo presenta a los magos recibiendo una revelación mediante la astrología: la estrella del nacimiento asociada con el Rey de los judíos les anuncia la buena nueva de la salvación. Es una revelación imperfecta, porque, si bien les anuncia el nacimiento del Rey de los judíos, no les dice dónde pueden encontrarlo. Su paradero es un secreto guardado en una revelación especial de Dios a Israel, en las Escrituras (Mt 2,2-6). Los gentiles acuden para adorar, pero tienen que aprender de los judíos la historia de la salvación. Entonces Mateo subraya la paradoja: los que tienen las Escrituras y pueden ver con claridad lo que los profetas han anunciado no están dispuestos a adorar al rey recién nacido; peor aún, el rey, los sumos sacerdotes y los escribas conspiran contra el Mesías⁸, y el malvado rey decreta su muerte. Pero Dios salva a Jesús y, más tarde, hace que su Hijo regrese del país al que había huido (2,15).

7. Mateo escribe su evangelio desde una posición ventajosa en el tiempo, cuando su Iglesia es ya predominantemente gentil. Sabe que Jesús se limitó a Israel (10,5-6; 15,24), pero amplía la parábola de los viñadores homicidas para permitir que la atención se centre en los gentiles (21,43, que no tiene paralelo en Marcos y Lucas).

8. Aunque Mateo 2,4-6 presenta a los sumos sacerdotes y escribas consultando las Escrituras, parece que el plural en Mateo 2,20 los asocia a Herodes en el complot contra el rey recién nacido.

En otras palabras, los relatos que reflejan reminiscencias veterotestamentarias de José, Moisés y Balaán sirven para presentar por adelantado y de forma unificada la narración de la pasión y la resurrección. Los personajes son los mismos: el soberano político, los sumos sacerdotes y los escribas están alineados contra Jesús, que tiene solamente a Dios de su parte. Pero Dios da la victoria a haciendo que regrese de la muerte. Y en este proceso, los que tienen las Escrituras rechazan a Jesús, mientras que los gentiles acuden y, con la ayuda de las Escrituras, lo encuentran y lo alaban.

El relato mateano de la infancia no solo es evangelio (la buena nueva de la salvación), sino que es el relato evangélico esencial en miniatura. Así, al contemplar la historia del cristianismo, tal vez podamos comprender mejor ahora por qué este relato de la infancia ha sido una de las partes más populares de todo el relato de Jesús, una de las mejor conocidas y que atraen el interés de todos. Esto se debe no solo a la calidad de una buena narración que satisface la emoción y el sentimiento, sino también al hecho de que refleja un instinto cristiano que reconoció en él la esencia de la buena nueva, es decir, que Dios se hizo presente a nosotros (Emmanuel) en la vida de aquel que caminó en esta tierra; tan verdaderamente presente que este, Jesús, era su Hijo. Esta revelación fue una ofensa y una contradicción para algunos, pero constituye la salvación para quienes tienen ojos para ver. Los magos fueron los predecesores de estos últimos, la anticipación de todos los que acudirían a adorar al Jesús resucitado proclamado por los apóstoles. El libro de los Números presentó a Balaán como el vidente que vino de Oriente y dijo: «Lo veo, pero no ahora», ya que la estrella no saldría de Jacob hasta los tiempos de David. Así también, los magos de Mateo, al ver cómo se elevaba⁹ la estrella del Rey de los judíos, ven (pero no en ese momento) a aquel cuyo reinado no sería visible históricamente hasta el momento en que fuera crucificado bajo el título *El Rey de los judíos*, ni sería comunicable hasta que fuera elevado a la derecha de Dios por la resurrección.

9. Véase *supra*, nota 5, p. 148.

CAPÍTULO 13

El segundo relato de Navidad

(Lucas 2,1-40)

Primera parte (2,1-21): el significado del pesebre; el significado de los pastores

QUISIERA insistir en que también aquí me limito a una parte del *segundo* capítulo del evangelio, el fragmento que narra con notable brevedad el nacimiento de Jesús en Belén y los acontecimientos que lo rodearon. Es posible concentrarse de este modo en el capítulo 2 porque no hay nada en Lucas 2,1-40 (y en Mt 2,1-21) que presuponga algo de lo que ha sucedido en el capítulo 1. El lector lo puede comprobar leyendo 2,1-40 y viendo cómo la narración se entiende por sí misma, hasta el punto de introducir e identificar de nuevo a José y María como si no se hubiera dicho nada de ellos anteriormente. Esto ha llevado a muchos a sostener que el material de Lucas 2 era originariamente independiente del de Lucas 1 y que, probablemente, la narración mateana de los magos fue en su origen independiente del relato mateano de los sueños de José.

Pero si dejamos a un lado la cuestión de los orígenes y nos centramos en la estructura que ha llegado hasta nosotros, llama sorprendentemente la atención el hecho de que los modelos de Lucas y Mateo son paralelos pese a que sus tramas son muy diferentes. En ambos evangelios, el capítulo 1 narra la anunciación a uno de los progenitores (a José en Mateo; y a María en Lucas): una anunciación en la que un ángel del Señor revela el futuro nacimiento del niño que será el Mesías. Después, en el capítulo 2,

tras una breve referencia al nacimiento del niño en Belén, el relato se centra en cada evangelio en la proclamación divina del nacimiento mesiánico a diferentes destinatarios. En Mateo, la proclamación se dirige a los magos gentiles; en Lucas, a pastores judíos. La revelación guía a ambos grupos hasta Belén, donde encuentran al niño con su madre, o con sus progenitores. Los magos le rinden homenaje y le entregan regalos; los pastores alaban a Dios por todo lo que han visto y oído. Después, unos y otros vuelven al lugar de donde han venido.

Esta estructura semejante en dos relatos muy diferentes resulta bastante inteligible si reconocemos que en ambos subyace el mismo desarrollo cristológico «hacia atrás» descrito en el capítulo 11. En Mateo y Lucas, la comprensión cristológica de la identidad de Jesús como Hijo de Dios se fue remontando en el tiempo desde la resurrección hasta la concepción y el nacimiento. Además, se retrotrajeron también las consecuencias de esa revelación cristológica. Desde el punto de vista histórico, cuando la buena nueva fue revelada mediante la resurrección, hubo un proceso o secuencia: fue proclamada por predicadores y algunos de los que oyeron la proclamación creyeron y adoraron. Así también, en el capítulo 2 de los evangelios de Mateo y Lucas hay una proclamación de la cristología revelada en el capítulo 1. Es una proclamación por una estrella a los magos y por un ángel a los pastores; y ambos, pastores y magos, creen y adoran¹. También la partida de los pastores y los magos está determinada por la lógica de la revelación cristológica. Los dos evangelistas saben que, cuando empezó el ministerio público de Jesús, no había un coro circundante de creyentes adoradores que guardaran como un tesoro los recuerdos de las maravillas que rodearon el nacimiento en Belén. Y así, aquellos predecesores de los futuros creyentes cristianos han de ser retirados de la escena. Los magos «regresaron a su país» y los pastores «volvieron» a sus campos.

1. En la historia cristiana, hay también una reacción negativa a la proclamación: es la de quienes se niegan a creer y después tratan de destruir. En el relato de la infancia de Mateo están representados por Herodes, los sumos sacerdotes y los escribas; en el relato de la infancia de Lucas se profetiza que el niño está puesto para que muchos *caigan* y se levanten en Israel, y como signo de contradicción (2,34).

Del mismo modo que los relatos del nacimiento de Mateo y Lucas comparten la misma cristología, así también comparten la tendencia a representar esa cristología en el trasfondo del Antiguo Testamento, combinándolo con una anticipación del ministerio de Jesús. Veamos cómo lo hace Lucas en 2,1-20.

El centro de la narración es la proclamación a los pastores y su reacción, y Lucas lo introduce en dos momentos: en los versículos 1-5 nos habla de un censo por el que José y María tiene que ir a Belén; y en los versículos 6-7 nos da a conocer que, mientras estaban allí, María dio a luz a Jesús, lo envolvió en pañales y lo colocó en un pesebre.

Lucas necesita el relato del censo porque cree que María y José vivían en Nazaret («su pueblo», según 2,39) y por ello tiene que explicar qué hacen en Belén. (El problema de Mateo es exactamente el contrario, porque ha presentado a María y José viviendo en una casa en Belén [2,22-23]). Hay dificultades históricas formidables sobre todas las facetas de la descripción y datación lucana del censo de Quirino, y los exegetas más críticos reconocen una confusión y datación errónea por parte de Lucas². Tal confusión no plantea dificultades a los católicos, ya que el Vaticano II dejó claro que lo que las Escrituras enseñan sin error es la verdad querida por Dios para nuestra salvación³ —y la fecha exacta del censo romano tiene poco que ver con esa verdad—. Pero, fieles al propósito de este capítulo, vamos a centrarnos en la riqueza teológica que podemos obtener de la descripción lucana del censo.

Lucas habla de un edicto promulgado por el emperador Augusto siendo Quirino gobernador de Siria. De este modo otorga

2. Son dificultades menores el hecho de que no hubo ningún censo en todo el imperio romano en tiempos de Augusto, y no hay pruebas de que los censos romanos exigieran ir al lugar de origen (a no ser que uno tuviera propiedades allí). Es más importante la conexión que Lucas establece entre el reino de Herodes el Grande (1,5) y el censo en tiempos de Quirino. Herodes murió en 4 a.C.; Quirino fue gobernador de Siria y realizó el primer censo romano de Judea en los años 6-7 d.C. —nótese que fue un censo de Judea, no de Galilea, como supone Lucas—. En Hechos 5,37, Lucas menciona equivocadamente la revuelta de Judas el Galileo (provocada por el censo de Quirino) después de la revuelta de Teudas, que tuvo lugar en los años 44-46 d.C. Para más detalles, véase mi comentario *El nacimiento del Mesías*.
3. Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* III, 11.

al nacimiento de Jesús un marco solemne, comparable al que da al bautismo de Jesús por Juan: «bajo el emperador Tiberio, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato» (3,1). En el caso del bautismo, Lucas da a entender que las ondas provocadas por la inmersión de Jesús en el Jordán iban a empezar a cambiar, al final, el curso del Tíbet. Con ello está aludiendo también a la significación cósmica del nacimiento de Jesús. El nombre de Augusto evocaría recuerdos e ideales en los lectores de Lucas. El año 29 a.C., unos cien años antes de que Lucas escribiera su evangelio, Augusto había puesto fin a casi cien años de una guerra civil que había causado estragos en el imperio romano; y, por fin, las puertas del templo de Jano en el foro, abiertas en tiempo de guerra, podían ser cerradas. La era de Augusto había sido proclamada como la era gloriosa de una política bucólica sobre un mundo pacificado por la virtud –el cumplimiento de los sueños de Virgilio en la *Égloga cuarta*–. En los años 13-9 a.C. se erigió un gran altar a la paz traída por Augusto, y este *Ara Pacis Augustae* se conserva aún en Roma como un monumento a los ideales del emperador.

Las ciudades griegas de Asia Menor adoptaron el 23 de septiembre, aniversario de Augusto, como el primer día del año. El emperador fue aclamado en Halicarnaso como «salvador del mundo entero», y la inscripción monumental de Priene proclamaba: «El natalicio del dios ha marcado el inicio de la buena nueva para el mundo». Lucas contradice esta propaganda poniendo de manifiesto que, paradójicamente, el edicto de Augusto sirvió de escenario para el nacimiento de Jesús. Los hombres elevaron un altar a la *pax Augustae*, pero un coro celeste proclamó la *pax Christi*: «Paz en la tierra a los favorecidos por Dios» (2,14). El nacimiento que marcó el verdadero comienzo de un tiempo nuevo no tuvo lugar en Roma, sino en Belén, y una contrarréplica a las inscripciones hechas por manos humanas fue el grito del ángel del Señor: «Mirad, os doy una buena noticia, una gran alegría para todo el pueblo: Hoy os ha nacido en la Ciudad de David el Salvador, el Mesías y Señor» (2,10-11).

La mención lucana del censo pudo tener también un sentido para los lectores que conocían la historia judía. Los censos del pasado habían sido motivo de catástrofes. El rey David ordenó

un censo para Israel y Judá (2 Sm 24) y atrajo la ira de Dios en forma de peste. En una fecha más reciente, el censo de Quirino en Judea, realizado en los años 6-7 d.C., había provocado la rebelión de Judas el Galileo, que constituyó el inicio del movimiento zelote: un movimiento nacionalista radical que culminó en la revuelta de los judíos contra Roma y en la desastrosa destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Los evangelistas que escribieron después de este año eran conscientes de que los movimientos revolucionarios judíos tenían «mala prensa» en el imperio romano; por eso, Lucas interrumpe momentáneamente el relato de la pasión para insistir en que Pilato reconoció por tres veces la inocencia de Jesús en lo relativo a las acusaciones de revolucionario político (23,4.14.22). La imagen lucana del censo en torno al nacimiento de Jesús pudo tener la misma finalidad. Si Judas el Galileo se rebeló por causa del censo romano bajo Quirino, los padres de Jesús, en cambio, obedecieron; así, se podría afirmar que, ya desde el nacimiento, Jesús no participó en una rebelión contra Roma. En vez de ser un desastre para las relaciones entre romanos y judíos, el censo de Quirino, si se interpreta correctamente, proporcionó el escenario para el nacimiento de un Salvador pacífico que sería una revelación para los gentiles y gloria del pueblo de Israel (2,32). De hecho, este es el censo anunciado en el Salmo 87,6, donde Dios dice: «El Señor escribirá en el registro de los pueblos: este ha nacido allí»⁴.

El cumplimiento del Antiguo Testamento se convierte en un motivo más fuerte cuando Lucas pasa del censo al nacimiento o, mejor dicho, a lo que María hace después del nacimiento (2,6-7). Como Mateo, Lucas narra muy brevemente el nacimiento propiamente dicho: «Dio a luz a su hijo primogénito». Lo im-

4. El texto hebreo del salmo se refiere a personas de varias naciones, censadas en Jerusalén, que se convierte en su hogar espiritual; los Setenta se refieren a los príncipes nacidos allí; el *targum* arameo (posterior) habla de un rey criado allí. He citado el salmo de acuerdo con la *Quinta* (o quinta columna griega) de Orígenes, que –según sospechamos ahora– era una recensión primitiva del texto griego, en parte paralela a la revisión *kaige* de los Setenta, que conocemos gracias a los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto (véase *The New Jerome Biblical Commentary*, 68:67.70-74). D. BARTHÉLEMY, *Les dévanciers d'Aquila* (Brill, Leiden 1963), 148, sostiene que Lucas pudo haber conocido la *Quinta*.

portante es la descripción que sigue: «Lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no habían encontrado sitio en la posada»⁵. Lucas se atiene a esta descripción, ya que los ángeles dicen a los pastores: «Esto os servirá de señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (2,12). Los pastores saben que han llegado cuando encuentran «a María, a José y al niño acostado en el pesebre» (2,16). Las especulaciones acerca de por qué no había lugar en la posada distraen erróneamente del propósito de Lucas, al igual que las homilias sobre la supuesta inhumanidad del hospedero no mencionado o sobre la miseria de los progenitores empobrecidos –de la que tampoco se dice nada en el evangelio–. Lucas está interesado en el simbolismo del pesebre, y la falta de lugar en la posada tal vez no sea nada más que un vago pretexto para mencionar el pesebre. Este no es un signo de pobreza, sino que está destinado probablemente a evocar la queja de Dios contra Israel en Isaías 1,3: «Conoce el buey a su amo, y el asno *el pesebre de su dueño*; pero Israel no me conoce, mi pueblo no recapacita». Lucas proclama que el dicho de Isaías ha sido abrogado. Ahora, en el momento en que la buena nueva del nacimiento de su Señor es proclamada a los pastores, ellos encuentran al recién nacido en el pesebre y empiezan a adorar a Dios. En otras palabras, el pueblo de Dios ha empezado a conocer el pesebre de su Señor⁶.

Para los románticos actuales, los pastores descritos por Lucas evocan la mansedumbre de sus rebaños y hasta se han convertido en los símbolos navideños del hombre común⁷. Pero tales intereses son de nuevo extraños al propósito de Lucas. El trasfon-

5. Es probable que sea más correcto traducir *phatnē* por «pesebre» que por «establo»; no está nada claro si *katályma* significa «la casa», «el cuarto» o «la posada».
6. Esta sugerencia la defiende bien C.H. GIBLIN, *CBQ* 29 (1967): 87-101, quien sugiere que la referencia lucana al alojamiento constituye un eco del texto de Jeremías 14,8, dirigido al Señor y Salvador de Israel: «¿Por qué te portas como forastero en el país, como caminante que se desvía para pernoctar?». Para Lucas, esta pregunta no tiene sentido, porque el Señor y Salvador de Israel ya no necesita alojamiento.
7. Escritos rabínicos posteriores consideran con frecuencia a los pastores como deshonestos, porque apacentaban sus rebaños en los pastos de otros (Talmud de Babilonia, *Sanedrin* 25b).

do básico neotestamentario parece ser el recuerdo de que David era pastor en la región de Belén, la ciudad llamada por Lucas «la ciudad de David». La mención de los rebaños de los pastores (2,8) podría revelar reflexiones bíblicas más complejas. El primer pasaje usado para relacionar el nacimiento del Mesías con Belén es Miqueas 5,1(2): «Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá, de ti sacaré el que ha de ser jefe de Israel». En el contexto inmediato, Miqueas menciona Migdal Eder, la «Torre del Rebaño», que él identifica con Jerusalén/Sión: «Y tú, Torre del Rebaño, colina de la Hija de Sión, recibirás el poder antiguo, el reino de la Hija de Sión» (4,8). Ahora bien, hay que destacar que Lucas ha trasladado a Belén una terminología que antes se aplicaba a Jerusalén/Sión. En 2,4 nos dice: «José subió de Nazaret, ciudad de Galilea, a la Ciudad de David en Judea, llamada Belén». No solo el verbo «subir» es una expresión típica del Antiguo Testamento para designar la subida a Jerusalén, sino que «la ciudad de David» es Jerusalén, nunca Belén. La designación «Torre del Rebaño» (Migdal Eder), ¿habrá sido trasladada también de Jerusalén a Belén, de modo que la restauración prometida por Miqueas del poder y el reino antiguo se ha cumplido ahora en Belén? Esto explicaría el énfasis en el anuncio a los pastores que están apacentando sus rebaños cerca de Belén: «Hoy os ha nacido *en la Ciudad de David* el Salvador, el Mesías y Señor» (2,11), una proclamación a la que ellos responden: «Vayamos *hacia Belén*, a ver lo que ha sucedido» (2,15).

Hay otro argumento que sostiene esta sugerencia según la cual la mención lucana de los pastores y sus rebaños puede ser asociada con la reflexión sobre Belén como la Torre del Rebaño. Migdal Eder, la «Torre del Rebaño», se encuentra solamente en dos pasajes bíblicos: en el texto de Miqueas 4–5 que acabamos de citar y en Génesis 35,19–21, donde después de que Raquel haya muerto en el camino hacia Efrata, es decir, Belén, Jacob sigue caminando hacia Migdal Eder. En el relato de la infancia, Mateo usa Miqueas 5 y Génesis 35,19 para reflexionar sobre el lugar del nacimiento de Jesús⁸, de modo que no es imposible

8. Mateo 2,5–6 cita directamente Miqueas 5,1(2); y Mateo 2,17–18 presupone Génesis 35,19, donde Raquel muere camino de Belén.

que estos dos pasajes que mencionan Belén y Migdal Eder formaran parte de una reflexión más antigua sobre el Mesías —quizá una reflexión cristiana primitiva anterior a Mateo y Lucas, o tal vez una reflexión judeo-cristiana—. En un pasaje que difícilmente pudo ser tomado de los cristianos, el Targum del Pseudo-Jonatán⁹ ofrece una traducción aramea de Génesis 35,21: «La Torre del Rebaño, el lugar desde donde el Rey Mesías se revelará al fin de los días».

En la narración lucana, los ángeles proclaman dos veces el nacimiento del Mesías. La primera y más importante proclamación es: «Os doy una buena noticia, una gran alegría para todo el pueblo: Hoy os ha nacido en la Ciudad de David el Salvador, el Mesías y Señor» (2,10-11). Hemos visto que el estilo de esta proclamación corresponde a la propaganda imperial de Augusto, pero Lucas ha tomado los títulos concretos para sus relatos de la predicación cristiana primitiva. En Hechos 2,32.36, Pedro dice que Dios resucitó a Jesús y «lo estableció Señor y Mesías»; en Hechos 5,31 dice que Dios exaltó a Jesús como «Salvador». La comprensión cristológica se ha remontado ya desde la resurrección hasta la concepción/nacimiento, y se pueden aplicar los mismos títulos al niño recién nacido.

La segunda proclamación angélica tiene una naturaleza diferente; es el cántico «Gloria in excelsis» (2,13-14):

«Gloria a Dios en el cielo
y paz en la tierra a los hombres favorecidos por él»,

Este es uno de los cuatro cánticos poéticos que encontramos en el relato lucano de la infancia; como sucede con los otros tres (Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis), su conexión estructural con el contexto inmediato es muy débil¹⁰. Hay argumentos de peso para sostener la tesis según la cual Lucas añadió estos cánticos después de escribir el cuerpo principal de la narración

9. La fecha de composición de este *targum* es incierta, y en su forma actual podría datarse en un momento tan tardío como el siglo III d.C.

10. Se podrían omitir los cánticos de 1,46-55; 1,67-79; y 2,28-33 sin que se echaran de menos. Esto es cierto también a propósito de 2,13-14 si se lee «ángel» en vez de «ángeles» en 2,15, como hacen algunos testigos de la *Vetus Latina*.

de la infancia, y los habría recibido de una colección de himnos que los judeo-cristianos cantaban para alabar lo que Dios había hecho en la muerte y resurrección de Jesús¹¹. Un paralelo muy próximo del Gloria se encuentra en la alabanza cantada por los discípulos cuando Jesús entra en Jerusalén, al comienzo de su pasión (Lc 19,38):

«Paz en el cielo
y gloria en lo más alto del cielo».

Lucas 2,14 y 19,38 podrían haber sido respuestas antifonales del mismo himno, con el que los coros celestiales proclaman la paz en la tierra, mientras que los discípulos proclaman la paz en el cielo. Los exegetas judíos reconocen que hay una semejanza entre el Gloria cantado en honor de Jesús y el Sanctus cantado por los serafines del Señor de los ejércitos en el templo de Jerusalén (Is 6,3) de Jerusalén, especialmente si tenemos en cuenta que en la tradición de la oración judía cada uno de los tres «santos» («santo, santo, santo») se ampliaba: «Santo en lo más alto del cielo... santo en la tierra, etc.»¹². Si bien el Gloria se asemeja al Sanctus, Lucas cambia de nuevo el punto focal de Jerusalén a Belén: los coros angélicos salen del templo para alabar la nueva presencia del Señor en Belén.

La escena lucana del nacimiento concluye con las reacciones de tres participantes diferentes (2,15-20). Primero, los pastores, protagonistas de la escena del nacimiento, que acuden y encuentran la realización de la señal del ángel: el niño Mesías yace en el pesebre. Como he explicado anteriormente, simbolizan al Israel que por fin reconoce a su Señor, y glorifican y alaban a Dios por todo lo que han visto y oído (2,17.20)¹³. En segundo lugar, Lucas introduce inesperadamente un grupo de oyentes

11. Según esta tesis, Lucas habría añadido a los cánticos unas pocas líneas, como 1,48 y 1,76-77 (de estilo notablemente lucano), con el fin de adaptarlos a su contexto actual.

12. Véase D. FLUSSER, «Sanktus und Gloria», en O. Betz *et al.* (eds.), *Abraham unser Vater* (Festschrift O. Michel; Brill, Leiden 1963), 129-152.

13. Los espectadores glorifican y alaban a Dios por lo que han visto y oído en Lucas (Lc 7,16; 13,13; 17,15; 18,45; 19,37) y en Hechos (2,47; 3,8-9; 4,21; 11; 18; 21,20).

asombrados por todo lo que dicen los pastores (2,18). El asombro es una reacción común en el evangelio (véase también 1,21.63; 2,33) y no conduce necesariamente a la fe. En el relato de la infancia, estos oyentes son como los de la parábola del sembrador, que «al escuchar la palabra, la acogen con gozo, pero no echan raíces» (Lc 8,13).

Pero hay una excepción entre los oyentes asombrados, y ella es el tercer participante en la escena: María, que «lo conservaba y meditaba todo en su corazón» (2,19). María no se limita a asombrarse (2,33), sino que escucha con más atención. En la parábola del sembrador, ella ejemplifica a «los que escuchan la Palabra con un corazón bien dispuesto, la retienen y dan fruto con perseverancia» (8,15)¹⁴. La descripción lucana de María, que conserva y medita todos estos acontecimientos, ha sido tergiversada con frecuencia en favor de la tesis poco verosímil según la cual fue ella quien contó a Lucas el relato de la infancia¹⁵. La idea de «conservar y meditar» aparece en Génesis 37,11, en Daniel 4,28 (LXX) y en el *Testamento de Leví* 6,2, no en el sentido de que se sugiera una tradición ocular, sino para indicar los intentos de descubrir el sentido oculto detrás de sucesos maravillosos. Esto es lo que, según Lucas, hace María, y el evangelista lo menciona porque María es la única persona adulta del relato de la infancia que aparecerá en el ministerio público e incluso en la Iglesia naciente. En el evangelio (8,21) aparecerá con los «hermanos» de Jesús entre los que oyen la palabra de Dios y la cumplen, y en Hechos (1,14) aparecerá de nuevo con los «hermanos» de Jesús como parte de la comunidad creyente que espera Pentecostés. Así, Lucas sabe que María trató de interpretar los acontecimientos que rodearon el nacimiento de Jesús y, al final, lo consiguió, porque se convirtió en modelo del creyente cristiano.

14. María aparece una sola vez en el relato lucano del ministerio público, inmediatamente después de esas palabras (8,19-21), y es elogiada por escuchar la palabra de Dios y cumplirla.

15. La inverosimilitud resulta más visible cuando consideramos las inexactitudes lucanas sobre el censo y las costumbres de la presentación y la purificación.

CAPÍTULO 14

El segundo relato de Navidad

(Lucas 2,1-40)

Segunda parte (2,22-40): la presentación de Jesús en el Templo

ADemás de ser la lectura evangélica de la fiesta de la Presentación del Señor (2 de febrero), esta narración lucana sirve como evangelio del domingo infraoctava de Navidad (Sagrada Familia). El instinto litúrgico es certero: la escena de la presentación no es solo una parte intrínseca del relato lucano de la infancia, sino que constituye su punto culminante.

Aunque la narración lucana es muy diferente de la escena mateana de la natividad, desde el punto de vista temático los dos relatos son muy parecidos. En ambos evangelios, la «buena nueva» cristológica de que Jesús es el Hijo de Dios está vinculada a la concepción y el nacimiento de Jesús; esta buena nueva es proclamada por una intervención del cielo a dos grupos que no estaban presentes (por una estrella a los magos, por un ángel a los pastores); van a Belén para creer y adorar; al final, los dos grupos se retiran de la escena y vuelven al lugar del que habían venido.

Ahora bien, el paralelo temático entre Mateo y Lucas ¿se detiene con la partida de los magos y los pastores, o continúa en la escena siguiente (segunda parte del capítulo 2 en cada evangelio), es decir, en las consecuencias de las escenas de los magos y los pastores? Según Mateo, estas consecuencias implican el intento del malvado rey Herodes de dar muerte al niño Jesús, la matanza de los niños varones, la huida a Egipto y el retorno des-

pués de la muerte del rey —una narración que tiene claramente como modelo el intento del malvado faraón de dar muerte a Moisés recién nacido, y la narración sobre Israel, que regresa de Egipto guiado por Moisés—. El relato lucano de la presentación pacífica de Jesús en el Templo de Jerusalén, donde es recibido por Simeón y Ana, es, evidentemente, un relato muy distinto en el contenido y en el tono¹, y tiene como modelo la presentación que hace Ana de Samuel en el santuario de Siló, donde el niño fue aceptado por el sacerdote Elí (1 Sm 1–2). No obstante, si comprendemos que el relato de Mateo es un relato de pasión trasladado a la infancia, en el que el rey, los sumos sacerdotes y los escribas alineados contra Jesús (Mt 2,4; 26,27) tratan de matarlo, hay que destacar que Lucas introduce también en la presentación el tema de la oposición y la persecución contra Jesús. Simeón identifica a Jesús como signo de contradicción, puesto para la caída de muchos en Israel, y como ocasión para que una espada atravesase el alma (Lc 2,34–35). Así, una vez más, a pesar de las diferencias entre los relatos, los dos evangelistas emplean las consecuencias del nacimiento para introducir el mismo motivo de la pasión y el sufrimiento. Ninguno de ellos se limita a concluir la natividad con la nota totalmente positiva de la aceptación de Jesús por los magos y los pastores, sino que tienen que presentar o predecir también la oposición, ya que esta es la historia de la buena nueva tal como los evangelistas la conocen, escrita unos cincuenta años después de la muerte de Jesús. La buena noticia ha sido aceptada por algunos, que han acudido para adorar; pero otros la han rechazado y se han opuesto vigorosamente a ella, y su rechazo ha producido una división en Israel.

Después de comparar los relatos de Lucas y Mateo, reflexionemos ahora sobre el mensaje particular de la narración lucana de la presentación (2,22–40). Al analizar el relato de la natividad (2,1–20) he señalado que, con el fin de hacer viajar a José y María de Nazaret a Belén, Lucas introdujo el motivo del censo, y que su información sobre el censo planteaba graves problemas

1. Desde el punto de vista de la historia, no es posible conciliar en este punto los dos relatos de la infancia sin recurrir a un uso extraordinario de la imaginación.

históricos. También aquí, con el fin de hacer viajar a la familia de Belén a Jerusalén, Lucas introduce los motivos de la purificación y la presentación, y una vez más esta introducción presenta dificultades históricas. Parece que Lucas confunde dos costumbres religiosas diferentes². La primera costumbre era la de la purificación de la madre en el santuario (Templo) después del nacimiento de un hijo, una purificación en la que ella ofrecía un par de tórtolas o dos pichones (Lv 12,1–8). La segunda costumbre era la de la presentación del primogénito varón al Señor y el pago en el santuario de una suma de cinco *shekels* para rescatarlo. Parece que Lucas piensa, de manera imprecisa, que ambos progenitores necesitan ser purificados («su [de ellos] purificación» en 2,22), que el niño debe ser llevado a Jerusalén para ser presentado al Señor (2,22b–23) y que la ofrenda de un par de pichones formaba parte de la presentación (2,24 leído después de 2,22b). Para no desviarnos de nuestro propósito, dejamos a un lado estas confusiones menores³ con el fin de concentrarnos en la perspectiva teológica de Lucas.

Es evidente que la presentación constituye el centro de interés de Lucas, ya que únicamente menciona la purificación en el versículo inicial de la escena (2,22a). El evangelista subraya que esta acción en el Templo de Jerusalén era conforme a la ley del Señor, que él menciona cinco veces (2,22.23.24.27.39). Antes (2,21), Lucas nos ha dicho que Jesús había sido circuncidado al octavo día; ahora, después de un intervalo de tiempo («cuando llegó el día»), los padres obedecen a las leyes de la purificación y la presentación. En el relato del censo de Quirino, Lucas presenta a los padres de Jesús obedeciendo a un edicto romano que causó la rebelión de muchos judíos⁴; aquí muestra que obedecen

2. Merece la pena repetir que el concilio Vaticano II (Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* III, 11) afirma que «los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra». Difícilmente podría encajar dentro de esta categoría de inerrancia la exactitud sobre las costumbres judías.
3. No obstante, su presencia es un argumento contra la suposición según la cual Lucas recibió de María el relato del nacimiento. María habría conocido las costumbres; Lucas, un gentil convertido (y quizá prosélito del judaísmo), tendría únicamente un conocimiento teórico de ellas.
4. El censo de Quirino provocó la rebelión de Judas el Galileo, que constituyó

a las exigencias de las costumbres religiosas judías. Desde el primer momento de su vida, Jesús no fue un problema para Roma ni para Israel. Cuando Lucas escribe el evangelio, los dirigentes judíos habían rechazado ya a Jesús; pero Lucas insiste en que Jesús no había rechazado el judaísmo.

Cuando Jesús es presentado en el Templo para cumplir la ley, es recibido por Simeón y Ana, dos personajes que parecen sacados de las páginas del Antiguo Testamento. Lucas identifica a Ana como una profetisa (2,36) y afirma que Simeón, guiado por el Espíritu⁵, pronunció una profecía sobre el futuro de Jesús (2,34-35). De este modo se suma a la Ley el elemento de la profecía; «la Ley y los Profetas» –fórmula empleada por Lucas para describir la herencia de Israel⁶– se unen con el fin de establecer un contexto para el comienzo de la vida de Jesús. Y ello tiene lugar en el atrio del Templo en el marco del cumplimiento de un deber cultural, de modo que el culto del Templo se une al contexto establecido por la Ley y los Profetas.

Es probable que, en un estadio de composición anterior, el relato lucano de la infancia terminara con esta escena en el Templo de Jerusalén⁷ y que, por tanto, fuera una narración con una inclusión o correspondencia casi perfecta entre el principio y el final. La narración había empezado con la presentación de un varón y una mujer justos y piadosos, Zacarías e Isabel (1,5-7), y

el comienzo del movimiento zelote contra la dominación romana en Judea, como hemos visto en el capítulo anterior.

5. Del mismo modo que Lucas menciona «la ley» tres veces en tres versículos consecutivos (22, 23 y 24), así también menciona el Espíritu tres veces en tres versículos consecutivos (25, 26 y 27). Es el mismo Espíritu profético que movió a Zacarías (1,67).
6. Lucas 16,16; 24,27; Hechos 13,15; 24,14; 26,22; 28,23.
7. Hay buenas razones para suponer dos estadios de composición, en el segundo de los cuales Lucas habría añadido los cánticos y el relato en el que Jesús tenía 12 años –que son materiales fácilmente separables–. En el capítulo siguiente mostraré cómo ese relato, que pertenece a otro género literario (similar a los relatos de la vida oculta que encontramos en los apócrifos), es del todo independiente del texto anterior e implica que los padres no tenían un conocimiento previo de la verdadera identidad de Jesús (2,48-50). El final original del relato de la infancia era 2,39-40; cuando Lucas añadió el relato del niño Jesús, tuvo que repetir la información de ese final incorporando un segundo final en 2,51-52 –la idea de crecimiento o progreso en Nazaret era necesaria para servir como una transición al ministerio.

con la proclamación en el Templo de la buena noticia sobre Juan el Bautista. En el relato original, la narración concluía en el atrio del mismo Templo con otra pareja de judíos piadosos, Simeón y Ana, que proclaman la buena nueva sobre Jesús (2,38). Igual que Zacarías, lleno del Espíritu Santo, pronunció el Benedictus en honor de Juan el Bautista, el profeta del Altísimo (1,67.76), así también Simeón, lleno del Espíritu Santo (2,25.26.27), entona el Nunc dimittis para alabar a Jesús, el Hijo del Altísimo (1,32). Isabel reaccionó a la buena noticia de Juan el Bautista dando gracias a Dios que la había tratado así (1,24-25) y, cuando dio a luz al niño, los vecinos y parientes recibieron la buena nueva (1,57-58). Del mismo modo, Ana «se presentó en aquel momento, dando gracias a Dios y hablando del niño [Jesús] a cuantos aguardaban la liberación de Jerusalén» (2,38).

La clave para entender este paralelismo notable entre Zacarías/Isabel y Simeón/Ana es el hecho de que ambas parejas tienen su prefiguración bíblica en los personajes que intervienen en el relato del nacimiento de Samuel. El modelo de la descripción lucana de Zacarías e Isabel son los padres de Samuel, Elcaná y Ana, que ansiaban un hijo y fueron escuchados mientras oraban en el santuario. Después, presentaron a Samuel, su hijo, al Señor (1 Sm 1,25), y allí, en el santuario, estaba el anciano sumo sacerdote Elí⁸, junto con mujeres que servían en la entrada⁹. Elí bendijo a los padres de Samuel por haber presentado a su hijo al Señor (1 Sm 2,20), y Simeón bendice a los padres de Jesús. Después, los padres de Samuel regresaron a casa (1 Sm 2,20), al igual que Lucas 2,39 nos dice que los padres de Jesús, «cumplidos todos los preceptos de la ley del Señor, se volvieron a Galilea». Por dos veces se nos asegura que Samuel crecía en estatura y gracia ante Dios y los hombres (1 Sm 2,21.26), al igual que

8. Elí, Zacarías y Simeón eran ancianos; Elí y Zacarías eran sumo sacerdote y sacerdote, respectivamente; pero el *Protoevangelio de Santiago* (8,3; 24,3-4) presenta a Zacarías como sumo sacerdote y a Simeón como su sucesor con el fin de establecer un paralelismo perfecto para los cristianos del siglo II.
9. La imagen de esas mujeres en 1 Samuel 2,22 no es favorable, pero en los Setenta y en los *targumim* arameos de Éxodo 38,8 (que es el único escrito extrabíblico donde son mencionadas) se dice que ayunaban y oraban en el santuario. Esto podría explicar la descripción lucana de Ana, que «no se apartaba del Templo, sirviendo noche y día con oraciones y ayunos» (2,37).

Lucas nos dice que Jesús crecía y se fortalecía, lleno de sabiduría y del favor de Dios (2,40)¹⁰. Y de esta manera, Lucas, que había empezado el relato de la infancia describiendo el nacimiento de Juan el Bautista a la luz del de Samuel, concluye el relato describiendo el nacimiento de Jesús con ese mismo trasfondo.

Para profundizar en la teología lucana de esta escena, necesitamos centrarnos en las palabras pronunciadas por Simeón cuando toma en brazos al niño Jesús en el atrio del Templo. A Simeón se le atribuyen dos oráculos proféticos: primero, el *Nunc dimittis* en los versículos 29-32; segundo, el oráculo sobre el signo de contradicción en los versículos 34-35. En las introducciones de ambos oráculos, Lucas menciona una bendición de Simeón (28.34). Un estudio crítico de la historia de la composición sugiere que, como en los otros tres cánticos del relato de la infancia (*Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria in excelsis*)¹¹, Lucas añadió el *Nunc dimittis* a una narración sobre Simeón ya existente –si se omitiera este himno, la narración tendría perfecto sentido, de modo que el versículo 34 se leería directamente después del versículo 27–. Sea como fuere, nuestro interés se centra en la forma final de la escena, donde el oráculo del *Nunc dimittis* es la bendición que Simeón dirige a Dios, mientras que el segundo oráculo es una bendición sobre los padres, y especialmente sobre María.

El primer oráculo, el *Nunc dimittis*, es pronunciado por aquel «que esperaba la consolación de Israel» (2,25)¹². Esta imagen de alguien que esperaba la consolación en Jerusalén constituye un eco del lenguaje de las partes segunda y tercera de Isaías. En los Setenta, el Deutero-Isaías (40,1) comienza con estas pa-

10. También 2,52. El hecho de que haya dos referencias al crecimiento de Jesús (cf. *supra*, nota 7 de este capítulo) tiene un antecedente en las dos afirmaciones sobre el crecimiento de Samuel.

11. Se puede postular una colección de himnos judeo-cristianos como fuente de los cuatro cánticos de Lucas: una colección que pudo tener su origen remoto en la primitiva comunidad jerosolimitana después de Pentecostés, cuyos miembros (como Simeón y Ana) «acudían fielmente y unánimes al Templo» y «alababan a Dios» (Hch 2,46-47).

12. Nótese la expresión paralela para describir a los oyentes de Ana: «cuantos aguardaban la liberación de Jerusalén».

labras: «Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios; hablad, sacerdotes, al corazón de Jerusalén, porque el tiempo de su humillación se ha cumplido». En Isaías 66,12-13, un pasaje de los Setenta que habla de la gloria de los gentiles, escuchamos: «Como alguien a quien su madre consuela, así os consolaré yo; y seréis consolados en Jerusalén». Si la presentación lucana de Simeón tiene un trasfondo isaiano, no es sorprendente que el *Nunc dimittis* de Simeón refleje el mismo trasfondo. Recordemos su mensaje:

«Ahora, Señor, puedes despedir a tu siervo en paz, según tu palabra, porque mis ojos han visto esta salvación, que has dispuesto ante todos los pueblos: como luz para alumbrar a los gentiles y gloria de tu pueblo, Israel».

El ver la salvación, la visión de todos los pueblos, la luz de los gentiles y la gloria para Israel son temas que constituyen casi un centón¹³ de pasajes como Isaías 40,3; 42,6; 46,13; 49,6; 52,9-10.

Desde un punto de vista teológico sorprende que Lucas haya incorporado el universalismo del Deutero-Isaías al relato de la infancia. En la escena anterior, la visión de Lucas era más estrecha, pues lo que se proclama a los pastores es que la buena noticia del nacimiento del Mesías es para el pueblo de Israel (2,10-11). En cambio, ahora oímos que la salvación está preparada «ante todos los pueblos»: una salvación tanto «para los gentiles» como «para tu pueblo Israel». Simeón puede irse en paz, porque la consolación de Israel que él esperaba ha llegado, y esta consolación de Israel es también una revelación para los gentiles. Al introducir a los paganos en la escena de la presentación, Lucas coincide una vez más con Mateo, cuyo interés en los gentiles era evidente en el relato de los magos de Oriente. Lucas habla de «una luz para alumbrar a los gentiles»; Mateo (2,2) habla de una

13. El centón o técnica del pastiche es una característica de los otros tres cánticos lucanos y es propio de la himnología del judaísmo primitivo, como se puede ver en los *Hodayot* (himnos de alabanza) de los manuscritos del Mar Muerto.

estrella que los magos vieron subir. En realidad, Mateo pone de manifiesto que Jesús es la salvación de los que escuchan y obedecen en Israel, ya que el ángel prometió a José que el niño «salvaría a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Pero entre los personajes, con la importante excepción de José, el relato mateano de la infancia se concentra en los judíos hostiles a Jesús. Lucas, por su parte, se ha concentrado hasta aquí en los judíos obedientes, como Zacarías, Isabel, los pastores y Simeón. Ahora, después de mencionar a los gentiles, orienta las palabras del oráculo de Simeón hacia los numerosos miembros del pueblo de Israel que no obedecerán.

El *segundo oráculo*, el signo de contradicción, es mucho menos general que el *Nunc dimittis*, el cual, como los otros cánticos, se podría aplicar a la obra de Jesús en cualquier momento de su vida. (De hecho, la referencia a una salvación realizada pudo ser aplicada a la cruz y la resurrección antes de que Lucas adaptara los cánticos y los añadiera aquí). Pero el segundo oráculo de Simeón, que con toda probabilidad fue compuesto originariamente como parte del relato de la infancia, tiene una gran fuerza de futuro y es perfectamente aplicable a un niño cuya obra no ha comenzado aún:

«Mira, este está puesto para que muchos en Israel
caigan o se levanten;
será un signo de contradicción,
mientras que a ti una espada te traspasará el alma,
y así quedarán patentes
los pensamientos más íntimos de muchos».

El lenguaje es poético y simbólico, pero también deliberado. Lucas escribe «caigan o se levanten»; y el énfasis está puesto en «caigan», como vemos en la segunda línea con la referencia a «un signo de contradicción», y en la cuarta línea, ya que en el Nuevo Testamento «los pensamientos más íntimos» (*dialogismoi*) tienen siempre sentido peyorativo. Al final de su vida, Simeón sostiene en brazos a un niño que está empezando a vivir. Los ojos de Simeón han penetrado en el futuro y han visto la salvación que el niño ofrecerá tanto a los gentiles como a Israel; pero, como verdadero profeta que es, ha visto también el rechazo y la catás-

trofe. Lamentablemente, la mayoría del pueblo de Israel rechazará a Jesús. Por supuesto, desde el punto de vista de Lucas este rechazo no es futuro, porque él sabe lo que ha sucedido durante la predicación apostólica. Lucas termina su narración sobre Jesús y la Iglesia cuando Pablo llega a Roma, la capital del imperio gentil. Allí comprueba la verdad de la predicción de Isaías según la cual los judíos no iban a comprender nunca. Las últimas palabras de Pablo subrayan «que esta salvación de Dios se envía a los paganos, y ellos escucharán» (Hch 28,28).

La frase realmente difícil de interpretar en el segundo oráculo de Simeón está dirigida a María: «A ti una espada te traspasará el alma». Las interpretaciones patrísticas de la espada recorren toda la gama que va desde la duda, pasando por el rechazo de la calumnia, hasta la muerte violenta –interpretaciones invalidadas por el hecho de que Lucas no indica en ningún momento que María tuviera dudas, que fuera acusada con calumnias de ser una esposa infiel (compárese Mt 1,18-19) o que sufriera una muerte violenta—. Ahora bien, si la falta de método de estas sugerencias antiguas nos hace sonreír, hemos de reconocer que un defecto semejante está presente en la mayoría de las interpretaciones católicas actuales más frecuentes de la frase en cuestión, a saber, que la espada del dolor que traspasó el alma de María fue su presencia al pie de la cruz y el hecho de ver morir a su hijo. Esta sugerencia incumple una norma elemental de interpretación: la inteligibilidad de un escrito en sí mismo. En la descripción lucana de la crucifixión, María no está nunca presente, y las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea se mantienen a distancia (23,49). La escena en la que la madre de Jesús está al pie de la cruz se encuentra solo en Juan (19,25-27); incluye al «discípulo a quien Jesús amaba», que no aparece en ningún otro evangelio¹⁴ y, por tanto, no hay ni la menor razón para sospechar que los destinatarios de Lucas conocieran la escena. La clave para interpretar «a ti una espada te traspasará el alma» se encuentra en el Evangelio de Lucas, no en el de Juan.

14. Compárese, por ejemplo, Juan 20,2-10 (donde el Discípulo Amado acompaña a Pedro hasta el sepulcro) con Lucas 24,12 (donde solo se menciona a Pedro).

El vocabulario de esta frase tiene su paralelo veterotestamentario más afín en Ezequiel 14,17, donde el Señor, a modo de juicio, dice: «Si ordeno a la espada que atravesase el país y extirpo de él hombres y animales». Es evidente que este oráculo era recordado con frecuencia, pues se cita en los *Oráculos sibilinos* (III, 316) para describir la invasión de Egipto por Antíoco Epífanes (ca. 170 a.C.): «Porque una espada te atravesará por medio». La imagen es la de una espada de juicio selectiva, que destruye a unos y perdona a otros, una espada para discriminar y no solo para castigar. Este trasfondo veterotestamentario está en perfecta armonía con el resto del segundo oráculo de Simeón en Lucas, donde el niño está puesto para que muchos caigan o se levanten en Israel. Simeón proclama que un juicio de discriminación recaerá sobre Israel y que afectará también a María como miembro del pueblo de Israel.

¿Hay alguna escena en el Evangelio de Lucas que pueda mostrar de qué manera? Sí, la única escena de la tradición sinóptica donde aparece en el ministerio público¹⁵. Es la escena donde la madre y los hermanos buscan a Jesús, pero él les responde que su familia escatológica, establecida por la proclamación del reino, no se constituye por la relación física, sino por una relación de obediencia a la voluntad del Padre. Es claramente una escena de discriminación que pone las exigencias de Dios por encima del privilegio de la relación humana. (Jesús aplica a su propia situación la verdad que ha proclamado para todos: «¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? No paz, os digo, *sino la división*. En adelante en una familia de cinco habrá división... se opondrá padre a hijo e hijo a padre, madre a hija e hija a madre»¹⁶). En la forma marcana de la escena de discriminación (Mc 3,31-35) parece que María no queda en buen lugar, porque Jesús establece un claro contraste entre ella y los hermanos, que están fuera

15. Marcos 3,31-35; Mateo 12,46-50; Lucas 8,19-21.

16. Lucas 12,51-53; es interesante notar que en la forma mateana de ese dicho, que podría representar mejor el original «Q», Jesús dice: «No he venido a traer paz *sino una espada*» (Mt 10,34-36). ¿Fue este el origen de la imagen de la espada en el oráculo de Simeón? Con todo, la palabra griega para «espada» en Mateo 10,34 difiere de la palabra empleada en Lucas 2,35.

de la casa, y la familia de discípulos que rodean a Jesús, que se encuentra dentro¹⁷. Pero en la forma lucana (8,19-21) María aparece como parte de la familia escatológica de Jesús: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen» (véase Hch 1,14). María tuvo que someterse, como todos los demás, a la misma exigencia discriminatoria. Si en la visión de Lucas ella aparece como parte de la familia de los discípulos, no es por ser la madre de Jesús.

El interés que muestra Lucas en el destino de María en el segundo oráculo de Simeón está de acuerdo con el interés en María que ha mostrado en 2,19. En el capítulo anterior, donde he analizado ese versículo, he señalado que la idea de que María «lo conservaba y meditaba todo en su corazón» no implicaba que fuera un testigo ocular que habría servido como fuente para el relato lucano de la infancia. Más bien, dado que María fue la única persona adulta en el relato de la infancia que llega hasta el ministerio público e incluso hasta la Iglesia naciente (Hch 1,14), Lucas insinúa que más tarde ella descubrirá el verdadero sentido de todos los sucesos maravillosos asociados con Belén. A través del oráculo de Simeón, Lucas nos dice que una parte de este descubrimiento será el hecho de que también ella tiene que afrontar el juicio implícito en la proclamación de Jesús. No obstante, dado que Lucas ha mostrado ya a María haciendo la voluntad de Dios en el momento de la anunciación (1,38), aquí sugiere que ella será una excepción positiva frente a la reacción generalmente negativa de Israel, que es el tema de la profecía de Simeón. Para ella, Jesús no será un signo de contradicción, sino de afirmación.

Si tuviera que esbozar una conclusión práctica para la mariología a partir de esta interpretación de la espada de decisión que atraviesa el alma de María, sería que la grandeza de María

17. En el contexto marcano, la escena está precedida por la noticia de que los suyos «salieron a calmarlo, porque decían que estaba fuera de sí» (3,21). Es evidente que Marcos asociaba a María y a los hermanos con «los suyos» y pensaba que no comprendían a Jesús; de hecho, en 6,4 describe a Jesús como un profeta que no es honrado «entre sus parientes y en su casa». Lucas omite todas estas referencias negativas a María. Para más información, véase R.E. BROWN et al., *Mary in the New Testament* (Paulist, New York 1978), 51-61, 164-170 [trad. esp.: *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994³].

hunde sus raíces en la manera en que ella decidió ser discípula escuchando la palabra de Dios y cumpliéndola. Su decisión hizo posible que Dios la declarara «bendita entre las mujeres» (1,42). La piedad popular ha sugerido que la oración a María se basa en la seguridad de que Jesús escucha a su madre. Este énfasis en la maternidad física es una interpretación errónea tanto del evangelio como de la grandeza de María. El hecho físico de la maternidad no le concede un estatus especial dentro del sistema de valores predicado por Jesús. Si es recordada como madre dentro de la comunidad cristiana, no es solo porque su vientre dio a luz a Jesús y sus pechos lo amamantaron (11,27), sino más bien porque creyó en la palabra de Dios de una manera que hizo de ella un miembro preeminente en la verdadera familia de discípulos de su Hijo (1,41; 8,21).

CAPÍTULO 15

El tercer relato de Navidad

(Lucas 2,41-52)

El niño Jesús hallado en el Templo

A algunos lectores les puede extrañar que califique el hallazgo del niño Jesús en el Templo como un «relato de Navidad». Dado que Jesús tiene ya doce años, esta no es una narración del nacimiento como las otras que hemos presentado. Pero si el tema de la fiesta de Navidad incluye la primera revelación a otros de la presencia del Hijo de Dios en el mundo, entonces mantengo que el relato del hallazgo en el Templo tiene exactamente la misma finalidad.

En la secuencia actual del relato lucano de la infancia, la concepción del Hijo de Dios fue revelada a María por Gabriel (Lc 1,35); y el nacimiento de Jesús, el Salvador, Mesías y Señor, fue revelado a los pastores por un ángel (2,11). Por consiguiente, cuando el niño Jesús llama Padre a Dios (2,49 –que constituye el núcleo del relato del hallazgo en el Templo–), esta no es la primera revelación en el Evangelio de Lucas de la presencia del Hijo de Dios en el mundo. No obstante, una investigación exegética pormenorizada de la historia preevangélica del material lucano de la infancia muestra que tal vez la secuencia actual no sea original. De hecho, el relato del hallazgo pudo haber sido una narración completamente independiente de la secuencia de la infancia que lo precede¹.

1. El estudio más importante en inglés es el de B. VAN IERSEL en *Novum Testamentum* 4 (1960), 161-173. Ofrezco una bibliografía completa en mi comentario *El nacimiento del Mesías*.

Voy a enumerar algunas de las razones que tengo para postular la independencia original de este relato: (a) el relato del hallazgo pertenece a un género literario diferente de los relatos mateanos y lucanos de la concepción y el nacimiento de Jesús. Por su contenido y su tono es, como vamos a ver, un ejemplo canónico de aquellas historias de la «vida oculta» de Jesús (es decir, la vida con su familia antes del ministerio) que aparecen en los evangelios apócrifos que narran los primeros años de vida de Jesús. El ejemplo más significativo de ellos es el *Evangelio de la infancia según Tomás*², datado en el siglo II. En él se narran relatos de lo que hizo Jesús a la edad de cinco, seis, ocho y doce años —la última narración de este evangelio es una nueva versión de Lucas 2,41-52—. (b) El relato del hallazgo en el Templo no encaja en la disposición en dípticos de la narración lucana de la infancia, formada por un primer díptico que contiene escenas de *anunciación que se corresponden entre sí* (la *anunciación por Gabriel de la concepción de Juan el Bautista* forma un cuidado paralelo con la *anunciación de la concepción de Jesús*) y un segundo díptico que contiene escenas de nacimiento, circuncisión e imposición del nombre que se corresponden entre sí (y, de nuevo, la perteneciente a Juan el Bautista es paralela de la relativa a Jesús). Esta disposición en dos dípticos va de Lucas 1,5 a 2,40. Empieza con la descripción de los ancianos Zacarías e Isabel, e incluye la visión de Zacarías en el Templo; termina con la descripción de los ancianos Simeón y Ana, e incluye la visión de Simeón en el Templo. El versículo final (2,40) es una transición ideal al evangelio propiamente dicho y la narración del ministerio: «El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y el favor de Dios lo acompañaba». El relato del hallazgo en el Templo, que se encuentra después de la conclusión en 2,40, parece un apéndice desafortunado y destruye la simetría de los dípticos. (c) Por lo que respecta a la inteligibilidad, el relato del hallazgo se puede leer sin conocer nada de lo que precede en la narración lucana. De hecho, se lee con más facilidad como una

2. La atribución a Tomás no es fácil de explicar a no ser que circulara ya una tradición según la cual Tomás, «el Mellizo», era el hermano gemelo de Jesús, una tradición que, sin embargo, no es mencionada en este evangelio.

unidad independiente. Al lector del evangelio tal como ha llegado hasta nosotros, que sabe ya que Jesús no fue concebido por José, le resultará extraño que en el relato del hallazgo se incluya a José entre los «padres» de Jesús (2,41.43) y, específicamente, que sea llamado el padre de Jesús (2,48). Más llamativo aún es que ni María ni José comprenden a Jesús cuando habla de Dios como su Padre (2,49-50), dado que ya saben que era Hijo de Dios gracias a la revelación angélica. Si el hallazgo en el Templo fue al principio totalmente independiente de tales narraciones previas de la infancia, todas estas curiosidades quedan explicadas. (d) Finalmente, hay al menos leves indicios de que el texto griego del relato del hallazgo no tiene tantos semitismos como el texto griego de las narraciones anteriores.

Parece probable, por tanto, que Lucas añadió a su relato de la infancia (que originariamente terminaba en 2,40) un relato independiente del hallazgo de Jesús con doce años en el Templo. Nuestra comprensión de la cristología del Nuevo Testamento será más profunda si reflexionamos sobre este relato de la adolescencia de Jesús. En el capítulo 11 he explicado el «desarrollo que iba remontándose en el tiempo» de la cristología neotestamentaria, trasladando la revelación de lo que Jesús es (el Hijo de Dios) desde la resurrección, pasando por el bautismo, hasta la concepción. Los dos primeros relatos de Navidad fueron escritos teniendo como trasfondo una «cristología de la concepción» —en relación con la concepción de Jesús, un ángel reveló a José (Mateo) o a María (Lucas) quién era el niño que iba a nacer.

Pero esta «cristología de la concepción» no es la única manera posible de retrotraer el descubrimiento de la filiación divina desde el bautismo hasta un periodo anterior. Se podía ir a un momento anterior a la concepción o no llegar ni siquiera a la concepción y permanecer en la juventud de Jesús como el momento de la revelación. La cristología de la preexistencia (que significa, implícitamente, antes de la concepción) aparece en las cartas paulinas³. Pero entre los evangelios solo Juan sigue este ca-

3. En 1 Corintios 8,6 hay un *indicio* de la actividad de Jesucristo en la creación, pero este tema está mucho más claro en Colosenses 1,15-17. Antes se pensaba que el lenguaje de Filipenses 2,6-7 (ser «de condición divina», vaciarse

mino y centra su cristología anterior al ministerio en la *preexistencia* de la Palabra antes de la creación (Jn 1,1), saltando así por encima de la concepción y el nacimiento de Jesús, que nunca son mencionados por él⁴. Yo sugeriría que los relatos de la «*vida oculta*» siguen el segundo camino, el de la cristología anterior al ministerio. No se interesan por algo tan remoto como la concepción y el nacimiento de Jesús, sino que se centran en los primeros momentos de su vida racional, cuando él mismo pudo autodefinirse. En las narraciones de la concepción, la revelación de Jesús como Hijo de Dios tuvo que ser puesta en boca de un «ángel del Señor»; en los relatos de la vida oculta, Jesús puede hablar y auto-revelarse.

Al estudiar los relatos de la infancia como vehículo de la cristología, hemos de considerar más atentamente el género literario. Quien estudie los relatos del nacimiento en Mateo 2,1-23 y Lucas 2,1-40 debe tener presente el género literario de las narraciones del nacimiento de otros personajes bíblicos, por ejemplo, de Moisés, de Sansón y de Samuel, que influyeron en la configuración de la narración del nacimiento de Jesús. Del mismo

y «tomar la forma de esclavo») constituía una referencia manifiesta a la encarnación; pero estudios recientes de protestantes y católicos (Talbert, Bartsch, Grelot, Murphy-O'Connor) ponen en cuestión una referencia a la preexistencia. Esto significa que la actitud de las cartas paulinas auténticas (Corintios, Filipenses) es incierta; pero en el periodo paulino tardío (los años 60) o en el periodo post-paulino (los años 80, ¿fecha de composición de Colosenses?) el tema de la preexistencia se hace más claro. Este periodo que va de los años 60 a los 90 cubriría también el periodo de la composición joánica (redacción final del evangelio en los años 90), aunque el tema joánico de la preexistencia representa un «avance» con respecto al tema paulino en dos sentidos: [a] la Palabra joánica no es una criatura —compárese Colosenses 1,16—; [b] la preexistencia es historizada en un evangelio sobre el Jesús terreno (Jn 17,5), en vez de aparecer simplemente en himnos poéticos de origen sapiencial.

4. La cristología joánica de la preexistencia y la cristología de la concepción en Mateo/Lucas son dos respuestas cristianas *diferentes* a la cuestión de la cristología anterior al ministerio. En Juan no hay ni una sola palabra sobre la concepción virginal de Jesús; y en Mateo o Lucas no hay ni una sola palabra sobre la preexistencia o sobre la encarnación (que, lógicamente, presupone la preexistencia). El intento de Manuel MIGUENS, *The Virgin Birth* (Christian Classics, Westminster, MD 1975), de encontrar referencias a la concepción virginal fuera de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas es un fracaso total, como reconocen los autores de las reseñas en *CBQ* 28 (1976), 576-577 («la exégesis es defectuosa y la polémica está desenfocada») y en *TS* 38 (1977), 160-162 («un libro imprudente que engañará a muchos lectores ingenuos»).

modo, cuando estudiamos un relato de la infancia de Jesús, encontramos analogías en los relatos de la infancia de otros personajes. En la literatura universal hay narraciones sobre grandes personajes que, en una edad comprendida entre los diez y los catorce años, mostraron una inteligencia asombrosa, por ejemplo, leyendas sobre Buda en la India, Osiris en Egipto, Ciro el Grande en Persia, Alejandro Magno en Grecia y Augusto en Roma. Dentro del mundo judío, Flavio Josefo (*Autobiografía* 2 [#9]) dice de sí mismo: «Siendo todavía un muchacho de unos catorce años, merecí general aplauso por mi amor a las letras, de manera que sumos sacerdotes y jefes de la ciudad solían venir a mí para informarse sobre algunos detalles de nuestras prescripciones». Con algún año más, Eliezer ben Hircano se marchó de casa y, cuando lo encontró su padre, estaba estudiando la ley. Las leyendas judías sobre Moisés contemporáneas del Nuevo Testamento le atribuyen un extraordinario saber ya de niño; y comentan cómo Dios le concedió sabiduría, estatura y hermosura. (Por cierto, Filón interpola las reflexiones sobre la infancia de Moisés entre el relato de su nacimiento y la célebre narración de su ministerio —este es el mismo procedimiento que postulo para Lucas, que insertó un relato de la adolescencia entre un relato de la infancia que ya había compuesto y una narración del ministerio que había tomado de Marcos y había remodelado). Al tratar sobre Samuel, Josefo (*Antigüedades* 5,10,4 [# 348]) nos dice que empezó a actuar como profeta al cumplir los doce años, y de este modo establece la fecha de la llamada de Samuel por Dios en el Templo (1 Sm 3,1-18). En la versión griega de los Setenta del relato de Susana (versículo 45), Daniel («con doce años de edad», según la versión Siro-hexaplar) recibe un espíritu de «entendimiento» que lo hace más sabio que los ancianos (véase también el versículo 63). No estoy sugiriendo que el relato lucano que nos ocupa esté tomado directamente de algunos de estos ejemplos, sino únicamente que había un claro esquema de narraciones de la adolescencia de figuras famosas hacia la edad de los doce años que explica por qué y cómo se pudo componer un relato de la adolescencia de Jesús. Y los ejemplos de Moisés y Samuel explican por qué este relato se pudo unir a una narración de la infancia como preparación para el ministerio.

Tenemos que comparar también el relato lucano con los relatos apócrifos de la adolescencia de Jesús en el *Evangelio de la infancia según Tomás*. Con demasiada frecuencia, estas narraciones son rechazadas superficialmente por considerarlas fantásticas, pero sin analizar realmente su función y origen. Si uno se concentra en el elemento mágico de una historia en la que Jesús a la edad de cinco años hace pájaros con barro, podría pasar por alto el núcleo del relato, a saber, que al actuar así, el niño Jesús provocaba la acusación de violación del sábado (*Tomás 2,3*). De este modo, se anticipa en la infancia de Jesús el drama de la violación del sábado y la soberanía de Jesús sobre la ley. Y también, si a uno le resulta repelente un relato en el que el niño Jesús hace que el hijo de Anás, el escriba, se quede seco como un árbol y no pueda dar fruto (*Tomás 3,2*), podría pasar por alto erróneamente el paralelo con la hostilidad durante el ministerio entre Jesús y los escribas, y entre Jesús y Anás el sacerdote, y otro paralelo más con la maldición de la higuera. Los paisanos de Jesús reaccionan ante las exhibiciones del niño preguntando: «¿De dónde habrá venido este muchacho, que todas sus palabras resultan hechos consumados?» (*Tomás 4,1*) —una reacción que anticipa el asombro de los habitantes de Nazaret ante la enseñanza y las obras poderosas del Jesús adulto—. En otras palabras, en el *Evangelio de la infancia según Tomás* se ha completado el periodo desconocido de la adolescencia de Jesús con un uso imaginativo de lo que se conocía sobre él gracias a las narraciones del ministerio. El principio justificador subyacente es que Jesús debió ser ya de niño lo que será de adulto, es decir, el Hijo de Dios que hablaba y actuaba con poder divino. Sostengo que el mismo instinto cristológico actuó en el relato lucano del hallazgo de Jesús en el Templo⁵.

En este relato, Jesús ha empezado ya su actividad en el Templo, una actividad que señalará la culminación de su ministerio público (Lc 19,45-48). De niño, Jesús pone ya la prioridad en las exigencias de Dios sobre las exigencias de la familia, como hará de nuevo durante el ministerio (Lc 8,21). Y sus primeras

5. El autor del *Evangelio de la infancia según Tomás* reconoció material afín en el relato lucano del niño hallado en el Templo, ya que optó por adaptarlo para concluir su secuencia de relatos de la vida oculta (19,1-5).

palabras proclaman que Dios es su Padre, adelantándose a la voz del cielo que se escucha en el momento del bautismo (Lc 3,22).

En el esquema general de las narraciones de la adolescencia se suele hacer hincapié al menos en tres características anticipadas de lo que se conoce de la vida posterior del personaje: su piedad, su sabiduría y algunos aspectos distintivos de la obra de su vida. Si examinamos detalladamente el relato lucano del hallazgo del niño Jesús en el Templo, encontraremos esas tres características presentes en orden ascendente de importancia. Para facilitar este análisis presento la siguiente estructura de Lucas 2,40-52⁶:

Afirmación-marco sobre el crecimiento de Jesús, su saber y favor (40)

Introducción geográfica: Jesús y sus padres suben a Jerusalén (41-42)

Marco: los padres pierden a Jesús y lo buscan (43-45)

Núcleo del relato: los padres encuentran al niño y se quedan asombrados; Jesús les responde insistiendo en las exigencias de su Padre (45-50)

Conclusión geográfica: Jesús baja con sus padres a Nazaret (51)

Afirmación-marco sobre el crecimiento de Jesús en saber, madurez y favor (52)

Primero, Lucas llama la atención sobre la piedad de Jesús y su familia. Esto está en armonía con la imagen que ha dibujado a través de la narración del nacimiento, ya que ha presentado a los padres que van a Belén por obediencia al edicto del emperador Augusto (2,1.4), ponen al niño el nombre de Jesús obedeciendo al ángel (2,21) y van al Templo de Jerusalén obedeciendo a la ley de Moisés sobre la purificación y presentación (2,22-24).

6. El versículo 40 del capítulo 2 era, según mi teoría, el final original del relato lucano de la infancia y proporcionaba una transición al ministerio. Cuando Lucas añadió el relato del niño en el Templo, incorporó otro versículo conclusivo (v. 52) para que sirviera de transición al ministerio. La presencia de esas dos afirmaciones sobre el crecimiento de Jesús es otra indicación de que el relato del hallazgo del niño es un añadido.

En el relato del hallazgo, los padres son de nuevo obedientes a la ley porque suben a Jerusalén por la fiesta de Pascua (2,41)⁷. Pero Lucas añade aquí implícitamente una nueva característica, ya que Jesús es respetuoso también con el deber y es piadoso al acompañar a sus padres en la visita al Templo de Jerusalén⁸. Estamos en el mismo contexto de la «piedad del Templo» que caracteriza la descripción lucana de los primeros cristianos en el libro de los Hechos (2,46; 3,1; 5,12). Así, al comienzo de sus dos libros, Evangelio y Hechos, Lucas muestra claramente que la ley y el culto proporcionaban un contexto favorable a Jesús. Aun cuando más tarde se desarrollara una antipatía entre sus seguidores y las autoridades judías precisamente en torno a la ley y el Templo, al menos entre Jesús y lo mejor del judaísmo no había conflicto.

En *segundo* lugar, Lucas llama la atención sobre la sabiduría de Jesús. Tal como ha llegado hasta nosotros, el relato del hallazgo de Jesús en el Templo está enmarcado por dos referencias al crecimiento de Jesús, una sirve de conclusión al relato del nacimiento que precede al hallazgo, y la otra sirve de introducción a la narración del ministerio que viene después:

2,40: «El niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría; y el favor de Dios lo acompañaba».

2,52: «Jesús progresaba en el saber, en madurez [o estatura: *hēlikia*] y en el favor de Dios y de los hombres»⁹.

Estas afirmaciones son casi una modificación lucana de las dos descripciones del crecimiento en 1 Samuel¹⁰:

7. La Pascua judía se había unido a la fiesta de los Panes ázimos, y la festividad resultante era una fiesta de «peregrinación» en la que los judíos estaban obligados a presentarse «ante el Señor» en el Templo de Jerusalén para dar culto y hacer una ofrenda (Éx 23,17; 34,23; Dt 16,16)
8. Esto no tiene nada que ver con la costumbre mucho más tardía del *Bar misvá*. No sabemos si a la edad de 12 años Jesús estuvo obligado a ir a Jerusalén; el principio general del Talmud es que un niño se hace hombre al cumplir los 13 años.
9. Compárese la descripción del niño Moisés en Flavio Josefo, *Antigüedades* 2,9,6 [# 230]: «Su crecimiento en inteligencia no era proporcionado a su crecimiento en estatura [*hēlikia*], sino que excedía con mucho a la medida de sus años».
10. En mi ensayo anterior sobre la presentación he mostrado que el relato lucano de la infancia de Jesús sigue muy de cerca al relato veterotestamentario de la infancia de Samuel.

2,21: «El niño [Samuel] crecía en el Templo del Señor».

2,26: «El niño iba creciendo, y lo apreciaban Dios y los hombres».

La razón por la que Lucas menciona la sabiduría en los dos enunciados sobre el crecimiento que proporcionan un marco para la narración resulta evidente si leemos el núcleo del relato. Encuentran a Jesús en el Templo escuchando a los maestros y haciéndoles preguntas; y se dice: «Todos los que lo oían estaban atónitos ante su inteligencia y sus respuestas». Resulta claro que tenemos aquí, anticipada en la adolescencia, la clase de asombro ante la enseñanza de Jesús que caracterizará su ministerio. Este episodio lo narra un evangelista que conocía ya la posterior escena de Nazaret en la que, después de que Jesús hablara en la sinagoga, dice: «Todos estaban admirados por aquellas palabras de gracia que salían de su boca» (Lc 4,22), la escena que tiene lugar en otra sinagoga, cuando la gente está asombrada por las palabras con autoridad de Jesús (4,36) y, finalmente, la escena en el Templo hacia el final de su vida, cuando Jesús enseña ante los sumos sacerdotes y los escribas (19,47)¹¹. El niño Jesús muestra ya la sabiduría en la enseñanza sagrada que caracterizará su vida adulta, y la gente reacciona del mismo modo que reaccionará durante el ministerio.

El *tercer* motivo lucano, además de la piedad y la sabiduría, es una anticipación, en la infancia, de una actitud básica de la vida de Jesús. Ya he observado que, cuando las historias apócrifas de la infancia anticipan los temas del ministerio de Jesús, mezclan elementos maravillosos que dominan en sus presentaciones. Si el relato del hallazgo se hubiera conservado únicamente en un evangelio apócrifo, podemos estar seguros de que el asombro por la enseñanza de Jesús se habría ampliado sobremanera¹². Pero

11. En la escena del ministerio, los jefes de los sacerdotes y los escribas son hostiles a la enseñanza de Jesús, pero en el relato del niño hallado en el Templo, Lucas no rodea a Jesús de ninguna hostilidad por parte de los maestros del Templo —quizás esta sea la razón por la que Lucas prefiere llamarlos aquí «maestros» en vez de «escribas», un término que podría evocar hostilidad en las mentes de sus lectores.

12. En la versión apócrifa del relato del niño hallado en el Templo en el *Evangelio de la infancia según Tomás* se lee: «Todos le prestaban atención y estaban

Lucas subordina prudentemente el tema de la sabiduría de Jesús al diálogo entre Jesús y sus padres (2,48-49). La pregunta que hace la madre de Jesús («Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados») tiene un ligero tono de reproche, que se comprende mejor si se postula que se trata de un relato originariamente independiente, que no estuvo precedido por una narración de visiones angélicas de María. La atmósfera no es diferente de la primera escena en la que interviene Jesús y su madre en Marcos. En efecto, en Marcos 3,21 leemos que, cuando «los suyos» se enteraron de que estaba totalmente absorbido por la actividad ministerial, «salieron para llevárselo». Estas palabras preparan el texto de 3,31: «Llegaron su madre y sus hermanos, se detuvieron fuera y lo mandaron llamar». De la misma manera, también en la primera conversación entre Jesús y su madre referida en el cuarto evangelio (Jn 2,3), la madre plantea a Jesús una especie de exigencia familiar al hacerle ver que sus amigos (o, tal vez, parientes) no tienen vino. En todas estas escenas, cuando plantean a Jesús una exigencia en nombre de las obligaciones familiares, la respuesta que él da muestra que sus prioridades están en Dios y no en la familia terrena. Y así, en Lucas 2,49 responde a sus padres: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?». En Marcos 3,33-34, ante la petición de su madre y sus hermanos, Jesús dice: «¿Quién es mi madre y [mis] hermanos?... [Porque] el que haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre?». En Juan 2,4, Jesús responde a la petición de su madre: «¿Qué quieres de mí, mujer? Aún no ha llegado mi hora» —se da la prioridad a la «hora» de Jesús determinada por su relación con el Padre del cielo (13,1)—. Las frases de los tres evangelios son diferentes, pero tienen el mismo significado.

De este modo, el diálogo entre Jesús y sus padres aporta un verdadero motivo evangélico al relato del hallazgo en el Templo. Mas aún, al subrayar la prioridad de la exigencia de Dios, Jesús

asombrados de cómo él, un niño, hacía callar a los ancianos y maestros del pueblo, exponiendo secciones de la Ley y de los dichos de los profetas» (19,2); y los escribas, asombrados, preguntan a María: «¿Eres tú la madre de este niño?... Nunca hemos visto ni oído tanta gloria ni tanta excelencia y sabiduría» (19,2.4).

se refiere a Dios como su Padre: «¿No sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?»¹³. Esta referencia hace que el relato del hallazgo sea un medio para la auto-revelación: Jesús está reconociendo que es el Hijo de Dios. La revelación cristológica que hemos estudiado anteriormente ha sido trasladada al primer momento de la vida adulta de Jesús.

Hagamos ahora una observación entre paréntesis sobre lo que dice la crítica bíblica actual acerca de esta escena, a saber, que en ella no se nos enseña *nada* sobre el desarrollo histórico del auto-conocimiento de Jesús. Los exegetas conservadores han argumentado, basándose en 2,49, que el niño Jesús sabía ya que era el Hijo de Dios; los intérpretes liberales, basándose en 2,52 («Jesús progresaba en saber»), han sostenido que el niño Jesús no conocía todas las cosas. Ninguno de estos dos argumentos respeta la naturaleza del relato del hallazgo. Las preguntas que oímos en 2,49 en labios de Jesús representan la comprensión dada por Dios a la comunidad cristiana pospascual según la cual Jesús es el Hijo de Dios. El enunciado sobre el progreso de Jesús en 2,52 es una imitación estereotipada de enunciados de crecimiento similares en el Antiguo Testamento: por ejemplo, los relativos a Samuel. Lo que podemos deducir legítimamente de los versículos citados es que la *idea que Lucas* tiene de Jesús no le impide de ningún modo afirmar que Jesús crecía en sabiduría y en el favor de Dios, y que la *cristología lucana* no vacila en afirmar que Jesús era el Hijo de Dios antes de ser bautizado en el Jordán¹⁴.

13. El texto griego de Lucas 2,49 es ambiguo; literalmente, la expresión clave es «en... de mi Padre», con el plural del artículo determinado usado en vez de un nombre. La sugerencia según la cual Lucas quiere decir «en la morada (casa) de mi Padre» es un poco más probable que la hipótesis según la cual el significado sería «en las cosas (negocios, asuntos) de mi Padre». No obstante, dado que no se usa la palabra «casa», sino que en el mejor de los casos está implícita, no se pone el acento en la identidad del Templo como la casa de Dios —un acento que ponen erróneamente algunos comentaristas.

14. Aunque ya he escrito sobre este tema en *Jesus God and Man* (Macmillan, 1972), 79-102, quisiera repetir que la cuestión «¿Cuándo descubrió Jesús que era Dios?» tiene poco sentido (del mismo modo que la afirmación liberal «Jesús no sabía que era Dios» tiene poco sentido). Esta cuestión suele plantearla el cristiano que presupone una concepción trinitaria de Dios, formulada en las categorías de la filosofía griega del siglo IV, para examinar el conocimiento humano de un judío galileo del siglo I en cuya lengua «Dios»

Si volvemos al relato lucano, descubrimos que la referencia de Jesús a su Padre no es comprendida por sus padres (2,50). En la forma pre-lucana de la narración, esta falta de comprensión no planteaba problemas, porque es probable que esta fuera la primera revelación de la identidad de Jesús. En la secuencia actual de Lucas, donde los padres saben ya que Jesús es el Hijo de Dios¹⁵, la falta de comprensión no se centra en su identidad, sino en la prioridad que él da a las exigencias de su vocación frente a las exigencias de sus padres. Lucas presta una atención particular a María, la única figura adulta del relato de la infancia que estará presente en la narración del ministerio y que únicamente más tarde llegará a comprender la verdadera naturaleza de la familia de Jesús. En Lucas 8,19-21, cuando María y los hermanos preguntan por Jesús, él les expone finalmente con claridad que la importancia que ellos tienen no se basa en la relación física, sino en la obediencia a Dios: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen». Pero María no puede comprender esto antes del ministerio, y, por eso, Lucas dice aquí: «Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón»¹⁶. Ella es como el buen discípulo de la parábola del

significaba el Padre del cielo. Si la pregunta se formula más inteligentemente: «¿Cuándo llegó Jesús a comprender su relación única con Dios?» —una unicidad que *nosotros* hemos llegado a expresar con razón en forma de divinidad—, entonces la cuestión no se puede responder desde la Biblia. Además, es probable que, desde el punto de vista psicológico, sea tan difícil de responder como la pregunta acerca de cuándo llegamos a comprender que somos humanos. Hasta cierto punto, las personas comprenden quiénes son desde el primer momento en que pueden pensar, aunque tal vez necesiten toda la vida para expresar esa comprensión germinal de un modo adecuado. Por analogía psicológica, si Jesús era Hijo de Dios (como creemos nosotros), debió tener alguna conciencia humana de su unicidad desde el primer momento en que pudo pensar, aun cuando nunca tuviera el lenguaje de la filosofía griega del siglo IV para formular su auto-comprensión. Pero entonces, la analogía psicológica, ¿es válida en el caso de Jesús?

15. Nótese la gradación que conduce a un punto culminante a propósito de la identidad de Jesús en el relato lucano: en el capítulo 1, un ángel proclama que Jesús es el Hijo de Dios; en el capítulo 2 es Jesús quien lo proclama; en el capítulo 3 lo proclamará Dios, el Padre, en el bautismo.
16. He sugerido que, desde el punto de vista de su función, la revelación aportada por el niño Jesús en el relato del hallazgo en el Templo es la misma que la revelación por un ángel en la sección anterior del relato lucano de la infancia. No es sorprendente, pues, que la descripción lucana de la reacción de

sembrador y la semilla, donde la semilla que cae en tierra buena representa a «los que escuchan la Palabra con un corazón bien dispuesto, la retienen y dan fruto con perseverancia» (Lc 8,15).

Al final del relato del hallazgo (2,51), Lucas se enfrenta a un problema que afecta a todas las narraciones anteriores al ministerio. Si la revelación de la identidad de Jesús se hizo ya mucho antes del bautismo (en el nacimiento o en la infancia), ¿cómo se explica que la gente no sepa quién es cuando él empieza su ministerio? En los relatos del nacimiento, Mateo y Lucas resuelven la dificultad especificando que quienes recibieron la revelación (los magos o los pastores) abandonan la escena y vuelven a los lugares de donde han venido (cf. Mt 2,12 y Lucas 2,20). Pero en el relato del hallazgo el problema se complica por el hecho de que Jesús mismo se ha auto-revelado y ha empezado a mostrar su sabiduría. Si Jesús sigue actuando así, ¿cómo podrá Lucas describir con verosimilitud una situación en la que los habitantes de Nazaret no sospechen que Jesús es el Hijo de Dios y piensen que es únicamente hijo de José (Lc 4,22)? Para evitar este conflicto, Lucas insiste en el carácter único de este momento de auto-afirmación por parte de Jesús. Su forma de vida normal en Nazaret consiste en obedecer a sus padres: «Regresó con ellos, fue a Nazaret y siguió bajo su autoridad» (2,51). Al actuar así, Jesús no dio a la gente de Nazaret motivos para sospechar que Dios era su Padre. En el Evangelio de Marcos, Jesús es el Hijo de Dios durante el ministerio, pero sus seguidores no lo saben porque les oculta su poder. Lucas ha trasladado el secreto de Marcos a la adolescencia de Jesús. El hecho conmovedor de que el Hijo de Dios se someta voluntariamente a la obediencia anticipa una tensión fundamental del ministerio. Lucas está aquí muy próximo a Hebreos 5,8: «Aun siendo Hijo, aprendió sufriendo lo que es obedecer». El último de los relatos de Navidad proclama la buena noticia de que el Hijo de Dios está ya en el mundo, pero al insistir en que Jesús oculta su identidad en el papel de siervo, anuncia la cruz.

María en esta escena sea un eco de su descripción anterior de la reacción de María a la revelación posterior al nacimiento de Jesús: «María lo conservaba y meditaba todo en su corazón» (2,19).

Un Cristo crucificado en Semana Santa

Ensayos sobre los tres relatos de la pasión
en los cuatro evangelios

Capítulos 16-21

CAPÍTULO 16

Observaciones generales sobre los relatos de la pasión

TODOS los años durante la Semana Santa, la liturgia de la Iglesia nos expone a un poco de crítica bíblica al hacernos leer, en un breve periodo de tiempo, dos relatos de la pasión diferentes. El domingo de Ramos o de Pasión oímos la pasión según Mateo (ciclo A), según Marcos (ciclo B) o según Lucas (ciclo C), mientras que el Viernes Santo escuchamos todos los años la pasión según Juan. «Quienes tengan oídos para oír» deberían caer en la cuenta de que los dos relatos que se leen cada año no ofrecen la misma imagen de la crucifixión de Jesús, ni en el contenido ni en la perspectiva. Reflexionemos sobre la importancia de esta observación.

Se ha sostenido que la tradición evangélica se formó en un desarrollo «hacia atrás» en el tiempo, empezando desde la resurrección de Jesús y remontándose hasta el nacimiento. Ciertamente, la predicación cristiana primitiva prestó atención ante todo a la crucifixión y la resurrección. Por ejemplo, el libro de los Hechos de los Apóstoles repite: matasteis a Jesús colgándolo de un madero o crucificándolo, pero Dios lo resucitó (2,32.36; 5,30-31; 10,39-40). Después, a medida que los cristianos reflexionaron sobre la vida anterior del Crucificado, surgieron relatos sobre el ministerio público de Jesús y, más tarde (en Mateo y Lucas), relatos de su nacimiento. Así, en un momento muy tem-

prano de la formación de los evangelios pudo existir ya un relato básico de la crucifixión¹.

La configuración de ese relato se vería facilitada por el orden necesario de los acontecimientos. El arresto tuvo que preceder al proceso que, a su vez, hubo de preceder a la condena y la ejecución. El resultado en nuestros evangelios canónicos es un verdadero relato que, con una trama que se desarrolla, sigue el rastro de las acciones y reacciones no solo de Jesús, sino también de varios personajes que lo rodean, como Pedro, Judas y Pilato. El impacto del destino de Jesús sobre diferentes personas está ilustrado con vivacidad, y el dramatismo de la tragedia queda puesto de relieve con la presentación de figuras que contrastan. Junto al Jesús inocente, que es condenado, está el revolucionario Barrabás, que es liberado, aunque era culpable de un crimen político semejante al delito del que acusaban a Jesús. Junto a las autoridades judías, que se burlan de Jesús y lo ridiculizan como Mesías e Hijo de Dios, es un soldado romano quien lo reconoce como Hijo de Dios. No sorprende que la liturgia aliente nuestra lectura dramatizada de los relatos de la pasión con papeles asignados a diferentes lectores. Cada relato de la pasión constituye una obra dramática.

En efecto, el relato que hace Juan del proceso de Jesús ante Pilato se asemeja bastante a las acotaciones propias de una obra teatral, con los sumos sacerdotes y «los judíos» situados cuidadosamente fuera del pretorio y con Jesús, que está solo dentro. Las idas y venidas de Pilato entre las dos partes presentan el drama de un hombre que trata de asumir una posición intermedia, en el intento de reconciliar lo que para él son posiciones extremas, sin decidirse por ninguna de las dos. Pero los papeles cambian: a quien se juzga realmente no es a Jesús, sino a Pilato, que

1. Esto es lo que piensan la mayoría de los exegetas, mientras que una minoría importante sostiene que Marcos fue el que compuso el primer relato coherente de la pasión. Esta posición es con frecuencia parte de la tesis que exagera la capacidad inventiva de Marcos en la «creación» del género literario evangelio, una tesis que ignora la influencia de las «vidas» de los profetas veterotestamentarios, como la vida de Jeremías, que combina acciones públicas, discursos y la pasión del profeta. Con todo, el relato marciano de la pasión no depende necesaria y directamente de un relato anterior escrito sobre los mismos acontecimientos.

está atrapado entre la luz y las tinieblas, la verdad y la mentira. Jesús lo desafía a oír la verdad (Jn 19,37); y su respuesta cínica: «¿Qué es la verdad?» es en realidad una opción por la mentira. Juan está advirtiendo al lector que nadie puede evitar el juicio cuando se encuentra ante Jesús.

A. Los oyentes son invitados a participar

La personificación de diferentes clases de personajes en el drama de la pasión sirve a una finalidad religiosa. Nosotros, lectores u oyentes, somos invitados a participar, preguntándonos a nosotros mismos qué actitud habríamos adoptado en el proceso y la crucifixión de Jesús. ¿Con qué personaje del relato me identifiqué? Puede ser que la distribución de los ramos en la iglesia me asegure con demasiada rapidez que mi lugar habría estado entre la multitud que aclamaba a Jesús con admiración. ¿No es más probable que me hubiera encontrado entre los discípulos que huyeron del peligro y lo abandonaron? En ciertos momentos de mi vida, ¿no he desempeñado el papel de Pedro, que niega a Jesús, o incluso el de Judas, que lo traiciona? ¿No me he encontrado como el Pilato joánico, tratando de evitar una decisión entre el bien y el mal? O, como el Pilato mateano, ¿he tomado una decisión equivocada y después me he lavado las manos, pensando que la historia mostraría que soy inocente?

O bien –y esto es lo más probable– ¿habría podido encontrarme entre los dirigentes religiosos que condenaron a Jesús? Si esta posibilidad parece remota, es porque muchos han interpretado de manera demasiado simple los motivos de los adversarios de Jesús. Es verdad que el relato marciano del proceso contra Jesús dirigido por los sumos sacerdotes y el sanedrín judío presenta a jueces deshonestos con su sentencia ya decidida, hasta tal punto que buscan testigos *falsos* contra Jesús. Pero hemos de reconocer que en los evangelios influyeron también los motivos apologeticos. Recordemos que nuestra enseñanza católica oficial (la *Instrucción* de la Pontificia Comisión Bíblica publicada en 1964) nos dice que, en el curso de la predicación apostólica y la redacción de los evangelios, el recuerdo de lo que sucedió en la

vida de Jesús estuvo afectado por las situaciones de vida de las comunidades cristianas locales.

Uno de los factores que influyeron fue la necesidad de dar una imagen equilibrada de Jesús en un mundo gobernado por la ley romana. Tácito, el historiador romano, recuerda a Jesús con desprecio como un criminal ejecutado por Poncio Pilato, el procurador de Judea. Los cristianos podían contrarrestar esta actitud negativa usando a Pilato como un portavoz de la inocencia de Jesús. Si leemos, uno después de otro, los relatos evangélicos de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, vemos que Pilato aparece retratado en ellos cada vez más insistentemente como un juez justo que reconoció la inocencia de Jesús en lo relativo a las cuestiones políticas. Pilato ofrecía a los oyentes romanos de los evangelios la garantía de que Jesús no era un criminal.

Otro factor que dio un matiz particular a los relatos de la pasión fue la amarga relación entre la Iglesia primitiva y la Sinagoga. Es posible que las actitudes atribuidas a «todas» las autoridades religiosas judías (Mt 27,1) fueran solamente las de algunos. No sería sorprendente que en el grupo de los dirigentes judíos que trataron con Jesús hubiera algunos políticos «eclesiásticos» venales que estaban intentando librarse de un individuo posiblemente peligroso para su posición. (La familia de sumos sacerdotes de Anás, a la que pertenecía Caifás, no goza de buena fama en la memoria judía). Sería también sorprendente que la mayoría no hubiera estado constituida por hombres sinceramente religiosos que pensaban que servían a Dios si liberaban a Israel de un agitador como Jesús (véase Jn 16,2). Es posible que, en su opinión, Jesús fuera un falso profeta que extraviaba al pueblo con sus actitudes permisivas con respecto al sábado y a los pecadores. Las burlas de las que es objeto Jesús por parte de los judíos después de la condena del sanedrín se centran en su condición de profeta (Mc 14,65) y, según la ley de Deuteronomio 13,1-5, había que dar muerte al falso profeta para que no alejara a Israel del verdadero Dios.

He sugerido antes que, al atribuirnos un papel en el relato de la pasión, algunos de nosotros podríamos haber estado entre los adversarios de Jesús. Esto es porque los lectores del evangelio son con frecuencia personas sinceramente religiosas y profundamen-

te adheridas a su tradición. Jesús era un desafío para los tradicionalistas religiosos, ya que denunciaba el elemento humano presente en sus tradiciones santas, un elemento que con demasiada frecuencia era identificado con la voluntad de Dios (cf. Mt 15,6). Si Jesús fue tratado duramente por las personas religiosas y de mentalidad literal de su tiempo que eran judías, es muy probable que fuera tratado duramente por personas religiosas semejantes de nuestro tiempo, incluidos los cristianos. El elemento fundamental de la reacción contra Jesús es la mentalidad religiosa, no el trasfondo judío.

B. Factores que intervienen en la muerte de Jesús

La exacta implicación pública de las autoridades judías en la muerte de Jesús es una cuestión compleja. La tradición judía primera admite de buen grado la responsabilidad de haber «colgado» a Jesús en la vigilia de la Pascua judía, porque «había seducido a Israel y lo había extraviado» (Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 43a). Sin embargo, algunos escritores judíos modernos han rechazado del todo o en parte la implicación judía en la crucifixión. Un argumento frecuente es que los procedimientos legales del sanedrín descritos en los evangelios no coinciden con la ley judía expuesta en la Misná y, por tanto, no pueden ser un dato histórico. La Misná, completada hacia el año 200 d.C., es la codificación escrita de la ley oral de *los fariseos*. Pero en tiempos de Jesús quienes dominaban el sanedrín no eran los fariseos, sino los sacerdotes saduceos, que rechazaban la ley oral y sostenían que se basaban solamente en la ley escrita del Antiguo Testamento. El proceso de Jesús, tal como es narrado en los evangelios, no viola la letra de la ley escrita; por tanto, no es fácil negar la validez de los relatos de la implicación judía por razones técnicas².

2. Otras explicaciones que disculpan a los jefes religiosos judíos postulan la existencia de dos sanedrines, por ejemplo, uno político que colaboraba con los romanos (y que halló culpable a Jesús por orden de las autoridades romanas) y otro religioso (que no tuvo relación con Jesús y no era contrario a él). La documentación que prueba la existencia de estas dos instituciones es insuficiente; y quienes dieron forma a la primera tradición cristiana (entre

Con todo, este punto nos recuerda que, aun cuando Jesús pudo discutir durante su ministerio con los fariseos, los judíos implicados más directamente en su muerte fueron los sacerdotes, tal vez irritados por la condena profética que él hizo de la práctica del templo.

Profundicemos en esta cuestión, preguntándonos de qué manera y hasta qué punto estuvieron implicados los sacerdotes y el sanedrín. Paul Winter, un renombrado estudioso judío del proceso de Jesús, daría prioridad al relato lucano del procedimiento contra Jesús, ya que, a diferencia de Marcos y Mateo, Lucas no menciona citas de testigos ni una condena a muerte de Jesús pronunciada por judíos. No obstante, el hecho de que no se mencione una condena a muerte judía no quiere decir que, en la mente de Lucas, los jefes judíos estuvieran libres de responsabilidad por la muerte de Jesús, ya que en otros lugares subraya el papel activo desempeñado por los judíos (Hch 2,36; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27-29). Sin embargo, a diferencia del proceso formal del sanedrín durante la noche narrado en Marcos y Mateo (el cual precisa que el sumo sacerdote era Caifás), en Lucas se habla de un interrogatorio menos formal de Jesús por parte del sanedrín que tuvo lugar por la mañana. Juan no relata ninguna sesión del sanedrín después del arresto de Jesús, sino únicamente un interrogatorio policial dirigido por el sumo sacerdote Anás (18,19-24). Otro motivo de confusión: Jn 18,3.12 indica que en el grupo que arrestó a Jesús había no solo un destacamento judío proporcionado por el sumo sacerdote, sino también soldados romanos con su tribuno. Los soldados romanos no habrían participado sin el permiso o la orden del prefecto; y así, si la información de Juan es histórica, Pilato hubo de tener noticia de antemano del arresto de Jesús y es posible que incluso lo ordenara él.

los cuales ciertamente algunos estaban familiarizados con el ambiente palestino) no establecen tal distinción. 1 Tesalonicenses, el más antiguo escrito cristiano conservado (ca. 50 d.C.), habla sencillamente de «judíos que dieron muerte al Señor Jesús» (2,14-15, un texto que con probabilidad es auténticamente paulino, pese a los intentos de atribuirlo a una mano posterior). Esta tesis podría ser generalizada excesivamente, pero es muy difícil que no tenga algún fundamento real.

No es imposible que, habiendo oído hablar sobre Jesús como Mesías (el rey ungido de la casa de David a quien muchos judíos esperaban), Pilato hubiera querido que las autoridades judías del sanedrín indagaran sobre él y, por ello, prestara ayuda para arrestarlo. Algunas de esas autoridades habrían tenido sus preocupaciones religiosas y antipatías hacia él (por ejemplo, como falso profeta). No obstante, al entregar a Jesús a los romanos para que ellos tomaran otras medidas contra él, pudieron pensar que únicamente cumplían órdenes, basándose en el hecho de que, una vez interrogado, Jesús no negó que él fuera el Mesías. (Nótese que digo «no negó», ya que la respuesta de Jesús a la pregunta acerca de si era el Mesías difiere en los distintos relatos evangélicos del proceso: «Lo soy» en Marcos; «Esto es lo que tú dices, pero...» en Mateo; «Si os digo que sí, no creeréis» en Lucas; véase Jn 10,24-25). En todos los tiempos, las personas religiosas han conseguido lo que querían recurriendo a la autoridad secular y utilizándola para obtener sus objetivos.

Hay que tener presentes todos estos problemas para evitar que la lectura litúrgica de los relatos de la pasión lleve a acusaciones simplistas sobre la culpabilidad por la muerte de Jesús. Como señalaré cuando aborde cada uno de los relatos de la pasión, tanto Mateo («todo el pueblo» en 27,25) como Juan («los judíos», en todo el evangelio) generalizan con un tono de hostilidad, de tal manera que la participación en la ejecución de Jesús se extiende incluso a los dirigentes judíos. Partiendo de ello, algunos famosos teólogos cristianos (Agustín, Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino, Martín Lutero) han hecho afirmaciones sobre el deber cristiano de odiar o castigar a los judíos por haber dado muerte al Señor. Así, los temores modernos sobre el impacto antijudío de los relatos de la pasión no carecen de fundamento. Una de las soluciones propuestas sugiere retirar los pasajes «antisemiticos» de las lecturas litúrgicas de la pasión durante la Semana Santa, una respuesta del tipo «no decir nada, no ver nada, no oír nada» sobre esa cuestión. Pero la supresión de pasajes ofensivos es un procedimiento peligroso, pues permite que los oyentes de versiones expurgadas acepten sin pensar todo lo que hay en la Biblia. Los relatos «mejorados» mediante la eliminación perpetúan la falacia según la cual hay que imitar siempre

lo que se escucha en la Biblia porque ha sido «revelado» por Dios, y la falacia según la cual todas las posiciones tomadas por un autor bíblico son inerrantes³. A mi juicio, una respuesta más certera consiste en seguir leyendo durante la Semana Santa los relatos de la pasión sin abreviar, sin someterlos a eliminaciones que nos parecen acertadas; pero, una vez leídos, hemos de predicar enérgicamente que tal hostilidad entre cristianos y judíos no puede continuar en nuestros días y va contra la comprensión fundamental del cristianismo. Antes o después, los creyentes tienen que afrontar el problema de los límites impuestos a las Escrituras por las circunstancias en las que fueron escritas. Tienen que llegar a comprender que algunas actitudes presentes en los textos bíblicos, aun cuando sean explicables en los tiempos en que se escribieron, serían erróneas si se repitieran hoy. Tienen que considerar las consecuencias inherentes en el hecho de que Dios se ha revelado *en palabras humanas*. No obstante, las asambleas cristianas que escuchan la proclamación de la pasión en Semana Santa no lo reconocerán a no ser que se señale claramente. Incluir los pasajes que tienen un significado antijudío y no hacer un comentario sobre ello equivale a proclamar el evangelio irresponsablemente y no llevar a los cristianos a una comprensión madura de la muerte de nuestro Señor.

C. ¿Cómo vio Jesús su propia muerte?

Además de reflexionar sobre el sentido que la pasión de Jesús tiene para nosotros, podríamos preguntarnos qué significó para Jesús. Romanos 4,25 nos dice que Jesús murió por nuestros pecados; pero ¿habría usado el mismo Jesús este lenguaje? ¿Previó la manera exacta de su muerte y su victoria? En Marcos (8,31; 9,31; 10,33-34, con paralelos en Mateo y Lucas) hay tres predicciones del destino del Hijo del Hombre, una más detallada que las otras. No obstante, una vez que recordamos la enseñan-

3. Mucho más cauto es el Vaticano II (Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 11) al delimitar los límites de la inerrancia: «Los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra».

za oficial de la Iglesia católica —que los dichos pronunciados por Jesús fueron ampliados e interpretados por los predicadores apostólicos y los evangelistas antes de ser incluidos en los evangelios—, tenemos el derecho y el deber de preguntarnos si esas predicciones no se hicieron más exactas «en retrospectiva» ¿No fueron completadas con detalles aportados por los que sabían lo que le había sucedido a Jesús? Juan tiene tres afirmaciones (3,14; 8,28; 12,32.34) sobre la «elevación» del Hijo del Hombre —una referencia mucho menos precisa a la crucifixión y la ascensión—. Puede ser que las palabras originarias de Jesús expresaran premoniciones generales sobre su sufrimiento y su muerte (un destino hostil, que se podía intuir observando el ejemplo de los profetas), más una firme confianza en que Dios le daría la victoria (sin saber exactamente cómo).

Hebreos 5,7-8 afirma: «Durante su vida mortal dirigió peticiones y súplicas, con clamores y lágrimas, al que podía librarlo de la muerte, y por esa cautela fue escuchado. Aun siendo Hijo, aprendió sufriendo lo que es obedecer». Jesús había predicado que el reino de Dios se realizaría más rápidamente si los seres humanos reconocían su dependencia de Dios. El modelo para este reino no era el poder sobre los otros, sino el desvalimiento del niño pequeño. El momento en el que los seres humanos aceptamos del modo más claro nuestro desvalimiento es el momento en el que afrontamos la muerte. Jesús, el anunciador del reino, ¿tuvo que experimentar la vulnerabilidad de morir antes de que el reino pudiera ser realizado en él y por medio de él? La referencia de Jesús durante la Última Cena (Lc 21,16.18) a la inminencia del reino confirma la posibilidad de que usara el lenguaje «del reino» para expresar la comprensión que tenía de su propia muerte. La venida del reino implica la destrucción definitiva del poder del mal, y la confrontación de Jesús con Satanás en el gran periodo de prueba resuena en diferentes pasajes del relato de la pasión (Mc 14,38; Lc 22,53; Jn 14,30). El pensamiento de esta confrontación puede explicar la angustia de Jesús ante su destino; y su confianza en el poder de Dios para derrotar a Satanás podría haber sido el modo en que expresó la verdad que captaron los escritores del Nuevo Testamento al decir que murió para quitar el pecado.

D. Visiones cristianas primitivas de la muerte de Jesús

Finalmente, al usar los evangelios como guía, deberíamos reflexionar sobre lo que significó la pasión de Jesús para los cristianos del periodo neotestamentario. Es digno de nota que muchos rasgos descritos por artistas y escritores posteriores no se encuentran en los relatos evangélicos: por ejemplo, elementos de patetismo y emoción, y una concentración en el dolor y el sufrimiento. En el calvario, los evangelistas afirman lacónicamente: «Lo crucificaron», sin decir cómo. Sin embargo, es asombroso que presten atención al reparto de sus vestiduras y a la colación exacta de los criminales crucificados con él. Tales detalles eran importantes para los primeros cristianos porque los encontraban anticipados en los salmos y profetas del Antiguo Testamento. Lo que dominó la elección de los episodios que se debían narrar no fue la biografía, sino la teología, y el Antiguo Testamento era la fuente teológica en aquel tiempo. (Esta aproximación es mucho más verosímil que la pretensión escéptica según la cual los cristianos crearon los detalles de la pasión para mostrar el cumplimiento del Antiguo Testamento). Los evangelistas querían subrayar que, a través de las Escrituras de Israel, Dios había comunicado enseñanzas sobre su Hijo. Su énfasis tuvo también una dimensión apologética contra los judíos que habían rechazado a Jesús crucificado precisamente porque pensaban que no había cumplido las expectativas de la Escritura.

Vayamos ahora más allá de la teología cristiana de la pasión común a los cuatro evangelistas para captar la intuición característica del relato de la pasión en cada evangelio canónico. Los próximos capítulos de esta sección estarán dedicados sucesivamente a los cuatro relatos y, en la conclusión, haré una breve comparación de conjunto. Como he afirmado antes, mi objetivo es enriquecer la predicación y la reflexión sobre los relatos de la pasión en la Semana Santa. Pero quisiera notar dos maneras en que la experiencia científica me obliga a desviarme ligeramente de los relatos de la pasión del leccionario que se leen el domingo de Ramos/Pasión y el Viernes Santo.

(1) Las lecturas litúrgicas van de la Última Cena a la sepultura⁴. De hecho, los estudiosos debaten acerca de dónde empieza y termina el relato de la pasión (ya sea como una entidad separada que tuvo origen antes de los evangelios escritos, o bien en función de la intención de cada evangelista). ¿Empieza con la Última Cena e incluye la visita de las mujeres al sepulcro vacío? En la Primera carta a los Corintios, Pablo habla de una tradición de palabras y acciones eucarísticas «en la noche en que Jesús fue entregado» (11,23) y de una tradición según la cual Cristo murió, fue sepultado, resucitó y se apareció (15,3). Tal vez, por tanto, existía ya una secuencia pre-paulina que iba de la eucaristía al sepulcro. Ciertamente, Lucas pensó que la Última Cena, el arresto, la pasión y muerte, la sepultura y la visita al sepulcro formaban una unidad (de hecho, sitúa la predicción de las negaciones de Pedro en la cena, vinculando la cena misma a lo que sigue; análogamente, después de la sepultura presenta a las mujeres que preparan los ungüentos que llevarán al sepulcro en la mañana del domingo). Sin embargo, es posible que Marcos vinculara las tradiciones separadas de la cena, la pasión (empezando con la escena de Getsemaní) y el sepulcro vacío. Por lo que respecta a Mateo, tal vez el estudioso quiera subdividir su comentario al primer evangelio de modo que la sección de la pasión empiece con 26,1, con 26,30 o con 26,36. Sea como fuere, al reflexionar sobre la pasión en la Semana Santa debemos ser prácticos. Las secciones de los evangelios que tratan de la Última Cena (con la institución eucarística) y de la resurrección son extremadamente complicadas desde el punto de vista exegético. Ni siquiera el comentario extenso y global que he publicado pudo tratar estas secciones dentro de los límites de un volumen. Además, tal como comprendemos ordinariamente los temas litúrgicos, la Última Cena pertenece a la predicación del Jueves Santo, y la resurrección pertenece al domingo de Pascua y al tiempo pascual. Normalmente, estas cuestiones no son el tema de la pre-

4. Esta es la extensión de la «forma larga». Hay formas breves (que se encuentran en todo el misal y se han de evitar a toda costa como una abominación), pero eliminan partes del relato que, sin embargo, son esenciales para una comprensión adecuada de la pasión.

dicación y la reflexión sobre la pasión asociadas con el domingo de Ramos/Pasión y con el Viernes Santo. Por tanto, en esta sección (como en *La muerte del Mesías*) utilizaré una definición práctica e inteligible del relato de la pasión según la cual se extiende *Desde Getsemani hasta el sepulcro*. En cada caso, no obstante, trataré de situar la pasión, así definida, dentro del contexto más amplio de cada evangelio, de modo que no se descuide la intención y el hilo del pensamiento del evangelista.

(2) Dentro del modelo de los ciclos A, B y C, la liturgia del domingo de Ramos/Pasión presenta los relatos sinópticos de la pasión en el siguiente orden: Mateo, Marcos, y Lucas, de modo que el relato de Mateo se lee primero y, al año siguiente, se lee el de Marcos. Aunque unos pocos estudiosos (persistentes y que se hacen oír) sostienen que Marcos depende de Mateo y Lucas, la opinión de la inmensa mayoría es que Mateo y Lucas se inspiraron en Marcos. En el relato de la pasión en particular, Mateo sigue a Marcos tan de cerca que no hay necesidad de postular otra fuente adicional. Al parecer, el autor de Mateo redactó y adaptó los materiales que tomó de Marcos, añadiendo algunos detalles de la tradición popular y de la apologética del cristianismo primitivo, por ejemplo, sobre la muerte de Judas, sobre Pilato (que se lava las manos), sobre la mujer de Pilato (que sueña que Jesús es inocente) y sobre los guardias puestos para custodiar el sepulcro. La interdependencia de los relatos canónicos de la pasión no es una cuestión de gran importancia para los estudios de esta sección, ya que me concentro deliberadamente en la perspectiva específica ofrecida por cada evangelista, y no en la fuente de la que tomó sus ideas. No obstante, una secuencia en la que Marcos es puesto en primer lugar dará una comprensión más clara de la pasión a quien lea los estudios sobre los cuatro evangelios uno después de otro. Parece, por tanto, que no se pierde nada y que se puede ganar algo si sigo este orden: Marcos, Mateo, Lucas y Juan.

CAPÍTULO 17

La pasión según Marcos

EL relato marciano de la pasión se lee el domingo de Ramos/Pasión en el mismo año litúrgico (B) en que el evangelio de Marcos proporciona las lecturas para los domingos del tiempo ordinario. Al conectar estas dos aportaciones de Marcos, la Iglesia reconoce que el evangelista no presenta su relato de la muerte de Jesús sin haberlo preparado con la narración del ministerio público. Al comienzo de Marcos (1,14), Juan el Bautista fue «entregado» a Herodes, que al final cedió a las presiones de otros y mandó matar a este profeta (6,26). Al plantearse la cuestión de quién podría ser Jesús, Herodes evocó la muerte violenta de Juan: «Juan, a quien yo hice decapitar, ha resucitado» (6;16). Poco después del inicio del ministerio de Jesús en Galilea, Marcos (3,6) nos dice que los fariseos y los herodianos tramaron cómo acabar con él. Jesús predijo tres veces su muerte violenta (8,31; 9,31; 10,33-34) y, sin embargo, sus discípulos no comprendieron. Todo esto llegó a un punto crítico cuando Jesús entró en Jerusalén y purificó el templo, declarando que debía ser una casa de oración para todas las naciones. Esto hizo que los sacerdotes y los escribas de Jerusalén conspiraran para acabar con él (11,17-18). En esta situación amenazadora, una mujer que admiraba a Jesús lo preparó para la muerte ungiendo su cuerpo para la sepultura (14,3-9), pero uno de sus amigos íntimos, uno de los Doce, conspiró contra él y lo entregó a los sacerdotes que eran sus enemigos (14,1-2.10-11). Jesús, que sabía de esta trai-

ción (14,21), declaró en la Última Cena que estaba dispuesto a derramar su sangre por todos como signo de la alianza que Dios renovaba con su pueblo (14,24).

A. Getsemaní: oración y arresto (14,26-52)

Así, el Jesús que había dejado el cenáculo para ir con sus discípulos al monte de los Olivos¹ era una persona que había aceptado la necesidad de sufrir y morir antes de que pudiera llegar el reino de Dios. Pero según el modo de ver de Marcos, los discípulos no habían aceptado esa realidad. Como consecuencia, las palabras que Jesús les dirige contienen un trágico mensaje: todos se dispersarán (14,27). Pedro lo niega, pero tiene que escuchar que será precisamente él quien se muestre particularmente infiel hasta el punto de negar a Jesús tres veces. La pasión marcana empieza con esta nota lúgubre y la oscuridad se intensificará hasta que Jesús exhale el último aliento al día siguiente. En todo este tiempo, ninguno de los que han sido sus seguidores le prestará ayuda alguna y morirá solo. La tragedia parece casi demasiado grande para el mismo Jesús. Después de haberse separado del grupo más numeroso de los discípulos y, en un segundo momento, de Pedro, Santiago y Juan, Jesús confiesa con dolor: «Mi alma está triste hasta la muerte» (14,34). Jesús había afirmado antes: «Quien quiera salvar la vida la perderá», pero ahora, con más insistencia que en los otros evangelios, ora para que esta hora o esta copa puedan alejarse de él. Aunque ha predicho las negaciones de Pedro, se siente turbado por el hecho de que no sea capaz de velar una hora con él. Aun cuando no hay una respuesta directa por parte de Dios a la petición de Jesús de ser liberado de aquella angustia, al final se levanta decidido a encontrarse con el traidor, dejando que nosotros demos por supuesto que ha comprendido la respuesta de Dios según la cual debía beber la copa y afrontar la hora inminente.

1. Del simbolismo de esta localidad se hablará al tratar del relato mateano de la pasión, que pone de relieve los vínculos de este lugar con la tradición davídica.

Para Marcos (que difiere aquí de los otros tres evangelistas), la aceptación por parte de Jesús de su destino puede ser vista en el hecho de que no reacciona contra Judas que le da un beso, o contra uno de los presentes que desenvaina la espada y corta una oreja al criado del sumo sacerdote. Si la hora y la copa no pueden alejarse, como Jesús ha pedido antes, que sea lo que Dios quiera. Y así, las últimas palabras que Jesús pronuncia cuando es arrestado son: «Que se cumpla la Escritura». Al ver tal aceptación, todos los discípulos lo abandonan y huyen.

Apartándose de nuevo de los otros evangelistas, Marcos subraya casi brutalmente que fue abandonado *por todos*. Narra la historia del joven que quiere seguirlo, pero, cuando es arrestado como Jesús, este aspirante a discípulo deja la sábana que lo cubría en manos de sus captores y se escapa desnudo. Algunos estudiosos han tratado de identificar a este personaje con el joven que después de la resurrección se sentará, vestido con una túnica blanca, en el sepulcro vacío. Entre los simbolismos sugeridos está el del cristiano que baja desnudo a la fuente bautismal para morir con Jesús y sale de ella para ser revestido con una túnica blanca. Es probable que tal simbolismo vaya más allá de la intención de Marcos. Más bien, el discípulo que huye desnudo expresa simbólicamente el abandono total de Jesús por sus discípulos. Los primeros discípulos llamados por Jesús habían dejado las redes y la familia (1,18.20), realmente todo (10,28), para seguirlo; pero este último discípulo, que al principio quería seguir a Jesús, al final lo deja todo para huir de él.

El duro retrato marcano de Jesús en Getsemaní resulta incómodo tanto para los creyentes como para los no creyentes. Predicadores y escritores bienintencionados han sostenido que la angustia de Jesús no se debía al temor a la muerte y que no pidió ser liberado del sufrimiento; más bien, previendo todo el pecado del mundo, se sintió abatido al pensar en tanta maldad. Con mayor agudeza, los críticos anticristianos han reconocido que Marcos está describiendo, en efecto, una reacción frente a la muerte; pero después se han preguntado cómo un Jesús tan temeroso de morir podía ser divino, o cómo una persona tan consagrada a Dios pudo pedir que le evitara la cruz que él había proclamado como necesaria para otros. Incluso en tiempos recién

tes se ha establecido un contraste entre la imagen de un Jesús abatido y enormemente turbado, que pide ser liberado, y la figura de Sócrates, que acepta con serenidad la muerte como una liberación de este mundo de realidades sombrías y como una entrada en un mundo mejor. Todas estas consideraciones no captan la perspectiva fundamental sobre la muerte heredada del Antiguo Testamento. Según la teología del Génesis, los seres humanos son creados para gozar de la presencia de Dios en esta vida y no para morir. La muerte es un mal impuesto a Adán y Eva y, al final, en el pensamiento de Israel se llegó a considerarla un ámbito de alienación de Dios. Incluso después de la victoria de Cristo, el Nuevo Testamento afirma que el último enemigo en ser vencido es la muerte (1 Cor 15,26). Para Jesús, la lucha contra la muerte es parte de la gran prueba o tentación de los últimos tiempos; y él es fiel al judaísmo cuando dice a sus discípulos que oren para no caer en esta tentación (Mc 14,38). El gran peligro para ellos lo constituye el hecho de que la prueba llega cuando no se lo esperan y no están velando (13,34-37); por eso, Jesús los exhorta a permanecer vigilantes. No sorprende que a algunos autores, tanto antiguos como modernos, imbuidos de ideales platónicos, les resulte escandalosa la actitud de Jesús hacia la muerte. La respuesta cristiana no está en minimizar la angustia de Jesús, sino en subrayar la importancia de la vida en este mundo, de modo que la muerte sea vista como una distorsión y no como una liberación esperada —como un enemigo que, debido a la victoria de Jesús, no puede vencer, pero sigue siendo, pese a todo, un enemigo—. La obediencia mostrada por Jesús a la voluntad de Dios y la confianza que esto le exigió son más impresionantes aún si se comprende la condición satánica del enemigo al que se enfrentaba.

B. El proceso del sanedrín; la negación de Pedro (14,53-72)

Marcos establece una transición desde Getsemaní con dos frases, cada una de las cuales proporciona el escenario para un episodio que tiene lugar esta noche. La primera frase (14,53) dice que Jesús es conducido ante la asamblea de los sumos sacerdotes, an-

cianos y escribas —el sanedrín judío, que también durante la ocupación romana desempeñaba determinadas funciones de gobierno y judiciales—. La segunda frase (14,54) presenta a Pedro que sigue a Jesús hasta el patio del sumo sacerdote, donde el discípulo se sienta con los guardias, calentándose junto al fuego. Jesús será interrogado ante el sanedrín y Pedro será interrogado en el patio. Marcos establece un agudo contraste entre el comportamiento de ambos.

El primero de estos dos episodios nocturnos es el proceso a Jesús que termina con una sentencia judicial que lo condena a muerte. El proceso empieza con falsos testigos cuya declaración —subraya Marcos— no coincide. De hecho, deliberada o indeliberadamente, el modo en que Marcos habla de su testimonio sobre la destrucción del templo resulta incoherente para los lectores, pues no explica nunca dónde está la falsedad en las palabras que ellos atribuyen a Jesús: «Destruiré este templo, construido con manos humanas, y en tres días construiré otro, no edificado con manos humanas». ¿Dijo Jesús alguna vez algo semejante sobre el templo? ¿Dijo algo análogo, pero no con el tono que le atribuyen los testigos? ¿Profetizó la destrucción y la restauración, pero sin declarar que él era el agente de la destrucción (cf. Jn 2,19)? ¿O el desarrollo de la tradición es aún más complejo, en el sentido de que, aun cuando los testigos atribuyen un significado falso a las palabras de Jesús, Marcos ofrece una clave para interpretarlas correctamente con las expresiones clarificadoras «construido con manos humanas» y «no edificado con manos humanas»? Este elegante par de adjetivos griegos, uno positivo y otro negativo (que se encuentran solo en Marcos), es muy difícil de retro-traducir en semítico; por eso es muy probable que los adjetivos representen una explicación cristiana tardía según la cual el templo sería reemplazado por la Iglesia.

En cualquier caso, el sumo sacerdote se indigna tanto por la ineptitud de los testigos como por el silencio de Jesús, un silencio que los cristianos vieron profetizado en la imagen isaiana del Siervo sufriente del Señor (53,7). Tratando de provocar una respuesta, el sumo sacerdote pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?». Dios había proclamado a Jesús como Hijo suyo en el bautismo (Mc 1,11) y en la transfiguración (9,7); Pedro ha-

bía proclamado a Jesús como Mesías (8,29); y, por tanto, no sorprende que la respuesta de Jesús sea afirmativa. Pero a continuación explica que no es solo el príncipe ungido de David, esperado para establecer el reino. Es el Hijo del Hombre que al final de los tiempos vendrá de la presencia de Dios para juzgar al mundo. Su advertencia al sumo sacerdote: «Veréis al Hijo del Hombre... llegando entre las nubes del cielo» muestra que Jesús estaba convencido de que también sus enemigos se verían obligados a reconocer su triunfo. La advertencia es rechazada; en la pretensión de Jesús de sentarse a la derecha del Poder como Hijo del Hombre, el sumo sacerdote ve solo una blasfemia y, por tanto, obliga *a todos* los jueces a condenar a Jesús a la pena de muerte que merece por ello. Nadie alza la voz para defenderlo. La malicia del procedimiento queda subrayada a continuación cuando algunos de los miembros del sanedrín escupen a Jesús. Le tapan la cara y le dan bofetadas desafiándole a que profetice. Una vez más, los lectores cristianos perciben un eco de la descripción isaiana del Siervo sufriente del Señor: «No oculté el rostro a insultos y salivazos» (50,6).

En este proceso se han combinado los temas de la destrucción del templo y del reconocimiento de Jesús como Mesías / Hijo de Dios. Estos temas, que eran ya evidentes en el relato marcano del ministerio público, aparecerán otras dos veces antes de que termine la pasión; y al final, el papel de Jesús como profeta, del que el sanedrín se ha burlado, será reconocido.

Si Jesús no ha cedido a las presiones del interrogatorio del sumo sacerdote, el comportamiento de Pedro, preguntado también por la criada del sumo sacerdote, es muy diferente. El Señor confiesa; el discípulo niega. En la primera negación, Pedro, que responde a una sierva, finge que no comprende, y después trata de salir del patio y librarse de la atención de los presentes. Pero la criada insiste, va tras él y Pedro se ve obligado a negar su condición de discípulo y a decir que no es uno de los que iban con Jesús. Una tercera negación intensifica la vergüenza, porque en ella Pedro afirma con un juramento que ni siquiera conoce a Jesús y, además, pronuncia maldiciones. Si Marcos quiere decir (como piensan muchos especialistas) que Pedro está renegando de Jesús, ciertamente Pedro ha caído en lo más hondo de la de-

gradación en su vocación de discípulo —muchos lectores cristianos posteriores de Marcos preferirán enfrentarse al martirio antes que negar o maldecir a Jesús—. Pero en este momento, Pedro se acuerda de las palabras proféticas de Jesús sobre la triple negación y rompe a llorar. Así, Marcos no termina el retrato de Pedro sin un detalle redentor; después de todo, el mismo Jesús que había profetizado las negaciones de Pedro lo había incluido en la promesa: «Después de resucitar, iré delante de vosotros a Galilea» (14,28). Si pensamos de nuevo en los mártires futuros, el relato de Pedro podía ofrecer esperanza a los que habían fallado y negado a Jesús. Al final de esta sección, el lector debería captar la ironía según la cual en el mismo momento en que los miembros del sanedrín se burlan de Jesús y le desafían a profetizar, sus profecías se están haciendo realidad.

C. El proceso romano (15,1-20)

Marcos efectúa el paso del proceso judío al proceso romano con una referencia a una deliberación de todo el sanedrín al amanecer (15,1). No está claro si quiere describir una segunda sesión de esta institución o si narra la reanudación y conclusión de la sesión nocturna después de la interrupción provocada por el relato de las negaciones de Pedro. Tampoco explica Marcos por qué el sanedrín, después de haber condenado a Jesús a muerte, no ejecuta la sentencia, sino que decide atarlo y entregarlo a Pilato. (Entre los evangelistas, únicamente Juan [18,31] aborda esta dificultad lógica). Parece casi como si Marcos estuviera narrando una historia bien conocida y no se preocupara de ofrecer detalles de conexión entre los episodios, ya que, cuando Pilato interroga a Jesús no tiene necesidad de ser informado sobre lo que ha sucedido antes ni sobre las cuestiones abordadas en el proceso judío. No se retoman las acusaciones relativas al templo o al Mesías / Hijo de Dios, sino que se pasa directamente del ámbito religioso al político: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (15,3), una pregunta sobre un título que hasta este momento no ha sido usado para designar a Jesús ni por los amigos ni por los enemigos y que, por tanto, refleja presumiblemente los intereses o temores de los romanos.

La afirmación ambigua de Jesús: «Tú lo dices» no es considerada una respuesta por Pilato (Mc 15,4), de modo que el motivo del silencio de Jesús ante sus captores, presente de nuevo en el proceso judío (14,61), reaparece en el proceso romano. Así como las naciones se maravillan ante el Siervo sufriente del Señor que no recibe gloria de otros (Is 52,15 en los Setenta), así también Pilato se asombra ante Jesús (Mc 15,5). En la presentación de Marcos, los sumos sacerdotes, que no consiguen que Pilato condene a Jesús, tienen más éxito con la multitud que ha acudido para pedir la liberación de un prisionero con ocasión de la fiesta. Sabiendo que los sacerdotes actuaban movidos por un celo envidioso, Pilato ofrece a la multitud a Jesús, acusado de ser el «Rey de los judíos»; pero los sacerdotes persuaden a la gente para que no pida la libertad de Jesús, sino la de Barrabás, un rebelde y asesino encarcelado², y exija la crucifixión de Jesús. Las últimas palabras de Pilato citadas: «Pero ¿qué mal ha hecho?» sirven para subrayar de qué manera tan humillante es tratado Jesús por aquellos de los que se podía esperar que se hubieran entusiasmado con su «Rey». Lo único que les satisfará será la decisión de flagelar y crucificar a Jesús.

Inevitablemente, hay una dimensión antijudía en la presentación de los sacerdotes y, a través de ellos, de una multitud tan hostil contra Jesús. No obstante, el retrato marciano de Pilato está menos desarrollado y es menos favorable que el de los otros evangelios, por lo cual el contraste con los jefes judíos está menos marcado. En Marcos, Pilato no hace ningún esfuerzo especial a favor de Jesús y cede con bastante facilidad a la muchedumbre para evitar la impopularidad. La impresión, por tanto, no es la del romano favorable y el judío hostil, sino más bien la de Jesús que no encuentra ayuda en ninguna parte. Esa impresión se ve reforzada por la gratuita brutalidad de los soldados romanos que interrumpen el procedimiento habitual de la crucifixión –flagelación del criminal y conducción al lugar de la crucifixión– para desahogar su menosprecio sobre el Rey de los judíos dándole golpes y escupiéndole. Ambos procesos terminan

2. Algunos manuscritos de Mateo ofrecen una comprensión peculiar sobre Barrabás; véase *infra*, p. 221.

con una escena de escarnio: el proceso judío con el escarnio de un profeta, el proceso romano con el escarnio de un rey. Ni a los judíos ni a los romanos les bastaba que Jesús muriera; sus pretensiones tenían que ser objeto de burla. En una secuencia donde Judas entrega a Jesús a los sumos sacerdotes (14,10-11), estos lo entregan a Pilato (15,1) y Pilato lo entrega para que sea crucificado (15,15), queda claro que el discípulo, el dirigente judío y el dirigente romano tienen todos parte de culpa.

D. Crucifixión, muerte y sepultura (15,21-47)

De entre los cuatro evangelios, Marcos proporciona el relato más breve de la crucifixión, pero hace que cada detalle sea importante. En el camino hacia la cruz, Marcos se detiene para identificar a Simón de Cirene, mencionando a sus dos hijos Alejandro y Rufo, tal vez porque eran conocidos por la comunidad para la que Marcos escribía. En su descripción extremadamente concisa del acto de la crucifixión, Marcos pone de relieve detalles curiosos: ofrecen a Jesús vino mezclado con mirra y se reparten sus vestidos, lo cual constituye una señal de la influencia de pasajes de los Salmos 69,22 y 22,19, que los evangelistas posteriores harán explícita³.

La maestría de Marcos es evidente sobre todo en el recurso a un modelo de organización del material en tres momentos (usado ya con gran eficacia en la triple oración de Jesús en Getsemaní y en las tres negaciones de Pedro). Marcos desarrolla detalladamente un modelo cronológico de las horas de tercia, sexta y nona (9:00, 12:00, 15:00). Entre las horas de tercia y sexta, tres grupos se burlan del crucificado. Primero, la referencia a la destrucción y a la reedificación del templo, tomada del proceso judío, es lanzada como una blasfemia contra Jesús crucificado por parte de los que pasan por allí moviendo la cabeza y desafiándole a que se salve a sí mismo. Aquí, Marcos retoma el texto del Salmo 22,8-9, una cita que Mateo reforzará. Segundo, en un *crescendo* cada vez más alto, los sumos sacerdotes y los escribas

3. Véase *infra*, pp. 223 y 241-242.

toman otro motivo del proceso judío y se burlan de la pretensión de Jesús de ser «el Mesías, el Rey de Israel». Tercero, incluso los criminales crucificados con Jesús lo ultrajan.

En el primer periodo de tres horas, ningún ser humano muestra simpatía a Jesús. Durante el segundo periodo, de la hora de sexta a la hora de nona, la naturaleza misma se sume en una oscuridad que cubre la tierra entera. Tal vez Marcos esté recordando aquí la advertencia de Amós 8,9, según la cual el sol se ocultaría a mediodía y la luz se oscurecería sobre la tierra durante el día.

Finalmente, a la hora de nona, Jesús grita con voz potente las únicas palabras transmitidas por Marcos. Como respuesta a las tres horas de burla por parte de todos los que se dirigen a él, y a las tres horas de tinieblas de la naturaleza, Jesús repite las primeras palabras del Salmo 22, diciendo: «Díos mío, Díos mío, ¿por qué me has abandonado?». Este grito no debería ser suavizado⁴, así como tampoco habría que atenuar la súplica de Jesús al Padre en Getsemaní. Es paradójico el hecho de que el grito sea citado en arameo, lo cual transmite el tono de la intimidación de la lengua familiar de Jesús y, sin embargo, ahora por primera vez Jesús se dirige a Yahvé como «Dios», no como padre. Marcos es brutalmente realista al mostrar que, mientras esta súplica desesperada induce a alguien a ofrecer vino a Jesús, lleva a la burla escéptica de otros, cuyo cinismo sobre la ayuda de Elías constituye las últimas palabras que Jesús escuchará –sin que ningún Elías acuda para liberarlo–. Juan el Bautista había venido en el papel de Elías, no para liberar a Jesús, sino para morir una muerte de mártir y señalar la clase de muerte violenta que esperaba a Jesús (9,12-13). En el relato marcano del ministerio, los demonios habían gritado con fuerte voz al encontrarse con la presencia del Hijo de Dios. En esta hora de oscuridad, en la que Jesús lucha con Satanás, es el Hijo de Dios quien grita, por segunda vez, con voz potente cuando expira. La escena apocalíptica evoca las palabras de Joel 2,10-11 y 4,16: «El sol y la luna se oscurecerán... y el Señor alzaré la voz delante de su ejército... el Señor alzaré la

4. Abordaré la cristología implícita en la forma mateana de este grito de Jesús.

voz en Jerusalén y temblarán cielo y tierra, pero el Señor será refugio de su pueblo».

La respuesta del Señor Dios al grito de su Hijo es descrita por Marcos con una aspereza desconcertante. En el momento en que Jesús expira el velo del templo se rasga en dos de arriba abajo. Los estudiosos debaten si se trata del velo que separaba el atrio exterior del santuario, o el velo interior que introducía en el Santo de los Santos –un debate centrado a menudo en el simbolismo atribuido a cada uno de los velos–. No obstante, no hay nada que sugiera que los lectores de Marcos (o incluso que Marcos mismo) habrían podido tener un conocimiento específico para comprender la diferencia o el simbolismo. Es más importante el debate acerca de si el velo del templo que se rasga significa el disgusto de Dios que abandona el templo o la apertura de un lugar sagrado, antes cerrado, a un público más amplio, especialmente a los gentiles. Mientras que este segundo sentido permite una interpretación más benévola de la actitud de Marcos hacia el judaísmo, el primero es más probable, aunque sea más desagradable. El empleo del verbo *schízō* (cf. «cisma») y la precisión «de arriba abajo» indican un desgarrón violento, similar a la acción en la que el sumo sacerdote rasga sus vestiduras en el juicio durante el proceso de Jesús.

En efecto, ese proceso proporciona dos motivos que aparecen aquí, inmediatamente después de la muerte de Jesús –se trata de motivos que han sido repetidos ya en las burlas al pie de la cruz–. El desgarrón del velo del templo constituye el inicio del cumplimiento del dicho atribuido a Jesús en el proceso: «Destruiré este templo construido por manos humanas». Con el velo rasgado, este templo es destruido, no queda abierto a forasteros, porque el templo al que vendrán los extranjeros no está edificado por manos humanas. Y el primero de los extranjeros llega inmediatamente. Al ver cómo expira Jesús, un centurión romano confiesa: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». De este modo evoca el segundo motivo del proceso judío, cuando conjuraron a Jesús a declarar si era «el Mesías, el Hijo del Bendito». Las respuestas de Jesús durante el proceso provocaron que se burlaran de él como un falso profeta, pero ahora se prueba que es un profeta. No solo el templo está siendo destruido,

sino que también, por primera vez en el evangelio, un ser humano ha reconocido la identidad de Jesús como Hijo de Dios.

Abandonado por sus discípulos, traicionado por Judas, negado por Pedro, acusado de blasfemia por los sacerdotes, rechazado a favor de un asesino por la multitud, ultrajado por el sanedrín, por los soldados romanos y por todos los que habían acudido a la crucifixión, envuelto en tinieblas y aparentemente abandonado de su Dios, en este momento dramático, Jesús es totalmente justificado. Dios ha respondido al grito de Jesús sustituyendo el templo como lugar de culto y ofreciendo en su lugar a su propio Hijo que será confesado tanto por los gentiles como por los judíos. Solo después de la confesión del centurión se nos dice que algunos de los seguidores de Jesús, algunas mujeres que le habían servido y otras venidas de Galilea, estaban en el Gólgota. Y esto nos hace suponer que ellas habrían compartido también la confesión del centurión. Marcos especifica la reacción de una figura judía, José de Arimatea, «miembro respetado del sanedrín». Él «esperaba el reino de Dios», pero la muerte de Jesús le hizo adelantarse y pedir el cuerpo del crucificado. Únicamente Marcos subraya que fue un acto de valor, lo cual resulta comprensible, ya que Marcos nos ha dicho que *todos* los miembros del sanedrín habían declarado a Jesús reo de muerte.

El centurión romano y José de Arimatea representan dramáticamente la perspectiva teológica de Marcos sobre la importancia de la pasión. Solo podemos creer y llegar a ser verdaderos discípulos a través del sufrimiento simbolizado por una cruz que retira todos los apoyos humanos y nos hace totalmente dependientes de Dios. Jesús había sido invitado con escarnios a bajar de la cruz y salvarse a sí mismo, mientras que la salvación llega únicamente a través de la aceptación de la cruz. Si Marcos describe la crucifixión de Jesús con una severidad y un vigor mayores que los otros evangelios, tal vez se deba al hecho de que su mensaje tenía que alentar a una comunidad que había soportado pruebas particularmente severas. (La antigua tradición según la cual Marcos escribió para los cristianos de Roma tendría sentido si ellos habían visto «una gran multitud» martirizada brutalmente bajo Nerón). El evangelio o «buena noticia» para ellos era que este proceso y sufrimiento no constituía una derrota, si-

no un ejemplo salvífico del hecho de tomar la cruz y seguir a Jesús.

Al final del relato de la pasión, solamente Marcos entre los sinópticos nos dice que Pilato pregunta si ya había muerto Jesús. El énfasis puesto en este detalle puede ser una señal de que los apologistas cristianos se enfrentaban ya a la afirmación según la cual Jesús, que no había muerto realmente, se había despertado por el frescor del sepulcro, una acusación a la que dieron nuevo impulso los racionalistas de los siglos XVIII y XIX. El doble acento de Marcos sobre la presencia de María Magdalena y de otras mujeres (15,40.47) que «observaban dónde lo habían puesto» tiene la función de preparar la visita que ellas harán, en la mañana del domingo, al sepulcro de Jesús para encontrarlo vacío. Para Marcos, el relato de la muerte de Jesús no termina con la sepultura sino con la resurrección.

CAPÍTULO 18

La pasión según Mateo

EL mismo año litúrgico (A) que ofrece la narración mateana de la pasión en el domingo de Ramos/Pasión toma del resto de Mateo los evangelios de los domingos del tiempo ordinario. Una vez más, esto nos recuerda que es preciso situar la pasión en el contexto de todo el relato evangélico. Por ejemplo, Mateo empieza hablando del rey Herodes, los sumos sacerdotes y los escribas que buscan la muerte del niño Jesús¹; hacia el final de Mateo, Pilato el gobernador, los sumos sacerdotes y los escribas contribuyen decisivamente a la ejecución de Jesús. Las dos escenas contienen las únicas referencias de Mateo a Jesús como «el Rey de los judíos». En el relato de la infancia hay un modelo de cinco escenas en las que se alternan personajes amigos de Jesús (María, José, los magos) y personajes hostiles a él (Herodes, sumos sacerdotes, escribas). En la narración de la sepultura hay un modelo semejante de cinco escenas en las que aparecen alternativamente amigos (José de Arimatea, María Magdalena, las mujeres, los discípulos) y enemigos (sumos sacerdotes, fariseos, guardias)². Si recordamos el papel desempeñado por estos personajes en el ministerio de Jesús, podemos captar un significado más profundo de su presencia durante la pasión. Los discípulos mateanos (a diferencia de los discípulos marcanos) han profesado claramente que Jesús es el Hijo de Dios (14,33) y, por ello, su defección y

huida de Getsemaní es aún más escandalosa. El Pedro de Mateo, salvado por Jesús cuando se estaba ahogando en el mar (14,30-31), había hablado en nombre de todos al confesar que Jesús era «el Mesías, el Hijo del Dios vivo», lo cual hace que su repetida negación: «No conozco a ese hombre» (27,72.74) sea verdaderamente patética. En Mateo, la crítica que Jesús dirige a los fariseos (23,1-36) es particularmente severa. No obstante, aunque este evangelio (27,62) menciona a los fariseos entre los adversarios de Jesús durante la pasión, lo hace solamente una vez (aparte de Mateo, tal mención se encuentra únicamente en Jn 18,3) y de este modo respalda la posición general del evangelio, según la cual los sumos sacerdotes (saduceos) fueron los principales agentes judíos en la muerte de Jesús. Así como, al comienzo del evangelio, Mateo establece una contraposición entre los magos gentiles y los personajes judíos hostiles al niño Jesús, así también, al final, la mujer de Pilato, gentil, es una figura similar de contraste en el proceso de Jesús. Y ambos actúan en un contexto exclusivamente mateano de revelaciones comunicadas en sueños. El terrible grito de autocondena: «Que su sangre caiga sobre nosotros y nuestros hijos» (27,25) tiene un antecedente en la autocondena de los sumos sacerdotes y los ancianos en 21,41, que interpretan la parábola de los viñadores de este modo: «Él [Dios] acabará con aquellos malvados y arrendará la viña a otros viñadores». Y tiene una continuación en el hecho de que «los judíos» constituyen, al final del evangelio (28,15), un grupo extraño a los seguidores de Jesús.

Pasemos ahora del contexto general del evangelio a cada una de las escenas del relato mateano de la pasión. Dada la proximidad de Mateo a Marcos en la narración de la pasión (cf. *supra*, p. 200), no repetiré elementos del capítulo anterior que son también aplicables a Mateo.

A. Getsemaní: oración y arresto (26,30-56)

Los ecos de la Última Cena se pierden con el himno (tal vez un himno de la liturgia de la Pascua judía) que cantan los discípulos en su camino hacia el monte de los Olivos. Este monte es

1. Mateo 2,5.16.20 («los que atentaban contra la vida del niño»).

2. Compárese 1,18-2,33 con 27,57-28,20.

mencionado dos veces en el Antiguo Testamento. En Zacarías 14,4ss es el lugar al que Dios vendrá desde el cielo para juzgar al mundo, una referencia que explica por qué Lucas especifica que el monte de los Olivos es el lugar de la ascensión de Jesús y de su retorno al final de los tiempos (Hch 1,9-12). Pero más importante para nuestro propósito es 2 Samuel 15,30-31, donde David, cuya vida corre peligro, tiene que huir de Jerusalén por causa de la revuelta de Absalón. Se dirige al monte de los Olivos y llora allí cuando descubre que ha sido traicionado por Ajitófel, su consejero de confianza. No es extraño que en Mateo este monte sea el lugar donde Jesús predice la deserción de sus discípulos y la negación de Pedro, y el lugar donde él mismo es arrestado por la traición de Judas. El relato del Mesías davídico es un eco del relato de David; y, no obstante, el vínculo entre el arresto de Jesús y Getsemaní —«molino de aceite», un lugar, por lo demás, desconocido del monte— induce a pensar en una tradición histórica que constituye la base del relato, más que en un puro simbolismo.

Antes de la llegada de Judas a Getsemaní, la relación entre Jesús y los discípulos conoce un final dramático. Jesús se aleja de los discípulos y, por tanto, también de los tres elegidos, y se retira él solo para orar, postrado rostro en tierra, con el alma quebrantada como la del salmista (Sal 42,6: otro ejemplo de la presencia de elementos veterotestamentarios en todo el relato de la pasión)³. La conmovedora oración de Jesús en este momento de angustia ha sido a menudo objeto de escepticismo histórico. Los discípulos estaban lejos y dormidos; ¿cómo podría alguien saber lo que Jesús dijo a Dios? No obstante, se puede observar que las palabras que Mateo atribuye a Jesús en Getsemaní son un eco del Padrenuestro: «Padre mío»; «Orad para no caer en la tentación»; «Hágase tu voluntad». Conocemos una tradición según la cual Jesús oró al enfrentarse a la muerte, ya que en Hebreos 5,7 leemos: «Cristo dirigió peticiones y súplicas, con clamores y lágrimas, a Dios que podía librarlo de la muerte». No es inverosímil

3. Para la tensión cristológica entre la situación en Getsemaní y la confianza profética expresada por Jesús durante el ministerio, véase anteriormente, mi tratamiento del relato marciano de la pasión.

que la reflexión cristiana formulara esta oración con palabras modeladas sobre la oración del Señor durante su ministerio. Esto habría sido una manera de afirmar que la relación de Jesús con su Padre fue coherente a lo largo de su vida hasta la muerte.

Las tres veces en que Jesús se retira a orar y las tres veces en que regresa y encuentra dormidos a los discípulos ejemplifican el modelo literario bien atestiguado basado en «los tres», según el cual los relatos son efectivos y equilibrados si se incluyen tres personajes o tres episodios. La repetición subraya que los discípulos siguen siendo torpes para comprender y hace de su incapacidad de velar con Jesús una observación aguda sobre la oración de Jesús que pide que se aleje de él la copa. No se alejará y en el momento de la prueba no será ayudado por sus discípulos. No obstante, la oración de Jesús no queda sin efecto: al principio está entristecido, turbado y postrado; y al final se pone en pie, decidido resueltamente a afrontar la hora ya próxima: «Levantaos, vamos; se acerca el que me entrega» (26,46).

El traidor es «Judas, uno de los Doce». La identificación de Judas en este punto, como si no hubiera sido mencionado antes, es interpretada con frecuencia como un signo de que el relato de la pasión fue originariamente una unidad independiente en la que era necesario presentar a los personajes. Pero «uno de los Doce», tal como aparece ahora en Mateo 26, un capítulo en el que se ha mencionado ya a Judas dos veces, ayuda a captar la atrocidad de una traición por parte de uno de los íntimos de Jesús. Esta intimidad es subrayada aún más cuando Jesús se dirige a él llamándolo «amigo» o «compañero», un detalle peculiar de Mateo aquí (y usado anteriormente para dirigirse con un tono de decepción a una persona que debería haber sido agradecida, en 20,13). También es propio de Mateo el reproche a quien recurre a la resistencia armada: «Envaina la espada, porque quien empuña la espada, a espada muere». En los evangelios hay rastros de la perplejidad de los cristianos por el hecho de que, cuando Jesús fue arrestado, alguien desenvainara una espada. Seguramente esta perplejidad creció cuando la identificación del agresor pasó del vago «uno de los presentes» (Marcos) a «uno de los seguidores de Jesús» (Mateo) hasta «Simón Pedro»; y así, los evangelios siguientes tienen que esclarecer que tal acción no ha-

bía sido provocada por Jesús. Por otro lado, el desvalimiento de Jesús frente a quienes lo arrestaron constituyó también un problema, porque la tradición transmitía situaciones anteriores en las que él había frustrado los intentos de prenderlo. En Mateo, Jesús asegura: «¿Crees que no puedo pedirle al Padre que me envíe enseguida más de doce legiones de ángeles?». La explicación última es que Jesús permite tales humillaciones «para que se cumplan las Escrituras».

B. El proceso del sanedrín; la negación de Pedro y la desesperación de Judas (26,57–27,10)

Mateo es el único de los sinópticos que identifica en «Caifás» al sumo sacerdote ante el cual llevaron Jesús para ser juzgado después del arresto. Desde el punto de vista histórico, ninguna parte del relato de la pasión ha sido objeto de tantos debates como el proceso de Jesús ante el sanedrín judío. Una sesión en mitad de la noche, durante una de las grandes fiestas judías, en la que el sumo sacerdote fomenta los falsos testimonios y después interviene para decir a los jueces que el prisionero es culpable, y en la que los mismos jueces escupen al prisionero y le dan bofetadas... todo esto viola la jurisprudencia en general y la jurisprudencia rabínica en particular. Además, no se esclarece en ningún momento por qué, después de haber declarado reo de muerte al prisionero, el sanedrín lo entrega al gobernador romano para un nuevo proceso. (La explicación de que el sanedrín no tenía el derecho de ejecutar la pena capital viene de Juan y no nos ayuda en el caso de Mateo). Hay, por supuesto, explicaciones posibles, pero no deberían desviar nuestra atención de la impresión que Mateo quiere suscitar en nosotros. La finalidad de su evangelio es convencer a los lectores de que Jesús era totalmente inocente, ya que la blasfemia de la que había sido acusado constituía una tergiversación de sus palabras y de su intención. Pero también hay una ironía. Pese a la falsedad de las palabras contra el templo atribuidas a Jesús, los lectores de Mateo, en los años 80, sabían que el templo había sido realmente destruido, y son invitados a ver este hecho como un signo de justo castigo. A pesar de la ma-

licia del sumo sacerdote, también saben que la respuesta de Jesús a la pregunta definitiva era verdadera: él es el Hijo de Dios y está sentado a la derecha del Poder. Si el retrato del sanedrín es invariablemente hostil, debemos recordar que Mateo escribe para cristianos que han sufrido las consecuencias de los enfrentamientos con los jefes de la sinagoga. No podemos imponer nuestras diferentes sensibilidades religiosas al siglo I (cf. *supra*, pp. 195-196).

El presidente y los miembros del sanedrín no son los únicos contrapuestos a Jesús en este drama. En el momento mismo en que Jesús está siendo interrogado por el tribunal judío, Pedro es preguntado en el patio inferior por criadas y curiosos –de nuevo el modelo eficaz de las «tres veces»–. Jesús se muestra decidido, guarda silencio ante los falsos testigos y matiza su respuesta al sumo sacerdote. Pedro, en cambio, trata de evitar la cuestión («No sé de qué me hablas»); después miente («No conozco a ese hombre») y finalmente jura que no conoce a Jesús⁴. La mejor prueba de que las palabras pronunciadas por Jesús ante el sanedrín se harán realidad finalmente la ofrece el hecho de que, precisamente mientras las pronuncia, se está cumpliendo su predicción anterior sobre Pedro: «Antes de que el gallo cante me habrás negado tres veces».

En realidad, hay otra profecía de Jesús que se cumple cuando lo atan y lo entregan a Pilato. Entre los evangelistas, solo Mateo se detiene en este momento para dramatizar una palabra amenazadora que Jesús había dirigido a otro de sus seguidores al comienzo de la noche: «¡Ay de aquel por quien el Hijo del Hombre es entregado! Más le valdría a ese hombre no haber nacido» (26,24). En el plano lógico, la nueva introducción de Judas en este momento es torpe. Mateo dice que son los sumos sacerdotes y los ancianos quienes conducen a Jesús ante Pilato (27,1); sin embargo, al mismo tiempo los presenta en el templo donde discuten qué hacer con el dinero de sangre que Judas ha rescatado. Deciden comprar con ese dinero un campo para sepul-

4. No menos que en Marcos (*supra*), el relato mateo de las negaciones de Pedro –seguido implícitamente por una rehabilitación para que se convirtiera en una roca para la fe cristiana– pudo servir para alentar a los que, sometidos a prueba por la persecución, habían fallado en el testimonio de su fe.

tar a Judas, que se había ahorcado (como había hecho Ajitófel, el cual, como hemos visto, traicionó a David: 2 Sam 17,23). Este detalle aumenta la dificultad de la narración de Mateo si pensamos en Hechos 1,18-19, donde se dice que Judas mismo compra el campo y que muere porque revienta y se le salen las entrañas (como había muerto Antíoco Epífanes, típica figura anti-divina, en 2 Mac 9,7-10). Debemos suponer que Judas murió repentinamente poco después de la crucifixión y que los primeros cristianos vincularon el «Campo de Sangre» donde había sido enterrado con su traición o su muerte, una muerte descrita según los modelos proporcionados por los fallecimientos de personajes indignos del Antiguo Testamento. No obstante, el objetivo principal de la narración de Mateo sobre Judas va en una dirección diferente. La muerte violenta de Judas corresponde a la profecía de Jesús, y el uso de las treinta monedas de plata, mal adquiridas, corresponde a las profecías de Jeremías y Zacarías. Un tríptico diseñado divinamente presenta el proceso de Jesús en la tabla central, la negación de Pedro en una de las tablas laterales y la desesperación Judas en la otra. El misterio del diferente destino de estos dos discípulos destacados, que fallan a Jesús, es captado de manera penetrante por la lacónica descripción que hace Mateo de la última acción realizada por cada uno de ellos en el relato de la pasión: Pedro «salió fuera y lloró amargamente»; Judas «se fue y se ahorcó».

C. El proceso romano (27,11-31)

Abandonado por los discípulos y rodeado de enemigos, Jesús se encuentra ahora frente al gobernador que puede decretar su muerte. Dueño de sí mismo, Jesús guarda silencio –un silencio que pone al gobernador a la defensiva–. Mateo se une a los otros evangelistas al describir la costumbre de liberar a un prisionero con la ocasión de la fiesta, una costumbre que ofrece a Pilato una posible solución. No obstante, pese a que los cuatro evangelistas citan a Barrabás, este episodio ha sido objeto de muchas controversias entre los estudiosos, porque tal costumbre de amnistía no está atestiguada ni entre los romanos ni entre los judíos. (Los pa-

ralelos presentados por los ingeniosos defensores de la historicidad del episodio dejan mucho que desear cuando son examinados rigurosamente). El relato de Mateo es el más problemático porque es interrumpido por el sueño de la mujer de Pilato. Pero esta inserción típicamente mateana es muy eficaz y da un tono dramático a la escena: una mujer gentil reconoce, gracias a una revelación recibida en sueños, la inocencia de Jesús y trata de obtener su liberación, mientras que los dirigentes judíos influyen en la multitud para obtener la liberación del famoso Barrabás y la crucifixión de Jesús. Algunos manuscritos importantes del Evangelio de Mateo establecen una contraposición entre Barrabás y Jesús de una manera única, porque formulan la pregunta de Pilato en 26,17 de este modo: «¿A quién queréis que os suelte? ¿A Jesús Barrabás o a Jesús, llamado Cristo?». Dado que «Barrabás» significa probablemente «Hijo del Padre», resulta una ironía fascinante pensar que Pilato podría haberse encontrado frente a dos hombres acusados de un crimen, los dos llamados Jesús, uno «Hijo del Padre» y el otro «Hijo de Dios». Pero Mateo no presta atención al significado del patronímico, sino que se contenta con la ironía del hombre culpable que es aclamado y el inocente que es empujado hacia la muerte. El gobernador está abrumado porque todos piden la crucifixión de Jesús. Y así, en un gesto dramático propio del relato de Mateo, se lava públicamente las manos para significar: «Soy inocente de la sangre de este hombre [justo]». Como su mujer, el gentil reconoce la inocencia, pero «todo el pueblo» responde: «Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Ninguna otra frase de los relatos de la pasión ha contribuido más que esta a envenenar las relaciones entre judíos y cristianos. En ella resuena el lenguaje veterotestamentario que describe a los que deben ser considerados responsables de la muerte de alguien (2 Sm 3,28-29; Jos 2,19; Jr 26,15), aunque lavarse las manos es una acción veterotestamentaria que significa que una persona es inocente de un asesinato (Dt 21,6-9). Uno puede pensar benévolamente que la declaración mateana no se podía aplicar a todo el pueblo judío del tiempo de Jesús, ya que solo unos pocos se encontraban ante Pilato, y también que se trataba de una afirmación de disposición a aceptar la responsabilidad, no una petición de un casti-

go o una venganza futuros. (Con todo, la ley rabínica, ejemplificada en la Misná, *Sanedrín* 4,5, sostiene que los perjuros son responsables de la sangre de un inocente hasta el fin de los tiempos). En conjunto, la actitud de Mateo es generalizadora y hostil, y no podemos negarlo⁵. Él piensa que los fariseos y los saduceos son una «raza de víboras» que asesinan y crucifican a los profetas, sabios y escribas, por lo que sobre ellos «recaerá toda la sangre inocente derramada en la tierra, desde la sangre del justo Abel» (23,33-35). Judas reconoció que había pecado al traicionar la sangre inocente de Jesús; Pilato declara con un gesto dramático su propia inocencia en lo relativo a la sangre de este hombre justo; pero «todo el pueblo» está de acuerdo en decir que, si Jesús es inocente, su sangre caerá sobre ellos y sus hijos. Cualquier mejora de esta autocondena en Mateo hay que buscarla en las palabras que Jesús pronuncia en la cena, al hablar de su sangre: «Que se derrama por muchos [todos] para el perdón de los pecados» (26,27).

La obstinación de los dirigentes y del pueblo hace que Pilato mande azotar y crucificar a Jesús. Al final, el gobernador romano sentencia a Jesús con la misma condena pronunciada por el sumo sacerdote judío; y al final del proceso romano se burlan de Jesús, le escupen y le pegan como al final del proceso judío. Mateo ha presentado a Pilato y a su mujer como favorables a Jesús, pero el Galileo es un desafío tanto para los gentiles como para los judíos, y es rechazado por muchos de un lado y de otro.

D. Crucifixión muerte y sepultura (27,32-66)

El camino hacia el Gólgota, que empieza con la mención de Simón de Cirene, es narrado con una brevedad casi desconcertante: Mateo sigue de cerca a Marcos en el final del relato. Los incidentes en el lugar de la ejecución son únicamente enumerados, con pocos comentarios y sin patetismo. Si hay un motivo domi-

5. Sobre la obligación de tratar pastoralmente estos pasajes de modo que no susciten sentimientos antisemitas, (véase *supra*, pp. 195-196).

nante detrás de la selección, es la correspondencia con el Antiguo Testamento. Por ejemplo, solamente Mateo dice que ofrecen a Jesús vino mezclado con hiel, un eco del Salmo 69,22: «Me echaron hiel en la comida y en mi sed me dieron vinagre».

Como en Marcos, tres grupos desfilan ante la cruz y se burlan de Jesús. (Una vez más, el modelo de «los tres»). El grupo más general de espectadores empieza blasfemando contra la pretensión de Jesús de destruir el templo, que constituye un eco de los falsos testimonios durante el proceso. También los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos escogen un motivo del proceso y se burlan de la pretensión de Jesús de ser Hijo de Dios. Sin precisar, se dice que los ladrones ultrajan a Jesús de un modo análogo. Un rasgo peculiar de Mateo es que formula las burlas de manera que refuercen la referencia al Salmo 22,8-9: «Todos los que me ven se burlan de mí, hacen visajes... “Acudió al Señor, que lo ponga a salvo”».

Las tinieblas cubren la tierra desde la hora de sexta (mediodía) hasta la hora de nona (las tres de la tarde), cuando Jesús finalmente rompe el silencio gritando con voz potente: «*Elí, Elí, lemá sabactaní*; Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». La forma semítica mateana del primer versículo del Salmo 22 está más hebraizada que la de Marcos («*Eloí, Eloí, lamá sabactaní*») y hace más inteligible el malentendido de los espectadores que piensan que Jesús está llamando a Elías. Quienes exaltan la divinidad de Jesús hasta el punto de no ser capaces de reconocer que es verdaderamente humano interpretan este versículo de modo que encaje en su cristología. Insisten en que el Salmo 22 termina con la mención de Dios que libera al orante que sufre. Puede ser, pero el versículo que Jesús cita, según el evangelio, no es el de la liberación, sino el del abandono, un versículo pronunciado por un salmista sufriente y desconcertado porque hasta ese momento Dios lo ha sostenido y escuchado siempre. Es una exageración hablar de la desesperación de Jesús, porque él se dirige aún a «*mi Dios*». No obstante, Mateo, siguiendo a Marcos, no duda en mostrar a Jesús en la agonía total de sentirse abandonado frente a una muerte terrible. No estamos aquí lejos de la cristología de Hebreos, que presenta a Jesús experimentando la totalidad de la condición humana, como nos-

otros en todo excepto en el pecado. Solamente si tomamos en serio estas palabras, podemos ver la lógica de la oración angustiada del Jesús mateano para que se aleje de él esta copa.

En la visión de Mateo, Dios no ha abandonado a Jesús, y esto resulta evidente inmediatamente después de su muerte. Los tres sinópticos hablan del velo del templo que se rasga, pero únicamente Mateo menciona un terremoto en el que las piedras se parten, los sepulcros se abren y los muertos resucitan. Algunos de estos fenómenos se asemejan a los acontecimientos maravillosos que el historiador judío Flavio Josefo asocia con la destrucción de Jerusalén y del templo por los romanos bajo las órdenes de Tito. Ciertamente, también hay ecos de pasajes apocalípticos del Antiguo Testamento (Jl 2,10; Ez 37,12; Is 26,19; Nah 1,5-6; Dn 12,2). Mateo no dudó en presentar el momento del nacimiento de Jesús marcado por una estrella en el cielo; el momento de su muerte es aún más culminante y está señalado con signos en el cielo, en la tierra y bajo la tierra. Es un momento de juicio de un judaísmo representado por el templo; un momento de nueva vida para los que han muerto santamente en Israel, y un momento de oportunidad para los gentiles, representados por los guardias romanos que confiesan: «Realmente este era Hijo de Dios».

Lo que sigue constituye la fase descendente del relato. Mateo, como Marcos, menciona a las mujeres que seguían a Jesús y dice que «estaban allí mirando a distancia», pero no hace nada para relacionar esa mirada con los fenómenos extraordinarios que habrían visto. La tradición de José de Arimatea, común a los cuatro evangelios, es embellecida en Mateo. José es un «hombre rico», probablemente una deducción del hecho de que poseía un sepulcro, pero también un signo de que la comunidad de Mateo no rechaza el modelo de un santo rico. Él es también un discípulo de Jesús, y *suyo* es el sepulcro donde Jesús es sepultado. Estos detalles, ausentes en Marcos, complican la escena. Si un discípulo dio sepultura a Jesús, ¿por qué las mujeres que lo seguían solamente se quedan mirando sin participar? La tradición de Mateo ¿representa un recuerdo simplificado de un judío piadoso que dio sepultura a Jesús obedeciendo al mandato de Deuteronomio 21,22-23, que prescribe que el cuerpo de un criminal

no debe colgar durante la noche? Este judío ¿llegó a creer en Jesús? ¿Surgió de aquí la tradición de que era un discípulo?

Totalmente exclusiva de Mateo es la descripción de lo que sucede después de la sepultura: los sumos sacerdotes y los fariseos obtienen el permiso de Pilato para poner una guardia junto al sepulcro. Querían que estos soldados frustraran cualquier maquinación basada en la predicción de que Jesús resucitaría al tercer día; pero, tal como lo ve Mateo, su presencia ayuda a confirmar la resurrección, ya que excluye todas las explicaciones obvias y naturales que se podían aducir para dar razón del sepulcro vacío. La mayoría de los estudiosos tienen argumentos de peso para ser escépticos sobre la historicidad de esta escena mateana. En otros lugares se dice que los seguidores de Jesús no esperan su resurrección y, por tanto, es improbable que los sumos sacerdotes y los fariseos la esperaran. Además, ningún otro evangelista tiene noticia de que las mujeres que fueron al sepulcro en la mañana del día de Pascua se encontraran con una guardia armada. El relato de Mateo se explica si se tiene presente su intención apologética, como vemos en la conclusión. En las últimas palabras que pronuncian en este evangelio, los sumos sacerdotes obligan a los soldados a mentir, y esa mentira «se difundió entre los judíos hasta el día de hoy» (28,15). Cuando se redactó este evangelio, la Sinagoga y la Iglesia se acusaban mutuamente de engaño en relación con la principal pretensión cristiana. En un ámbito más teológico, la guardia puesta junto al sepulcro ayuda a Mateo a ilustrar el poder formidable de Dios asociado a Jesús. Los hombres hacen todo lo posible para asegurarse de que han acabado con Jesús y su recuerdo ha quedado sepultado; incluso sellan el sepulcro y colocan la guardia. No obstante, el Dios que hizo temblar la tierra cuando murió Jesús la hará temblar de nuevo en la mañana del domingo; los guardias se echan a temblar de miedo (28,2-4) y el sepulcro se abre como testimonio elocuente de que Dios ha cumplido la última promesa hecha por su Hijo: Jesús se sienta a la derecha del Poder (26,64).

CAPÍTULO 19

La pasión según Lucas

EN el año C del ciclo litúrgico, el domingo de Ramos/Pasión se lee el relato lucano de la pasión, al igual que sus «hermanos» sinópticos, Mateo y Marcos, se han leído en los ciclos A y B, y antes de que se lea la pasión de Juan el Viernes Santo. Esta colocación «en medio de» es apropiada, porque la pasión lucana se sitúa, en muchos aspectos, entre la de Marcos/Mateo y la de Juan. Lucas se diferencia de Marcos aquí más que en otros lugares donde hay material común. Este hecho ha suscitado el debate acerca de si Lucas se inspiró en un relato continuo de la pasión diferente del de Marcos. En muchos de los casos en que se aparta de Marcos, tanto en el plano de los hechos como en el teológico, Lucas se aproxima a Juan. Pero también aquí repetimos que el interés principal de estos estudios, centrados en el material de reflexión para la Semana Santa, no es ni las comparaciones técnicas entre los evangelios ni las cuestiones históricas correspondientes.

El relato lucano de la pasión se lee el mismo año litúrgico en el que Lucas proporciona las lecturas evangélicas de los domingos del tiempo ordinario. Será seguido inmediatamente después, en el tiempo de Pascua, por lecturas tomadas de los Hechos de los Apóstoles, la segunda mitad de la obra lucana en dos volúmenes. Este marco global es necesario para comprender el mensaje de la pasión, ya que el autor original (tradicionalmente identificado con Lucas, el compañero de Pablo, aunque este dato es muy incierto) es un pensador y escritor coherente. El Jesús acu-

sado ante Pilato por los sumos sacerdotes y los escribas de «agitar a nuestra nación» (Lc 23,2) es aquel cuya infancia y educación se desarrollaron por completo en la fidelidad a la ley de Moisés (2,22.27.39.42). Análogamente, el Jesús que es acusado de «prohibir que paguemos el tributo al César» es un Jesús que un poco antes (20,25) ha declarado a propósito del tributo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Todo esto arroja luz sobre lo que afirman varios personajes en la pasión: que Jesús es inocente (23,4.14.22.41.47). El Jesús que se enfrenta con serenidad a la muerte es el mismo que había decidido con resolución ir a Jerusalén (9,51), afirmando que ningún profeta muere fuera de Jerusalén (13,33). En la narración lucana del ministerio, Jesús mostró ternura hacia el extranjero (la viuda de Naín) y elogió la misericordia mostrada hacia el hijo pródigo y hacia el hombre asaltado por ladrones en el camino hacia Jericó. No sorprende, por tanto, que Jesús conceda en su pasión el perdón a los que lo crucificaban. Si antes se nos ha advertido que el demonio se alejó de Jesús después de las tentaciones «hasta el momento oportuno» (4,13), no nos sorprende descubrir que el diablo retorne en esta hora de la pasión que pertenece al «poder de las tinieblas» (22,53) y que entre en Judas, el traidor (22,3), mientras exige cribar a Pedro, el renegador (22,31).

Lucas, que ha descrito a los discípulos/apóstoles con extraordinaria delicadeza durante el ministerio (a diferencia de Marcos, que insiste en sus fallos y debilidades), continúa presentándolos con benevolencia durante la pasión y no menciona su huida. De hecho, habla de conocidos de Jesús presentes en el Calvario (23,49). Esto encaja en la imagen pospascual propia de Lucas, donde todas las apariciones de Jesús tienen lugar en Jerusalén y sus alrededores (como si los discípulos no hubieran huido a Galilea), y donde apóstoles como Pedro y Juan se convertirán en actores principales del libro de los Hechos. El Jesús de la pasión, acusado por los sumos sacerdotes ante el gobernador romano y el rey herodiano, prepara el camino a Pablo, que será llevado ante el mismo grupo de adversarios (Hch 21,27-25,27). El Jesús inocente, que muere pidiendo el perdón de los enemigos y encomendando su alma a Dios Padre, prepara el camino a Esteban, el primer mártir cristiano, que morirá expre-

sando sentimientos similares (Hch 7,59-60). Hay una línea de coherencia que va de la ley y los profetas, pasando por Jesús, y llega, en último término, hasta la Iglesia. Este es un tema lucano en el que la pasión constituye uno de los elementos principales.

A. El monte de los Olivos: oración y arresto (22,39-53)

Por lo que se refiere a los discípulos, la forma lucana de esta escena¹ tiene menos suspense y dramatismo que la narración paralela en Marcos/Mateo. Jesús va a un *lugar acostumbrado*, el monte de los Olivos², por lo que Judas no tiene dificultad para encontrarlo. No se dirige ninguna palabra de reproche a los discípulos que siguen a Jesús. Después de todo, durante la Última Cena (solamente en Lucas), Jesús los ha elogiado de antemano: «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en las pruebas», y les ha asegurado que tendrán un reino, y también un puesto en la mesa escatológica y tronos de juicio (22,28.29). ¿Cómo pueden, entonces, fallar gravemente? Según esta lógica, Jesús no se separa del grupo de los discípulos, ni, en un segundo momento, de los tres elegidos, como hacen Marcos/Mateo. Sencillamente se aparta de ellos como a un tiro de piedra y les exhorta a orar. Si se quedan dormidos, es «por la tristeza» (22,45); y los encuentra dormidos solo una vez, no tres.

Lucas concentra todo el dramatismo de la escena en la presentación única que él hace del Maestro. Jesús no es alguien cuya alma esté angustiada hasta la muerte o que yazca postrado en el polvo. Él ha orado con frecuencia durante el ministerio; por eso ahora, arrodillado, dirige una oración al Padre precedida y concluida por la subordinación de su voluntad al deseo de Dios.

1. Aun cuando, por razones prácticas y de inteligibilidad, bajo el término «pasión» sigo entendiendo el estudio de la secuencia de los acontecimientos que van desde *Getsemaní al sepulcro*, este modo de proceder puede ser menos justificable en el caso de Lucas, ya que el conjunto del capítulo 22, incluida la Última Cena, está claramente unido a la pasión en el plan del autor (véase *supra*, pp. 199-200).
2. Lucas, que escribe para los paganos, evita los semitismos incomprensibles para ellos, como *Getsemaní* y *Gólgota*.

La oración del Hijo no queda sin respuesta, sino que Dios le envía un ángel que le da fuerzas³. Esta ayuda divina lleva a Jesús a la *agōnía* (de ahí la «agonía» de Jesús en el huerto), un término griego que no hace referencia a la agonía en el sentido ordinario, sino que describe la tensión suprema del atleta, cubierto de sudor al comienzo de la competición. Con este espíritu, Jesús se levanta de la oración dispuesto a afrontar la prueba, aunque misericordiosamente invita a sus discípulos a orar para no sucumbir en la prueba (22,46).

Con un rasgo propio de su exquisita sensibilidad, cuando llega el gentío para arrestar a Jesús, dirigido por Judas, Lucas anticipa el beso perverso. Jesús llama al traidor por su nombre (la única vez en todos los evangelios) y muestra que conoce de antemano la estrategia planeada (22,48). También con sensibilidad, Lucas añade al dato tradicional del corte de la oreja del criado del sumo sacerdote, el siguiente motivo: Jesús, que durante el ministerio había realizado tantas curaciones, sana a este adversario, aunque él mismo se encuentra en peligro. Los personajes que acuden para arrestar a Jesús en el monte de los Olivos no son meros emisarios de las autoridades judías como en los otros evangelios, sino que los mismos sumos sacerdotes, guardias del templo y ancianos van a arrestarlo. La escena del prendimiento termina con el anuncio dramático: «Es vuestra hora»; con ella ha llegado el dominio de las tinieblas (22,53).

B. La negación de Pedro; el interrogatorio del sanedrín (22,54-71)

Después del arresto, Jesús es llevado a la casa del sumo sacerdote; pero al parecer no tiene lugar ningún procedimiento judicial hasta que despunta el día (22,66). La actividad nocturna está centrada en el patio. Allí, después de las tres negaciones, lo que

3. El relato lucano de la pasión tiene algunos versículos clave que son textualmente dudosos. Se trata de 22,43-44 y 23,34. Junto a un número creciente de estudiosos, considero que estos textos son genuinamente lucanos y que fueron omitidos por copistas posteriores por razones teológicas.

hace que Pedro llore con amargura no es simplemente el recuerdo de la predicción de Jesús, sino sobre todo la mirada que Jesús mismo le dirige, pues, al parecer, está presente durante todo el tiempo en que Pedro lo niega. Esta mirada dramática, exclusiva de Lucas, es un aspecto de la ayuda continua que Jesús ha prometido a Pedro durante la Última Cena (22,32). El patio es también el escenario donde Jesús es ultrajado como profeta, una acción que irónicamente confirma su conocimiento previo según el cual iba a morir en Jerusalén como profeta (13,33).

Después de las negaciones y las burlas de la noche, Jesús es conducido al amanecer ante el sanedrín por los ancianos, los escribas y los sumos sacerdotes (presumiblemente los sacerdotes Anás y Caifás, mencionados de un modo tan destacado por Lucas al comienzo del ministerio público en 3,2). Este grupo de dirigentes –y no un solo sumo sacerdote, como en los otros evangelios– es el que hace a Jesús una serie de preguntas específicas sobre su identidad como Mesías e Hijo de Dios. Jesús responde a las preguntas de manera ambigua (al igual que durante el ministerio en Jn 10,22-39); morirá como mártir, pero no forzará neciamente a sus enemigos. Durante esta sesión del sanedrín no hay testigos ni se pronuncia condena alguna, de modo que se tiene la impresión de que se trata de un interrogatorio que prepara el único proceso dirigido por el gobernador romano –una impresión completamente distinta de la que suscitan Marcos/Mateo–. No obstante, no se debe suponer que Lucas considere que las autoridades judías no son responsables de la ejecución de Jesús, ya que numerosos pasajes de los Hechos afirman tal responsabilidad (cf. *supra*, p. 194). La serenidad de Jesús durante toda la secuencia de las negaciones de Pedro, de los ultrajes y del interrogatorio, es impresionante. No es la supremacía majestuosa del Jesús joánico, sino la tranquilidad, dada por Dios, de aquel a quien el Padre le ha encomendado todas las cosas (Lc 10,22) y la tranquilidad humana de aquel que es totalmente inocente.

C. El proceso ante Pilato y Herodes (23,1-25)

La escenificación que hace Lucas del proceso romano, casi tan elaborada como la de Juan, va mucho más allá de la descripción de Marcos/Mateo. Aunque incluye algunos rasgos mismo material básico (la cuestión del «Rey de los judíos» y la alternativa ofrecida por Barrabás), el desarrollo global está configurado, de manera única, por el paralelismo con los procesos romanos de Pablo en Hechos 16,19-24; 17,6-9; 18,12-17; 23,23-30. Hay claras semejanzas en rasgos como las acusaciones detalladas de violación de la ley romana y de la majestad del César, la indiferencia de los oficiales romanos frente a los problemas religiosos realmente implicados, y el deseo de dejar libre al prisionero o, a lo sumo, castigarlo con una flagelación.

La contribución única y fascinante de Lucas a la escena de Pilato es el proceso intercalado ante Herodes, el tetrarca o «rey de Galilea», que está presente en Jerusalén para la fiesta, y al cual Pilato manda a Jesús después de enterarse de que es galileo. La memoria cristiana ha conservado una serie de imágenes de adversarios herodianos: un Herodes (el Grande) que junto con los sumos sacerdotes y los escribas conspiró para matar al niño Jesús (Mt 2); un Herodes (Antipas) que mandó matar a Juan el Bautista (Mc 6,17-29; Mt 14,3-12) y que, según se decía, quería dar muerte a Jesús (Lc 13,31), y que sería recordado como aliado de Pilato contra Jesús (Hch 4,27); un Herodes (Agripa I) que dio muerte a Santiago, hijo de Zebedeo, y quiso matar a Pedro (Hch 12,1-5); y un Herodes (Agripa II) que se sentó al lado del gobernador romano en el juicio contra Pablo (Hch 25,13-27). Estas tradiciones han sido entrelazadas en el relato de la pasión de diferentes modos en el apócrifo *Evangelio de Pedro* (donde Herodes pasa a ser el adversario principal de Jesús y lo crucifica) y en Lucas. Aunque está molesto por el silencio de Jesús y se burla de él con desprecio –dos detalles que los otros evangelios refieren a la comparecencia de Jesús ante Pilato–, el Herodes lucano confirma el juicio de Pilato sobre la inocencia de Jesús (Lc 23,14-15). A su vez, el contacto con Jesús sana la enemistad existente entre el «rey» galileo y el gobernador romano, una enemistad que podría haber tenido su origen en la brutal matanza de

galileos ordenada por Pilato (Lc 13,1). Una vez más, Jesús tiene un efecto sanador incluso sobre quienes lo maltratan.

D. Crucifixión, muerte y sepultura (23,26-56)

En esta sección del relato de la pasión, Lucas se separa más que nunca de los otros evangelistas. Dado que no habla de los insultos a Jesús por parte de los soldados romanos después de la sentencia de Pilato, la entrega del prisionero «al capricho de ellos» (23,25) suscita la impresión de que quienes atan a Jesús, lo conducen al Calvario y lo crucifican son los sumos sacerdotes, los dirigentes judíos y el pueblo —el último sujeto plural mencionado (23,13)—. No obstante, más adelante se habla de soldados (23,36), probablemente romanos; y se muestra al pueblo siguiendo a Jesús, sin hostilidad, doliéndose por él. Así, Lucas es el único entre los narradores de la pasión que presenta a un grupo de judíos que no son discípulos de Jesús, pero se sienten conmovidos por sus sufrimientos y su muerte. Se trata de las «hijas de Jerusalén»; Jesús se dirige a ellas, pero no les habla de su destino, sino de la catástrofe que les espera a ellas. Pertenecen a una ciudad que ha matado a los profetas y ha rechazado todos los ofrecimientos de gracia que le ha hecho Jesús, una ciudad destinada ya a ser arrasada y pisoteada por los gentiles (13,34-35; 19,41-44; 21,20-24). En otros lugares, Lucas se muestra muy reacio a presentar a Jesús hablando severamente; si lo permite aquí, tomando expresiones amenazadoras de Isaías (54,1-4) y Oseas (10,8), es porque probablemente se ve obligado por el hecho objetivo de la destrucción de Jerusalén, que ya ha tenido lugar a manos de los romanos en el momento en que él escribe.

El contraste en las actitudes de Jesús está intensificado por las primeras palabras que pronuncia al llegar al lugar de la Calavera: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que lo hacen»⁴. Esta alusión al hecho de que los sumos sacerdotes y los escribas judíos actuaron por ignorancia, que se repite en los Hechos (3,17),

4. Véase *supra*, la nota 3 de este capítulo.

va contra el juicio general del Nuevo Testamento, que acusa de ceguera y malevolencia deliberadas a las autoridades judías implicadas en la crucifixión. Constituye no solo una comprensión más humana de las complejas responsabilidades por la muerte de Jesús (cf. *supra*, pp. 193-196), sino también una instrucción sobre el trato benévolo a los enemigos que a menudo se ha llamado sencillamente «cristiano». Después de Jesús vendrán muchos, empezando por Esteban (Hch 7,60), que encontrarán esperanza frente a una brutalidad injusta repitiendo la oración del Jesús lucano.

Tres grupos (pero no el pueblo) se burlan de Jesús crucificado como respuesta a sus palabras de perdón: los dirigentes, los soldados y *uno* de los dos criminales crucificados con él. Alejándose aún más de la tradición sinóptica, el otro criminal reconoce, en Lucas, la justicia de su propia sentencia y confiesa la inocencia de aquel a quien se dirige íntimamente como «Jesús» —un apelativo usado en otros textos evangélicos de manera amistosa solamente por el mendigo ciego de Jericó—. Y el Jesús sufriente responde con una generosidad mayor que supera la petición del que suplica, ya que no se limitará a acordarse de él al entrar en su reino⁵, sino que lo llevará consigo ese mismo día. La observación hecha con frecuencia según la cual el «buen ladrón» consiguió al final robar el reino no está demasiado lejos de la verdad.

En las últimas horas de la vida de Jesús (de la hora de sexta a la de nona), la oscuridad cubre la tierra (un dato que Lucas explica como un ocultamiento del sol o un eclipse, que desde el punto de vista astronómico no es posible en el periodo de la Pascua judía), pero no oscurece la confianza del Jesús moribundo. Sus últimas palabras no son de abandono (Marcos/Mateo) o de triunfo (Juan), sino de confianza: «Padre, en tus manos encomiando mi espíritu». Adaptadas del Salmo 31,5-6 (especial-

5. De las dos lecturas atestiguadas para Lucas 23,42: «Cuando vengas con tu reino» y «Cuando entres en tu reino», es probable que la segunda sea más original. Copistas posteriores se habrían sentido incómodos al ver que el reino de Dios no había llegado inmediatamente después de la muerte de Jesús y habrían cambiado el enfoque hacia la parusía que está implícita en la primera traducción.

mente según la redacción de la Biblia griega), estas palabras, como aquellas con las que perdona a los enemigos, han ofrecido a muchas personas una manera de afrontar la muerte con paz. Una vez más, el primero de los seguidores de Jesús en este camino fue el mártir Esteban (Hch 7,59). Lucas dice que el velo del templo se rasgó antes de la muerte de Jesús, no después (Marcos/Mateo), ya que la muerte de Jesús estará seguida solo de actos de gracia. El primero es una afirmación final de la inocencia de Jesús hecha por un centurión: desde cada uno de los dos lados de la cruz, un gobernador romano y un centurión romano han hecho la misma declaración de inocencia. Después, la multitud judía que había seguido a Jesús hasta el Calvario y contemplaba el espectáculo (Lc 23,27.48) se siente movida al arrepentimiento, de modo que la gente se vuelve a casa dándose golpes de pecho. Se evoca un signo de bondad incluso en medio del sanedrín, cuando José de Arimatea, un miembro santo de esta institución que no había compartido la intención ni el hecho de crucificar a Jesús, pide el cuerpo para sepultarlo como es debido. Si las hijas de Jerusalén habían llorado por Jesús en el camino hasta el Calvario, haciendo el duelo necesario para la sepultura, las mujeres de Galilea (¡junto con los conocidos varones de Jesús!) se mantienen a distancia observándolo todo (23,49.55), y preparan aromas y ungüentos para completar la sepultura. Las palabras que al final se dirigirán a las mujeres de Galilea no serán palabras de advertencia como las destinadas a las mujeres de Jerusalén, sino palabras de alegría: sus preparativos para la sepultura resultarán inútiles, ya que Jesús está entre los vivos, no entre los muertos (24,1.5). Se ha observado a menudo críticamente que la cruz, para Lucas, no tiene el valor de expiación que había tenido para Pablo. Sin embargo, la crucifixión lucana es claramente un momento del perdón de Dios y de la gracia sanadora mediante Jesús y por obra suya. El lenguaje teológico puede ser diferente, pero los efectos expiatorios son los mismos.

CAPÍTULO 20

La pasión según Juan

EL relato joánico de la pasión se lee en la liturgia todos los años el Viernes Santo, pero no fuera de contexto, ya que el Evangelio de Juan se lee a diario en las tres semanas anteriores de Cuaresma y a lo largo de todo el tiempo de Pascua. Tal contexto es importante para comprender la pasión, puesto que el Jesús que llega finalmente a su hora (Jn 13,1) en el cuarto evangelio es un personaje dramático diferente del Jesús de los relatos sinópticos de la pasión. Es un Jesús consciente de su preexistencia. Por tanto, a través de la muerte retorna a la condición que había abandonado temporalmente durante su estancia en este mundo (17,5). No es una víctima a merced de sus enemigos, ya que ha elegido libremente entregar su vida con la absoluta certeza de que la recobrá (10,17-18). Si hay un elemento de lucha en la pasión, se trata de una lucha sin suspense, ya que el príncipe satánico de este mundo no tiene poder sobre Jesús (14,30); de hecho, Jesús ha vencido ya al mundo (16,33). Puesto que el Jesús joánico es omnisciente (2,25; 6,6; etc.), no pueden sorprenderlo desprevenido de lo que pasará durante la pasión. Elige a Judas sabiendo que va a traicionarlo (6,70-71) y él mismo envía al traidor para que cumpla su misión malvada (13,27-30)¹.

1. Puede suceder que el lector se sienta perplejo por mi descripción del Jesús *joánico*, que podría asemejarse a aquella imagen única de Jesús que se le ha presentado siempre. Pero esto se debe al hecho de que ha sido el Jesús joáni-

A. El arresto de Jesús en el huerto (18,1-12)

Así, cuando la escena de la pasión empieza en el huerto (18,1), Jesús no es sorprendido por Judas y el destacamento que acude para arrestarlo, como sucede en el relato marcano de Getsemaní. Más bien, Jesús se adelanta para encontrarse con Judas, a quien estaba esperando (18,4). Y con un tono irónico, Juan nos dice que Judas viene con antorchas y linternas. Judas ha preferido las tinieblas a la luz que ha venido al mundo (3,19); cuando dejó a Jesús, era de noche (13,30), y ahora necesita luz artificial. El Jesús que se enfrenta a Judas no se ha postrado en el polvo de Getsemaní, pidiendo que esta hora y esta copa se alejen de él, como en la tradición sinóptica, ya que tal actitud no sería concebible en el Jesús joánico. Él y el Padre son una sola cosa (10,30); él ha rechazado específicamente cualquier oración para que el Padre lo salve de esta hora (12,27); está deseoso de beber la copa que el Padre le ha dado (18,11). Si alguien debe postrarse en el polvo del huerto, este no es el destino de Jesús, sino de los soldados romanos y de los guardias judíos que acuden para arrestarlo. Estos representantes del poder mundano, político y religioso, caen al suelo cuando Jesús usa el nombre divino «YO SOY» (18,6), para mostrar gráficamente al lector que nadie puede quitarle la vida si él no lo permite (10,18). No obstante, los soldados y los guardias tienen poder sobre los seguidores de Jesús que permanecen en este mundo (17,15) y, así, Jesús protege a los suyos pidiendo que dejen que se vayan (18,8), mostrando para ellos una solicitud que está en total consonancia con su oración en 17,9ss.

B. Interrogatorio ante Anás; negación de Pedro (18,13-27)

El «proceso» judío de Jesús es también muy diferente en el cuarto evangelio, ya que no es un procedimiento formal ante Caifás, el sumo sacerdote, como en Marcos/Mateo, sino un interrogatorio policial ante Anás, suegro de Caifás. Es una investigación

co el que ha dominado siempre en la piedad cristiana. El Jesús sinóptico no muestra ninguna conciencia clara de la preexistencia, ni es tan acentuadamente omnisciente, etc.

para ver si Jesús admite que hay algún elemento revolucionario en su movimiento o en su enseñanza (18,19), algo que pudiera determinar si Jesús debía ser entregado a los romanos para ser procesado. En este interrogatorio, un Jesús completamente seguro de sí mismo supera fácilmente a Anás (18,20-21), de modo que los guardias se irritan hasta el punto de darle una bofetada (18,22). El interrogatorio deja a Anás, no a Jesús, con una pregunta incómoda y no respondida (18,23).

Y mientras Jesús muestra su inocencia, su seguidor mejor conocido, Simón Pedro, muestra debilidad. El cuarto evangelio capta todo el drama del comportamiento de Pedro, ya que solo aquí *Pedro* es identificado como aquel que ha cortado la oreja del siervo en el huerto (18,10). Ahora quiere negar incluso que había estado en el huerto (18,26-27). Además, el cuarto evangelista subraya más que los otros la simultaneidad de las negaciones de Pedro y la autodefensa de Jesús. En 16,32, Jesús había dicho: «Llega la hora... en que os disperséis cada uno por vuestro lado y me dejéis solo». Pedro no está aún entre los que se han dispersado, pero ciertamente ha dejado a Jesús solo.

De nuevo, únicamente en el cuarto evangelio, «otro discípulo» desempeña un papel en el drama de la negación de Pedro (18,15), presumiblemente «el discípulo al que amaba Jesús». Quienquiera que fuera históricamente², fue *el* testigo por excelencia de la comunidad joánica (19,35; 21,24). Si era alguien relativamente desconocido para las otras comunidades cristianas, es decir, si no era uno de los Doce, el cuarto evangelista quiere, por encima de todo, mostrar que el patrono y héroe de su comunidad estuvo presente durante la hora del retorno de Jesús al Padre (13,1; el Discípulo Amado aparece solamente en los capí-

2. Es probable que la identificación —que se remonta a finales del siglo II— de este discípulo (nunca mencionado por su nombre en el cuarto evangelio) con Juan, hijo de Zebedeo, sea demasiado simplista. En cambio, es más probable que se trate de un compañero de Jesús no mencionado en los otros evangelios, pero muy importante e idealizado en la memoria de la comunidad cuya tradición se conserva en el cuarto evangelio. Fue el vehículo modelo del Paráclito/Espíritu en el hecho de dar testimonio. Para un tratamiento más completo, véase mi libro *The Community of the Beloved Disciple* (Paulist, New York 1979 [trad. esp.: *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983]).

tulos 13ss) y, al menos, en las escenas cruciales en las que no estuvo presente ningún otro discípulo: en la Última Cena (13,23-26), en el proceso contra Jesús (18,15-16), en la crucifixión (19,26-27), en el sepulcro vacío (20,2-10), y en la aparición de Jesús resucitado (21,7.20-23). En cada escena es introducido casi como una figura de contraste con Simón Pedro, el testigo apostólico mejor conocido en la Iglesia en general; y en cada escena, el Discípulo Amado resulta más favorecido que Pedro. Es más rápido para ver, comprender y creer, precisamente porque tiene la primacía en el amor de Jesús, que es una característica del verdadero discípulo. De este modo, el cuarto evangelista nos dice que su evangelio se apoya en una autoridad digna de confianza e incluso preeminente, un mensaje que pretende ser tal vez una respuesta a otros cristianos escandalizados por la singularidad de la tradición sobre Jesús de esta comunidad, tan marcadamente distinta de la tradición sinóptica basada en Marcos, que, según se pensaba popularmente, tenía en Pedro su autoridad apostólica.

C. El proceso romano (18,28–19,16a)

Cuando el evangelista gira de nuevo el foco escénico de las negaciones de Pedro a la continuación del proceso contra Jesús, su escenario para el proceso romano se revela como una concepción artística asombrosa. No se trata en modo alguno del escenario sinóptico, en el que aparece un Jesús silencioso ante un Pilato que lo interroga en presencia de quienes lo acusan, los sacerdotes judíos. Más bien se trata de una elaborada escenografía en dos planos, con los sacerdotes en medio de la multitud fuera, con Jesús dentro y Pilato que va y viene entre ellos. Al pasar de un plano a otro, Pilato es como un camaleón, que cambia de color según la parte con la que trata. Fuera hay una presión incesante, conivencia y gritos; dentro hay un diálogo tranquilo y penetrante. En modo alguno silencioso (cf. Mc 15,5), el Jesús joánico es un portavoz elocuente que responde a las falsas acusaciones de complicidad política presentadas contra su memoria durante los años venideros (incluidas las de los modernos escritores de obras de ficción que quieren hacer de él un Che Guevara, o las de los

estudiosos que le atribuyen motivos zelotas). No rechazará el título de «Rey de los judíos» si Pilato quiere presentarlo así. Pero la verdadera razón por la que vino a este mundo *no* fue para ser rey (como podríamos interpretar a partir de la Biblia de Jerusalén), sino para dar testimonio de la verdad (18,37).

Jesús aparece tan elocuente y seguro de sí mismo que, en el cuarto evangelio, apenas podemos hablar de un verdadero proceso de Jesús ante Pilato. Es el procurador romano quien es llevado a juicio para ver si es de la verdad. Pilato puede pensar que tiene poder para juzgar a Jesús, pero se le dice tranquilamente que no tiene autoridad independiente sobre Jesús (19,10-11). No es Jesús quien teme a Pilato, sino Pilato quien tiene miedo de Jesús, el Hijo de Dios (19,7-8). La verdadera cuestión no es qué le pasará a Jesús, que controla su propio destino, sino si Pilato se traicionará a sí mismo cediendo a los gritos de la muchedumbre a la que se supone que debe gobernar (19,12). El precio que les exige por una lealtad no sincera al César (19,15) es una estratagema para salvar la reputación de un hombre que conoce la verdad sobre Jesús, pero fracasa a la hora de dar testimonio de ella (18,37-38).

La maestría del evangelista resalta mejor que nunca cuando recurre a desplazar la escena de la flagelación y los ultrajes de Jesús al centro del proceso romano (19,1-5). En la tradición de Marcos/Mateo, la flagelación formaba parte de la sentencia y precedía inmediatamente al camino hacia el Calvario, después de que Jesús hubiera sido condenado. Le quitan el manto púrpura que llevaba puesto mientras era escarnecido antes de encaminarse hacia el lugar de la ejecución (Mc 15,16-20). Pero Juan transforma la flagelación y las burlas en un prelude del momento culminante en el que Jesús es conducido del interior del pretorio hacia el exterior, para encontrarse con la multitud. Es el momento central del proceso, que rompe las entradas y salidas de Pilato, y en el que las tres partes se encuentran en el centro del escenario. En todos los evangelios, los gritos que piden la crucifixión de Jesús representan la autocondena de los espectadores; pero ningún evangelista pone de relieve la dureza de este grito con tanta eficacia como el cuarto evangelista cuando lo presenta como respuesta al *Ecce homo* de Pilato. Originariamente, «el Hombre» podría reflejar un antiguo título cristológico para Jesús y sería un término se-

mejante a «Hijo del Hombre»; pero en el drama joánico ha producido en innumerables lectores el efecto de presentar el rechazo de Jesús como una acción literalmente inhumana. Además, dado que el Jesús rechazado lleva el manto y la corona de un rey, este rechazo, unido a la preferencia por el César, es presentado como una renuncia de los judíos a sus esperanzas mesiánicas.

Aquí debo pedir la indulgencia del lector para abrir un paréntesis. No se puede ocultar la hostilidad hacia «los judíos» en el relato joánico de la pasión, ni suavizando la traducción con los términos «habitantes de Judea» o «judaítas», ni explicando que Juan habla con frecuencia de «los judíos» cuando el contexto implica que se refiere solamente a las autoridades (es decir, los sumos sacerdotes). Al hablar deliberadamente de «los judíos», el cuarto evangelista extiende a las sinagogas de su tiempo el reproche que una tradición anterior dirigía a las autoridades. No es el primero que lo hace, ya que el más antiguo escrito cristiano conservado habla ya de «los judíos que mataron al Señor Jesús y a los profetas» (1 Tes 2,14-15). Pero Juan es el escritor del Nuevo Testamento que más insiste en este uso. ¿Por qué? Porque él y/o sus correligionarios han sufrido la persecución por parte de la sinagoga. Han sido expulsados de la sinagoga por profesar que Jesús es el Mesías (9,22; 12,42). Pocas décadas después de la composición de Juan se introducirá en la oración sinagagal (*Shemoné Esré* u oración de las Dieciocho Bendiciones) una maldición contra los que se desviaban del judaísmo, incluidos los seguidores de Jesús. Este fue un ejemplo inicial de una actitud que se mantiene todavía hoy entre nosotros: en opinión de muchos judíos, cuando uno confiesa que Jesús es el Mesías, deja de ser judío, sin que importe lo auténtico y largo que sea su linaje judío. A finales del siglo I, la expulsión de la sinagoga exponía a los cristianos a la investigación y el castigo romanos, incluida la muerte. Los judíos eran tolerados por los romanos, pero ¿quiénes eran esos cristianos rechazados por los judíos? Es probable que el cuarto evangelista aluda a esta penosa situación en 16,2: «Os expulsarán de la sinagoga. Llegará un tiempo en que quien os mate piense que está dando culto a Dios». Cuando se proclama el relato joánico de la pasión en la liturgia del Viernes Santo, hay que tener presente este contexto de hostilidad mutua entre la comunidad joánica y la sinagoga³.

Cerremos este paréntesis y volvamos a las últimas líneas de la narración joánica del proceso romano contra Jesús. Pilato arranca a los sacerdotes una negación de sus esperanzas en el rey mesiánico en favor de una lealtad hacia el penoso Tiberio, dominado por su melancolía en los riscos de Capri (19,15). Después de esto, Pilato «les» (a los sacerdotes) entrega a Jesús para que sea crucificado (19,16a).

D. Crucifixión, muerte y sepultura (19,16b-42)

No hay ningún Simón de Cirene en el cuarto evangelio. El Jesús joánico lleva su propia cruz (19,17), como un signo constante de que da su propia vida (10,18). La crucifixión en Juan consiste en una serie de pequeñas viñetas, algunas de ellas semejantes a los episodios sinópticos, pero convertidas en vehículos de la singular teología joánica.

Los cuatro evangelios mencionan que una acusación (*titulus*), donde se había escrito que Jesús era un supuesto «Rey de los judíos», fue clavada en la cruz, pero solo Juan ve aquí las posibilidades dramáticas de una proclamación. Pilato había presentado ya a Jesús ante su pueblo como rey (19,14), solamente para que la multitud lo rechazara (19,16). Ahora, en todas las lenguas usadas en aquella región del imperio, hebreo, latín y griego (19,20), Pilato afirma de nuevo la realeza de Jesús, y lo hace con precisión legal romana (19,22). A pesar de la objeción de los sumos sacerdotes, el representante del máximo poder sobre la tierra confirma que Jesús es rey para que todos puedan verlo. La comprensión joánica de la crucifixión es captada bellamente por una frase que los cristianos interpolaron en el Salmo 106,10, una frase ya conocida en el siglo II d.C.: «El Señor reina desde el madero [de la cruz]».

Al describir el reparto de los vestidos, los otros evangelios aluden implícitamente al Salmo 22,19; Juan hace explícita la alusión, pero presta particular atención a la túnica sin costuras que no es rasgada (19,23-24). Su interpretación libre del salmo

3. Véanse las advertencias relativas a la predicación *supra*, pp. 195-196.

para poner de relieve la túnica ha sugerido a algunos exegetas un simbolismo basado en la túnica inconsútil del sumo sacerdote (descrita en Flavio Josefo). Juan estaría entonces presentando a Jesús sobre la cruz no solo como rey, sino también como sacerdote, un tema en sintonía con el lenguaje de consagración de 17,19. Otros ven la túnica inconsútil como símbolo de unidad.

En la tradición de Marcos/Mateo, las mujeres que habían seguido a Jesús miraban desde lejos, pero no estaba presente ninguno de los discípulos, porque habían huido (cf. Mc 14,50). La imagen que ofrece Juan es muy diferente. No solo las mujeres están al pie de la cruz, sino que la madre de Jesús se encuentra entre ellas, junto con el Discípulo Amado (19,25-26). Son dos figuras de las que Juan solamente menciona el papel que desempeñan en el relato (cf. 2,1) y que se encuentran por fin en el momento de la muerte de Jesús. Cada una de ellas es un personaje histórico, pero el evangelista no está interesado primariamente en su identidad histórica, sino en su simbolismo. En Marcos 3,31-35 (Mt 12,46-50), cuando «su madre y sus hermanos» lo buscan, Jesús pregunta: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Y él mismo responde en clave de discipulado: «El que haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre». En Juan, el Jesús que agoniza deja a su madre natural como madre del Discípulo Amado, y este discípulo es designado como hijo de ella, convirtiéndose así en hermano de Jesús. Jesús ha constituido una familia de discípulos preeminentes⁴, y la comunidad joánica existe ya al pie de la cruz (que pasa a ser el lugar de nacimiento de la Iglesia).

En 19,29-30 sujetan una esponja empapada en vinagre a un hisopo y se la ofrecen a Jesús, una acción que recuerda el episodio de Marcos/Mateo donde sujetan la esponja a una caña y se la ofrecen antes de morir. Al mencionar el hisopo, semejante al he-lecho y ciertamente menos adecuado que una caña, Juan está jugando de nuevo con el simbolismo, ya que en Éxodo 12,22 se usa

4. Además de ser simbolizada como la madre del Discípulo Amado, si se tiene presente el contexto global de la Escritura, la figura joánica de la Madre del Mesías puede evocar a *Israel* o Sión, el pueblo de Dios del que nace el Mesías, y a *Eva*, la «mujer» de Génesis 2,23 y su descendencia (cf. Ap 12,18).

el hisopo para asperjar con la sangre de los corderos pascuales las jambas de las casas de los israelitas. Jesús es condenado a muerte a la hora de nona (19,14), la misma hora de la víspera de la Pascua judía en la que los sacerdotes empiezan a sacrificar los corderos pascuales en los recintos del templo. Con su muerte, Jesús da sentido a la misteriosa aclamación de Juan el Bautista, pronunciada cuando Jesús hizo su primera aparición pública: «Ahí está el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (1,29).

Para el cuarto evangelista, incluso el grito tan humano de Jesús: «Tengo sed» (19,28) debe ser situado en el contexto del control soberano que tiene de su propio destino. Jesús lanza aquel grito «sabiendo que todo había terminado, para que se cumpliera la Escritura» y cuando toma el vinagre, declara: «Todo se ha cumplido» y entrega el espíritu. Qué diferente es esta escena tranquila, en la que Jesús entrega su vida cuando está preparado, de la atmósfera angustiada de las últimas palabras de Marcos/Mateo: «¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?». E incluso la fórmula «inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (19,30), hace pensar en la teología joánica. Mas que los otros evangelios, Juan conserva la antigua comprensión cristiana según la cual la comunicación del Espíritu Santo, es decir, el Espíritu de Jesús, era una parte esencial de la muerte y la resurrección. El cuarto evangelio (7,39) insiste en que el Espíritu no es una realidad para los seguidores de Jesús hasta ese momento. Juan lo expresa dramáticamente presentando a Jesús que sopla el Espíritu Santo sobre los discípulos (incluidos algunos miembros de los Doce: 20,24) como la primera acción que realiza cuando se aparece en la tarde del domingo de Pascua (20,22). Juan podría estar sugiriendo aquí, por medio de una anticipación simbólica, que Jesús entregó el Espíritu a sus seguidores al pie de la cruz; en particular, a los dos seguidores (la Madre y el Discípulo Amado) idealizados por la comunidad joánica como sus antecesores.

Si Jesús ha muerto de un modo soberano y entregando la vida, estos rasgos no desaparecen del relato con su muerte: el cuerpo muerto es el cuerpo de un rey y continúa su obra salvífica. Este último rasgo es evidente en 19,31-37. Los otros evangelios caracterizan la muerte de Jesús con señales milagrosas en el ambiente: el velo del templo se rasga; los sepulcros se abren y de

ellos salen los cuerpos de los santos y un centurión romano hace una confesión de fe. En cambio, el cuarto evangelio localiza el signo en el cuerpo mismo de Jesús: cuando el costado de Jesús es traspasado, sale sangre y agua (19,34). En 7,38-39 hemos escuchado: «De sus entrañas brotarán ríos de agua viva», con la explicación de que el agua simboliza el Espíritu que va a ser entregado cuando Jesús sea glorificado. Esto se ha cumplido ahora, ya que la mezcla de sangre y agua es el signo de que Jesús ha pasado de este mundo al Padre y ha sido glorificado (12,23; 13,1). No es imposible que el cuarto evangelista quiera hacer referencia aquí no solo al don del Espíritu, sino también a los dos canales (el bautismo y la eucaristía) a través de los cuales el Espíritu ha sido comunicado a los creyentes de su comunidad: el agua significaría el bautismo y la sangre significaría la eucaristía (3,5; 6,53.63). El detalle añadido de que no le quebraron ningún hueso (19,33.36) es, al parecer, otro eco del tema de Jesús como cordero pascual (Éx 12,10).

Los cuatro evangelios narran la sepultura de Jesús, pero también en este punto Juan recorre su propio camino para subrayar la soberanía de Jesús. En la escena no aparece solamente José de Arimatea, común en la tradición de los evangelios, sino también Nicodemo, un personaje exclusivo de Juan. Él se sintió atraído por Jesús durante el ministerio público, pero no llegó a tener una comprensión suficiente para convertirse en un discípulo (3,1-10; 7,50-52). Ahora, después de que los discípulos de Jesús se han dispersado (16,32), Nicodemo se presenta valerosamente para realizar la sepultura. Las palabras de Jesús empiezan a hacerse realidad: «Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). Y no se trata de una sepultura como la de la tradición sinóptica, sin unción y óleos aromáticos (cf. Mc 16,1; Lc 23,55-56), sino que Jesús es sepultado como conviene a un rey, con una cantidad extraordinaria de mirra y áloe, envuelto en lienzos impregnados con perfumes aromáticos (19,39-40).

Así, desde el principio hasta el final, el relato ha sido coherente: es la pasión de un rey soberano que ha vencido al mundo. Es el relato de la pasión que tiene como respuesta apropiada el *Vexilla Regis* («Los estandartes del Rey»).

CAPÍTULO 21

Diversas imágenes de Jesús crucificado

ACTUALMENTE¹ los estudiosos están de acuerdo en que los evangelios fueron el producto de un desarrollo durante un largo periodo de tiempo y, por tanto, no son crónicas *literales* de los dichos y hechos de Jesús, aunque se basan en recuerdos y tradiciones de tales palabras y acciones. La fe y la predicación apostólicas remodelaron aquellos recuerdos, al igual que lo hizo el punto de vista individual de cada evangelista que seleccionó, sintetizó y explicó las tradiciones que había recibido². Todo esto significa que, aun cuando hay un solo Jesús en la fuente de los cuatro evangelios canónicos, cada evangelista conoce una faceta diferente de él y presenta una imagen distinta. Lo hemos comprobado claramente en los diferentes retratos evangélicos de Jesús crucificado. Dado que Mateo difiere solo ligeramente de Marcos en el relato de la pasión (al menos en la presentación del papel de Jesús), podemos hablar, de hecho, de tres retratos dife-

1. Para los católicos, esta es la posición oficial de la Iglesia, expresada por la Pontificia Comisión Bíblica en su *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios*, publicada en 1964. Las secciones más importantes de este documento se encuentran en mi libro *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (Paulist, New York 1975), 111-115.
2. En el documento de la Comisión Bíblica citado en la nota anterior se distingue entre los predicadores apostólicos, que fueron testigos oculares, y los evangelistas, que tuvieron que depender de la tradición anterior. La mayoría de los exegetas, católicos y protestantes, piensan que ninguno de los evangelistas fue testigo ocular del ministerio de Jesús.

rentes: los de Marcos, Lucas y Juan. Los presentaré brevemente para abordar después la pregunta por la verdad.

Marcos describe un profundo abandono humano de Jesús que Dios cambia dramáticamente al final. Desde el momento en que Jesús se dirige al monte de los Olivos, el comportamiento de los discípulos es presentado negativamente. Mientras Jesús ora, se duermen tres veces. Judas lo traiciona, y Pedro lo niega y reniega de él. Todos huyen y el último suelta incluso la sábana que lo cubría para escapar de Jesús —lo contrario de dejarlo todo para seguirlo—. Los jueces, tanto judíos como romanos son presentados como cínicos. Jesús permanece en la cruz seis horas: durante las tres primeras se burlan de él y, en las tres siguientes, la oscuridad cubre la tierra. Las únicas palabras que Jesús pronuncia desde la cruz son: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» e incluso este grito angustiado es objeto de burlas. Sin embargo, cuando Jesús exhala el último aliento, Dios actúa para confirmar a su Hijo. El proceso ante el sanedrín judío se había centrado en la amenaza de Jesús de destruir el templo y en su pretensión de ser el Hijo mesiánico del Bendito. En el momento de la muerte de Jesús, el velo del templo se rasga y un centurión romano confiesa: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios». Después de la cruz es posible, por tanto, ver que Jesús no era un falso profeta.

El retrato de Lucas es muy diferente. Los discípulos son presentados bajo una luz más positiva, porque han permanecido fieles a Jesús en sus pruebas (22,28). Si en Getsemaní caen adormecidos (una vez, no tres), es por la tristeza. Incluso los adversarios quedan mejor, ya que las autoridades judías no presentan falsos testigos y Pilato reconoce tres veces que Jesús no es culpable. La multitud está de parte de Jesús, y se lamenta por lo que le han hecho. Al mismo Jesús le angustia menos su destino que la preocupación que siente por los demás. Cura la oreja del siervo en el momento del arresto. En el camino hacia el Calvario se preocupa por el destino de las mujeres. Perdona a sus verdugos y promete el paraíso al «buen ladrón» que se arrepiente (una figura peculiar de Lucas). La crucifixión se convierte en una ocasión para expresar la solicitud y el perdón divinos, y Jesús muere tranquilamente orando: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

El relato joánico de la pasión presenta un Jesús soberano que ha anunciado como un desafío: «Doy la vida, para después recobrarla. Nadie me la quita» (10,17-18). Cuando los soldados romanos y los guardias judíos van a arrestarlo, caen al suelo impotentes en el instante en que él pronuncia el nombre divino: «YO SOY». En el huerto no ora para ser liberado de la hora de la prueba y de la muerte, como en los otros evangelios, porque en esta hora se encuentra la finalidad entera de su vida (12,27). La autoconfianza de Jesús es una ofensa para el sumo sacerdote (18,22); y Pilato tiene miedo ante el Hijo de Dios que afirma: «No tienes ningún poder sobre mí» (19,8.11). No aparece ningún Simón de Cirene, porque el Jesús de Juan lleva su propia cruz. Su realeza es proclamada en tres lenguas y confirmada por Pilato. A diferencia de la presentación en otros evangelios, Jesús no está solo en el Calvario, ya que al pie de la cruz se encuentran el Discípulo Amado y la Madre de Jesús. Él establece entre estas dos figuras altamente simbólicas un vínculo mutuo, como hijo y madre, dejando así tras él una familia de discípulos creyentes. No grita: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», porque el Padre está siempre con él (16,32). Más bien, sus últimas palabras son una decisión solemne: «Todo se ha cumplido» —y únicamente cuando lo ha decidido, entrega su espíritu—. Incluso en la muerte dispensa vida como agua que brota de su interior (cf. 7,38-39). Su sepultura no está sin preparar, como en los otros evangelios; por el contrario, reposa en medio de cien libras (¡32 kilos!) de óleos aromáticos que corresponden a un rey.

Quien lee estos diferentes relatos de la pasión, uno junto a otro, no debería molestarse por las diferencias entre ellos ni preguntar qué visión de Jesús es más correcta: el Jesús marcano que experimenta las profundidades del abandono solamente para ser justificado, el Jesús lucano que se preocupa por los otros y dispensa generosamente el perdón, o el Jesús joánico que reina victorioso desde la cruz, controlando todo lo que sucede. Estos tres retratos nos han sido dados por inspiración del Espíritu y ninguno de ellos agota el significado de Jesús. Es como cuando uno observa un gran diamante para examinarlo desde tres ángulos diferentes. Una verdadera imagen del conjunto total aparece solamente porque los puntos de vista son diferentes. Al presentar

dos visiones distintas de Jesús crucificado cada Semana Santa, una el domingo de Ramos/Pasión y otra el Viernes Santo, la Iglesia da testimonio de esta verdad y hace posible que los fieles, con necesidades espirituales muy diferentes, encuentren sentido en la cruz. Hay momentos en la vida de la mayoría de los cristianos en que necesitan desesperadamente gritar con el Jesús de Marcos/Mateo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» y descubrir, como hizo Jesús, que pese a las apariencias humanas, Dios escucha y puede cambiar una situación trágica. En otros momentos, el sentido del sufrimiento puede unirse a la capacidad de decir con el Jesús lucano: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen», y a la capacidad de abandonarse con confianza en las manos de Dios. Hay otros momentos en que, con fe joánica, debemos ver que el sufrimiento y el mal no tienen poder real sobre el Hijo de Dios ni sobre aquellos a quienes él capacita para ser hijos de Dios. Elegir una imagen de Jesús crucificado de tal modo que se excluyan las demás, o armonizar todas las imágenes evangélicas y reducirlas a una, sería privar a la cruz de una gran parte de su sentido. Es importante que unos puedan ver la cabeza inclinada en el abatimiento, que otros contemplen los brazos extendidos para perdonar y que otros perciban en el título de la cruz la proclamación de un rey que reina.

Un Cristo resucitado en la Pascua

Ensayos sobre los relatos de la resurrección
en los cuatro evangelios

Capítulos 22-26

CAPÍTULO 22

La resurrección en Marcos

(16,1-8; 16,9-20)

EN varios sentidos, Marcos sigue siendo el evangelio más difícil. Aunque en los seminarios impartidos en los centros teológicos es probablemente el más estudiado de los cuatro evangelios, también es seguramente aquel con el que menos familiarizados están los cristianos, especialmente los católicos. En el leccionario anterior al Vaticano II, raramente se leía en domingo; y en las citas de los pasajes tomados de los evangelios sinópticos, Mateo, considerado «el evangelio de la Iglesia», era el preferido¹. Incluso entre los exegetas que han estudiado Marcos más intensamente, el evangelio sigue siendo un enigma que suscita poco o ningún consenso en lo relativo a las fuentes, los lugares o las finalidades. El escueto estilo marcano, que deja muchas cosas sin explicar, ha sido una invitación abierta a trabajar con la imaginación².

Marcos 16, el capítulo centrado en la resurrección, es un ejemplo fundamental de cómo, desde el siglo II, Marcos con-

-
1. También fue un factor importante el hecho de que antes de 1960 a los católicos se les enseñaba oficialmente que Mateo, directa o indirectamente (en la traducción), había sido escrito por un testigo ocular miembro de los Doce.
 2. La gama de concepciones queda ilustrada por la tesis de unos pocos, pero importantes, estudiosos según los cuales el Marcos canónico es una versión censurada y expurgada de un evangelio esotérico de carácter menos sobrio, como se ve en el *Evangelio secreto de Marcos*, mencionado en una carta de Clemente de Alejandría. H. Koester, que sostiene esta opinión, data el Marcos canónico hacia el año 180.

fundió los intentos de comprensión. Solo los ocho primeros versículos del capítulo están atestiguados con seguridad como pertenecientes al evangelio originario. Pero en 16,8, que sigue a un mandato con autoridad del ángel, el cual ordena hablar de la trascendencia de la resurrección a los discípulos y a Pedro, se dice que las mujeres que reciben esta orden «de puro miedo, no dijeron nada a nadie». Con gran dificultad, los estudiosos han encontrado un paralelo gramatical para la brusca redacción de este final, pero este paralelo no resuelve el problema de cómo lo que se refiere en 16,8 constituye una conclusión adecuada para lo que empezó en 1,1 como «la buena nueva de Jesucristo». ¿Cómo puede ser buena nueva que las mujeres tengan miedo de hablar de la resurrección de Jesús? Los testigos textuales de Marcos que no terminan con 16,8 presentan tres variantes de continuación, de las cuales solo una tiene la suficiente frecuencia como para ser considerada tradicional. Esta última, conocida como el «Final largo», es Marcos 16,9-20, que aparece en todas las Biblias católicas y en la mayoría de las protestantes (en estas últimas, a veces en cuerpo menor o como nota a pie de página, para indicar que hay dudas con respecto al texto).

Dado que en la liturgia Marcos 16,1-8 y el final más ampliamente atestiguado (16,9-20) tienden a ser leídos como perícopas separadas³, pienso que es mejor tratar 16,1-8 como si Marcos hubiera querido acabar aquí el evangelio⁴. Después de haber tratado 16,1-8, nos preguntaremos qué sentido tiene 16,9-20 como parte del texto canónico de Marcos⁵.

3. En el ciclo B, Marcos 16,1-8 es el pasaje seleccionado para la Vigilia pascual y (como alternativa) para la misa del domingo de Pascua. Marcos 16,9-15 se lee el sábado de la octava de Pascua, y Marcos 16,15-20 el día de la Ascensión en el ciclo B.
4. La situación marcana que implican los manuscritos conservados difiere de la de Juan. En esta última es una mera hipótesis exegética tratar Juan 20 como el final del evangelio, porque no hay ningún manuscrito antiguo donde falte Juan 21.
5. El concilio de Trento insistió en su lista de libros «como sagrados y canónicos en su integridad y *con todas sus partes*, según el texto leído normalmente en la Iglesia católica y tal como se encuentran en la antigua Vulgata latina». Los debates clarificaron que Marcos 16,9-20 fue incluido entre las «partes». Pero esta declaración tridentina sobre la canonicidad no resuelve el problema de si Marcos escribió 16,9-20.

Marcos 16,1-8: las mujeres en el sepulcro

Los personajes principales en esta escena son las mujeres: María Magdalena, María de Santiago y Salomé. Las tres han sido presentadas en 15,40-41 (donde la segunda María es designada como «madre de Santiago el Menor y de José»). En ese pasaje son identificadas como mujeres que habían seguido a Jesús cuando estaba en Galilea y le habían servido, y después observaron desde lejos la muerte de Jesús en la cruz. Al describirlas de este modo, Marcos las ha distinguido claramente de «sus discípulos» y/o de los «Doce», que fueron los comensales de Jesús en la Última Cena (14,12.17), fueron con él a Getsemaní, en el monte de los Olivos (14,26.32), y huyeron –todos ellos– cuando él fue arrestado (14,50). ¿Qué quiere Marcos que pensemos de estas mujeres?⁶ Él insiste en que Jesús murió solo, abandonado por todos los discípulos. Si bien estas mujeres no se encontraban entre los discípulos que lo abandonaron, su presencia lejos de la cruz no habría sido un consuelo para él. Las mujeres no habían tenido que sufrir la misma prueba que los discípulos, los cuales habían estado físicamente más cercanos a él en Getsemaní y habían fallado. Las mujeres ¿son modelos positivos para los lectores cristianos? ¿Son las que en otro tiempo lo siguieron en Galilea, pero ahora son espectadoras pasivas? ¿O, sencillamente, no fracasaron porque no fueron puestas a prueba?

La segunda referencia marcana a las mujeres durante la pasión (15,47) no ofrece una respuesta a estas preguntas. José de Arimatea, «que buscaba el reino de Dios», fuera o no discípulo⁷, realizó un acto piadoso al obtener el permiso de Pilato para descender el cuerpo de Jesús y sepultarlo. Marcos nos dice que «María Magdalena y María de José observaban dónde lo habían

6. Si bien es indudable que los dos grupos son considerados distintos en el relato de la pasión, los exegetas discuten si en Marcos se incluye, en el término «discípulos», a estas mujeres que lo seguían. En Mateo, el término no las incluye, pero Marcos es menos claro.
7. En *CBQ* 50 (1988), 233-245, he sostenido que, en la comprensión marcana, este miembro del Sanedrín no era un discípulo cuando murió Jesús (aunque pudo serlo después). Esto podría explicar la razón por la que las mujeres no podían estar junto a José en el momento de la sepultura.

puesto». El motivo por el que ellas no participaron en la sepultura de Jesús por parte de José no se explica en ningún momento y, de este modo, persiste la impresión de que fueron espectadoras que no se implicaron.

Hasta cierto punto, la ambigüedad con respecto a las mujeres desaparece parcialmente en la escena que estamos analizando, cuando Marcos informa de que, pasado el *shabbat* (y, por tanto, aproximadamente después de las seis de la tarde del sábado), las mujeres actúan finalmente a favor de Jesús, porque compran los aromas para ir a ungirlo⁸. En Marcos 14,8, Jesús ha revelado que la unción de su cuerpo por una mujer anónima había sido un preparativo para su inminente sepultura. Este plan de las tres mujeres de ungir a Jesús después de la sepultura será la ocasión para revelar su resurrección.

Marcos proporciona una segunda referencia temporal, que fija el momento en el que las mujeres hacen realidad su intención: «El primer día de la semana, muy temprano, cuando amanecía». A lo largo de todo el relato marcano de la pasión hay una extraordinaria secuencia de intervalos de tiempo de tres horas exactamente: el relato empieza con la «tarde» del primer día de los panes ázimos, cuando Jesús come la cena con sus discípulos (14,12.17); sigue con el canto del gallo, después de que Pedro haya negado tres veces a Jesús (14,72), y la mañana en que Jesús es entregado a Pilato (15,1); y culmina con las horas de tercia, sexta y nona, cuando pende de la cruz (15,25.33; es decir, las 9:00, las 12:00 y las 15:00); hay que esperar a la «tarde» para que Jesús sea finalmente sepultado (15,42).

Es verosímil, como han sugerido los exegetas, que tales indicaciones temporales precisas signifiquen que ya dentro de la experiencia de Marcos había tiempos establecidos de oraciones conmemorativas, en las que los cristianos recordaban la muerte

8. Hay un intenso debate exegético acerca de si la intención de ungir un cadáver algunos días después de la sepultura tiene verosimilitud histórica. Deseo hacer notar que Marcos habría querido que su relato fuera verosímil a propósito de este hecho. En lo relativo a las prácticas sepulcrales en el siglo I, Marcos es un guía mejor que los estudiosos del siglo XX, los cuales basan sus juicios sobre conocimientos muy limitados a propósito de la sepultura en aquel periodo.

del Señor. Las referencias en 16,1-2 al final del sábado y a las primeras horas del primer día de la semana podrían formar parte del mismo marco⁹. La posterior especificación sobre la salida del sol —«cuando amanecía»— podría ser una referencia simbólica a la resurrección que ya había tenido lugar. Marcos 8,22-26 muestra un interés simbólico por la vista y la ceguera, y esto hace al menos posible un interés simbólico por la luz y las tinieblas.

En Marcos 16,3-4, las mujeres se hacen una pregunta retórica sobre quién rodará la piedra puesta en la entrada del sepulcro, y se nos recuerda que era una piedra muy grande. La escena ayuda a reforzar el contraste entre la incapacidad humana y el poder de Dios. Cuando Marcos narra que las mujeres vieron la piedra ya retirada, usa la voz pasiva para indicar la acción divina. Dios ha abierto el sello que José de Arimatea, miembro del sanedrín, había puesto tan cuidadosamente (15,46).

Al entrar en el sepulcro, las mujeres ven a un joven sentado a la derecha (un puesto de honor), vestido con una vestidura blanca. Es ciertamente un portavoz divino¹⁰, y el asombro con el que es recibido es típico de la reacción ante la aparición de los ángeles. Además, esta reacción, al final del Evangelio de Marcos, forma una inclusión con la admiración que Jesús había causado al expulsar un espíritu inmundo, al comienzo del evangelio (1,25-27). Allí, el demonio se había dirigido a él llamándolo «Jesús el Nazareno» (1,24), y, por tanto, en la escena que nos ocupa no sorprende escuchar al mensajero celeste decir a las mujeres en el sepulcro que él sabe que están buscando a «Jesús el

9. En los salmos hay referencias a la mañana (la aurora, la hora del despertar) como un tiempo de oración y de conciencia de Dios (17,15; 30,6; 59,17; 101,8). Las descripciones marcadas del día de la sepultura como día que precede al sábado (15,42), del sábado que había pasado (16,1) y del primer día de la semana (16,2), cumplen las predicciones de Jesús sobre la resurrección «al tercer día» (8,31; 9,31; 10,34). Pero es significativo que los relatos del sepulcro no hagan referencia al «tercer día», sino al «primer día de la semana». ¿En qué momento temprano de los orígenes, sin abandonar el respeto al sábado, empezaron los judeo-cristianos a dar importancia al día siguiente, el primero de la semana, porque estaba asociado a la resurrección del Señor?

10. A pesar de los intentos llenos de imaginación de algunos estudiosos que lo identifican con el joven que huye desnudo de Getsemaní (14,51-52), Mateo 28,2 y Lucas 24,23 aciertan al entender que Marcos se refiere a una aparición angélica (también Juan 20,12).

Nazareno». Esto da al lector la certeza de que la misma persona que al comienzo del evangelio había manifestado su poder sobre el mal es aquella en la que Dios manifiesta ahora su poder sobre la muerte. De principio a fin, Satanás ha sido derrotado por Jesús el Nazareno.

Desde el primer acto de poder de Jesús, y durante todo su ministerio, los que se sienten atraídos por él no pueden reconocerlo plenamente o creer en su identidad divina, porque no ha padecido aún en la cruz (8,31-33; 9,31-32). Ahora, al final, el joven puede añadir la identificación crucial de Jesús el Nazareno, es decir, «el (que fue) crucificado». Únicamente a propósito de Jesús el Nazareno, que murió en la cruz, adquiere sentido en el plan de Dios la afirmación triunfal: «Ha resucitado» (16,6). Las mujeres han entrado en el sepulcro y han mirado alrededor. Pero no es tautológico que el ángel, después de haber dicho: «Ha resucitado» (16,6), prosiga diciendo: «No está aquí, mirad el lugar donde lo habían puesto»¹¹. El significado del sepulcro vacío con respecto a la resurrección del crucificado no es una cuestión de simple observación. Gracias al mensaje del joven, las mujeres saben ahora que su buen propósito de buscar a Jesús era vano.

Pero la escena marcana es más que una revelación de la resurrección, ya que 16,7 transmite una tarea encomendada por el joven a las mujeres —una tarea que esclarece que Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, tiene aún algo que hacer—. Al comienzo de la pasión, Jesús predijo la falta de fe (*skandalízein*) y la dispersión de todos los discípulos que habían estado con él en la Última Cena. No obstante, esta predicción no carecía de un rayo de esperanza: «Cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea» (14,28). El joven retoma aquella promesa: «Id ahora a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis, como os había dicho» (16,7)¹². Los discípulos han sido débiles hasta tal punto que un probable seguidor de

11. Génesis 5,24 narra que Henoc no fue hallado porque Dios lo había trasladado (al otro mundo), pero no se dice que Henoc muriera. Sin embargo, la muerte de Jesús se afirma con toda claridad.

12. En 16,5-7, Marcos presenta una doble inclusión: una inclusión con el comienzo de todo el evangelio (1,24-27) y otra con el comienzo de la pasión (14,27-28).

Jesús huyó desnudo (14,52) y Pedro lo negó, jurando incluso que no conocía a aquel hombre (14,71). Pero Marcos indica que esta debilidad puede ser superada si los discípulos retornan a Galilea, donde Jesús los llamó al comienzo del relato (1,14-20 —una inclusión más—)¹³. Así, los lectores de Marcos no se quedan en una incertidumbre total a propósito del destino de los discípulos de Jesús: él no tiene intención de abandonarlos permanentemente. En 10,32, Jesús precedió a sus discípulos en el camino hacia Jerusalén, mientras les anunciaba que el Hijo del Hombre iba a ser entregado, condenado a muerte, asesinado y, después de tres días, resucitado. Todas sus palabras se habían cumplido y ahora los precede en el camino de retorno a Galilea, donde los reunirá. Los que fueron «dispersados» (14,27) por los acontecimientos de la pasión en Jerusalén se convertirán de nuevo en comunidad cuando regresen al lugar donde por primera vez fueron llamados juntos como discípulos. Esto sucederá porque Dios les hará ver a Jesús el Nazareno resucitado de entre los muertos, el vencedor sobre la crucifixión, a quien ellos se han comprometido a seguir.

Aun cuando el mensaje del ángel en 16,7 concierne a los discípulos y Pedro, Marcos sigue centrando su atención principalmente en las mujeres a quienes se les concedió esta revelación angélica. Su reacción (16,8) debe ser una sorpresa total para los lectores. En vez de ir en busca de los discípulos para proclamar con alegría que Jesús ha resucitado y tiene proyectos positivos para ellos en Galilea, las mujeres huyen del sepulcro temblorosas, llenas de estupor y de miedo. No dicen nada a nadie. Inevitablemente, los exegetas han especulado sobre las razones de es-

13. Nada en Marcos sugiere que esta dirección geográfica sea un medio para apoyar a los cristianos galileos frente a los cristianos jerosolimitanos. (Después de todo, en los primeros años del cristianismo postpascual, Pedro, mencionado aquí de manera específica, estaba asociado con la comunidad cristiana de Jerusalén y no con la de Galilea). No hay muchos argumentos para sostener la tesis de que Marcos vinculó Galilea con la misión a los gentiles, como hace Mateo en 4,15. La mención específica de Pedro, que había fallado gravemente durante la pasión, muestra que «Galilea» es el medio para cambiar el destino de los discípulos durante la pasión. No excluyo que exista también la posibilidad de que Marcos use el nombre del lugar para recordar al lector todo lo que Jesús enseñó y dijo allí en presencia de sus discípulos.

te silencio, a veces ofreciendo sugerencias que tienen poco que ver con la línea de pensamiento expresada por el Evangelio de Marcos¹⁴; pero es ahí donde se encuentra la respuesta. A lo largo de todo el Evangelio, Marcos ha mostrado cómo los seguidores de Jesús fracasaron porque no habían comprendido que Jesús tenía que sufrir o porque no estaban dispuestos a acompañarlo en su pasión. Debido al tiempo, el lugar y el modo en que estas tres mujeres aparecen en el relato de la pasión (después de la muerte, observando desde lejos), los lectores podrían tener la impresión de que evitaron la gran tribulación. Anteriormente he descrito su visita al sepulcro para ungir a Jesús como su primer acto de implicación en la pasión. Aquí, aunque han recibido la revelación del Señor resucitado y un mandato angélico de proclamarlo, no lo hacen. Las palabras finales con las que Marcos describe su fracaso son: «Porque tenían miedo». Este retrato desfavorable está en armonía con la insistencia sombría de Marcos en el hecho de que nadie puede huir del sufrimiento en el seguimiento de Jesús.

Entre los lectores de Marcos se encontraban ciertamente algunos que habían sido probados por la persecución y habían caído. Y podían encontrar aliento en el relato sobre los discípulos de Jesús, porque todos ellos habían fallado durante la pasión. Pero otros lectores de Marcos no habrían sido probados tan duramente. Hay un paralelo entre ellos y las mujeres que aparecen en escena solamente después de la crucifixión y observan su muerte, pero ni siquiera participan en su sepultura. Como las mujeres, son bienintencionados, pero después de haber oído la proclamación de la resurrección y de haber recibido la misión de anunciar lo que le sucedió a Jesús, también podían fallar, si se dejaban dominar por el miedo. Entonces, la advertencia permanente de Marcos sería que ni siquiera la resurrección garantiza la verdadera fe en los seguidores de Jesús, ya que nadie puede hacer suya la resurrección si no ha sido sometido a la prueba. Las

14. Seguramente Marcos no está interesado en explicar por qué el relato del sepulcro vacío apareció tan tarde en la tradición cristiana, ni en borrar el recuerdo de una aparición pascual a las mujeres porque no podían servir como testigos legales.

personas pueden decir que creen firmemente en Cristo resucitado, pero deben hacer realidad existencialmente en su misma vida que aquel a quien siguen no es otro que Jesús el Nazareno que fue *crucificado*. Marcos, que ha descrito a los discípulos con trazos sombríos a través de la pasión, sigue siendo pesimista con respecto a las exigencias del seguimiento después de la resurrección.

Marcos 16,9-20 (el «Final largo»): tres apariciones de Jesús

Desde el punto de vista gramatical resulta evidente que este texto ha sido añadido con torpeza a Marcos 16,1-8 por el modo en que comienza 16,9: «Resucitado el primer día de la semana por la mañana, se apareció a María Magdalena, de la que había expulsado siete demonios». Aunque en la expresión «el primer día de la semana por la mañana» resuena *parcialmente* Marcos 16,1¹⁵, María Magdalena es presentada a los lectores como si no hubiera sido una de las protagonistas principales en los versículos anteriores. Además, el anónimo «él» no es presentado a los lectores; el Jesús del que se habla no ha sido un sujeto activo anteriormente en 16,1-8, porque en estos versículos «él» se refería al joven que había interpretado el sentido del sepulcro vacío.

Más importante que la torpeza gramatical en el añadido es la oportunidad teológica de una aparición a María Magdalena. Marcos 16,8 la presenta huyendo temblorosa y atemorizada, desobediente en su silencio, porque no comunica a los discípulos la orden del ángel. Quien añadiera 16,9 tuvo que dar por supuesto que Marcos no había negado la esperanza a María Magdalena, pese a su comportamiento¹⁶. Seguramente esta suposición es co-

15. «Parcialmente», porque el modo de decir «primero» es diferente, y porque la indicación cronológica de Marcos 16,1 se refiere al momento de la visita al sepulcro vacío, mientras que aquí la referencia es a un tiempo *anterior* a esa visita, a saber: el momento de la resurrección de Jesús.

16. El problema de la relación entre Marcos 16,1-8 y el «Final largo» es importante, porque es difícil que los lectores de manuscritos de Marcos supieran que dos manos diferentes habían compuesto 16,1-8 y 16,9-20, ya que estos pasajes se encontraban uno después de otro en la misma página.

recta: si Marcos pudo transmitir la promesa de una aparición en Galilea a los discípulos que habían huido abandonando al Señor cuando fue arrestado, y a Pedro que había negado al Señor y renegado de él, no podía ser menos optimista con respecto a la misericordia de Jesús hacia una mujer que no había obedecido a un ángel. En realidad, la manera en que María Magdalena es identificada tiene sentido precisamente en esta perspectiva. Jesús la había liberado ya de los demonios (véase Lc 8,2); difícilmente iba a abandonarla en ese momento.

Esta aparición de Jesús a María Magdalena¹⁷ –literalmente, el hecho de que Jesús se le hace visible– le da ánimo para hacer precisamente lo que el ángel había mandado antes: ella va a decirse a «los que habían estado con él» (los Doce [Once]; Mc 3,14; 16,14), que estaban haciendo duelo y lamentándose. Cuando describe la reacción de esos discípulos al escuchar el mensaje de María Magdalena, el autor del «Final largo» muestra que comparte la visión pesimista de Marcos sobre los seguidores de Jesús. Él narra (16,11) que cuando estos discípulos escucharon que Jesús estaba vivo y que María Magdalena lo había visto, no lo creyeron.

La incredulidad no derrota al Señor resucitado, porque después se aparece «con otro aspecto» a dos *de ellos*, que iban caminando por el campo¹⁸. La referencia a «otro aspecto» nos dice cómo se explicaban los cristianos el motivo por el que Jesús no podía ser reconocido fácilmente. Pero es evidente que ese otro aspecto es suficiente para vencer la incredulidad anterior, porque los dos regresan (a la ciudad de Jerusalén) para contárselo al resto de los discípulos. Al igual que estos dos no habían creído a María Magdalena, los otros no les creen a ellos. Por tanto, el

17. Mateo 28,9-10 y Juan 20,14 narran una aparición a María Magdalena, aunque las palabras de estos relatos no sean idénticas a las del «Final largo». No voy a analizar aquí la relación entre el «Final largo» y los otros evangelios. Su autor ¿tenía delante un manuscrito de todos o de algunos de los evangelios, se basó en los recuerdos de los otros evangelios que había leído o escuchado anteriormente, o se inspiró de modo independiente en tradiciones semejantes a las que fueron empleadas en los otros evangelios?

18. Esta aparición es semejante al relato lucano de los dos discípulos que iban de camino a Emaús, pero una vez más las palabras no son las mismas.

«Final largo» nos presenta una secuencia insólita, en la que solamente un encuentro con el mismo Jesús resucitado vence la anterior falta de fe. La aspereza del reproche de Jesús al «resto» de los discípulos (que claramente incluye a los Once) por su incredulidad y dureza de corazón (16,14) se comprende a la luz del motivo presentado: «por no haber creído a los que lo habían visto resucitado». La comunidad que lee o escucha Marcos está compuesta por personas que creyeron en aquellos que vieron a Jesús resucitado, y el «Final largo» subraya que esa fe fue exigida por Jesús igualmente a «aquellos a quienes también había nombrado apóstoles» (Mc 3,14 [lectura variante]).

Cuando Jesús se hace visible a los Once, están a la mesa. En los otros evangelios, la aparición del Señor resucitado en las comidas tiene un valor eucarístico¹⁹, pero Marcos 16,14 no hace nada para subrayar esta dimensión. Si la conexión eucarística era conocida por los lectores del «Final largo», el reproche de Jesús sobre el endurecimiento de corazón y la incredulidad pudo ser visto como una crítica a la incapacidad de los que participaban en la comida eucarística para discernir la presencia de Jesús (de algún modo como en 1 Cor 11,20-34, especialmente 11,29).

Sea como fuere, en el «Final largo», el relato de esta tercera aparición de Jesús se centra principalmente en otra característica específica de los relatos evangélicos de la resurrección, a saber, la misión encomendada a los que ahora se convierten en apóstoles. En Marcos 16,15 es un hecho sorprendente y a la vez alentador que aquellos a quienes poco antes se les ha reprendido por su falta de fe y dureza de corazón se les confía ahora la predicación del evangelio al mundo entero. ¿Qué mejor modo para mostrar que la gracia de Dios, y no el mérito humano, es el elemento principal en la buena nueva proclamada por Jesús? Al predicar a Cristo resucitado a los otros, los Once serán fortalecidos en su fe. El mandato de Jesús: «Id por todo el mundo proclamando la buena noticia a toda la humanidad» es aún más global que el texto paralelo de Mateo 28,19: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos». Marcos 1,1 identificó este escrito como

19. Véase el análisis de la comida de pan y pescado en Juan 21,9 (*infra*, p. 327).

«el evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios»; y este evangelio es, con su contenido cristológico, el que debe ser predicado por los discípulos, porque tiene en sí mismo el poder de cambiar toda la creación. A través de esta predicación, el Señor resucitado establece la autoridad que ha conquistado sobre todas las cosas.

El efecto de la predicación está descrito en 16,16: «Quien crea y se bautice se salvará; quien no crea se condenará». En esto, el «Final largo» se asemeja a la teología joánica, en la que Jesús provoca el juicio porque las personas se ven obligadas a elegir entre la luz y las tinieblas: «El que cree en él no es condenado; el que no cree ya está condenado» (Jn 3,18)²⁰. El «Final largo» supone una situación eclesial en la que aquellos que son enviados por Jesús llevan a cumplimiento su obra, y la respuesta auténtica de fe debe ser sellada por el bautismo que salva (véase 1 Pe 3,21). El duro destino que castiga a quien se niega a creer es parcialmente explicable si se parte de la indicación que se encuentra en el versículo siguiente (Mc 16,17): la predicación del evangelio estará acompañada por señales persuasivas, de modo que quien la rechaza manifiesta su obstinación. No obstante, hay que ser cautos al proponer hoy esta afirmación que identifica de manera dualista la fe en Jesús con la salvación, y la incredulidad con la condenación. Hoy, la incredulidad deriva de muchos factores, que incluyen también las señales no convincentes: por ejemplo, la proclamación de Cristo por parte de algunos que se parecen poco a él.

En la promesa: «A los creyentes les acompañarán estas señales», Marcos 16,17 está próximo de nuevo a la teología joánica: «Quien cree en mí realizará las obras que yo hago y aun mayores» (Jn 14,12). Estas señales muestran que tanto el poder como la vida de Jesús resucitado son dados a quienes creen en su nombre. No obstante, puesto que la proclamación de estos discípulos está destinada «a toda la creación», la manifestación de este poder es más amplia que durante el ministerio de Jesús. De las cinco señales enumeradas por Marcos 16,17-18, solo la primera

20. En Juan, el juicio está en tiempo presente y es provocado por el mismo Jesús; en el «Final largo», el juicio es futuro y es provocado por aquellos a quienes Jesús envía.

(expulsar demonios) y la última (imponer las manos a los enfermos y curarlos) son características del relato marcano del ministerio de Jesús (Mc 1,25-26; 3,11-12.22; 7,32-33; 8,25). Prodigios semejantes a las cinco señales son atribuidos, en los relatos de los Hechos, a los seguidores de Jesús después de recibir el Espíritu Santo y empezar su misión. En Hechos 16,16-18 se narra que Pablo expulsa un espíritu que poseía a una mujer. Según Hechos 2,4-13 (véase 10,46), en Pentecostés los discípulos hablan lenguas nuevas. Por lo que respecta a agarrar serpientes y beber venenos mortales sin sufrir daño, se puede pensar en Hechos 28,3-6, donde una víbora se agarra a la mano de Pablo, sin que él sufra daño alguno²¹. Tanto Pedro como Pablo usan las manos para curar a los enfermos (Hch 3,7; 28,8). No sabemos si el redactor del «Final largo» conoció el libro de los Hechos directamente, pero es cierto que conocía las tradiciones sobre cómo los enviados de Cristo resucitado manifestaban el poder que él tenía sobre toda la creación.

El «Final largo» de Marcos elaboró esta tercera aparición de modo más extenso que las dos primeras, porque los lectores reciben la fe gracias a la proclamación hecha por los discípulos a los que Jesús se apareció. El envío de estos discípulos en misión es la acción conclusiva del «Señor Jesús»²² en la tierra; por consiguiente, en 16,19 es elevado al cielo y está sentado a la derecha de Dios. Aquí, el «Final largo» se asemeja en la secuencia, pero no en la formulación, a Lucas 24,36-52, donde, al aparecerse a los Once (24,33.36) en el contexto general de una comida (24,41), Jesús predijo que se predicaría su nombre a todas las naciones (24,47); después, tras salir hacia Betania, ascendió al cielo.

Las dudas que los discípulos tuvieron en otro tiempo (Mc 16,13-14) han quedado ahora totalmente superadas, y ellos obedecen yendo a predicar por todas partes (16,20). Fiel a su promesa, el Señor, aun cuando ahora está entronizado en el cielo,

21. Véase también Lucas 10,19: «Mirad, os he dado poder para pisotear serpientes y escorpiones, y sobre toda la fuerza del enemigo, y nada os hará daño».

22. Hay alguna duda textual sobre esta expresión; ella constituiría, junto al texto dudoso de Lucas 24,3, el único uso en los evangelios de un título que se encuentra en Pablo y en el libro de los Hechos.

obra con ellos confirmando «la palabra» a través de las señales que acompañan a los discípulos²³. Este sentido del fortalecimiento divino era un elemento que alentaba a los mártires, como vemos en Justino, 1 *Apología* 45:

«Sus apóstoles salieron de Jerusalén y predicaron esta poderosa palabra por todas partes. Y aunque se ha decretado la muerte para quienes enseñan o confiesan el nombre de Cristo, nosotros la abrazamos y la enseñamos en todas partes».

CAPÍTULO 23

La resurrección en Mateo

(27,62–28,20)

SE podría suponer que un relato de la resurrección debería empezar presentando a las mujeres que van al sepulcro. Ciertamente la persona que dividió los evangelios en capítulos pensaba de esta manera, porque en cada evangelio, este es precisamente el punto donde empieza un nuevo capítulo. Así, Mateo 28,1 narra cómo María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. En tres evangelios no veo ningún inconveniente en este modo de empezar el relato de la resurrección, porque lo que precede en Marcos 16,1, Lucas 24,1 y Juan 20,1 es el relato de la sepultura, que sirve de transición entre el relato de la crucifixión y el de la resurrección¹. En cambio, Mateo se diferencia de los otros porque, después de concluir el relato de la sepultura en 27,61, inserta en 27,62-66 un relato intermedio sobre los guardias que custodiaron el sepulcro. Esto forma parte del relato de la resurrección, porque algunos elementos que se encuentran en 27,62-66 aparecen de nuevo en 28,2-4.11-15; y así, debemos empezar nuestro análisis del relato mateano de la resurrección con 27,62, no con 28,1.

Esta percepción es extremadamente importante para comprender la estructura del relato mateano. Además del episodio de la sepultura, que sirve de transición, se pueden distinguir en él cuatro episodios; hay, por tanto, un total de cinco:

23. Esto no está muy lejos de la descripción de «la palabra» en Hebreos: «Fue anunciada primero por el Señor, nos lo confirmaron los que la habían escuchado y Dios añadió su testimonio con señales y portentos, y milagros varios».

1. Una excepción parcial es medio versículo intermedio en Lucas 23,56b, que se refiere a las mujeres que guardan el descanso sabático.

- 1) [27,57-61: Jesús es sepultado por José de Arimatea, un discípulo, con las mujeres presentes].
- 2) 27,62-66: Los sumos sacerdotes y los fariseos ordenan poner guardias en el sepulcro.
- 3) 28,1-10: Las mujeres van al sepulcro; el ángel del Señor baja, atemoriza a los guardias y revela a las mujeres que Jesús ha resucitado; ellas tienen que decir a los discípulos que Jesús va por delante de ellos a Galilea. Jesús se aparece a las mujeres.
- 4) 28,11-15: Los guardias son sobornados por los sumos sacerdotes y los ancianos reunidos para que mientan diciendo que los discípulos han robado el cuerpo.
- 5) 28,16-20: La aparición de Jesús a los once discípulos y el mandato de que vayan a todas las naciones.

En esta estructura, los episodios 1, 3 y 5 conciernen a personas favorables a Jesús: (1) un discípulo y las mujeres, (3) las mujeres tienen que dar la noticia a los discípulos, (5) aparición a los discípulos. Los episodios 2 y 4 conciernen a autoridades judías hostiles y a los guardias romanos de los que aquellas se sirven. Conviene destacar que, en esta disposición artística, la escena intermedia (3) menciona a los tres grupos: las mujeres, los guardias y los discípulos. Resulta interesante observar que la misma alternancia se encuentra en los cinco episodios que forman la narración de la infancia dentro del mismo evangelio². De hecho, el comienzo de Mateo ofrece muchos paralelismos de pensamien-

2. La estructura en cinco partes del relato de la infancia de Mateo 1,18-2,23 se podría esbozar así:

- 1) 1,18-25: un ángel del Señor revela a José la concepción de Jesús, y le ordena que reconozca a Jesús como hijo suyo.
- 2) 2,1-12: los magos vienen de Oriente para adorar al Rey de los judíos, pero se encuentran la *hostilidad* de Herodes, a la cual se une la de los sumos sacerdotes y los escribas. Los magos adoran a Jesús.
- 3) 2,13-15: el ángel del Señor revela a José que tome al niño y a su madre, y los lleve a Egipto para preservar la vida del niño.
- 4) 2,16-18: Herodes manda matar a los niños varones de Belén con el propósito de dar muerte a Jesús.
- 5) 2,19-23: un ángel del Señor revela a José que los que atentaban contra la vida del niño han muerto y que debe regresar a Nazaret.

Nótese que 1), 3) y 5) son positivos, mientras que 2) y 4) son negativos.

to, palabras y motivos populares con el final, constituido por el relato de la resurrección —una inclusión con la que Mateo empieza y termina de la misma manera.

Mateo 27,62-66: los sumos sacerdotes y los fariseos ponen guardias en el sepulcro

La sepultura en 27,57-61 fue un acto de compasión por parte de un discípulo, mientras las mujeres que habían seguido a Jesús estaban sentadas frente al sepulcro; ahora Mateo se fija en la malévola atención prestada al sepulcro. Mientras que los otros evangelios terminan con la hostilidad por parte de los sumos sacerdotes y las autoridades judías frente a Jesús³, Mateo, con la escena de la crucifixión, extiende esa hostilidad hasta la resurrección y la utiliza para llenar el descanso sabático que está entre la muerte y la sepultura de Jesús (al terminar el viernes) y la apertura del sepulcro (al empezar del domingo). Al comienzo del Evangelio de Mateo, en el relato de la infancia, al tener noticia del nacimiento del Rey de los judíos, el poder político (Herodes), junto con los sumos sacerdotes y los escribas, planea darle muerte para impedir desde el principio su misión. Al final del evangelio, los sumos sacerdotes y los fariseos o los ancianos (27,62; 28,12) colaboran con el poder político (Pilato) para impedir que su ministerio sobreviva. Dios frustrará el poder armado de estas autoridades; y al final del relato de la resurrección, como al final del relato de la infancia, Jesús surge triunfante —para infundir ánimo a los lectores de Mateo (y para nosotros).

El material de este episodio es material propio de Mateo (al igual que el relato de la infancia) y, como muchos relatos populares, pasa por alto algunos datos inverosímiles. Jesús había predicho a sus discípulos en tres ocasiones el sufrimiento, la muerte violenta y la resurrección al tercer día (16,21; 17,22-23; 20,17-19). Los discípulos no habían dado nunca muestras de

3. El «miedo a los judíos» después de la resurrección es más general en Juan; el libro de los Hechos muestra que los jefes judíos siguen siendo hostiles a Pedro y a Pablo.

haber comprendido lo que él quería decir. Pero aquí los sumos sacerdotes saben lo que Jesús había predicho: «Después de tres días resucitaré», y comprenden perfectamente lo que había querido decir⁴. Por consiguiente, quieren que el sepulcro esté seguro hasta el tercer día con el fin de frustrar la profecía de Jesús. En el proceso del sanedrín a Jesús, lo que estaba en cuestión era su capacidad de destruir el templo y si era el Mesías, el Hijo de Dios; pero ahora el interés se ha desplazado a la veracidad de la declaración sobre su resurrección. Jesús es llamado «impostor» por sus acusadores, una descripción que se hará común en la posterior polémica judía contra él. El escepticismo de las autoridades, junto a la afirmación de que sus discípulos robarán el cadáver (repetida en 28,13), sugiere que podría tratarse de una cuestión que Mateo tuvo que afrontar en el momento en que escribía el evangelio. Aunque durante el ministerio de Jesús «los sumos sacerdotes y los fariseos» fueron el blanco de su parábola de los viñadores y los comparó con los arrendatarios a los que se les quitará la viña (Mt 21,45), llama la atención el hecho de que los fariseos no estuvieran presentes durante el relato de la pasión, pues no intervinieron directamente en la muerte de Jesús. Aparecen de nuevo aquí porque en la experiencia de la Iglesia de Mateo eran los adversarios principales y, sin lugar a dudas, eran escépticos sobre la resurrección de Jesús. Este episodio se tomó de un contexto apologetico y polémico.

Cuando el núcleo central de esta narración popular se trasladó al Evangelio de Mateo, asumió otra dimensión: la incapacidad del poder humano de frustrar el plan de Dios. En su intento de impedir la resurrección (aunque la describen como un fraude), las autoridades supremas de los judíos consiguen la ayuda del poder político, después de dirigir su petición a Pilato como *kýrios* (ironía mateana). La respuesta afirmativa de Pilato ha sido interpretada a menudo erróneamente, en este sentido: «Ahí tenéis una guardia [vuestra]; id y aseguradlo como sabéis». Pero Mateo 28,14 sugiere que no se refiere a una guardia judía controlada por los sumos sacerdotes, ya que allí los sacerdotes se

4. En Mateo 2,3, Herodes percibió instantáneamente el peligro que representaba para él el nacimiento del Rey de los judíos.

ofrecen para aplacar al gobernador y evitar problemas a los soldados de la guardia. Más bien, la respuesta de Pilato debería ser traducida de este modo: «Tenéis la guardia [que acabáis de pedir]», es decir, un grupo de soldados romanos. Por consiguiente, las autoridades políticas y las religiosas conspiran juntas contra la resurrección de Jesús, al igual que Herodes, en el relato de la infancia, conspiró junto con los sumos sacerdotes y los escribas contra la vida del Mesías (2,4.20: «*Aquellos* que atentaban contra la vida del niño»). Pese al uso de la fuerza armada, ningún grupo de poderes terrenos tiene éxito. Sellar el sepulcro con la piedra y poner guardias serán precauciones infantiles contra el poder que Dios está a punto de manifestar.

Mateo 28,1-10: las mujeres en el sepulcro; el ángel del Señor y su revelación; Jesús se aparece a las mujeres

A Jesús se le acusó con frecuencia de haber profanado el sábado; tal vez con la intención de presentar una ironía deliberada, Mateo sitúa en el *shabbat* el esfuerzo de los sumos sacerdotes y los fariseos por impedir la resurrección. En cuanto pasa el *shabbat* (a las 18:00 horas del sábado, aproximadamente) y empieza el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María van a examinar el sepulcro⁵. (No se dice que su intención fuera ungrir a Jesús, como en Marcos y Lucas; los guardias –que son un elemento propio de Mateo– no lo habrían permitido). Lo que ellas ven en realidad es una serie asombrosa de acontecimientos que no son narrados por ningún otro evangelio. En primer lugar, hay un terremoto. Este dato está en armonía con lo que *solamente* Mateo describe como algo que aconteció al morir Jesús (27,51b-53): «La tierra tembló, las piedras se partieron, los sepulcros se abrieron y muchos cadáveres de santos resucitaron...». Una vez

5. Una hora muy temprana (al amanecer) se menciona en Marcos 16,2; Lucas 24,1 y Juan 20,1, aunque con indicaciones contrarias: «cuando amanecía» en Marcos y «todavía a oscuras» en Juan. En Mateo no hay indicaciones a este respecto, porque él ha retirado del texto las dos referencias marcadas a la mañana. Mateo escribe que estaba empezando el primer día de la semana y, según nuestros cálculos, se trataría de las 19:00-20:00 del sábado.

más, Mateo, que tiene acceso a tradiciones narrativas populares sobre la resurrección, trata de comunicar la profunda importancia de lo que Dios hizo por Jesús. En el relato de la infancia, cuando nació «el Rey de los judíos», su estrella se hizo visible al elevarse (en Oriente) y fue vista por los astrónomos-magos gentiles. Al morir Jesús, con la acusación «el Rey de los judíos» escrita en la cruz sobre su cabeza, la tierra tembló, los muertos salieron de sus sepulcros y lo vieron el centurión pagano y los soldados que estaban con él. Y ahora, para anunciar la resurrección de Jesús, la tierra tiembla una vez más. El eje central del relato de la pasión es el papel de Jesús en la historia salvífica de Israel; pero Mateo desea señalar que el papel de Jesús desde el nacimiento, pasando por la muerte, hasta la resurrección tiene una importancia cósmica: se sacuden los cimientos del mundo y resucitan incluso los que habían muerto hacía mucho tiempo.

La vívida e imaginativa descripción mateana capta el aspecto apocalíptico de la resurrección. Además del terremoto junto al sepulcro, un ángel del Señor baja del cielo y rueda la piedra —otro elemento más propio de Mateo—. La aparición del ángel encaja en el contexto apocalíptico: es «como el relámpago», al igual que el gran ángel que vino a revelar a Daniel los últimos tiempos tenía «su rostro como un relámpago» (Dn 10,6). Su vestido es «blanco como la nieve», al igual que el Anciano de Daniel, que juzga a las naciones, tenía un vestido blanco como la nieve (Dn 7,9; cf. Mt 17,2). El poder de Dios interviene definitivamente en el sepulcro de Jesús, y ante él los poderes humanos que habían conspirado para impedir la resurrección no son nada. Llenos de miedo, los guardias se echan a temblar, como la tierra, y «quedan como muertos» (28,4). Es una verdadera ironía: Jesús vive y los que habían sido puestos para impedirlo están como muertos.

La primera acción del ángel del Señor, cuya llegada ha sido anunciada por el terremoto, consiste en rodar la piedra y, por tanto, abrir el sello ineficaz colocado sobre el sepulcro por orden de los sumos sacerdotes (27,66). Algunos exegetas han pensado que Mateo supone que la resurrección tuvo lugar en este momento o (de manera más sobria, dado que no menciona aquí la resurrección) que su fuente popular describía la resurrección

en este momento. De hecho, el *Evangelio de Pedro* (9,35–10,42), un texto apócrifo del siglo II, ofrece una descripción muy imaginativa de la resurrección precisamente en este punto. Pero es probable que el *Evangelio de Pedro* represente una dramatización más desarrollada del tipo de relato popular que influyó en Mateo. El silencio de Mateo sobre la resurrección propiamente dicha, semejante al silencio que se encuentra en los otros evangelios canónicos, sugiere que en círculos más sofisticados se pensaba que la resurrección no podía ser descrita, porque era un acontecimiento que se situaba en el otro mundo, más allá del tiempo y del espacio⁶. Cuando el ángel de Mateo rueda la piedra, no lo hace para proporcionar una salida al resucitado, sino para que sea posible ver que Jesús no está ya en el lugar donde yacía (28,6) y que, por tanto, la resurrección se ha producido ya.

La siguiente tarea del «ángel del Señor» de Mateo consiste en dar una interpretación del sepulcro vacío. El título que Mateo usa para este ángel intérprete⁷ nos recuerda que «el ángel del Señor» desempeña la función de revelador y de intérprete también en el relato mateano de la infancia. Allí, el ángel del Señor aparece tres veces (pero no es mencionado después hasta el relato de la resurrección). La primera vez, en 1,20, este ángel explica que el embarazo de María (que de otro modo habría sido interpretado erróneamente) era obra del Espíritu Santo. Así, también aquí el ángel explica que el sepulcro está vacío (un dato que «los judíos» interpretan falsamente como un resultado del robo del cuerpo) porque Jesús ha resucitado de entre los muertos (28,7). En las apariciones segunda y tercera en el relato mateano de la infancia (2,13.19), el ángel del Señor dice a José lo que debe hacer como respuesta a los extraordinarios acontecimientos que habían tenido lugar. Así, también en el relato de la resurrección, el ángel del Señor da a las mujeres la instrucción de ir a toda prisa a decir a los discípulos que Jesús había resucitado: esos

6. Lo que es enteramente de este mundo y no está más allá del tiempo y el espacio es el sepulcro vacío, y los cuatro evangelistas narran el hallazgo del sepulcro vacío el primer día de la semana.
7. Lucas 24,22-23 afirma claramente que los «dos varones» (*ándres*) of 24,4 eran ángeles; Juan 20,12 tiene dos ángeles. Marcos 16,5 habla de un «joven» (*neanískos*) que, a mi juicio, debe ser interpretado como un ángel.

discípulos que lo habían abandonado y habían huido cuando fue arrestado (26,56); y Pedro, la única excepción que, con vacilación, trató de permanecer con Jesús, siguiéndolo a cierta distancia (26,58), pero lo negó tres veces y juró que no lo conocía (26,69-75, especialmente 26,74). Con todo, ellos están todavía en el plan de Dios y tienen que recibir de las mujeres la revelación de la resurrección. Aunque están presentes en el Gólgota, estas mujeres (a las que Mateo *no* llama discípulas) han desempeñado hasta este momento únicamente un papel pasivo: han observado la muerte de Jesús desde lejos (27,55) y han estado sentadas frente al sepulcro mientras lo sepultaban (27,61). Ahora son recompensadas por haber tomado la iniciativa de ir al sepulcro, porque son las primeras personas que proclaman la resurrección⁸ y las intermediarias a través de las cuales se reavivará la fe de los discípulos. Muchas expresiones en esta descripción («no tengáis miedo», «id corriendo...», «se alejaron aprisa del sepulcro, llenas de miedo y gozo...») derivan del lenguaje típico de los anuncios angélicos en el Antiguo Testamento y se encuentran también en los anuncios angélicos de los relatos de la infancia⁹. No obstante, ciertamente Mateo está presentando las virtudes que sus lectores cristianos deberían imitar al recibir y transmitir las nuevas del Señor resucitado; son invitados a ir aprisa, con temor y con gran alegría, para anunciarlo a los demás.

Como ulterior recompensa a las mujeres que obedecen al ángel con alegría, Jesús mismo se aparece a ellas. A juzgar por 1 Corintios 15,5ss, una lista de las apariciones de Jesús resucitado asociada a la predicación oficial (véase 1 Cor 15,11-12) se concentraba sobre todo en los apóstoles como destinatarios (Cefas [Pedro], los Doce, Santiago, Pablo); pero esto no significa que las otras apariciones no hubieran sucedido o que no fueran recordadas. En realidad, en los ambientes populares, las aparicio-

8. En Mateo 28,7 se ordena a las mujeres que digan a los discípulos: «Ha resucitado de entre los muertos», un elemento ausente en la instrucción que se les da en Marcos 16,7. La frase conclusiva en la instrucción de Mateo 28,7 añade solemnidad: «He aquí que os lo he dicho».
9. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (segunda ed.; Doubleday, Garden City, NY 1993), 155-159 (trad. esp.: *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982).

nes a los que no formaban parte de los jefes de la Iglesia pudieron suscitar mucho interés y pudieron ser objeto de un notable desarrollo narrativo. En cualquier caso, Juan 20,11-18 (en una forma más desarrollada), Marcos 16,9 y Mateo 28,9-10 narran una aparición a María Magdalena (y en Mateo a «la otra María» [28,1])¹⁰. La reacción de las mujeres al ver a Jesús resucitado es interesante. Ellas se acercan (un verbo usado con frecuencia por Mateo para expresar temor reverencial) y lo adoran. Ciertamente en esta reacción sirven como modelo, pues indican la manera en que los cristianos deberían respetar la presencia del Señor. Además, se abrazan a sus pies (en el paralelo joánico, Jesús tiene que advertir a María Magdalena: «No te aferres a mí»). Aunque este gesto podría subrayar la realidad del cuerpo de Jesús y tener, por tanto, una función apologética, expresa también el afecto humano a Jesús —que es probablemente un elemento importante en relatos populares de apariciones—. El mensaje de Jesús a las mujeres es una repetición del mensaje que les ha dado el ángel. Así pues, aparentemente, la revelación no fue un factor importante en estas apariciones no apostólicas. No obstante, hay un elemento menor del mensaje de 28,10 que es interesante. Mientras que el ángel había dicho a las mujeres que lo anunciaran a los discípulos de Jesús, aquí el mensaje es que vayan a los *hermanos* de Jesús. Los que escuchan la noticia de la resurrección y creen en ella tendrán un nuevo estatus: se convertirán en hijos de Dios y, por tanto, en hermanos y hermanas de Jesús¹¹.

10. Dado que Mateo 28,9-10 tiene un estilo muy mateano, ha habido intentos de negar que hubiera una tradición pre-evangélica detrás de esta aparición y de explicarla simplemente como un añadido creado por Mateo para colmar el silencio de Marcos. Pero como no encuentro ninguna prueba irrefutable de que el relato de Juan de una aparición semejante sea una nueva versión de Marcos, es mucho más fácil suponer la existencia de una tradición pre-evangélica que cada evangelista ha escrito de nuevo a su manera.
11. Véase también Juan 20,17 (*infra*, p. 313) para el uso del término «hermanos» aplicado a los discípulos (20,18) y Mateo 12,49 y 25,40.

Mateo 28,11-15: los guardias; la reunión de los sumos sacerdotes y los ancianos; el soborno y la mentira

Mateo reanuda ahora el relato de la guardia, igual que en el relato de la infancia retomó la narración de Herodes después de haber terminado de contar cómo los magos habían frustrado el plan del rey. Aunque los sumos sacerdotes habían oído todo lo que había sucedido y, por tanto, cómo un ángel del Señor había bajado del cielo y había abierto el sepulcro, ellos no dejan de oponerse; no se arrepienten ni llegan a creer. Antes (26,3-5.14-15) los sumos sacerdotes y los ancianos se habían reunido para decidir el modo de arrestar a Jesús en secreto y darle muerte; y habían pagado a Judas monedas de plata para que entregara a Jesús. Habían buscado también falsos testimonios para condenar a muerte a Jesús (26,59). También aquí se sigue el mismo modo de proceder: se pagan monedas de plata y se usa la mentira. (Podríamos preguntarnos si Mateo alude a su castigo futuro, porque las monedas de plata que ellos pagaron a Judas vuelven a obsesionarlos [27,5-6]; y la plata pagada a los guardias no es más noble que el precio de sangre pagado a Judas). En el último pasaje donde se menciona a las autoridades judías (28,15), estas *enseñan* a los soldados a mentir; la última alusión a Jesús (28,20) lo presenta diciendo a sus discípulos que enseñen a todas las naciones todo lo que él ha mandado.

Esta escena hecha de intrigas, sobornos y mentiras deliberadas, y de una promesa de intervenir para aplacar, es seguramente un reflejo del prejuicio popular que muestra cómo los primeros cristianos atribuían malevolencia a quienes se oponían a ellos. Aun cuando en algunos casos concretos de oposición a los cristianos pudo haber realmente malevolencia, el uso hostil de «los judíos» por parte de Mateo es una generalización que va más allá de los acontecimientos históricos, y es un reflejo del antagonismo y los rumores que circulaban entre la gente común. En las relaciones interreligiosas de nuestro tiempo, caracterizadas por una mayor sensibilidad, tal modo de describir a los representantes de las autoridades judías como mentirosos e intrigantes, y de generalizar el hecho de que la mentira era habitual entre «los judíos», debería ser un motivo de preocupación para los cristianos.

Pero nuestra sensibilidad no era compartida en el periodo en que se desarrolló esta dura polémica. Tenemos claros ejemplos de judíos que odiaban a otros judíos por cuestiones religiosas; los esenios presentaban al sumo sacerdote saduceo en Jerusalén como aquel que encarnaba la falsedad; y el sumo sacerdote no dudó en crucificar a fariseos y en tratar de matar al jefe de los esenios. Si tenemos que creer el relato de los Hechos, a las autoridades judías debió de complacerles la ejecución de apóstoles cristianos como Pedro y Pablo. En este contexto, cuando una falsa explicación del sepulcro vacío de Jesús circuló entre algunos judíos, es comprensible (aun cuando no se debe aprobar) que cristianos comunes universalizaran la actitud y la consideraran como una mentira intencionada. En realidad, si podemos juzgar a partir de un texto apócrifo, *Evangelio de Pedro* 8,28–11,49¹², esa amargura hacia los judíos es los ambientes cristianos populares y menos controlados era más violenta que la que aparece en los evangelios canónicos, más formales. Hay un aspecto del relato de Mateo que sigue siendo una lección importante: el evangelista da por sentada la inutilidad de la apologética injusta que se desarrolló en algunos ambientes judíos contra la resurrección. Los cristianos podrían aprender que la apologética hostil, por ambas partes, es inútil y no ayuda a promover la causa religiosa que se considera justa.

Mateo 28,16-20: la aparición de Jesús a los discípulos sobre un monte en Galilea

La escena final se desplaza de Jerusalén a Galilea –la «Galilea de los gentiles», que es el nombre con el que Mateo 4,15 identifica la tierra donde Jesús empezó su ministerio y llamó por primera vez a los discípulos (4,18-22)–. Jesús había anunciado al comienzo de la pasión que, aun cuando los discípulos iban a dis-

12. Allí los escribas y los ancianos judíos están junto al sepulcro y parece, por tanto, que observan la apertura del sepulcro y la resurrección. Reconocen que son culpables de un gran pecado ante Dios por haber urdido mentiras sobre esto, pero persuaden a Pilato para que se una a ellos.

persarse, después de resucitar él iría delante de ellos a Galilea (26,32). La orden relativa a Galilea la repiten en el sepulcro tanto el ángel del Señor como Jesús resucitado (28,7.10), unida a la promesa de que los discípulos (convertidos ya en sus «hermanos») lo verían allí. Ahora, en «el monte», Jesús cumple la promesa. Mateo no piensa en un monte concreto, identificable desde el punto de vista geográfico, sino más bien en el monte donde Jesús se sentó cuando enseñó a los discípulos el Sermón de la montaña (5,1) y en el monte donde se había transfigurado delante de Pedro, Santiago y Juan (17,1). Al igual que Moisés encontró a Dios en el monte Sinaí (Horeb) y recibió de él la ley, así también sobre un monte vieron los discípulos, durante el ministerio, la gloria de Dios en Jesús transfigurado y recibieron de él una interpretación de la ley: «Habéis oído que se dijo... pero yo os digo»¹³. Los discípulos que acuden a este monte una vez más saben ya gracias a las mujeres que en él verán a Jesús. No sorprende, entonces, que pese a su triste historia de fracaso en la pasión, adoren a Jesús resucitado en cuanto lo ven (28,17), como habían hecho las mujeres (28,9). Al comienzo del evangelio, los magos gentiles vienen, se postran y lo adoran; al final, sus seguidores judíos (las mujeres) y los discípulos rinden la misma adoración.

El motivo de la duda aparece frecuentemente en las apariciones de Jesús narradas en los diferentes evangelios; y aquí, aunque todos los discípulos lo adoran, algunos dudan. Estos son miembros de los Doce (o, según la mayor precisión de Mateo, de los Once); durante el ministerio, habían escuchado la triple predicción de la resurrección por parte de Jesús, habían escuchado su promesa de que iría delante de ellos a Galilea y habían escuchado esta promesa repetida por las mujeres; pero algunos dudan todavía. Esta duda puede tener una dimensión apologética, porque muestra que los discípulos no estaban deseosos de creer y no eran en modo alguno crédulos: fue necesario convencerlos. Y más importante aún es el hecho de que la duda podría recordar a los lectores que la fe no es una respuesta fácil, ni si-

13. Véase Mateo 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44.

quiera después de la resurrección. El hecho de que Jesús admita sus dudas podría también alentarlos, porque él se acerca ahora a los discípulos para hablarles. Acosados por la duda o no, ellos lo han adorado y él les responde.

Si los relatos de apariciones remiten al pasado insistiendo en que el Resucitado es verdaderamente el Jesús que fue crucificado y sepultado, algunos de ellos apuntan también hacia el futuro, a la misión que la resurrección debe provocar, y reflejan una insistencia en compartir con otros lo que Dios ha realizado. Los exegetas lo reconocen cuando afirman que las apariciones fundan la Iglesia. En Marcos 16,14-15, en Mateo, Lucas y Juan hay una aparición de estas características a miembros del grupo de los Doce, que los convierte en apóstoles, es decir, enviados a proclamar la resurrección. El envío se basa en el estatus propio de Jesús: del mismo modo que Jesús realiza la obra de Dios, así también los apóstoles realizan la obra de Jesús. Esta relación se expresa en Mateo 28,18-19: «Se me ha dado toda autoridad [o poder] en cielo y tierra; por tanto, id...»¹⁴. Esta formulación es un eco de Daniel 7,14, donde la autoridad es dada en el cielo por el Anciano a un hijo de hombre «de modo que las gentes de todas las naciones y lenguas lo servirán». Así, la atmósfera escatológica y apocalíptica establecida por el terremoto y por la aparición del ángel del Señor en el sepulcro continúa sobre el monte en Galilea. La autoridad de la Iglesia es autoridad delegada por Jesús, que ha sido elevado¹⁵ y tiene autoridad en el cielo y en la tierra; la misión que brota de ella afectará a todas las naciones. Esta misión es confiada a los Once, aunque algunos de ellos habían dudado. Tenemos la sospecha de que la palabra de Jesús resolvió la duda y, al proclamarla a los otros, su fe se fortaleció.

14. El equivalente funcional es Juan 20,21: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo». Nótese que los dichos del Resucitado tienden a ser paralelos en el significado y en la función, pero no en las palabras. Esto plantea la cuestión acerca de si las revelaciones pospascuales tuvieron lugar mediante palabras o por medio de una intención manifiesta que encontró formulaciones distintas en diferentes comunidades.

15. Aunque Mateo no usa el lenguaje de la elevación, se puede suponer que aquí, como en otros lugares del Nuevo Testamento, la resurrección es más que un punto de partida (del sepulcro o de la tumba), ya que implica un punto de llegada, a saber: la gloria junto a Dios.

Las palabras de la misión encomendada a los Once son significativas: «Id a hacer discípulos entre todas las naciones». Jesús tenía ya autoridad durante su ministerio público (7,29; 9,8; 11,27; 21,23); pero cuando en aquel momento envió a los Doce (10,5-6), les mandó: «No vayáis a las naciones [los gentiles], no entréis en ciudades de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel». Ahora, Jesús resucitado, con pleno poder escatológico («toda autoridad»), los envía a todas las naciones. Israel no queda excluido (véase 23,34); pero la progresión en estos dos mandatos, uno durante el ministerio y otro después de la resurrección, expresa la experiencia de la comunidad cristiana de Mateo. Jesús habló solamente a los judíos (15,24); y en un primer momento así hicieron también los que habían convivido con él durante el ministerio público cuando, después de la resurrección, salieron a proclamar el reino. Pero en las dos primeras décadas del desarrollo de la Iglesia descubrieron que el proyecto de Dios era más extenso¹⁶. Al comienzo del evangelio, Mateo señala la amplia extensión del plan de Dios hablando de los magos gentiles que fueron a Jerusalén –el cumplimiento de un sueño veterotestamentario (Is 2,2-4)–. Pero ahora queda claro que los apóstoles no pueden simplemente esperar que los gentiles vengan, sino que tienen que ir donde ellos se encuentran. Y si durante el ministerio eran llamados discípulos los principales seguidores de Jesús provenientes del judaísmo (los Doce), este privilegio y título debe ser extendido ahora a todas las naciones.

Esta misión de hacer discípulos entre todas las naciones debe ir acompañada del bautismo y se ha de realizar a través de él. En otros lugares del Nuevo Testamento, el bautismo se administra en el nombre de Jesús (Hch 2,38; 10,48; 1 Cor 6,11; etc.); pero aquí, al final de este evangelio, que sería elegido como catecismo por la Iglesia posterior, encontramos la fórmula triádica: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» – que es indudablemente la fórmula empleada en la comunidad mateana en el tiempo en que escribe el evangelista–. Ejemplos tomados de Pablo y de otras fuentes indican que quienes creían

en Jesús tardaron muy poco en reconocer que Dios Padre era la fuente y la meta de todo lo que Jesús dijo e hizo. Muy pronto se estableció un vínculo entre el Espíritu Santo y la continuación de la obra de Jesús dentro de cada creyente y dentro de la Iglesia. Así, aunque la fe en Jesús (en su nombre, que es él mismo) fue el primer elemento esencial de la profesión bautismal, el Padre y el Espíritu Santo fueron incorporados a esta confesión para articular la imagen más amplia por la que los creyentes se comprometían. Un siglo después de la época de Mateo, una ampliación del credo articulado en torno al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, produjo una profesión de fe dividida en artículos centrados en estos tres agentes divinos. Este símbolo bautismal de la Iglesia de Roma es conocido como el Credo de los apóstoles. En otras palabras, la fórmula mateana que parece poner fin al desarrollo bautismal del Nuevo Testamento representa también el comienzo de la costumbre de profesar en el bautismo una fórmula que encierra lo que los cristianos creen que hizo el Dios uno y trino. Esta fórmula describe la plenitud de la acción divina, a la que se responde con la aceptación del bautismo.

A la vez que bautizan a las naciones, los discípulos tienen que enseñar todo lo que Jesús había mandado. Mateo ha resumido muchas veces la actividad de Jesús centrándola en su enseñanza (4,23; 9,35; 11,1) y esta misión pasa en este momento a los Once. Su enseñanza no debe ser nueva o propia de ellos, sino «todo lo que os he mandado». Estas palabras se toman del Éxodo (7,2; 23,22; etc.), donde indican lo que Dios mandó a Israel, y son, por tanto, perfectamente apropiadas en el mandato final del legislador de la nueva alianza.

Las últimas palabras solemnes de Jesús en Mateo (28,20): «Mirad, yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del tiempo [aiōn: edad, mundo]»¹⁷, constituyen un eco de las primeras palabras dichas sobre él al principio del evangelio (1,23): «Mirad, la virgen concebirá y dará a luz a un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, que significa “Dios con nosotros”». Pa-

17. El alcance escatológico de las últimas palabras de Jesús queda explicitado por la repetición de «todo»: «toda autoridad», «todos los pueblos», «todo lo que os mando» y «todos los días».

16. Véase cómo Pedro dramatiza esto en Hechos 10.

ra Mateo, la resurrección no solo prueba que Dios estaba con Jesús, que ha vencido a la muerte, sino también que en Jesús la presencia permanente de Dios está con todos aquellos que son bautizados en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, y observan todo lo que Jesús ha mandado, como enseñan los discípulos. En Isaías 41,10, Dios prometió a su pueblo Israel: «No temáis: yo estoy con vosotros». Aquí se repite la promesa a un pueblo más amplio, que incluye a los gentiles que llegan a conocerlo en Jesucristo. Los poderes terrenos, representados por el gobernante político, los sumos sacerdotes y los escribas/ancianos, trataron de impedir el plan de Dios tanto en la concepción/nacimiento de Jesús como en su crucifixión/resurrección. No tuvieron éxito entonces y tampoco lo tendrán en su tentativa de obstaculizarlo hasta el final de los tiempos¹⁸.

18. En 17,17, Jesús dirigió a una «generación incrédula y malvada» esta pregunta: «¿Hasta cuándo estaré con vosotros?». Aquí responde a aquella pregunta dirigiéndose a sus discípulos con estas palabras: «todos los días».

CAPÍTULO 24

La resurrección en Lucas

(24,1-53; Hechos 1,1-12)

LUCAS, el evangelista que presenta una estructura más arquitectónica, otorga un marco geográfico a su amplio relato sobre Jesús y sobre el Espíritu Santo, que comprende dos volúmenes. El relato empieza en el templo de Jerusalén en medio de los judíos (Lc 1,5-8) y termina en Roma con el mandato de centrar la evangelización futura en los gentiles (Hch 28,28). La bisagra que une el relato de Jesús de Nazaret con el relato del Espíritu que guía la misión hasta los confines de la tierra es una serie crucial de acontecimientos que tienen lugar en Jerusalén, a saber, la pasión, la muerte, la resurrección de Jesús y el envío del Espíritu Santo. La primera parte de esa serie-bisagra (la pasión y muerte de Jesús) es narrada al final del primer volumen (Evangelio de Lucas 22-23). La última parte de la serie-bisagra (el envío del Espíritu) es narrada al comienzo del segundo volumen (Hch 2). No obstante, la resurrección, que comprende las apariciones del Resucitado en Jerusalén¹, es tan central que se narra tanto al final del evangelio como al comienzo de los Hechos. Como acontecimiento jerosolimitano situado al final del evangelio, constituye una inclusión con el comienzo del mismo evangelio, de modo que lo narrado empieza y termina en el templo de Jerusalén (véase Lc 24,53). Como acontecimiento jerosolimitano si-

1. Lucas es el único evangelio en el que no se habla de apariciones en Galilea, un hecho especialmente significativo si se tiene presente que Lucas conoció Marcos (16,7).

tuado al comienzo de los Hechos, cumple la función de contrapeso al final en Roma, de modo que el libro se convierte en una narración de la forma en que el cristianismo pasó de Jerusalén a Roma, de los judíos a los gentiles.

La importancia de la ambientación jerosolimitana del relato lucano de la resurrección está indicada también por el motivo geográfico del viaje, que ocupa casi dos terceras partes del Evangelio de Lucas. Leemos en Lucas 9,51: «Cuando se cumplía el tiempo de que se lo llevaran al cielo, emprendió decidido el viaje hacia Jerusalén». Se pueden distinguir tres etapas en este gran viaje hacia Jerusalén. (1) El movimiento de Galilea a Jerusalén ocupa de 9,51 a 19,27 (con recordatorios en 10,38; 13,22; 17,11; 18,31). (2) La entrada en Jerusalén y un rechazo en esta ciudad (particularmente en el templo), que al final lleva a Jesús a ser ejecutado en la cruz, va de 19,28 a 23,56. (3) La resurrección de Jesús y su ascensión al cielo son el punto culminante del evangelio (24,1-53) y son usadas de nuevo en el comienzo de los Hechos (1,1-12), de modo que la ascensión al cielo es descrita dos veces (Lc 24,51; Hch 1,9). El viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén termina en el cielo; esto constituye la promesa de que también el viaje de sus discípulos hasta los confines de la tierra (Hch 1,8) terminará en el cielo.

Prestando atención más detallada a esta última etapa que comprende la resurrección y la ascensión, descubrimos que desde un punto de vista temporal está constituida por dos secciones, mientras que desde un punto de vista geográfico hay cuatro episodios:

A. Los acontecimientos del domingo de Pascua

- (1) 24,1-12: las mujeres y Pedro visitan el sepulcro vacío.
- (2) 24,13-35: dos discípulos que van a Emaús se encuentran con Jesús.
- (3) 24,36-53: Jesús se aparece a los Once reunidos en Jerusalén y asciende al cielo desde Betania; ellos regresan a Jerusalén y bendicen a Dios en el templo.

B. Las apariciones durante cuarenta días

- (4) Hechos 1,1-12: Jesús exhorta a los apóstoles a esperar el Espíritu en Jerusalén, pero para que sean después

sus testigos hasta los confines de la tierra; Jesús asciende al cielo desde el monte de los Olivos.

Al considerar los episodios por separado, nos sentiremos muy tentados a comparar Lucas con Marcos en el episodio 1 para observar las adaptaciones lucanas, y a comparar Lucas con Juan en el episodio 3, ya que solamente estos dos evangelios tienen en común una aparición de Jesús a los discípulos reunidos en Jerusalén la tarde del domingo de Pascua. A pesar de ello, en cada uno de los capítulos de este volumen tengo que leer cada evangelio como una unidad sin referencias inoportunas a los otros evangelios para un conocimiento que no se transmite en el evangelio que estamos examinando. Esta insistencia nos permite escuchar el evangelio de un modo que se parece a la manera en que debieron escucharlo los primeros oyentes, dado que difícilmente pudieron tener a disposición el material comparativo proporcionado por los otros evangelios. Esto favorece también la estima de la coherencia interna del Evangelio de Lucas, en particular el modo en que el capítulo 24, que narra la resurrección, constituye un eco de motivos presentes en los capítulos 1-2, que tratan de la infancia de Jesús.

Lucas 24,1-12: visitas al sepulcro vacío

Aunque Lucas empieza el relato situándolo en el primer día de la semana (24,1), las primeras palabras empalman con una frase de transición que servía de conclusión para la sepultura. Lucas nos dice no solo que las mujeres galileas vieron cómo «habían puesto el cuerpo de Jesús» en el sepulcro (23,55), sino también que «se volvieron, prepararon aromas y ungüentos, y el sábado guardaron el descanso de precepto» (23,56)². Al referir esto, aunque Lucas no identifica por su nombre a las mujeres de Galí-

2. Así pues, desde el punto de vista funcional, tanto Lucas como Mateo intercalan un acontecimiento sucedido en sábado, entre la sepultura de Jesús el viernes y el hallazgo del sepulcro vacío el domingo; pero el relato de Mateo sobre la obtención de los guardias para el sepulcro (27,62-66) está muy lejos de constituir un episodio de por sí.

lea, pone claramente de relieve sus buenas intenciones. No habían colaborado en la sepultura porque no tenían a disposición aromas preparados, y el hecho de haber esperado hasta el domingo había estado dictado por su obediencia al mandamiento del descanso sabático. El relato lucano del nacimiento de Jesús estaba lleno de referencias a la forma en que observaban la ley quienes estaban implicados en él (1,6.8-9; 2,21-25.37.39.41-42), y este motivo se encuentra de nuevo en su muerte. Desde el principio hasta el final de la vida terrena de Jesús se observan los mandamientos que Dios había dado al pueblo de Israel³.

El hecho de que las mujeres acudan de madrugada el primer día después del sábado con los aromas que habían preparado (24,1) expresa bien su deseo de prestar un servicio de amor. Al describir la creciente perplejidad de estas mujeres cuando llegan al sepulcro y entran en él, Lucas bromea con elegancia sobre el hecho de que descubren lo que no se esperaban (el sepulcro abierto, porque la piedra había sido corrida –¡la primera mención de la piedra por parte de Lucas!–) y no encuentran lo que esperaban (el cuerpo del Señor Jesús). A la perplejidad se añade el temor cuando de improviso aparecen junto a ellas dos varones (= ángeles) con vestidos brillantes⁴. Al comienzo del evangelio (Lc 2,9), un ángel del Señor apareció de improviso junto a los pastores para explicar el significado de lo que había sucedido en Belén; al final, se ofrece la misma ayuda divina para explicar el significado de lo que había sucedido en el Lugar de la Calavera (Calvario) y en el sepulcro. El nacimiento de Jesús trajo alegría; la muerte trajo dolor; pero ambos son manifestaciones de la gloria divina (véase 24,26). Temerosas (24,5), al igual que los pastores (2,9), las mujeres se inclinan hacia el suelo. La pregunta que los dos «varones» dirigen a las mujeres: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?», revela retóricamente que Jesús, aun cuando ha sido crucificado, está vivo. En los mejores ma-

3. Al final, Lucas se planteará la cuestión de la no observancia cristiana de las leyes referentes a la alimentación. Pedro será instruido sobre este tema por una nueva revelación divina en Hechos 10,9-16; no obstante, también después se incluirá la parcial y respetuosa observancia en Hechos 15,29.

4. Aun cuando Lucas 24,4 habla de «dos varones», sus vestidos sugieren origen celeste; y 24,23 los identifica como ángeles. Véase Hechos 10,30; Daniel 8,15.

nuscritos de Lucas, los ángeles añaden una proclamación más prosaica: «No está aquí, ha resucitado». Que Jesús no estaba allí podían verlo las mujeres con sus ojos; que esto se debía al hecho de que Dios lo había resucitado tenían que aceptarlo mediante la fe. A continuación, los dos ángeles lanzan un reproche implícito a las mujeres porque no comprenden espontáneamente que la resurrección debía ser el desenlace de la crucifixión: en Galilea, Jesús había proporcionado un detallado sumario del destino del Hijo del Hombre, que incluía la resurrección al tercer día⁵. Además, dado que las palabras de Jesús implicaban un «deber», este destino era querido por Dios –una voluntad que hacía inteligible la pasión e inevitable la resurrección.

Tras recordar la predicción de Jesús (24,8), las mujeres muestran su espontaneidad porque actúan de inmediato. El hecho de que Jesús vive es el corazón del evangelio, y la buena noticia no puede ser nunca simplemente recibida y guardada. Las mujeres se alejan del sepulcro para llevar el anuncio a los Once y «a todos los demás» (24,9). Lucas no especifica quiénes son estos últimos, pero presumiblemente entre ellos se encuentran los dos discípulos que caminan hacia Emaús en el episodio siguiente. En 24,11, Lucas referirá a sus lectores cómo el mensaje de las mujeres fue acogido con desprecio; pero antes (24,10) se detiene a identificar, aun cuando sea tardíamente, a estas mujeres galileas que «se mantuvieron a distancia» durante la crucifixión, que habían observado la sepultura y en este momento, con sus aromas, van a visitar el sepulcro, vacío por la resurrección. Los lectores lucanos debieron reconocer a la primera en ser nombrada, María Magdalena, porque solo el Evangelio de Lucas la presenta durante el ministerio público de Jesús. Era una de las mujeres a las que Jesús había curado de espíritus inmundos y de enfermedades; en concreto, de María Magdalena había expulsado siete demonios (8,2). La segunda mujer, Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes (una traducción posible de *epítropos* en 8,3), pertenecía al mismo grupo. («María de Santiago», nombrada en tercer lugar por Lucas 24,10, no ha sido mencionada

5. La forma dada a las palabras de Jesús por los ángeles en 24,6-7 es una amalgama de varias afirmaciones del Jesús lucano: 9,22.44; 18,31-33.

anteriormente, y las demás mujeres permanecen en el anonimato). El hecho de que María Magdalena y Juana acompañaran a los Doce en Galilea (8,1-3), en el seguimiento de Jesús, hace mucho más sorprendente que la noticia que ellas ofrecen del sepulcro vacío y de la explicación angélica sea acogida por los Once como si fueran habladoras estúpidas que no debían ser creídas⁶. Las mujeres, si bien tardas para comprender, creyeron en la explicación de los varones (= ángeles) que les recordaron la predicción de Jesús; los Once se niegan a creer, aunque la noticia transmitida por las mujeres tuvo que recordarles la predicción. Lucas 24,10 subraya su dureza de corazón al señalar que las mujeres «insistían en contar» a los apóstoles lo sucedido –un detalle insólito en un evangelio que es tan amable con los Doce/Once.

Una nota a pie de página para este episodio se encuentra en 24,12, donde se narra que uno de los Once, Pedro (que, evidentemente, había decidido poner a prueba el mensaje de las mujeres), corrió al sepulcro para mirar atentamente en el interior⁷. El hecho de que Pedro vea solo las vendas usadas para la sepultura⁸ y no el cuerpo de Jesús confirma al menos en parte el anuncio de las mujeres. Pero no se dice que Pedro llegara a la conclusión de que la otra parte de su anuncio era verdadera, es decir, que Jesús hubiera resucitado de entre los muertos; en efecto, él no regresa del sepulcro con alegría, sino con estupor. ¿Dudó porque no vio a los varones (= ángeles)? Lucas dedica el resto del capítulo a las apariciones de Jesús resucitado, que vencerá

6. Los comentaristas suelen explicar que generalmente no se daba crédito al testimonio de las mujeres, pero aquí la situación se agrava debido a la estrecha relación de los apóstoles con esas mujeres en el pasado. Según Lucas 24,34, los Once aceptaron el relato de Simón (Pedro); pero Pedro había visto al Señor resucitado y estas mujeres no.
7. Este versículo se encuentra en los mejores testigos y en el manuscrito más antiguo de Lucas. No debería ser omitido a pesar de la semejanza verbal con Juan 20,3-4. Un pasaje posterior, Lucas 24,24, sugiere que Pedro no estaba solo: «También algunos de los nuestros fueron al sepulcro y encontraron todo como habían contado las mujeres...».
8. Anteriormente (23,53), Lucas había indicado que Jesús estaba envuelto en un sudario (*sindōn*); aquí habla de las sábanas o vendas de la sepultura (*othōnia*). Aunque Lucas tomara estos datos de fuentes diversas, los lectores entenderían estos términos como equivalentes, o considerarían el sudario como parte de las vendas de la sepultura.

la incredulidad de los Once y de «todos los demás» que estaban con ellos. Y en una alusión casual (24,34) se nos informa de que Pedro (Simón) fue el destinatario de una aparición especial.

Lucas 24,13-35: dos discípulos de camino hacia Emaús

En muchos sentidos, este relato, de estilo muy lucano, no tiene ningún paralelo en los otros evangelios⁹. Este es el más largo de todos los relatos canónicos sobre la resurrección: su extensión ofrece al Resucitado la oportunidad de presentar una enseñanza reveladora que muestra cómo pasión y resurrección, juntas, se enmarcan en el plan de Dios contenido en las Escrituras. Una conexión con el primer episodio (las mujeres y Pedro en el sepulcro) la ofrece la información según la cual el segundo sucede el mismo día y los personajes son «dos de ellos», es decir, de los que habían oído el mensaje de las mujeres y se habían negado a creer¹⁰. (Es posible que la decisión de dejar Jerusalén a pesar del anuncio de que el Señor había resucitado en aquel lugar illustre la incredulidad). La historia cobra más realismo porque se cita Emaús como lugar de destino y se especifica la distancia de 11 kilómetros (60 estadios) –aunque estos detalles han provocado desde entonces a los intérpretes dificultades para identificar un lugar plausible cuya ubicación correspondiera a la distancia mencionada¹¹.

9. Los exegetas lo clasifican como un relato novelado, leyenda o narración detallada. Dejando a un lado el tono peyorativo en algunas de estas clasificaciones, debemos reconocer la dramatización en el relato lucano. El único paralelo de esta narración se encuentra en el apéndice marciano (16,12-13): «Después de esto [= la aparición a María Magdalena, y cómo ella se lo cuenta a los que habían estado con él] se apareció con otro aspecto a dos de ellos que iban caminando por el campo. Ellos fueron a contárselo a los demás, pero tampoco a ellos les creyeron». Algunos sostienen que esta es la conclusión de la tradición pre-evangélica dramatizada por Lucas.
10. Es en 24,18, con la identificación de uno de ellos con el nombre de Cleofás, donde queda claro que estos dos no forman parte de los Once.
11. Algunos manuscritos y Padres de la Iglesia leen «160 estadios» (= 30 kilómetros), una distancia comparable a los 32 kilómetros que separan Jerusalén de Amwas (Ammaous Nicopolis), cerca de Latrun. Hay documentos rabínicos que sugieren la presencia de cristianos en Emaús.

También es pintoresco el hecho de que Lucas presente a los dos varones comentando «todo lo que había sucedido [en relación con Jesús]» en el mismo instante en que «Jesús en persona» se les aparece (24,14-15). Hay un momento dramático cuando la figura principal de todos estos episodios, que ha sido durante tanto tiempo el sujeto de revelación y de discusión, entra por fin en escena, y más dramático aún es el hecho de que no lo reconocen. Que Jesús resucitado tiene un aspecto diferente se observa en varios evangelios (véanse las pp. 261, 312 y 325 de este volumen), pero la manera lucana de explicarlo atribuye el problema a los discípulos que «tenían los ojos incapacitados para reconocerlo» (24,16). La atmósfera casual en la que Lucas sitúa el encuentro da a entender la manera en que debieron considerar a Jesús: un caminante que aparece por casualidad, quizá un peregrino (24,18) que había celebrado la Pascua judía y dejaba Jerusalén para regresar a casa; que quiere acompañarlos en el camino y se muestra interesado en su conversación. Cuando empiezan a responderle, dejan de caminar y reaccionan consternados; en efecto, Cleofás¹² pregunta retóricamente cómo este hombre, que ha estado en Jerusalén, puede tan extrañamente ignorar lo que ha sucedido allí. La sencilla puesta en escena artística del episodio continúa en 24,19, cuando el forastero pregunta: «¿Qué cosa?», abriendo el camino a una nueva narración de la pasión de Jesús de Nazaret¹³, «profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (24,19-20). En su primera aparición pública en Nazaret, Jesús había hablado de sí mismo como profeta (4,24); después, cuando se puso en cami-

12. Tal vez Lucas pensó que tenía un efecto dramático el posponer la identificación de los personajes de estos episodios y ofrecerla cuando el relato estuviera avanzado (el nombre de las mujeres no aparece hasta 24,10). Los numerosos intentos de dar un nombre al otro discípulo (por ejemplo, Pedro) son inútiles y contraproducentes para el énfasis lucano del relato.

13. El breve sumario de la pasión (con paralelos en los discursos de los Hechos, por ejemplo, 2,22-23) contiene esta declaración: «Los sumos sacerdotes y nuestros jefes lo entregaron para que lo condenaran a muerte, y lo crucificaron». Esto sirve para refutar la afirmación según la cual Lucas no habría culpado a las autoridades judías de la muerte de Jesús (véase también Hch 2,36; 3,13; 4,10), ya que la descripción que hace del proceso judío a Jesús no contiene ninguna sentencia formal de condena (22,71). Típicamente lucano es el contraste entre las autoridades (negativas) y «todo el pueblo» (positivo).

no para ir a Jerusalén, la razón aducida por él era que ningún profeta puede morir lejos de Jerusalén (13,33); aquí, sus discípulos reconocen claramente que tuvo ese papel. Pero hay también (y este es un elemento insólito en Lucas) una nota de desilusión: «¡Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel!», una decepción más sorprendente aún si recordamos que Zacarías, padre de Juan el Bautista, había orado con estas palabras: «...ha visitado y redimido a su pueblo» (1,68); y Ana, que había visto al niño Jesús, hablaba de él a todos los que esperaban la redención de Israel (2,38). Cleofás, que expresa esta decepción con respecto a Jesús, es uno de los que estaban con los Once cuando María Magdalena y las otras mujeres les anuncian la resurrección de Jesús (24,9), y antes Jesús había felicitado a los Once porque habían permanecido con él en las pruebas (22,28). ¡La cruz había transformado la fidelidad en desaliento! Pero el mensaje de las mujeres no careció de efecto por completo, porque Cleofás lo menciona como un rechazo de la falta de esperanza. Los dos ángeles recuerdan a las mujeres que Jesús había dicho que el Hijo del Hombre resucitaría al tercer día (24,7), y este es el tercer día (24,21). Entonces Cleofás narra el núcleo sustancial del primer episodio, relativo a la visita de las mujeres y de «algunos de los nuestros» al sepulcro vacío (24,22-24)¹⁴ —todo ello con un indicio de esperanza, pero sin verdadera fe.

El forastero, que no ha sido reconocido aún, empieza a responder a las objeciones implícitas que impiden creer que Jesús era el redentor de Israel (24,25) —objeciones no presentadas por los enemigos que Jesús tenía entre las autoridades judías, sino por aquellos que lo habían seguido—. ¡Los «necios y torpes para creer todo lo que dijeron los profetas» son discípulos! «Todo lo que» es una forma de generalizar típica de Lucas (véase Hch 24,14), pero, por lo demás, solo combinando varios pasajes tomados de los profetas¹⁵ pudieron los cristianos reconciliar con el

14. En la secuencia actual, 24,22-24 representa un sumario de lo que se había narrado ya, pero algunos exegetas lo consideran como el tipo de núcleo que Lucas desarrolló en un relato más amplio. Si bien Marcos 16,1-8 no menciona la aparición de Jesús (a las mujeres) en el sepulcro, solo Lucas excluye explícitamente las apariciones en el sepulcro.

15. Lucas/Hechos usa una denominación judía para los libros bíblicos (la Ley y

plan de Dios la imagen de un Mesías sufriente que era también exaltado (24,26: «¿No tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria?»). Ya al principio del evangelio (Lc 3,22), la combinación de un salmo mesiánico de exaltación (Sal 2,7) y un pasaje del siervo sufriente (Is 42,1) establece implícitamente el modelo de lo que Dios dijo de Jesús en el bautismo. El tema de un Mesías que primero tiene que sufrir continuará en Lucas 24,46 y en la predicación cristiana de Hechos 3,18; 17,3; 26,23. Evidentemente, la idea de que alguien crucificado como un pecador pudiera ser un rey glorioso era muy difícil de aceptar para los primeros cristianos —en el judaísmo precristiano no había una esperanza clara en un Mesías sufriente— y fue un punto focal en las reflexiones hermenéuticas sobre las Escrituras de los judíos¹⁶. Aunque podamos estar seguros de que detrás de las explicaciones ofrecidas por el Resucitado, a partir de 24,25, escuchamos expresiones provenientes de la primitiva predicación cristiana sobre Jesús, Lucas sugiere con fuerza que Jesús mismo inició este uso de la Escritura, empezando por Moisés y todos los profetas, para articular su comprensión de sí mismo (24,27). Como se puede ver por la descripción del Maestro de Justicia en los manuscritos del mar Muerto, tal procedimiento sería normal para una figura religiosa judía de aquel tiempo.

La admirable técnica narrativa de Lucas queda patente en 24,28-29, cuando los discípulos se esfuerzan por conseguir que

los Profetas; véase 24,27), mientras que aquellos que nosotros llamamos libros históricos (de Josué a los Reyes) son los Profetas anteriores, y los profetas escritores son los Profetas posteriores. Así, el oráculo dinástico de 2 Samuel 7,11-16, que promete un trono eterno a los reyes de la casa de David (la base de la espera de «el Mesías», entendido como el único o último rey davídico ungido), y la descripción isaiana del Siervo sufriente (Israel, pero identificado con Jesús por los cristianos) formarían parte de aquello que habían predicho «todos los profetas».

16. Los primeros cristianos compartían la hermenéutica judía contemporánea según la cual se pensaba que los profetas habían hablado de un futuro lejano, en particular con respecto a lo que estaba sucediendo entonces. Los cristianos no pensaban ante todo que las Escrituras debían arrojar luz sobre Jesús, sino más bien que Jesús debía explicar el significado de los Libros santos. Aunque es indudable que algunos argumentos basados en la Escritura fueron aguzados en los debates con judíos no creyentes, el fin primario en la referencia a los Escritos sagrados fue el de hacerlos comprensibles para los creyentes.

este forastero misterioso se quede con ellos en la aldea de Emaús, para cenar y pasar la noche. Al explicar las Escrituras durante el camino, hace también que arda su corazón (como ellos mismos admiten más adelante, en 24,32), pero no lo reconocen aún. Con todo, la invitación que le dirigen a «quedarse» muestra que no habían perdido el instinto del seguimiento y ahora, sentado a la mesa con ellos, Jesús realiza el gesto de partir el pan que finalmente les abre los ojos. En el mismo momento en que reconocen que es Jesús, él desaparece de su vista (24,31). Basándose en las analogías con la mitología, es probable que los lectores paganos de este relato pudieran comprender que una figura divina se había hecho pasar por un ser humano y había visitado a los mortales. Sin embargo, los lectores cristianos de Lucas tienen que aprender más del episodio, como expresa claramente el comentario de los dos discípulos (que hablan entre sí en 24,32 o a los Once en 24,35).

Primero, aun cuando la exposición de las Escrituras por parte de Jesús no produjo el reconocimiento, la reflexión sobre la exposición bíblica inflamó sus corazones y los preparó para reconocer a Jesús. Segundo, lo reconocieron en la fracción del pan. Se podría sostener que Jesús tenía un modo característico de partir el pan, de modo que los discípulos reconocieron un estilo familiar, pero aquí está implícito algo más. Usada en la forma nominal o verbal, «partir el pan / la fracción del pan» es una expresión lucana (Hch 2,42.46; 20,7.11; 27,35) que se refiere generalmente a una comida eucarística. Esta connotación está reforzada aquí por la semejanza entre la descripción de lo que Jesús hizo durante la última comida (la Última Cena) que consumió con sus discípulos y lo que realiza aquí. Al comparar ambas comidas, nos parece verosímil la idea de que Lucas quiso hacer comprender a sus lectores que Jesús fue reconocido en una acción eucarística:

22,19: «Tomando pan, dio gracias [*eucharistein*], lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros”».

24,30: «Tomó el pan, bendijo [el pan o a Dios], lo partió y se lo dio».

(La cuestión no es si Jesús celebró realmente una eucaristía con los dos discípulos en Emaús, sino cómo usa Lucas el relato para instruir a sus lectores).

Interpretado de esta manera, el episodio de 24,13-35 pudo proporcionar enseñanzas importantes. Los lectores podrían haber reflexionado con nostalgia sobre el hecho de que medio siglo antes, en una tierra muy próxima, hubo personas muy afortunadas que vieron a Jesús resucitado con sus propios ojos: «¡Ojalá hubiéramos estado allí!». Lucas refiere que quienes estuvieron en aquella situación envidiable y vieron a Jesús no consiguieron conocerlo verdaderamente hasta que les explicó las Escrituras y lo reconocieron en la comida eucarística. Los cristianos del tiempo de Lucas tenían las Escrituras y la fracción del pan —los mismos medios de conocimiento del Señor que los primeros discípulos—. Del mismo modo, los cristianos los tienen desde entonces, porque las Escrituras y la eucaristía son los componentes esenciales de nuestra celebración dominical. Por lo que respecta al encuentro con Jesús resucitado *en la fe*, las generaciones del pasado no son más privilegiadas que la actual.

* * *

Como elemento de transición de este episodio al siguiente, Lucas 24,33 narra que «en el mismo momento» en que Jesús desapareció, los dos discípulos regresaron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a «los Once con los demás compañeros». Recordamos que cuando las mujeres regresaron del sepulcro después de encontrar a los varones (= ángeles), informaron «a los Once y a todos los demás» (24,9). Al final de estos dos primeros episodios, Lucas ilustra el deber de comunicar «la buena nueva» del Resucitado a los demás, mientras que al mismo tiempo se muestra la centralidad de los apóstoles en Jerusalén que están ahora a punto de ver al Señor¹⁷.

17. Lucas usa indicaciones temporales para vincular los episodios de este capítulo, pero ignora las formidables dificultades cronológicas en este primer día de la semana excesivamente largo —formidables aun cuando, por conveniencia, Lucas no emplea el cómputo judío por el cual el día termina con la puesta del sol—. Es ya al atardecer —«el día va de caída» (24,29)— cuando los dos discípulos están con Jesús a la mesa. La comida y el largo viaje de regreso a pie retrasarían mucho su encuentro con los Once.

El hecho verdaderamente singular es que antes de que los dos discípulos puedan informar a los demás, los Once les dan la noticia: «Realmente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón» (24,34)¹⁸. El adverbio «realmente» significa que los Once suponen que los dos discípulos que regresaban no sabían más que cuando habían partido, es decir, que tanto las mujeres como Pedro habían encontrado el sepulcro vacío y que las mujeres aseguraban que habían visto ángeles que anunciaban que Jesús había resucitado. Todas las dudas que los Once tenían sobre estas primeras noticias habían quedado resueltas mientras los dos discípulos estaban fuera, porque el Señor había sido visto por Simón (Pedro). Seguramente Lucas combina aquí diferentes tradiciones, y la afirmación sobre la aparición a Simón podría ser una forma de la antiquísima fórmula de predicación que se encuentra en 1 Corintios 15,5, la cual menciona en primer lugar la aparición a Cefas (Pedro). Pero en el contexto actual la frase tiene el efecto de mostrar que la fe apostólica en el Señor resucitado no se basa en un relato sobre un sepulcro vacío ni en el mensaje de los ángeles, sino que se fundamenta en un encuentro efectivo con Jesús. Los dos discípulos pudieron conocer al Señor resucitado porque lo reconocieron en la fracción del pan, pero Simón (y, por medio de él, los Once) conoce al Señor porque lo ha visto.

Lucas 24,36-53: los Once¹⁹ reunidos en Jerusalén

Este episodio forma una unidad literaria, en el sentido de que narra una aparición del Señor resucitado a un grupo en la ciudad de Jerusalén. Pero hay variaciones menores en la ambientación que sugieren una subdivisión: 24,36-49 tiene lugar donde los Once y los demás se han reunido juntos; 26,50-53 sucede cuando salen hacia Betania y regresan al templo de Jerusalén.

18. Esto es tan extraño que el *Codex Bezae* atribuye la afirmación a los dos discípulos, llevando a la conclusión de que Simón (Pedro) era el discípulo anónimo junto a Cleofás en el camino hacia Emaús (cf. *supra*, nota 12, p. 288).

19. Técnicamente, el grupo incluye a «los Once con los demás compañeros» (24,34). No obstante, dado que «los demás compañeros» no son identificados aquí en ningún momento (cf. Hch 1,14) y no desempeñan un papel específico, en todo este episodio me referiré sencillamente a los Once.

a) 24,36-49: *La aparición de Jesús en el lugar donde los Once estaban reunidos y habían comido.* En 24,33 se nos dice que dos discípulos regresan de Emaús para encontrarse con sus compañeros reunidos, pero no se indica dónde. La presencia de comida (24,41-42) sugiere que es un lugar donde los Once habían comido. Presumiblemente, la tradición relativa al lugar donde Jesús se había aparecido en Jerusalén era vaga²⁰ y es posible que Lucas evitara una descripción imaginativa y detallada para que sus lectores pudieran vincular la escena a las reuniones que tenían lugar en sus iglesias domésticas. El saludo «La paz esté con vosotros», pronunciado por Jesús resucitado, sería adecuado en aquel ambiente, dado que se convirtió en un saludo usado entre los cristianos²¹.

Al comienzo del episodio, Lucas realiza un gran esfuerzo para aclarar que Jesús no es un espíritu o un fantasma, sino que tiene un cuerpo real (puede comer), el mismo cuerpo que había sido crucificado (sus manos y sus pies llevan señales visibles). Es posible que Lucas escribiera esta escena con intención apologética. Podría haber tratado de refutar a los no creyentes que negaban la resurrección (24,39: «¡Soy yo mismo!») y/o corregir a los docetas y gnósticos cristianos incipientes, los cuales negaban que hubiera un elemento corpóreo en la victoria de Jesús sobre la muerte (24,39: «Un espíritu/fantasma no tiene carne y hueso, como veis que yo tengo»). Es interesante observar que, en la secuencia lucana, los Once que creen que Jesús ha resucitado (24,34) albergan dudas en su corazón (24,38), e incluso no cre-

20. En Juan 20,19.26 hay una aparición semejante del Resucitado que se produce en un lugar donde las puertas estaban cerradas. En Marcos 16,14, Jesús se aparece a los Once mientras están a la mesa. Hechos 2,1 ambienta la escena de Pentecostés en el lugar donde los Doce (los Once más Matías) estaban «todos juntos en el mismo lugar». La idea de que las apariciones del Resucitado y el descenso del Espíritu tienen lugar en la gran sala del piso superior donde Jesús había celebrado la Pascua judía con sus discípulos (Lc 22,12-14) es una conjetura de armonización posterior.

21. Véase Juan 20,19.26 y el uso frecuente de «paz» en los saludos de Pablo a las Iglesias. Esta expresión y otros versículos de este episodio se omiten en el *Codex Bezae* y en otros testigos de la tradición textual occidental; pero hoy hay una tendencia creciente a pensar que los pasajes discutidos son auténticamente lucanos.

en (24,41)²², cuando Jesús insiste en su realidad corpórea. Otros detectan un fin más didáctico en el pasaje: los cristianos que esperan su propia resurrección corporal podrían haber tratado de saber más a través de la reflexión sobre el cuerpo resucitado de Jesús.

En cualquier caso, Lucas ofrece la visión materialmente más realista del cuerpo de Jesús resucitado que se encuentra en el Nuevo Testamento. Algunos exegetas contemporáneos consideran que su presentación es excesivamente ingenua, pero esto podría deberse al hecho de que no aceptan la realidad de la resurrección corpórea, una realidad sobre la cual concordarían, en mi opinión, todos los escritores del Nuevo Testamento. No obstante, es muy posible que dentro de este acuerdo hubiera una diferencia sobre las propiedades materiales que los escritores del Nuevo Testamento atribuirían al cuerpo resucitado de Jesús. La noción de Pablo según la cual el cristiano resucitado poseerá un cuerpo *espiritual* (basada presumiblemente en su experiencia del Resucitado) está ligada a la tesis paulina de que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1 Cor 15,50). Esto parece completamente distinto de la insistencia lucana en la carne y los huesos de Jesús. No obstante, hay que reconocer que el interés primario de Lucas es la identidad de Jesús resucitado (24,39: «¡Soy yo mismo!»), de modo que los Once, que reconocen el aspecto corpóreo de Jesús en el momento de comer el pescado (24,42-43), no son muy distintos de los dos discípulos que en Emaús reconocen a Jesús en la fracción del pan. Una parte importante de la identidad de Jesús resucitado es la continuidad con respecto a su existencia corpórea durante el ministerio. El hecho de que Lucas no es ingenuo lo pone de manifiesto el texto de Hechos 10,40-41: «Dios lo resucitó al tercer día e hizo que se apareciese, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados de antemano por Dios: a nosotros, que comimos y bebimos con

22. Típicamente lucano es el intento de atenuar la incredulidad «por la alegría»; cf. los discípulos «dormidos de tristeza» en 22,45. Lucas usa aquí *dialogismoi* («dudas, pensamientos negativos») para describir lo que hay en los corazones de los Once. En el relato de la infancia (2,35), Simeón reconoció que en el futuro Jesús iba a desempeñar el papel de juez: «Quedarán patentes los pensamientos de todos».

él después de resucitar de la muerte». Pese a las características terrenas del comer y el beber atribuidas a Jesús resucitado, Lucas reconoció que tenía propiedades diferentes, dado que no podía ser visto por todos.

Después de haber asegurado a los Once que era él mismo, Jesús pasa (24,44-46) a usar con ellos exactamente la misma pedagogía empleada en el episodio anterior con los dos discípulos. Explica lo que está escrito sobre él en las Escrituras y cómo muestran que el Mesías debía sufrir y resucitar de entre los muertos²³. En la perspectiva de Lucas, la interpretación de las Escrituras es un elemento esencial para la comprensión de la pasión y la resurrección. En esto, Lucas no está lejos de la tradición transmitida por Pablo en 1 Corintios 15,3-5, donde se afirma que la muerte, la sepultura y la resurrección tuvieron lugar «según las Escrituras».

La escena introduce a continuación la misión, una característica común en los relatos de la resurrección (pp. 261-263, 277-279 y 316 de este volumen), aunque los evangelistas comentan tal envío de diferentes maneras. Lo propio de Lucas es el hecho de que remonta la misión al mismo imperativo bíblico de la pasión y la resurrección. No solo está escrito que el Mesías tiene que sufrir y resucitar; está escrito «que en su nombre se proclamaría arrepentimiento y perdón de pecados a todas las naciones, empezando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de ello» (24,47-48)²⁴. Dado que la proclamación que empieza desde Jerusalén se describirá en los Hechos, las Escrituras contienen ya, en la perspectiva de Lucas, todo el plan de Dios narrado en

23. Lo que es diferente aquí es la afirmación que Jesús había hecho ya cuando estaba con ellos (durante el ministerio público): «Tenía que cumplirse en mí todo lo escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos». En el Evangelio de Lucas no se encuentra tal declaración literal de Jesús; pero la pretensión de que tanto la palabra de Jesús como las Escrituras sirven de apoyo a cuanto sucedió en la pasión es muy impactante.

24. Lucas no indica qué pasajes bíblicos tiene en mente como fondo para esta misión a los gentiles. Tal vez piensa en varios textos proféticos sobre los gentiles que llegan a conocer a Dios; pero esos pasajes hablan de las naciones que acuden a Jerusalén, no de una misión israelita dirigida a ellas. En Hechos 2,16-21, Pedro cita el texto de Joel 2,28-32 (3,1-5) acerca de la efusión del Espíritu sobre toda carne.

los dos volúmenes de su obra (Lucas y Hechos) que describen la obra de Jesús y la del Espíritu. El énfasis puesto en el hecho de que este arrepentimiento (*metánoia*) o cambio total de mentalidad para el perdón de los pecados será proclamado (forma verbal ligada a *kērygma*) en el nombre de Jesús sugiere que tanto la predicación como el bautismo son vistos como parte de la misión. Por ejemplo, en Hechos 2,38 *metánoia* y ser bautizados en el nombre de Jesús son las exigencias fundamentales impuestas a quienes aceptan la predicación de Pedro sobre Jesús²⁵. El cumplimiento de estas exigencias conducirá al don del Espíritu Santo. De la misma manera, en el pasaje que nos ocupa, Jesús resucitado presenta, después de su predicación sobre la *metánoia* para el perdón de los pecados, una petición de la que toman nota los Once: «Yo os envío [*apostéllein*] lo que el Padre prometió» (24,49). Tienen que permanecer en Jerusalén hasta que sean revestidos con poder de lo alto. Todos estos temas se retoman al comienzo de los Hechos, y esto pone claramente de manifiesto que Jesús está hablando del don del Espíritu Santo. Hechos 1,4-5 habla de *la promesa del Padre* a propósito del bautismo en el Espíritu Santo; en Hechos 1,8, Jesús dice a los Once que cuando el Espíritu Santo descienda sobre ellos serán sus *testigos* desde Jerusalén hasta los confines de la tierra; Hechos 2,33 afirma que «han recibido del Padre *la promesa del Espíritu Santo*». Para otras misiones consignadas en los evangelios son enviados los mismos discípulos; en realidad, este es el modo en que se convirtieron en apóstoles (es decir, «enviados»). Pero en Lucas, el Espíritu Santo es el único enviado, porque este Espíritu da poder a la misión apostólica (Hch 15,28: «Es decisión del Espíritu Santo y nuestra»). En el relato lucano de la infancia, el Espíritu Santo descendió sobre María como el poder del Altísimo que realizó la concepción del Hijo de Dios (1,35). En el comienzo del ministerio público, Jesús regresó con el poder del Espíritu Santo a Galilea (4,14). En el comienzo de los Hechos, los após-

25. Véase también la unión de la predicación de la buena nueva (*euangelizesthai*) con el bautismo en el nombre de Jesús en Hechos 8,12. En el libro de los Hechos hay muchas referencias a la predicación, a las curaciones o al bautismo que se realizan en el nombre de Jesús.

toles son revestidos de poder cuando el Espíritu Santo descien- de sobre ellos (1,8).

Cuando se considera lo que los dos discípulos aprendieron de Jesús resucitado en el camino hacia Emaús y lo que los Once aprendieron en Jerusalén, más allá de la certeza de que Jesús ven- ció a la muerte y resucitó corporalmente, hay un mensaje parti- cular que tendría un significado especial para las comunidades a las que Lucas se dirige a finales del siglo I. La exigencia de la *me- tánoia* de la que habla Jesús se dirige a estos cristianos cuando se les proclama la buena nueva sobre Jesús; y ellos son bautizados en el nombre de Jesús, lo cual constituye la ocasión para que re- cibán el Espíritu Santo. Se les explican las Escrituras, y el senti- do de la ley y los profetas (y los Salmos) queda esclarecido por medio de lo que Dios ha hecho en Jesús y en la Iglesia por el Espíritu. Cuando estos cristianos se reúnen, se saludan mutua- mente con las palabras «La paz esté contigo»; y con los ojos de la fe ven que Jesús esta presente en la fracción del pan. En resu- men, los lectores cristianos de Lucas pudieron descubrir que Je- sús resucitado les explica una gran parte de su vida cristiana.

b) 24,50-53: Jesús conduce a los Once a Betania y asciende al cie- lo; los Once regresan al templo de Jerusalén. El desplazamiento a Betania (cuyo objetivo no es clarificado por Lucas) podría re- montarse a la tradición pre-evangélica. (Al hablar del monte de los Olivos, el libro de los Hechos enmarcará el lugar de la as- censión entre referencias veterotestamentarias). En el comienzo del evangelio, el sacerdote Zacarías, después de haber recibido del ángel Gabriel el anuncio del nacimiento de Juan el Bautista –y contrariamente a lo que la gente esperaba–, no pudo hablar al pueblo y bendecirlo (Lc 1,10.21-22). Al final del evangelio, Jesús bendice a los Once a la manera de un sacerdote, como se puede ver al comparar la descripción lucana de Jesús en 24,50: «alzando las manos, los bendijo», con la descripción del piadoso sumo sacerdote Simón II en Eclesiástico 50,20: «alzando las ma- nos hacia la asamblea de Israel, pronunciaba la bendición del Señor».

Esta bendición señala la partida de Jesús en el momento en que es elevado al cielo. En el monte de la transfiguración (9,30),

Moisés y Elías (dos figuras que en la tradición judía fueron ele- vadas corporalmente al cielo) aparecieron en la gloria y hablaron con Jesús de su éxodo. Ahora, como aquellos predecesores, Jesús realiza su éxodo. Cuando Jesús es elevado al cielo, completa el viaje a Jerusalén que empezó inmediatamente después de la transfiguración, «cuando se cumplía el tiempo de que se lle- varan al cielo» (9,51)²⁶. Eclesiástico 50,21 describe la reacción del pueblo ante la bendición sacerdotal de Simón II: «El pueblo se arrodillaba». Del mismo modo, Lucas 24,52 describe la reac- ción de los Once ante la bendición y la ascensión de Jesús: «Se postraron ante él».

Entonces, llenos de alegría, regresan a Jerusalén, donde esta- ban constantemente en el templo. Esto constituye el cumpli- miento de la promesa de alegría hecha a Zacarías en aquel tem- plo, al comienzo del evangelio (1,14). Las últimas palabras grie- gas en el evangelio nos dicen lo que hacen los Once en el tem- plo: bendicen a Dios. Ningún evangelio termina su relato de la buena nueva con una nota más hermosa o más estimulante pa- ra los cristianos de todos los tiempos, cuando se reúnen en sus comunidades.

Hechos 1,1-12: las instrucciones de Jesús a los apóstoles en el momento de la despedida; la ascensión al cielo

En el comienzo de los Hechos, Lucas se preocupa de establecer un paralelo entre el segundo volumen y el primero²⁷ de su obra que, como él dice, terminaba el día en que Jesús «fue llevado al cielo», después de haber instruido a sus apóstoles por medio del

26. A muchos comentaristas les parece insólito el hecho de que Lucas incluya una escena de la ascensión en su relato de la resurrección (pero véase Mc 16,19, que incluye el sentarse a la derecha de Dios). Con todo, un elemen- to en esta ascensión es el final de las apariciones terrenas de Jesús, un con- cepto conocido por Pablo, que sitúa la aparición de Jesús a él como la últi- ma de todas (1 Cor 15,8). Lucas da un colorido veterotestamentario a la idea de una aparición final, que existía antes de que se escribieran los evangelios.

27. Dado que estoy interesado solamente por los aspectos de este relato que se refieren a la resurrección, dejo a un lado la cuestión de la identidad de Teófilo.

Espíritu Santo. En Hechos 1,9, Lucas nos dirá de nuevo que Jesús fue elevado al cielo; y este duplicado ha planteado dificultades a los exegetas, hasta el punto de que postulan que otra mano añadió uno de los dos relatos. En realidad, Lucas está usando las apariciones del Resucitado y la ascensión como una bisagra (véase *supra*, p. 281). Desde el punto de vista del evangelio, la resurrección-ascensión lleva a término visiblemente todo lo que Jesús empezó a hacer y enseñar (Hch 1,1); desde el punto de vista de los Hechos, prepara a los apóstoles para ser testigos de Jesús hasta los confines de la tierra (1,8). El hecho de que narre dos veces la ascensión muestra, una vez más, que pese a la concreción de sus descripciones, Lucas no tiene una comprensión ingenua de lo que describe. El retorno de Jesús al Padre después de la muerte tiene, desde el punto de vista de Dios, una dimensión atemporal; pero se enmarca dentro de una secuencia temporal para aquellos cuya vida ha sido tocada por este acontecimiento.

En la descripción con que empieza el libro de los Hechos (1,1-2) son dignos de nota dos aspectos menores, porque refuerzan la conexión entre los dos volúmenes de Lucas. En primer lugar, hay una referencia al primer volumen (el Evangelio) que es una descripción de lo que Jesús *empezó* a hacer y enseñar. Si se entiende el verbo literalmente, Lucas ve que Jesús continúa espiritualmente su actividad en los Hechos, aunque ha ascendido al cielo. En segundo lugar, se dice que Jesús instruyó a sus apóstoles, elegidos por medio del Espíritu Santo antes de que fuera llevado al cielo (en el primer volumen). Así, aun cuando Lucas describirá la venida del Espíritu Santo en Hechos 2, reconoce que el Espíritu actuaba ya en la interpretación de las Escrituras por parte de Jesús y en el envío de los apóstoles, tal como se describe en Lucas 24.

Por otro lado, Hechos 1,3 nos dice algo que no habríamos esperado nunca del evangelio, a saber, que durante cuarenta días después de su pasión y muerte, Jesús se apareció a los apóstoles. La referencia a Jesús que da «muchas pruebas» y muestra que está vivo y habla a los apóstoles del reino de Dios, sugiere que Lucas está pensando en la clase de aparición narrada en el episodio que acabamos de considerar (24,36-49), donde Jesús mostró sus manos y sus pies, y comió el pescado para demostrar

que era él mismo y no un fantasma, y donde instruyó a los Once sobre las Escrituras y la futura predicación de la *metánoia*. Al presentar a los apóstoles como destinatarios de más de una aparición, es posible que Lucas refleje una tradición primitiva semejante a la de 1 Corintios 15,5-8, donde entre las seis personas o los grupos a los que Jesús se aparece se menciona a Cefas (Pedro), los Doce y Pablo²⁸. Como he señalado en la nota 26, tales tradiciones establecen un tiempo límite, después del cual Jesús no se apareció, aunque el límite que Pablo cita es considerablemente más largo los dos límites lucanos («el mismo día» en Lc 24; cuarenta días en los Hechos). El papel de los cuarenta días resulta claro cuando reflexionamos sobre la predilección de Lucas por la estructura arquitectónica, mencionada al comienzo de este capítulo. En Lucas 4,1-2, Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto, donde pasó cuarenta días, después de los cuales regresó con la fuerza del Espíritu para empezar su ministerio en Galilea (4,14). Con el fin de establecer una correspondencia es apropiado que también el libro de los Hechos empiece con un periodo preparatorio de cuarenta días. En ambos casos, Lucas está evocando los cuarenta años en el desierto, durante los cuales Dios preparó a Israel para la entrada en la Tierra Prometida. Este lenguaje figurado se adapta bien al modo en que el comienzo de los Hechos asocia simbólicamente los inicios de la comunidad cristiana a los inicios de Israel; por ejemplo, completando el número doce (Hch 1,15-26), de modo que el paralelo cristiano con los doce patriarcas israelitas pueda ser perfecto; y así también el simbolismo del Sinaí en la descripción del acontecimiento de Pentecostés (viento, fuego, Pentecostés como fiesta del don de la ley a Israel). El Dios que mucho antes había llamado a Israel a ser el pueblo de la alianza sigue los mismos modelos en su renovación de la alianza por medio de Jesucristo.

Partiendo de su introducción general en Hechos 1,1-3, Lucas pasa a describir las apariciones en las que Jesús mismo se di-

28. A pesar de que algunos exegetas sostienen que Lucas consideraba como apóstoles solo a los Doce, llama apóstol a Pablo en Hechos 14,14. No está claro si Lucas aplicaría el término a los otros mencionados en la lista de 1 Corintios: por ejemplo, a Santiago, el hermano del Señor, y a «todos los apóstoles [además de los Doce]».

rige directamente a sus apóstoles. En la primera (1,4-5)²⁹, Jesús llama la atención sobre el hecho de que el mensaje que les da (que no se alejen de Jerusalén, sino que esperen la promesa del Padre) es un mensaje que ya le han oído (véase Lc 24,49). Pero aquí hace un añadido esclarecedor: que la promesa del Padre se cumplirá cuando sean bautizados en el Espíritu Santo, después de pocos días. Por tanto, Jesús resucitado recuerda a sus apóstoles no solo lo que él les había dicho cuando se les apareció el día de Pascua, sino lo que Juan el Bautista les había dicho al comienzo del ministerio, cuando contrapuso su bautismo con agua al bautismo venidero en el Espíritu Santo y en el fuego (Lc 3,16)³⁰. Desde el principio hasta el final de su primer volumen, Lucas prepara la venida del Espíritu Santo que caracteriza el segundo volumen.

En la otra aparición (Hch 1,6-8), Jesús va más allá de los recuerdos para proporcionar una importante revelación. Tanto durante el ministerio público como, después de la resurrección, Jesús habló del reino de Dios (Lc 4,43; Hch 1,3); y ahora sus discípulos, reunidos juntos, hacen preguntas sobre aquel reino que ellos comprenden como un reino que debía ser restituido a Israel. Su comprensión no carece de lógica: la resurrección de Jesús mostraba que Dios había intervenido definitivamente en la historia y que Jesús era el Mesías (Lc 24,26), es decir, el rey ungido de la casa de David, que era esperado para restablecer el reino davídico. Por tanto, la pregunta de los apóstoles está expresando una comprensión que habría sido compartida por muchas de las personas que habían oído a Jesús de Nazaret (o habían oído hablar sobre él). Los exegetas debaten sin fin sobre la forma en que Jesús entendió el reino de Dios. Las diferentes visio-

29. El contexto proporcionado por 1,4 depende de la traducción dada a *synalízomenos*, que podría significar: «estar reunidos en asamblea», «morar con» o «comer con». En el caso de que tuviera este último significado, tenemos otro ejemplo de la ambientación en el marco de una comida que es común a las apariciones pascuales. Si tenía el primer significado, tenemos otro encuentro vagamente descrito de los Once/Doce, semejante al que seguirá en 1,6 (también en Lc 24,33).

30. Hechos 1,5 no repite la expresión «en el fuego» del Bautista, pero el bautismo de los apóstoles en el Espíritu Santo, en Pentecostés, estará acompañado de «lenguas como de fuego» (Hch 2,3).

nes del Nuevo Testamento se explican más fácilmente si Jesús no fue nunca claramente explícito sobre cuándo el reino sería visible y/o invisible, si vendría de inmediato (en esta generación) o en un futuro no precisado, si existiría en este mundo y/o en el próximo³¹. Sea como fuere, aquí presenta Lucas aquel aspecto de la enseñanza de Jesús que da sentido a la obra lucana en dos volúmenes y explica el universal impulso misionero, tan relevante en el segundo volumen. Si Jesús resucitado estaba a punto de realizar el reino inmediatamente, como parte del fin del mundo, sería inútil escribir libros para futuros lectores³², o emprender una misión que no tendría el tiempo necesario para llegar a los confines de la tierra. La firme respuesta de Jesús resucitado, transmitida por Lucas: «No os toca a vosotros saber los tiempos y circunstancias que el Padre ha fijado con su exclusiva autoridad», priva de sentido a la especulación cronológica sobre la intervención final de Dios, y ha sido reiterada por la Iglesia como una respuesta a los sectarios de todas las generaciones que pierden tiempo y energías religiosas calculando el momento de la segunda venida. Es mucho más importante que los seguidores de Jesús, llenos del poder del Espíritu Santo, dediquen su tiempo y su energía a dar testimonio de él.

Lucas usa el énfasis de Jesús en el testimonio para presentar el esbozo de este segundo volumen (Hch 1,8). Hechos 2-7 se centrará en el testimonio dado en Jerusalén, que culmina en el testimonio de Esteban por medio de su sangre. Hechos 8-12 se interesará por los acontecimientos de naturaleza decisiva que tienen lugar principalmente en Samaría y en Judea, y que culminan con la partida de Pedro y Pablo de Jerusalén hacia lugares

31. Aun siendo divino, Jesús era verdaderamente humano; por eso, muchos se preguntan si tenía un conocimiento exacto de tales cosas. Y señalan un dicho de Jesús que tiene elementos comunes con su declaración aquí, pero que Marcos 13,32 sitúa en el ministerio público: «En cuanto al día y la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles en el cielo, ni el hijo; solo los conoce el Padre».

32. No es casual que los primeros escritos cristianos (antes del año 70) sean cartas dirigidas al presente inmediato, y que solo hacia el 70 y con la caída de Jerusalén surja una literatura más estable que pudiera tener presentes a futuros lectores.

más lejanos³³. Hechos 13–28 describirá la gran misión a los gentiles, que parte de Antioquía y termina en Roma y, de este modo, llega hasta los confines de la tierra³⁴.

Después de haber preparado tan detalladamente a sus apóstoles para el futuro, Jesús es elevado al cielo (Hch 1,9). Lucas utiliza aquí un lenguaje más gráfico que en 24,51, porque esta vez interviene una nube que se lo quita de la vista (y que es semejante a la nube de la presencia divina, mencionada por Lc 9,34-35 en la transfiguración). Dos hombres vestidos de blanco aparecen de improviso para explicar el acontecimiento a los seguidores de Jesús, al igual que dos varones (= ángeles) con vestidos brillantes se encuentran en el sepulcro vacío para explicar el acontecimiento a las mujeres (24,4-7). Su interpretación de la ascensión adquiere colorido escatológico por la información que Lucas proporciona al final del episodio en Hechos 1,12, a saber, que esta ascensión tiene lugar sobre el monte de los Olivos³⁵. La referencia bíblica más destacada al monte de los Olivos la encontramos al final de la colección de los profetas, en Zacarías 14,4-21, donde se nos dice que Dios vendrá con sus santos para ejercer el gran juicio y manifestar su realeza sobre toda la tierra. No es extraño, por tanto, que en aquel lugar los dos hombres puedan asegurar que Jesús, elevado de este modo al cielo,

33. Otros quisieran aplicar la sección «Judea y Samaría» de las palabras de Jesús a Hechos 8–10, considerando el capítulo 10 como el término, dado que allí se convierte un gentil. Pero en los capítulos 11–12 la acción está ampliamente ambientada en Judea. El hecho de que Lucas estructura las palabras de Jesús según su plan para el libro resulta evidente cuando caemos en la cuenta de que, aun suponiendo que los apóstoles hubieran recibido este mandato al principio, la difusión del cristianismo entre los samaritanos y los gentiles asombra completamente a algunos cuando eso sucede, y se discute si esto está justificado. Además, si bien se dice que los apóstoles son los testigos que siguen este itinerario, los Doce (excepto Pedro y Juan) en gran parte permanecen en Jerusalén, y otros son los responsables de la difusión del testimonio.

34. *Salmos de Salomón* 8,15 asocia Roma con «el fin de la tierra».

35. Presumiblemente, pues, también la reunión en Hechos 1,6 de los discípulos a los que se dirige Jesús tiene lugar sobre el Monte, porque no se nos dice que salieron hacia ese lugar —compárese Lucas 24,50: «Jesús los condujo fuera, hacia Betania»—. Resulta claro que existía una tradición sobre la subida de Jesús al cielo desde esta zona oriental de Jerusalén, pero el libro de los Hechos aprovecha las posibilidades teológicas que ofrecía esa tradición.

«vendrá como lo habéis visto marchar» (Hch 1,11). La nube que se lo quita de la vista está ligada a esa venida, porque Lucas 21,27 había prometido: «Verán al Hijo del Hombre que llega en una nube con gran poder y gloria».

Es interesante observar cómo la revelación hecha por los ángeles lucanos es apropiada para nuestro tiempo. Muchos cristianos de tendencias progresistas, que confunden la simple descripción bíblica con la realidad subyacente más profunda, rechazan la segunda venida considerándola simplista; a menudo, esto los lleva a pensar que pueden construir el reino en este mundo con la buena voluntad y la justicia social. Los relatos de las apariciones de Jesús resucitado por parte de Lucas insisten en el hecho de que se trata realmente del reino de Dios; solo él puede establecerlo y lo hará a través de su Hijo. Si ignora la autoridad de Dios, el esfuerzo humano no edificará el reino —por muy benévolo que sea desde el punto de vista religioso—, sino otra Torre de Babel. Por otro lado, los que creen en la acción de Dios y pasan el tiempo mirando al cielo mientras esperan la segunda venida, como si pudieran calcular cuándo tendrá lugar, también niegan en realidad la autoridad de Dios, según la cual solo él conoce los tiempos y las circunstancias. La pregunta irónica de los dos portavoces celestiales: «Hombres de Galilea, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hch 1,11), nos hace saber que corremos el peligro de no captar la segunda venida (cualquiera que sea su contenido). Por tanto, tiene poco sentido tratar de adquirir el control de los tiempos y las circunstancias, como si Dios pudiera ser controlado. Mateo termina su relato de la resurrección con la garantía de que Jesús está con nosotros todos los días hasta el final de los tiempos; Lucas, que describe dos veces la ascensión de Jesús, termina el relato de la resurrección con la garantía de que regresará ciertamente, como se ha ido. Mientras tanto, está la promesa del Padre: el Espíritu Santo.

CAPÍTULO 25

La resurrección en Juan 20

Una serie de reacciones diversas

JUAN es el evangelio de los encuentros: Nicodemo, la Samaritana junto al pozo, el paralítico de Betesda, el ciego de nacimiento, María y Marta, e incluso Pilato. Uno tras otro han entrado en el escenario joánico para encontrarse con Jesús, la luz que viene a este mundo; y, de este modo, se han juzgado a sí mismos al acercarse a la luz o, por el contrario, al alejarse de ella y preferir las tinieblas (Jn 3,19-21). No sorprende, entonces, que el principal relato joánico de las apariciones de Jesús resucitado se convierta en una serie de encuentros que ilustran diferentes reacciones de fe.

Se puede observar la siguiente disposición en cuatro episodios:

- 1) 20,1-10: Reacciones de Simón Pedro y del Discípulo Amado
- 2) 20,11-18: Reacción de María Magdalena
- 3) 20,19-23: Reacción de los discípulos
- 4) 20,24-29: Reacción de Tomás

Los dos primeros episodios tienen lugar en torno al sepulcro, al amanecer del domingo de Pascua; los otros dos tienen lugar donde los discípulos están reunidos, primero en la tarde del domingo de Pascua y, luego, una semana después. Si bien en los episodios los respectivos personajes están vinculados entre sí, la reacción de uno no influye en la reacción de otro. El escenario

de conjunto nos recuerda que en el ámbito de la fe hay diferentes grados de disposición y diferentes factores que motivan a las personas para ir a la fe.

Juan 20,1-10: las reacciones de Simón Pedro y del Discípulo Amado

Los cuatro evangelios presentan a las mujeres que van al sepulcro vacío el primer día de la semana, pero solo en Juan sucede que María Magdalena visita el sepulcro dos veces. La segunda visita (Jn 20,11ss) es la que tiene más paralelos en los otros relatos evangélicos; la primera visita cumple principalmente la función de preparar el escenario para el relato de Simón Pedro y el Discípulo Amado. No obstante, incluso dentro de ese escenario hay rasgos joánicos. Como en Marcos y en Lucas, María Magdalena¹ acude «muy temprano», pero solamente en Juan se añade la indicación «todavía a oscuras». En este evangelio, donde la luz y las tinieblas desempeñan un papel tan importante, las tinieblas permanecen hasta que alguien cree en Jesús resucitado. No se dice por qué María Magdalena va al sepulcro², pero su reacción de sobresalto y el hecho de que corra para decir a los dos discípulos: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto» (la primera de las tres veces en que lo subraya), sugieren una adhesión personal a Jesús —una adhesión que el Buen Pastor retomará en la escena siguiente—. Su inmediata conclusión —que el cuerpo había sido robado—, una conclusión a la que llega verosímilmente sin entrar en el sepulcro, es material propio de Juan. Mateo 28,13-15 atribuye a «los judíos» la calumnia se-

1. Que María Magdalena no estaba sola lo sugiere el hecho de que diga «nosotros» en 20,2. No obstante, dado que es la única destinataria de la aparición de Jesús en 20,11-18 (y en esto Juan podría estar más próximo a la tradición original que Mateo 28,9-10, donde «la otra María» ve también a Jesús resucitado), quienes fueran al sepulcro con María Magdalena tienden a desaparecer en el trasfondo en la comprensión joánica de la tradición. Juan está fascinado por las posibilidades dramáticas de los individuos, aun cuando esté presente un grupo.
2. En Marcos y en Lucas, María Magdalena acude para ungir el cuerpo; en Mateo, para ver el sepulcro custodiado por los guardias.

gún la cual los discípulos de Jesús sustrajeron el cuerpo; pero María Magdalena saca la conclusión de que fueron los «enemigos de Jesús», porque cuenta a *los discípulos* que otros han robado el cuerpo. Después (20,19) se habla de puertas cerradas «por miedo a los judíos». El Evangelio de Juan fue configurado por el antagonismo entre los seguidores de Jesús y la sinagoga, y este contexto hostil se remonta al relato de la resurrección.

Los dos discípulos que responden al mensaje de María Magdalena sobre el sepulcro son Simón Pedro y el Discípulo Amado. Este, que no es mencionado nunca como tal en la primera parte del evangelio, donde se describe el ministerio público de Jesús, aparece con sorprendente frecuencia en la segunda parte, cuando «llega la hora de pasar de este mundo al Padre» (13,1). El Discípulo Amado pertenece al contexto en el que, «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo». Antes de Juan 20, este discípulo había aparecido durante la Última Cena junto a Jesús, en el atrio del sumo sacerdote junto a Simón Pedro, y al pie de la cruz junto a la madre de Jesús. Estos contextos han sido narrados detalladamente por los evangelistas sinópticos que, sin embargo, al parecer no tuvieron conocimiento de la presencia de este discípulo; para ellos es el hombre invisible. El ejemplo presente no es una excepción: Lucas 24,12 nos dice que Pedro se levantó y corrió al sepulcro, miró dentro, vio las sábanas y volvió a casa lleno de asombro³. Lucas no hace ninguna alusión a un discípulo que lo acompañara, el cual, sin embargo, aparece tan destacado en Juan. Pero Lucas 24,24 podría darnos una clave para resolver este enigma: «Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y encontraron todo como habían contado las mujeres». En otras palabras, Lucas sabe que algunos discípulos fueron al sepulcro, pero menciona solo a Pedro porque los otros no eran importantes como testigos. Aquel al que Juan llama el discípulo al que Jesús amaba podría

3. Este versículo lucano es dudoso desde el punto de vista textual. Algunos exegetas sostienen que fue añadido por un copista posterior que lo tomó de Juan; otros sugieren que formó parte originariamente de Lucas, pero fue suprimido por un copista porque, al no mencionar al Discípulo Amado, contradecía aparentemente a Juan. Véase *supra*, nota 7, p. 286.

haber sido invisible para la tradición sinóptica porque no poseía ni un nombre ni un rango importante, mientras que su presencia fue sumamente memorable para otros que tenían un criterio de grandeza diferente. Para ellos, tuvo el rango más alto de todos, porque Jesús lo amaba. Juan 20,2 usa dos títulos: el primero es «el otro discípulo»; el segundo es «el discípulo al que Jesús amaba». El primero podría haber sido el modo en que era considerado (y, por tanto, olvidado) por otros cristianos; el segundo era el modo en que era conocido por los que conservaron su recuerdo en la tradición joánica.

Juan presenta con arte la delicada relación entre este discípulo y el famoso Pedro (con el cual ha aparecido dos veces en una situación de antítesis [13,23-24; 18,15-16] y aparecerá otras dos veces [21,7.20-22]). El hecho de que el discípulo llegue el primero al sepulcro pero no entre, permitiendo que Pedro lo alcance y entre primero, ha sido objeto de especulaciones llenas de imaginación sobre quién tenía la mayor dignidad eclesiástica. En realidad, el orden podría tener un sentido dramático, no teológico: que entre en último lugar hace que la reacción del discípulo sea el punto culminante del episodio. En cualquier caso, ni la llegada ni la entrada son el punto central del contraste que presenta Juan entre las dos figuras. Lo que le interesa al evangelista es que respondieron de modo diferente a lo que vieron en el sepulcro, es decir, los lienzos de la sepultura y el sudario enrollado en lugar aparte, sin el cuerpo: el discípulo creyó, mientras que no se dice que Pedro creyera⁴. En la lista paulina de las personas a quienes Jesús se apareció, el nombre de Cefas (Pedro) aparece antes que el de todos los demás (1 Cor 15,15). Pero Juan conoce a un discípulo que creyó en el Señor resucitado antes de que se apareciera, con la perspicacia que surge del amor.

4. No me impresiona el argumento según el cual, si Juan hubiera querido decir que Pedro no creyó, lo habría mencionado. Juan no hace nada para denigrar a Simón Pedro que era, en su valoración, uno de los amados por Jesús hasta el fin (13,1.36) y que permaneció con Jesús cuando los demás huyeron porque reconoció en él al Santo de Dios que tenía palabras de vida eterna (6,66-69). Lo que Juan desea *enfaticar* aquí no es el desfallecimiento de la fe de Simón Pedro, sino la extraordinaria sensibilidad del otro discípulo, que brota del amor de Jesús y lo capacita para creer.

Juan 20,8 relaciona esta fe con lo que el discípulo vio, es decir, los lienzos de la sepultura en un sepulcro que no contenía nada más. Dado que el evangelista pone tanto cuidado en describir las vendas, con el sudario que le había cubierto la cabeza enrollado en lugar aparte, muchos han pensado que la configuración de estos lienzos tenía un significado particular para el discípulo: por ejemplo, que conservaban la forma del cuerpo de Jesús. Otros han sostenido que la presencia de los lienzos y el sudario llevó al discípulo a deducir que el cuerpo no había sido robado, porque los saqueadores de tumbas difícilmente habrían tenido tiempo de desvestir el cadáver y llevárselo desnudo. Este razonamiento no explica por qué ni Simón Pedro ni María Magdalena creyeron después de ver las vendas. Una propuesta mejor remite a un simbolismo joánico más profundo. Lázaro salió del sepulcro «con los pies y las manos sujetos con vendas y el rostro envuelto en un sudario» (Jn 11,44); Jesús dejó también dos piezas –los lienzos y el sudario– en el sepulcro. Lázaro había resucitado a la vida natural, pero volvería a morir y necesitaría nuevas vendas para la sepultura. Por el contrario, los lienzos y el sudario dejados en el sepulcro por Jesús revelaron al discípulo que había resucitado para la vida eterna. El comentario añadido por Juan: «Hasta entonces no habían entendido las Escrituras, que había de resucitar de entre los muertos» (Jn 20,9) explica la falta de comprensión de Simón Pedro, porque, como muestra Lucas 24,25-27.32, la explicación de las Escrituras ayudó a los discípulos de Jesús a aceptar la resurrección. Una vez más se pone de relieve, por contraste, la extraordinaria sensibilidad del primero que creyó después de la resurrección, dado que este discípulo no tuvo ninguna necesidad de esa ayuda.

Juan 20,11-18: la reacción de María Magdalena

En 20,10 leemos: «Los discípulos se volvieron a casa». La preferencia dramática del evangelista por el encuentro individual con Jesús lo llevó a alejar cuidadosamente a Simón Pedro y al Discípulo Amado del sepulcro antes del episodio en el que María Magdalena llega a creer allí. La percepción de fe por parte del

discípulo y la falta de ella en Simón Pedro no tienen ninguna influencia en María Magdalena, cuya reacción debe ser valorada como una realidad independiente. Junto a Pedro, Santiago, Juan y Judas, observamos que María Magdalena es la discípula de Jesús mencionada con más frecuencia en el evangelio (catorce veces en total) y, como tal, es un personaje notable en el escenario joánico. Al describir la segunda visita de María al sepulcro, Juan se vincula a la común tradición cristiana según la cual ella encontró en él una presencia angélica. Propio de Juan es el detalle artístico que coloca cuidadosamente un ángel a la cabecera y otro a los pies del lugar donde había yacido Jesús –una disposición comparable a la atenta descripción en 20,6-7, que sitúa por separado los lienzos y el sudario que había cubierto la cabeza de Jesús. No se pretende que los lectores se pregunten por qué estos ángeles no estaban cuando Simón Pedro y el Discípulo Amado entraron en el sepulcro. Juan está presentando las diferentes reacciones en el momento en que la fe recibe más ayuda. En el episodio anterior, la primera impresión de María Magdalena ante el sepulcro había sido negativa (20,1-2: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto»), pero ha servido como transición al relato positivo principal de cómo el Discípulo Amado llegó a la fe (20,3-10). Del mismo modo, aquí, pese a la presencia de los ángeles, la segunda impresión de María Magdalena en la tumba es negativa (20,11-13: «Se han llevado a mi señor y no sé dónde lo han puesto»), pero sirve como transición al relato positivo principal donde ella llega a la fe (20,14-18). Este desarrollo no lo hacen posible los ángeles, sino el mismo Jesús.

La aparición a María Magdalena podría haber sido una tradición muy antigua, pese a la ausencia de nombres de mujeres en una lista más oficial de testigos de la resurrección en 1 Cor 15,5ss⁵. Juan había ampliado el material tradicional en un encuentro dramático. Aunque Jesús es perfectamente visible y habla a María Magdalena, ella no lo reconoce. En la pregunta de Jesús: «¿A quién [*tína*] buscas?» resuenan las primeras palabras

5. He analizado esto a propósito de Mateo 28,9-10 anteriormente, en la página 273.

que él pronunció en el evangelio, ya que en 1,38, cuando Jesús se volvió y vio a dos discípulos de Juan el Bautista que lo seguían, les preguntó: «¿Qué [tú] buscáis?». Es una pregunta que sondea el seguimiento⁶, repetida más reciente y trágicamente (18,4) en el huerto, al otro lado del Cedrón, a los soldados llevados por Judas para arrestar a Jesús. Los discípulos de Juan el Bautista se quedaron con Jesús y encontraron al Mesías (1,41). El grupo que había ido con actitud hostil a buscar a Jesús el Nazareno para arrestarlo lo encontró, pero cayeron al suelo al ser juzgados por la respuesta de Jesús (18,6). María Magdalena está buscando a Jesús muerto y encontrará al Señor vivo.

Aun cuando la falta de reconocimiento de Jesús es un aspecto común en los relatos evangélicos de la resurrección, el modo en que Juan dramatiza esa falta por parte de María Magdalena es único. Su reiterada suposición de que algunas personas se han llevado el cuerpo de Jesús y su apasionada preocupación por saber dónde lo han puesto, se concentran ahora en uno que, según supone ella, es el hortelano (20,15), es decir, el encargado del huerto donde (solamente) Juan 19,41 afirma que habían sepultado a Jesús. Se puede ver la profunda preocupación de María en la pregunta que le hacen tanto los ángeles como Jesús, a quien no ha reconocido: «¿Por qué lloras?», una pregunta que suscita la impresión de que las lágrimas le han ofuscado la vista, de modo que no capta la intervención divina. La imposibilidad de ver queda superada únicamente cuando Jesús la llama por su nombre. En Juan 10,3.5 se dice que el Buen Pastor (o, en realidad, el Pastor Modelo) llama por su nombre a las ovejas que le pertenecen y que no seguirían a un extraño, «porque no conocen la voz de los extraños». Cuando María es llamada por su nombre, reacciona espontáneamente llamando a Jesús «Rabbuni» —un término afectuoso que significa «Maestro»—, y esto prueba la ver-

6. El paralelismo constituido por una pregunta semejante en las escenas primera y última del evangelio permite dar por sentado que en Juan varones y mujeres son discípulos de Jesús —algo que no es necesariamente verdadero en los demás evangelios, ya que en Mateo el término «discípulos» parece ser equivalente a los Doce—. El seguimiento de Jesús es la única categoría a la que se le da importancia en Juan, y está abierto por igual a todos los que creen y son engendrados como hijos de Dios.

dad de la afirmación del Buen Pastor. En el caso del Discípulo Amado, una fe que brotaba de la visión de los lienzos y el sudario, que ya no servían para nada, representó una forma de visión profunda basada en el amor. La forma de la fe de María es diferente, pues brota del hecho de sentirse llamada por su nombre. Ella es un miembro del grupo al que Jesús dijo: «Yo conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí» (10,14).

En María Magdalena, el hecho de reconocer a Jesús y el amor que esto refleja van unidos a un elemento totalmente humano o, como diría Juan, un elemento perteneciente a este mundo. El relato de Mateo (28,9) sobre la aparición a las mujeres junto al sepulcro las presenta abrazadas a sus pies. Se podría suponer algo parecido también aquí, porque Jesús dice a María Magdalena: «Suéltame». Ella desearía aferrarse a su presencia, manteniéndolo aquí abajo; pero él tiene que recordarle el significado de las dos frases sobre sus seguidores que pronunció durante la Última Cena (Jn 17,14): «Ellos no son del mundo, igual que yo no soy del mundo». Cuando Jesús dice a María Magdalena: «Subo a mi Padre», está repitiéndole dónde se encuentra su casa, a saber, en el mundo de lo alto al que él pertenece. Cuando añade: «y vuestro Padre», le revela que, gracias a su fe postpascual, el mundo al que ella pertenece ahora está también en lo alto —es la casa celeste del Padre de Jesús donde hay preparadas muchas mansiones (14,2)—. Al indicar que «mi Padre» es ahora «vuestro Padre»⁷, Jesús está dando voz con sus palabras a la promesa del Prólogo (1,12): «A los que la acogieron... los hizo capaces de ser hijos de Dios». Este estatus nuevo se refleja en la referencia de Jesús a los discípulos como «mis hermanos» en 20,17, cuando envía a María Magdalena a proclamarles su ascensión⁸. Si al co-

7. El modelo se encuentra en Rut 1,16: exhortada por Noemí a permanecer en Moab, Rut, aun cuando no es israelita, insiste en que quiere ir a Israel con Noemí; porque desde ese momento «tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios».

8. Sobre el uso en general de «hermanos» para designar a los discípulos, véase *supra*, p. 273. El Discípulo Amado se convirtió en hermano de Jesús ya en la cruz, en Juan 19,26-27, cuando Jesús dijo a su madre, refiriéndose al discípulo: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Veremos otras situaciones de prioridad del Discípulo Amado al recibir dones y tener experiencias que, con el tiempo, serán de todos los que creen en Jesús.

mienzo del relato del sepulcro, María Magdalena (nombrada con su nombre completo solo al principio y al final: 20,1.18) fue a decir a los discípulos: «Se han llevado del sepulcro al Señor», al final del episodio del sepulcro va a decirles: «He visto al Señor». Ella ya sabía que era el Señor por lo que había hecho durante su vida, pero ahora comprende la profundidad de este título por lo que él ha revelado después de su resurrección. Él es ahora más que el «Rabbuni» al que ella reconoció amorosamente cuando la llamó por su nombre. El Discípulo Amado fue el primero en creer; María Magdalena es la primera en proclamar *al Señor resucitado*⁹.

Juan 20,19-23: la reacción de los discípulos

Al narrar la aparición de Jesús al grupo de discípulos (como anteriormente en el caso de la [segunda] visita de María Magdalena al sepulcro), Juan está próximo a la tradición común, porque varios evangelios describen una aparición en la que Jesús envía a los Doce o a los Once¹⁰. No obstante, una vez más, Juan tiene su propio modo de disponer las diferentes maneras de reaccionar. En 20,1 proporcionó este marco: «El primer día de la se-

9. En Juan 21 veremos que, aun cuando el Discípulo Amado tiene una cierta prioridad sobre Simón Pedro en la fe y en el amor, Jesús no lo nombra pastor de las ovejas. Aquí, en el capítulo 20, su prioridad en la fe no lo convierte en proclamador de la fe pascual. La relación del discípulo con Jesús es interior; exteriormente, su único servicio consiste en dar testimonio (19,35). Por lo que respecta a María Magdalena, aunque su proclamación del Resucitado es (en el lenguaje de otras obras del Nuevo Testamento) una función apostólica, debemos recordar que el término «apóstol» no forma parte de la terminología joánica.
10. Véase Lucas 24,36-49; Marcos 16,14-18; Mateo 28,16-20; y también 1 Corintios 15,5. Juan no define qué «discípulos» estaban presentes; pero la ausencia de Tomás, «uno de los Doce» (Jn 20,24), sugiere que otros miembros del grupo de los Doce estaban entre los discípulos. Juan no degrada a los Doce (véase 6,67-69, donde están especialmente adheridos a Jesús), pero su uso del término «discípulos» es más ampliamente representativo de los que creerán en Jesús. Si se unen los versículos 2, 10 y 18 del capítulo 20, se puede llegar a sostener que el discípulo al que Jesús amaba debió estar presente; pero no se puede anticipar nunca la reaparición de esta misteriosa figura.

mana, muy temprano, todavía a oscuras»; en 20,19 ofrece esta ambientación: «Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos con las puertas bien cerradas, por miedo a los judíos». Las tinieblas han sido disipadas porque el Discípulo Amado y María Magdalena saben que el Señor ha resucitado; pero el miedo y el ocultamiento siguen marcando aún la vida de los discípulos, pese a lo que les ha contado María Magdalena acerca de lo que había sucedido en el sepulcro. No obstante, el hecho de que los discípulos hayan escuchado ya que María Magdalena ha visto al Señor hace inteligible la ausencia de dudas cuando ven la aparición de Jesús.

El «Paz con vosotros» (una afirmación de hecho, no un deseo) de Jesús en 20,19 es más que un simple saludo¹¹ debido a lo que había proclamado durante la Última Cena: «La paz os dejo, os doy mi paz, y no como la da el mundo» —palabras que Jesús une a la declaración de que se va, pero volverá a visitarlos (14,27-28)—. A continuación, en 20,20, Jesús resucitado muestra a sus discípulos las manos y el costado, con las marcas de las heridas sufridas durante la crucifixión (como quedará claro en 20,25). De este modo evita toda pregunta sobre su identidad¹² y lleva a cumplimiento una promesa de la Última Cena (16,21-22): «Así vosotros ahora estáis tristes; pero os volveré a visitar y os llenaréis de alegría, y nadie os la quitará». Al referir la reacción de los discípulos, Juan dice que vieron que era «el Señor», y este uso del título común postpascual es el modo más preciso con el

11. Mientras que «Paz a...» es un saludo común en el hebreo rabínico, en el hebreo bíblico se tiende a reservar el saludo *shalom* para los momentos solemnes, que a menudo son momentos de revelación, por ejemplo, Jueces 6,23.
12. En Lucas 24,37-40, la invitación: «Mirad mis manos y mis pies» responde explícitamente al interrogante que surge en el corazón de los discípulos que creen ver un espíritu. El hecho de que Jesús muestre sus manos y su costado en Juan 20,20 y dirija a Tomás la invitación a examinar sus heridas en 20,27 implica una cierta corporeidad tangible; que Jesús se aparezca delante de sus discípulos, aunque las puertas están cerradas (20,19), debería disuadirnos de pensar que Juan tenía una comprensión física burda del cuerpo de Jesús resucitado. En el evangelio no hay datos sólidos de que la aparición de Jesús resucitado a sus discípulos en la tierra no fuera corpórea (y ciertamente no hay ninguna prueba de que su cuerpo permaneciera en el sepulcro); pero hay muchos datos de que era un cuerpo de un género distinto o con propiedades diferentes del cuerpo anterior a la muerte.

que Juan viene a decirnos que creyeron. Su comprensión los llena de alegría, una respuesta que realiza la finalidad enunciada por Jesús en la Última Cena (16,24): «para que vuestra alegría sea completa».

Jesús repite: «Paz con vosotros» (20,21); esto no solo clarifica aún más que no se trata de un simple saludo, sino que sugiere también que la paz debe acompañar a los discípulos en sus misiones futuras. La primera de estas misiones se comunica a través de un envío: «Como el Padre me envió [*apostéllein*], así yo os envío [*pémpein*] a vosotros». Aunque el estilo de Juan prefiere un vocabulario variado y esto desempeña un papel principal en la alternancia de verbos que significan «enviar», el hecho de que no haga uso del título «apóstol» (*apóstolos*) podría explicar por qué no repite aquí *apostéllein* en referencia a los discípulos. No obstante, es un envío comparable en gran parte a la misión apostólica de los Doce (Once) en Lucas 24,46-49; Mateo 28,18-19 y Marcos 16,15¹³. El paradigma para la misión en Juan es el envío de Jesús por parte del Padre con todas las finalidades que implica: por ejemplo, llevar vida, luz y verdad. Como el Padre estaba presente en el Hijo durante la misión del Hijo (12,45: «Quien me ve a mí ve al que me envió»), así también los discípulos tienen que manifestar ahora en su misión la presencia de Jesús hasta el punto de poder afirmar que quien ve a los discípulos ve a Jesús que los ha enviado. Este es un desafío enorme, anticipado durante la Última Cena (13,20): «Quien reciba al que yo envíe me recibe a mí, y quien me recibe a mí recibe al que me envió».

Esta re-presentación de Jesús por parte de los discípulos se hace posible por medio del don del Espíritu Santo (20,22). Jesús fue calificado por Juan el Bautista como «el que bautiza con Espíritu Santo» (1,33)¹⁴; y durante la Última Cena había prometido enviar el Espíritu Santo (15,26). Esta promesa se cumple

13. Digo «en gran parte» porque los otros envíos especifican el destino (el mundo, los gentiles); en Juan 20,21, la misión es tan amplia como la misión que Jesús recibió del Padre.
14. El don del Espíritu Santo en 20,22 está conectado en el versículo siguiente con el perdón de los pecados; nótese que antes de describir a Jesús como «el que bautiza con Espíritu Santo» (1,33), Juan el Bautista lo había descrito como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29).

ahora para los discípulos, cuando Jesús resucitado les dice: «Recibid el Espíritu Santo»¹⁵. Un aspecto particular de este don del Espíritu se señala con el hecho de que Jesús sopla sobre los discípulos, un gesto que hasta en el vocabulario evoca Génesis 2,7: «El Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo y sopló en su nariz aliento de vida». Debemos ser conscientes de que «espíritu, viento, soplo» pertenecen con frecuencia al mismo campo semántico; de hecho, esto hace inteligible la apasionada exclamación de Ezequiel 37,9: «Ven, espíritu, desde los cuatro vientos y sopla en estos cadáveres para que revivan». Este motivo se repite, en tiempos más próximos al Nuevo Testamento, en Sabiduría 15,11: «Aquel que modeló [al ser humano] y le sopló un espíritu vital». Al igual que en la primera creación el soplo de Dios llamó a la existencia a un ser humano a su imagen y semejanza, así también ahora el don, por parte de Jesús, de su Espíritu Santo hace que los discípulos sean hijos de Dios a semejanza del Hijo. Ahora, ellos han nacido del Espíritu (Jn 3,5). El soplo de Dios en el Génesis dio la vida; el soplo de Jesús da la vida eterna.

Además, Juan vincula el don del Espíritu por parte de Jesús con el poder sobre el pecado: «A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos». Jesús había sido enviado como el Cordero de Dios para quitar el pecado del mundo (Jn 1,29; véase también 1 Jn 2,1-2); él hace partícipes ahora a sus discípulos de este poder. La descripción de este poder como una realidad que incluye tanto el perdonar como el retener está ligada al hecho de que la vida de Jesús produce una *crisis* o juicio, ya que las personas tienen que optar por las tinieblas o por la luz, de modo que algunos son condenados y otros no (Jn 3,18-21). Jesús reflejaba a

15. Al morir Jesús, su Espíritu descendió sobre el Discípulo Amado y sobre la madre de Jesús (que había pasado a ser la madre del discípulo) cuando estaban al pie de la cruz (Jn 19,26-27). Nótese que, en muchos aspectos del conjunto constituido por «resurrección – ascensión – don del Espíritu Santo», el Discípulo Amado tiene, en Juan, prioridad sobre los demás discípulos. Varios escritos del Nuevo Testamento tratarán este conjunto de formas diferentes; por ejemplo, en Hechos 2 la efusión del Espíritu tiene lugar en otro momento (Pentecostés).

Dios hasta tal punto que cuando las personas se encontraban con él, se veían obligadas a juzgarse a sí mismas; del mismo modo, los discípulos tienen que reflejar a Jesús de manera que quienes se encuentren con ellos se vean provocados a una *crisis* semejante. En la Última Cena (17,18), Jesús habló de modo aún más específico que aquí del envío de sus discípulos *al mundo*; en aquel contexto habló tanto del mundo que los odia (17,14) como del mundo que cree gracias a ellos (17,21). Provocar la *crisis* o el auto-juicio no abarca todo el ámbito existente entre el perdonar y el no perdonar el pecado, reconocido en Juan 20,23¹⁶, pero es un aspecto que Juan no habría deseado que pasáramos por alto. Representar a Cristo hasta el punto de obligar a las personas a tomar una decisión en su vida implica recibir un poder formidable.

Juan 20,24-29: la reacción de Tomás

En un versículo de transición (20,24), Juan dice al lector que Tomás el Mellizo¹⁷ estaba ausente. En Juan 11,16 y 14,5 ha sido retratado como una figura que no se deja persuadir fácilmente. Los discípulos que han visto a Jesús resucitado en 20,19-23 dan a Tomás exactamente el mismo mensaje que les había dado a ellos María Magdalena: «Hemos visto al Señor» (20,18). Porque se fiaron de este mensaje, los discípulos no dudaron cuando Jesús se les apareció; pero Tomás es inflexible en su negativa a creer sobre la base de sus palabras. Quiere palpar las heridas de

16. Los escritores de la época patristica verán el poder sobre el pecado concedido en Juan 20,23 como poder que es ejercido en el momento del bautismo; los escritores siguientes y el concilio de Trento lo verán aplicado en el sacramento de la penitencia y especificarán que este ejercicio del poder no se concede a todos los cristianos. Aun cuando estas clarificaciones sean legítimas, no hay necesidad alguna de pensar que el evangelista las tenía en mente. Lo que nos interesa aquí es comprender este poder a la luz de todo el contexto evangélico que trata sobre el pecado y el juicio.

17. No está claro por qué el evangelista se toma la molestia de explicar el sentido de la forma semítica que subyace en el nombre «Tomás». Algunos han sugerido que era mellizo de Jesús en su aspecto; en la especulación gnóstica se convierte en el destinatario de revelaciones especiales.

Jesús para estar seguro. Otros evangelistas mencionan la duda por parte de los discípulos, después de la resurrección (Mt 28,17; Lc 24,11.41; Mc 16,11.14); pero solamente Juan dramatiza esa duda de un modo tan personal en un individuo. Las palabras de Tomás: «Si no veo... y meto mi dedo... no creeré» reflejan una actitud condenada por Jesús en Juan 4,48: «Mientras no veáis señales y prodigios, no creéis». El Jesús de Juan no niega la posibilidad de que los milagros conduzcan a la gente a la fe, pero rechaza los milagros exigidos como una condición absoluta.

El hecho de que «después de ocho días» Jesús se aparezca en el mismo lugar (una vez más, con las puertas cerradas) podría indicar que había ya una forma de respeto al domingo en la comunidad joánica. (De hecho, en la misma década de los años noventa en que se escribió el Evangelio de Juan encontramos una referencia al «día del Señor» en Apocalipsis 1,10)¹⁸. Hay un toque de ironía joánica en el hecho de que el tiempo y las circunstancias de la aparición a los discípulos sean idénticos a los de la aparición a Tomás. El «Paz con vosotros» de Jesús se repite a pesar de las dudas anteriores de Tomás. Sabiendo lo que Tomás había dicho (aunque había mostrado anteriormente que conocía lo que había dentro del corazón humano [2,25]), Jesús invita a Tomás a examinar sus manos y su costado, una invitación que cambia la situación en contra de Tomás, poniéndolo a prueba. Los exegetas han debatido si Tomás examinó realmente desde el punto de vista físico el cuerpo resucitado. Ciertamente, sobre la base de la teología joánica, si Tomás hubiera examinado y tocado el cuerpo de Jesús, habría persistido en una falta de fe que había demostrado ya y habría dejado de ser un discípulo. Las palabras de Jesús cuando desafía a Tomás deberían ser tomadas al pie de la letra: «No seas incrédulo, sino creyente». Tomás acepta esta orden, no toca a Jesús y, de este modo, profesa la fe.

18. No es inverosímil, aunque no se pueda demostrar, que la eucaristía fuera celebrada en un domingo designado de esta manera, y que eso significara la presencia del Señor resucitado. Menos segura es la interpretación de «ocho días después» como el primer testimonio de una teología cristiana del octavo día (*ogdóēn*), ilustrada posteriormente en la *Carta de Bernabé* 15,9: «Celebramos con alegría el octavo día, en el que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de aparecerse, ascendió al cielo».

La ironía final del evangelio está en el hecho de que el discípulo que más dudaba expresa la valoración más elevada sobre Jesús pronunciada en cualquiera de los evangelios: «Señor mío y Dios mío». Al comienzo del evangelio, el evangelista había dicho a los lectores que la Palabra era Dios (1,1). Ahora, con una inclusión, ha mostrado lo difícil que era para los seguidores de Jesús llegar a comprenderlo. Tomás ha sido recordado en el imaginario cristiano como el escéptico por excelencia; pero las últimas palabras que Jesús le dirige como respuesta a su confesión de fe son un elogio envidiable: «Has creído».

Si la narración evangélica hubiera terminado en este punto, nos habríamos sentido satisfechos al haber visto en el capítulo 20 cuatro reacciones diferentes frente a Jesús resucitado. Pero nos llevamos una gran sorpresa cuando vemos que Jesús y el evangelista están interesados en una quinta reacción. El Discípulo Amado creyó cuando vio los lienzos y el sudario dejados en el sepulcro; María Magdalena creyó al oír la voz de Jesús resucitado que la llamaba por su nombre; los discípulos creyeron cuando vieron al Resucitado y comprendieron que era el Señor; Tomás creyó cuando Jesús resucitado lo desafió a someter su incredulidad a una verificación. No obstante, Jesús extiende el elogio final de la fe a aquellos que crean sin haber visto los lienzos o la presencia física. En el retrato joánico, no puede haber una alabanza a Jesús mayor que esta: «Señor mío y Dios mío»; y a los seguidores de Jesús no se les puede dirigir un elogio mayor que este: «Dichosos los que crean sin haber visto». Por medio de esta fe se cumple la profecía de Oseas 2,25(23): «Diré a No-pueblo-mío: “Eres mi pueblo”, y él responderá: “Dios mío”». O bien, con las palabras que usa el evangelista para describir la finalidad de su evangelio: a través de esta fe los seguidores de Jesús «tienen vida en su nombre» (Jn 20,31).

CAPÍTULO 26

La resurrección en Juan 21

Directrices misioneras y pastorales para la Iglesia

EL tiempo pascual se extiende desde el Sábado Santo hasta el día de Pentecostés. La Iglesia nos ayuda de este modo a comprender que la resurrección de Jesús de entre los muertos y del sepulcro, su ascensión a Dios, su glorificación y el don del Espíritu constituyen un único misterio. Pero los evangelistas, en función de sus finalidades narrativas y desde el punto de vista de los seres humanos que viven en el tiempo y están implicados en el relato, tienen que describir los diferentes aspectos de aquel único y gran misterio pascual como si hubieran tenido lugar en diferentes ocasiones. Juan 20,1 presenta a Jesús como aquel que ha resucitado ya cuando María Magdalena llega al sepulcro, ya vacío, «el primer día de la semana, muy temprano, todavía a oscuras». Cuando más tarde, aquel día, Jesús se aparece a María Magdalena, le dice: «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (20,17). La tarde de aquel mismo día, cuando se aparece a los discípulos, sopla sobre ellos y les dice: «Recibid el Espíritu Santo» (20,22)¹. El don del Espíritu es uno de los aspectos de la resurrección que fundan la Iglesia.

La presencia en Juan de otro capítulo (21) que contiene una aparición de Jesús está también relacionada con la cuestión de la

1. Debido a sus propósitos estructurales, Lucas amplía la descripción: la ascensión al cielo tiene lugar en la tarde del domingo de Pascua (Lc 24,51) o 40 días después (Hch 1,3.9-10), y el don del Espíritu tiene lugar en Pentecostés (50 días después de la Pascua judía).

fundación de la Iglesia. La mayoría de los exegetas críticos reconocen que el capítulo 21, que sigue a la conclusión del evangelio en 20,30-31, es un añadido redaccional al evangelio. De hecho, a pesar de las suturas redaccionales (21,1.14) que facilitan la unión de Juan 20 y 21, la aparición de Jesús en Juan 21 parece totalmente independiente de las apariciones en Juan 20; en efecto, los discípulos actúan como si no hubieran visto antes a Jesús. Aun cuando todo este análisis de la composición es importante en el conjunto global del marco exegético, la interpretación de un evangelio en el contexto litúrgico debe utilizar el texto *tal como está ahora*². Por consiguiente, leeré la aparición narrada en Juan 21 como un don concedido a los que habían visto al Señor resucitado y habían recibido el don del Espíritu en Juan 20, tal como lo expresa el relato que se lee en la Biblia, sin presuposiciones críticas. También yo sugiero que la aparición de Juan 21 se puede comprender más profundamente si se tiene presente el contexto proporcionado por el conjunto del evangelio³, y se deja a un lado la posibilidad de que se trate de un capítulo añadido independientemente.

Aunque todos los acontecimientos del capítulo 21 suceden en un único lugar en la misma mañana, como una serie ininterrumpida, la nota redaccional de 21,14 justifica que se hable de dos partes, constituidas por 21,1-14 y 21,15-24. El versículo final (21,25) es una conclusión de todo el evangelio y no se aplica específicamente a la aparición del Resucitado. Para facilitar la exposición, dividimos el capítulo en cuatro apartados:

- 1) 21,1-8: La aparición de Jesús junto al lago de Tiberíades y la pesca milagrosa
- 2) 21,9-14: La comida de pan y pescado
- 3) 21,15-19: Jesús y Simón Pedro
- 4) 21,20-24: Jesús y el Discípulo Amado

2. Esta aproximación no es válida solo para fines litúrgicos. Independientemente del grado de verosimilitud de nuestra reconstrucción de la composición del cuarto evangelio, la única forma conocida de Juan tiene el capítulo 21 después del 20. Así pues, deberemos comentarlo en función del principio según el cual tal orden tenía sentido para quien lo estableció.

3. Esta aproximación ha sido subrayada anteriormente, en el capítulo 4.

Si examinamos de nuevo Juan 20, se confirma la misma fascinación en las reacciones de las personas ante Jesús resucitado (aquí: por parte de los discípulos, de Simón Pedro, del Discípulo Amado); pero ahora se desarrolla más el simbolismo de la acción y del mensaje, como veremos a continuación.

Juan 21,1-8: la aparición de Jesús junto al lago de Tiberíades y la pesca milagrosa

La última vez que Jesús estuvo en Galilea junto a este lago con sus discípulos fue con ocasión de la multiplicación de los panes (Jn 6), y aquel acontecimiento es recordado implícitamente en este capítulo. En Juan 6,67-70, Simón Pedro tomó la iniciativa de hablar en nombre de los Doce; aquí, de nuevo, toma la iniciativa de ir a pescar y los demás responden acompañándolo. De los siete discípulos enumerados, uno nos recuerda el comienzo del evangelio, pues Natanael, de Caná de Galilea (el último mencionado en 1,45-51), reaparece aquí. Otros cuatro forman parte de los Doce: Simón Pedro, Tomás y los hijos del Zebedeo. Es asombroso que estos miembros del grupo de los Doce que habían visto a Jesús resucitado en Jerusalén⁴, habían sido enviados por él y habían recibido el Espíritu Santo como poder sobre el pecado (20,21-23), estén ahora simplemente pescando en Galilea. En particular, Tomás había tenido un encuentro especial con Jesús resucitado, a quien había confesado como Señor y Dios, pero en este momento no da muestras de haber cambiado radicalmente. Juan 21 sirve para advertir a los lectores de que el paso de la fe en Jesús resucitado a la acción basada en esta fe no se puede dar por sentado. Los discípulos que llegaron a creer en Jesús en Juan 20 se dedican ahora a la realización de actividades ordinarias y no hay en ellos ningún signo de transformación.

En todo caso, la pesca de los discípulos es infructuosa, porque no han sacado nada en toda la noche (21,3). Después, al

4. La escena de Juan 20,19-23 comprendía presumiblemente a miembros de los Doce (cf. *supra*, nota 10, p. 314).

amanecer, Jesús se presenta de improviso en la playa –una descripción un tanto misteriosa–. Aunque han visto ya dos veces al Resucitado y Tomás ha sido invitado a examinar físicamente las manos y el costado de Jesús, los discípulos no lo reconocen⁵. Dado que muestra una limitación por parte de quienes *vieron* a Jesús resucitado, esta falta de reconocimiento podría subrayar la bienaventuranza que Jesús dirige a Tomás en 20,29: «Dichosos los que crean *sin* haber visto».

Hasta este momento, en el Evangelio de Juan no se ha contado ninguna escena en la que los pescadores del lago hayan sido llamados por Jesús para ser sus discípulos y ser «pescadores de hombres». Esta escena fue situada al comienzo del evangelio por Marcos (1,16-20; Mt 4,18-22) como la primera iniciativa principal del ministerio de Jesús. Lucas 5,1-11 combinó este relato con la narración en la que Simón y los otros, aunque habían estado bregando toda la noche y no habían sacado nada, al oír la orden de Jesús, echaron las redes y pescaron tantos peces que sus redes se rompían. En otras palabras, además del común simbolismo sinóptico, según el cual los discípulos son hechos pescadores de personas, la pesca milagrosa de Lucas insiste en que la misión guiada por Jesús será extraordinariamente abundante. Puesto al comienzo del evangelio, este dato sinóptico anticipa un futuro que llegará únicamente cuando el ministerio de Jesús haya concluido. Juan presenta su relato de la pesca milagrosa⁶ después de la resurrección, con una focalización muy directa. Los discípulos habían sido enviados en misión por Jesús resucitado en Juan 20,21; pero han retomado el oficio de pescadores.

5. Este no reconocimiento que hemos encontrado en varias apariciones del Resucitado tenía también una finalidad apologética: combatía contra la tesis según la cual los discípulos eran personas crédulas que esperaban la resurrección, de modo que podrían haber confundido a Jesús con otra persona.

6. Muchos exegetas piensan que el relato de la pesca milagrosa tiene su lugar más originario en Lucas, es decir, que era un relato del ministerio que Juan situó después de la resurrección. El hecho de que Lucas lo añada a un contexto marcano me sugiere que era un relato fluctuante, sin un puesto fijo, y que Lucas lo interpoló donde le pareció más conveniente. Que el contexto postpascual de la pesca milagrosa en Juan sea más originario depende de si la aparición de Jesús a Pedro estaba conectada esencialmente a él o de si fue añadida por Juan.

Jesús usa ahora este oficio para simbolizar lo que deben empezar a hacer. Como en Lucas, la ayuda de Jesús anula la incapacidad humana de pescar: los peces capturados en Juan 21 son tan numerosos que los discípulos no pueden arrastrar la red.

La pesca milagrosa provoca el reconocimiento de Jesús resucitado según un modelo que tiene alguna semejanza con el proceso de reconocimiento en Juan 20. En este capítulo anterior hemos visto una sucesión de reacciones: el Discípulo Amado creyó en primer lugar, sencillamente al ver los lienzos y el sudario dentro del sepulcro (20,8). Así, también aquí, él es el primero que reconoce al Señor, sencillamente al ver la abundancia de peces (21,7). En Juan 20, si bien en un primer momento no había reconocido a Jesús, María Magdalena fue la siguiente persona que lo conoció cuando la llamó por su nombre y, al parecer, quiso retenerlo (20,16-17). Aquí, a través del Discípulo Amado como intermediario⁷, Simón Pedro oye que es el Señor e inmediatamente se tira al agua para ir hasta Jesús, que está en la orilla. Ningún intérprete sabe con certeza qué quiere decir exactamente Juan cuando escribe en 21,7 que Simón Pedro se ciñó un blusón para cubrir su desnudez antes de tirarse al agua. Además del significado más obvio –que se puso un vestido porque no llevaba nada encima–, su acción podría significar que se ciñó o se ajustó la única ropa que llevaba sobre su cuerpo desnudo. Tal vez la finalidad de la descripción sea mostrar el respeto que Pedro tenía a Jesús. En cualquier caso, la escena joánica pone de manifiesto la espontaneidad y el amor de Pedro al Señor –un motivo que Jesús retomará después, en el diálogo con Pedro (21,15-17).

Juan 21,9-14: la comida de pan y pescado

Si bien este episodio introduce un nuevo tema centrado en una comida, lo que sucede está intrínsecamente ligado a la pesca anterior y expresará el simbolismo misionero de los peces capturados. En 20,20, los discípulos habían llegado a experimentar la realidad del Señor resucitado solamente después del Discípulo

7. Véase también Juan 13,23-26; 18,15-16.

Amado y María Magdalena. Así, también aquí los discípulos, que no saben que es Jesús, han seguido realizando la tarea de arrastrar hasta la orilla la red llena de peces. Cuando llegan, ven unas brasas preparadas y, sobre ellas, pescado y pan. Jesús, que para ellos es aún un extraño, les pide algunos de los peces que acababan de pescar; y Simón Pedro, que sabe que se trata de un mandato *del Señor*, se apresura a arrastrar la red hasta la orilla. El simbolismo de la pesca queda muy enfatizado cuando se insiste en que se han pescado 153 peces grandes y, aunque eran tantos —se añade—, la red no se rompió. Los exegetas han mostrado un gran ingenio al tratar de explicar el número. Podría simplemente ser un detalle para subrayar el carácter testimonial de la escena (véase 21,24); podría representar el número completo de las diferentes especies de peces conocidas por los zoólogos griegos (como sugiere Jerónimo: en este caso, su función sería simbolizar la universalidad de la misión); o podría ser un juego sobre el valor numérico de los nombres de Ezequiel 47,10, donde los pescadores están sobre la orilla del Mar Muerto, desde *Engadí* hasta *Eglain*, echando las redes, y en el mar enriquecido por la corriente que proviene del templo hay tantos peces como en el Mediterráneo (en este caso, Juan mostraría el cumplimiento de la profecía escatológica del Antiguo Testamento). Lo cierto es que el número y el tamaño de los peces muestran el éxito que los discípulos pueden tener con la ayuda de Jesús. Esto recuerda Juan 4,37-38, donde Jesús manda a los discípulos a recoger una abundante cosecha que ellos no habían sembrado. El simbolismo de la red que no se rompe ha sido también tema de debates exegeticos. En Juan 17,19-20, Jesús ora por la unidad de los que creen en él por medio de la palabra de sus enviados, y así, la red que no se rompe podría simbolizar la unidad de los que han sido «pescados» por los discípulos enviados por Jesús resucitado (20,21)⁸.

8. Otros pasajes que tratan sobre la unidad son Juan 10,16, donde el «buen Pastor» dice que tiene otras ovejas que no son de este redil y que debe conducir las de modo que haya un solo rebaño y un solo pastor. Este pasaje es relevante para el capítulo 21, ya que Jesús usa en 21,15-17 la imagen del pastor una vez más. Un posible paralelo con la red que no se parte podría ser la túnica de Jesús que no fue rasgada ni dividida (19,23-24) y que muchos ven como un símbolo de unidad.

Habida cuenta de todos estos detalles sobre la pesca que hemos mencionado, es verdaderamente asombroso que los discípulos no hayan reconocido al Señor. Juan 21,12 (con alguna vacilación) afirma finalmente que lo reconocen cuando Jesús les invita: «Venid a almorzar». (¿Es pura causalidad que estas últimas palabras dichas por Jesús a los discípulos en Juan sean una invitación, como lo fueron las primeras palabras que Jesús les dirigió en 1,39: «Venid y veréis»?⁹). Hay otras apariciones de Jesús resucitado narradas en los evangelios que están asociadas con comidas: Lucas 24,30.42; quizás Hechos 1,4; 10,41; Marcos 16,14. Lucas (cf. *supra*, pp. 291-292) subraya un aspecto eucarístico en la comida de Jesús resucitado con los discípulos en Emaús (24,30-35: lo reconocieron en la fracción del pan). Parece que Juan 21,12-13 se enmarca en este contexto. Los discípulos reconocen a Jesús como el Señor mientras comen; y se nos dice que Jesús vino, tomó el pan y se lo dio, y también el pescado. La última vez que se encontró junto al lago, Jesús tomó los panes y, después de dar gracias (*eucharisteîn*), se los dio a los que estaban sentados, y también los peces (Jn 6,11). Esta escena de la multiplicación de los panes es interpretada en sentido eucarístico en Juan 6,51b-58: «El pan que yo doy para la vida del mundo es mi carne... Si no coméis la carne y bebéis la sangre del Hijo del Hombre, no tendréis vida en vosotros». Por eso hay motivos para pensar que los lectores de Juan podrían reflexionar sobre sus eucaristías cuando leían cómo Jesús resucitado distribuyó la comida a los discípulos a la orilla del lago y podrían sentirse invitados a reconocer que el Señor resucitado es quien está presente en esas eucaristías.

Juan 21,15-19: Jesús y Simón Pedro

Según la tradición (Lc 24,34; 1 Cor 15,5), entre los que serían los predicadores apostólicos de la resurrección, Simón, llamado Cefas o Pedro, fue el primero en ver al Resucitado. Esta apari-

9. Nótese, no obstante, que en los dos pasajes hay palabras diferentes en el texto griego para «venid».

ción a Simón no se narra en ningún lugar en los evangelios; pero podría estar aún presente, oculta bajo la superficie de Juan 21, en la forma de un encuentro con Pedro en Galilea, mientras estaba pescando. Esta aparición podría haber incluido las preguntas de Jesús a Pedro y la misión de sostener a los otros o cuidar de ellos¹⁰. Lo que resulta fascinante, en la secuencia de Juan 21, es el cambio de tema. Pedro pertenecía al grupo de los discípulos que habían pescado una gran cantidad de peces; así pues, formaba parte de la general misión apostólica que daría como fruto un gran número de creyentes. ¡Pero ahora Jesús le habla solamente de *ovejas*! La pesca es una imagen apropiada para una misión evangelizadora; pero para expresar el cuidado constante de quienes han abrazado la fe por esa misión, hay que cambiar de imagen. Al cuidado de los ya convertidos lo llamamos «pastoral», precisamente por el uso de los términos «rebaño» y «ovejas» en este contexto. Por tanto, los lectores de Juan 21 son invitados a ver en Pedro la combinación del misionero y el pastor¹¹.

Si estamos familiarizados con el lenguaje joánico, en el diálogo de 21,15-17 destacan varios elementos. Jesús se dirige a Pedro llamándolo «Simón, hijo de Juan». Solo hay otro caso en el que Jesús se ha dirigido a él de esta manera: en 1,42, cuando Jesús le dio el nombre de «Cefas (que significa Pedro)». En otras palabras, en Juan el apelativo «Simón, hijo de Juan» lleva a una identificación, por el nombre (como en 1,42) o por el papel (aquí). El papel de pastor de las ovejas, como el nombre Pedro, significa la especial identidad de este hombre en la comunidad cristiana.

10. Algunos quisieran relacionar Juan 21,15-17 con otros dichos de Jesús a Pedro que actualmente están dispersos por los evangelios. A menudo se piensa que Mateo 16,16-18, donde Pedro es la roca sobre la que será edificada la Iglesia, habría tenido originariamente un contexto postpascual. Un dicho afín en Lucas 22,31-32, donde Jesús ora por Simón –para que su fe no desfallezca y para que, una vez convertido, fortalezca a sus hermanos–, es difícil de enmarcar en un contexto postpascual.

11. En las cartas paulinas auténticas, Pablo se manifiesta como misionero; pero en las Pastorales post-paulinas (1 y 2 Timoteo, Tito) vemos a Pablo luchar con la estructura permanente de la Iglesia. De este modo queda demostrado, tanto en el recuerdo de Pablo como en el de Pedro, un paso de misionero a pastor.

Antes de asignarle este papel, Jesús pregunta a Pedro tres veces: «¿Me amas?»¹²; o, de un modo más preciso, Jesús pregunta la primera vez: «¿Me amas más que estos?». Si «estos» se refiere a los otros discípulos que no reconocieron a Jesús durante la comida (y que ahora parece como si hubieran desaparecido de la escena), entonces se nos recuerda la orgullosa reacción de Simón Pedro en la Última Cena en 13,37. Allí, después de que Jesús hubiera advertido de la imposibilidad de seguirlo hasta la cruz, Pedro presentó esta objeción: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti». Teniendo en cuenta ese trasfondo, Pedro podría haber declarado en este momento que amaba a Jesús resucitado más que los otros, porque no hay amor más grande que estar dispuesto a dar la propia vida por los amigos (15,13). Además, en Juan 21, Pedro se apresura a bajar de la barca para ir al lugar donde se encuentra Jesús, mientras que los otros discípulos no lo reconocieron y permanecieron en la barca. ¿Pienso Pedro todavía que es él quien más ama a Jesús? La respuesta de Pedro demuestra claramente que ha escarmentado por el fracaso manifestado al negar a Jesús; en efecto, no compara su amor con el de los otros discípulos¹³, sino que se limita a una sencilla y personal afirmación de amor. Al decir esto, Pedro confía en el conocimiento de Jesús. Anteriormente, cuando había presumido de su disposición a seguir a Jesús hasta la muerte, Jesús había mostrado que conocía a Pedro mejor que él mismo al predecir las tres negaciones antes del canto del gallo. Ahora, aunque Simón Pedro cree con todo el corazón que ama a Jesús con total fidelidad, todo lo que está dispuesto a afirmar es: «Tú sabes que te amo».

12. Hay una alternancia en el verbo: en las tres preguntas de Jesús, *agapân, agapân, philéin*; en las respuestas de Pedro, *philéin, philéin, philéin*. Asimismo, hay una alternancia en los verbos que indican el gobierno de las ovejas («apacentar, pastorear», *bóskein, poimainein, bóskein*), y en el sustantivo para «ovejas» (*arnion, próbaton, probátion*). Los antiguos comentaristas, muy influidos por el griego clásico, buscaban matices de significado precisos en estas elecciones; pero en realidad son sencillamente variaciones estilísticas.

13. La mayoría de los estudiosos entienden «más que estos» de modo personal, es decir, «más que [me aman] estos discípulos»; pero según otra interpretación posible, el pronombre antes traducido por «estos» sería un acusativo neutro: «¿Me amas más que a estas cosas [= tu trabajo ordinario de pescador]»? En este caso, Jesús habría pedido a Pedro que dejara su vida ordinaria y se consagrara a servir a los seguidores de Jesús.

No cabe duda, por tanto, de que el modelo de las «tres veces» y parte del contexto de preguntas y respuestas, en 21,15-17, están dispuestos en oposición al modelo de la triple negación de Jesús por parte de Pedro en el atrio del sumo sacerdote (18,15-18.25-27). Hay que destacar que en los tres evangelios sinópticos, cuando el gallo canta, se nos dice que Pedro se acuerda de que Jesús había predicho las tres negaciones antes del canto del gallo (Mc 14,72; Mt 26,75; Lc 22,61); pero en Juan no se dice esto. Tal vez se pretende que pensemos que solamente aquí, después de la resurrección, recordó Pedro la predicción de Jesús, al ser preguntado tres veces.

Pero el diálogo entre Jesús resucitado y Simón Pedro tiene una finalidad más inmediata que el arrepentimiento de Pedro. Se le asigna un papel pastoral de primer orden –en realidad, un papel que en la teología joánica es sumamente inesperado–. Los exegetas que han investigado sobre las Cartas de Juan y han tratado de leer entre las líneas del cuarto evangelio, con el fin de reconstruir la comunidad joánica¹⁴, han notado que en ellas faltan los títulos usados tradicionalmente para las autoridades eclesiales del Nuevo Testamento. En 1 Corintios 12,28, Pablo declara: «Dios los dispuso en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros». En todo el *corpus* joánico, sin embargo, no se llama a nadie apóstol, se menciona entre los cristianos solo a los profetas que son falsos (1 Jn 4,1) y se declara que los lectores no tienen necesidad de que nadie les enseñe (1 Jn 2,27). 3 Juan 9 muestra aversión hacia un tal Diotrefes, a quien le gusta ponerse el primero (en autoridad) en una iglesia local. A este menosprecio de las autoridades humanas hay que añadir el texto de Juan 10. En los años ochenta, la imagen del pastor de un rebaño se empleaba en varias regiones neotestamentarias como un símbolo de la actividad de los presbíteros-obispos¹⁵. Pero en Juan 10, Jesús se identifica *a sí mismo* como el Pastor Modelo,

14. Véase, por ejemplo, R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple* (Paulist, New York 1979 [trad. esp.: *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983]) y la bibliografía allí citada.

15. Hechos 20,17.28; 1 Pedro 5,1-4; véase también Efesios 4,11 (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, maestros).

la única puerta por la que se debe entrar al redil, de modo que quien no entra por esa puerta es un ladrón y un asaltante (10,1.7). La asignación del papel de pastor a Simón Pedro ¿simboliza un cambio en la actitud joánica? Según la tradición, Simón Pedro era considerado el primero de los Doce y la concesión de la autoridad a él por parte de Jesús, al final del Evangelio de Juan (en realidad, en un capítulo añadido), podría sugerir la comprensión tardía por parte de la comunidad joánica del hecho de que, sin los pastores humanos, la comunidad se dividiría (lo cual está atestiguado entre líneas en 1 Jn 2,19).

En todo caso, aunque Juan 21,15-17 representa una modificación del único papel de pastor asignado a Jesús en Juan 10, en Juan 21 se incorporan cuidadosos requisitos para asegurar la preservación de los valores joánicos. Jesús no encomienda a Pedro una misión pastoral antes de tener la seguridad de que es amado por él. El discípulo modelo de esta comunidad es el que ama a Jesús. El Paráclito/Espíritu es prometido a los que aman a Jesús y observan sus mandamientos (14,15). Por tanto, el amor mutuo que existe entre Jesús y los creyentes es el factor más importante en la vida de esta comunidad, y este criterio se aplica a cualquiera que ejerza la atención pastoral. Actualmente discutimos acerca de quién debe tener autoridad dentro de la Iglesia, y establecemos una contraposición entre los que tienen autoridad y los que no la tienen. Se argumenta que tener un oficio pastoral es un derecho humano o, al menos, un derecho de todos los bautizados. El interés primario de Juan es de un género completamente distinto. Quien haya de cuidar de las ovejas debe primero mostrar que ama a Jesús, hasta el punto de dar su vida por él (como veremos más adelante). Este criterio es un desafío tanto para los que tienen autoridad como para los que no la tienen.

Otro requisito lo impone el diálogo de Juan 21,15-17. Aunque a Pedro se le encomienda el cuidado de las ovejas, Jesús sigue refiriéndose a ellas como «mis corderos, mis ovejas». El rebaño no se convierte nunca en propiedad del pastor humano; nadie puede ocupar nunca el puesto de Jesús. Al hablar de sí mismo como el Pastor Modelo, Jesús afirma: «Conozco a las mías y ellas me conocen a mí» (10,14). Las ovejas reconocen su voz porque las llama por su nombre (10,3.5.16). La prioridad de

una relación personal con Jesús por parte de los que constituyen el rebaño no es olvidada ahora que se establece una estructura humana de autoridad. Únicamente Jesús puede usar la palabra «mías», aunque sea Pedro quien apaciente a las ovejas. Inevitablemente, en el curso de las décadas y de los siglos, la Iglesia adoptará aspectos y valores de una sociedad secular en la que la autoridad visible es más importante y en la que tal autoridad tiende a ser posesiva. El lenguaje del Jesús joánico cumple la función de una levadura que corrige todas las tendencias, aunque sean bienintencionadas, de los que desempeñan cargos con autoridad y hablan de «mi pueblo, mis feligreses».

Lo que se le dice a Pedro es que apaciente a las ovejas o cuide de ellas. Dado que en las imágenes veterotestamentarias el rey era descrito como un pastor, se pensaba con frecuencia que la tarea de apacentar el rebaño comprendía el gobierno¹⁶. Pero la noción de autoridad de gobierno tiene, a lo sumo, un puesto secundario en la misión que Jesús encomienda a Simón Pedro. En el capítulo 10, que describe el papel del Buen Pastor, o del Pastor Modelo, Jesús no habla nunca de gobierno. El papel del pastor consiste en llevar a las ovejas a los pastos, conocerlas personalmente de modo que se sientan cercanas a él, y especialmente dar la vida por ellas (10,11.15). En la Última Cena, Pedro se había jactado de que daría su vida por Jesús (13,37-38), pero fracasó miserablemente cuando tuvo la oportunidad de darla. Es evidente que Jesús no olvidó aquel preámbulo de las negaciones de Pedro, y así, en el contexto en que le encomienda que apaciente las ovejas, le advierte sobre la muerte (21,18-19). Si a Pedro se le encarga el cuidado de las ovejas, se le pide también que dé la vida por ellas. La descripción de Pedro que extiende las manos, es ceñido por otros y conducido a la fuerza adonde no desearía ir, es seguramente una referencia a una muerte violenta (21,19: «la clase de muerte con que había de glorificar a Dios»). Tal vez sea, más específicamente, una referencia a la crucifixión de Pedro. En cualquier caso, es probable que esto se escribiera después de que Pedro había glorificado a Dios con el martirio, de modo

16. Así lo pone de manifiesto el uso de *poimainein* (cf. *supra*, nota 12, p. 329) en los Septuaginta de 2 Samuel 5,2; 1 Crónicas 17,6.

que Juan sabe que Simón siguió a Jesús hasta la muerte: una acción abortada el Viernes Santo, pero que se realizó finalmente en la colina del Vaticano. El Simón Pedro de Juan 21, que declara tres veces: «Señor, sabes que te amo», mantiene su palabra dando su vida por aquel a quien ama, como parte esencial del cuidado de las ovejas que se le ha encomendado. Con esta acción obedece a las últimas palabras que Jesús le dirigió: «Sígueme» (21,19b.22). En el juicio joánico sobre Pedro como pastor, tal comportamiento era mucho más importante que el problema de la cantidad de poder que él pudiera tener sobre las ovejas.

Juan 21,20-24: Jesús y el Discípulo Amado

A pesar del diálogo que acabamos de analizar y del papel pastoral único dado a Pedro, en el pensamiento joánico no es el seguidor más importante de Jesús. El discípulo al que Jesús amaba ha sido mencionado en Juan 21,7 como el primero que reconoció a Jesús e informó a Pedro. Ahora descubrimos que este discípulo sigue estando presente. En realidad, es interesante el hecho de que este discípulo no es presentado cuando es mencionado por primera vez (21,7), pero es identificado ahora como «el que se había apoyado sobre el pecho [de Jesús] durante la cena» (21,20). La escena con Simón Pedro nos ha recordado cómo se había jactado durante la Última Cena y después había negado tres veces a Jesús; a propósito del Discípulo Amado se recuerda una relación con Jesús más íntima.

Es posible que los lectores casi hayan olvidado la presencia de este discípulo; ahora, de improviso, se menciona que sigue a Jesús y a Pedro. Parece que está detrás. Esta posición ¿es una manera de sugerir que, en opinión del conjunto de la Iglesia, Pedro es el pastor que debe ir delante? Pedro mismo plantea la cuestión: «Señor, y de este, ¿qué?». Curiosamente, este discípulo, al que no se le ha dado ninguna autoridad pastoral sobre el rebaño, suscita el interés de la persona que acaba de recibir autoridad. ¿Se debe al hecho de que el Discípulo Amado no encaja fácilmente en el sistema de valores establecido por la autoridad? En estos últimos versículos del evangelio encontramos los valo-

res característicos de Juan, ejemplificados de modo llamativo. Ser un discípulo amado por Jesús es al final más importante que ser investido de autoridad en la Iglesia. Si Pedro tiene un primado de atención pastoral, este discípulo tiene otro primado concedido por el amor de Jesús.

Pedro tiene que morir como mártir, pero Jesús tiene reservado para este discípulo un destino menos dramático, pero más duradero. El juego en torno a la necesidad de que el discípulo permanezca hasta que Jesús venga es un toque literario final en un evangelio que ha jugado con palabras de doble sentido usándolas para mostrar cómo los seres humanos no comprenden, porque piensan según este mundo, el de aquí abajo, mientras que el mundo de Dios es el de lo alto. Incluso hay miembros de la comunidad joánica («los hermanos» de 21,23) que no comprenden este juego final de palabras. Cuando Jesús dice: «Si quiero que se quede hasta que yo vuelva», piensan que quería decir que el discípulo no moriría. Pero Juan 21,23 afirma con absoluta certeza que Jesús no quería decir esto —una certeza que indica probablemente que el discípulo había muerto ya—. Entonces ¿por qué planteó Jesús el problema de la permanencia del discípulo? La crítica bíblica puede usar este pasaje para debatir sobre el conocimiento, por parte de Jesús, del tiempo de la segunda venida y puede recurrir a Marcos 13,32, donde se dice que ni siquiera el Hijo conoce el día y la hora¹⁷. Pero mientras que las limitaciones en el conocimiento terreno de Jesús podrían explicar el origen histórico del dicho presente en Juan 21, difícilmente se puede pensar que este evangelio, en el que Jesús es virtualmente omnisciente, admita la existencia de algún límite en Jesús. La respuesta joánica al por qué Jesús hizo tal declaración¹⁸, ¿está tal vez en la doble naturaleza del Discípulo Amado? Juan 21,24 lo presenta claramente como un personaje histórico que dio testimonio; como tal, murió y no permaneció hasta la

venida de Jesús. A lo sumo, permaneció en el testimonio que dio y en la tradición escrita preservada en el cuarto evangelio. En otro sentido, sin embargo, el Discípulo Amado representa al discípulo perfecto —la *clase* de discípulo que es amado por Jesús—. Si Pedro encarna la autoridad eclesial, este discípulo encarna a todos aquellos que, aun cuando tal vez no reciban la misión de cuidar de las ovejas, son profundamente amados por Jesús, porque lo aman y guardan sus mandamientos. En este sentido, la clase de discípulo que es amado por Jesús permanecerá hasta que Jesús vuelva. Si las últimas palabras de Jesús en Mateo (28,20) afirman que él estará con nosotros hasta el final de los tiempos, las últimas palabras de Jesús en Juan pueden ser la afirmación del fruto final de la resurrección: una comunidad de cristianos que creen permanecerá hasta que Jesús retorne.

17. Véase también Marcos 9,1: algunos contemporáneos de Jesús no morirán antes de ver el reino de Dios venir con poder.

18. Algunas especulaciones sobre el pensamiento joánico se justifican aquí porque, aun cuando Juan rechaza un malentendido, no explica en qué sentido el dicho transmite la verdad.

**Un Espíritu que vino
y sigue viniendo en Pentecostés**

Ensayos sobre las lecturas litúrgicas entre
el día de Pascua y Pentecostés, tomadas de los
Hechos de los Apóstoles y del Evangelio de Juan

Capítulos 27-32

Introducción explicativa de nuestro estudio de este tiempo litúrgico

POR diversas razones, el tiempo que va desde el día de Pascua hasta el de Pentecostés es más complejo que los otros tiempos litúrgicos a los que he dedicado mis reflexiones. Las únicas lecturas secuenciales de este periodo de siete semanas son las que se toman de los Hechos de los Apóstoles (empezando por 2,14), el libro que proporciona las perícopas de la primera lectura de las misas feriales y dominicales. Por otro lado, los pasajes de las misas feriales constituyen la serie semi-continua de lecturas más larga del leccionario de la misa, tomadas de cualquier libro bíblico fuera de los evangelios. No obstante, esta disposición es aparentemente ilógica: la venida del Espíritu se describe en Hechos 2,1-11 (el pasaje leído en la fiesta de Pentecostés), mientras que el resto de los Hechos se lee antes —no después— de Pentecostés. Así, en el tiempo litúrgico en que nos preparamos para el descenso del Espíritu, ¡leemos lo que sucedió en la Iglesia primitiva después de su venida!

Las lecturas feriales tomadas de los Hechos se hallan en una sucesión perfecta, desde el capítulo 2 hasta el final del libro (capítulo 28)¹. No obstante, los pasajes no han sido seleccionados

1. La secuencia se interrumpe solamente el jueves de la Ascensión; en esta fiesta (que en algunos lugares se celebra en domingo), la primera lectura es el relato de la Ascensión en Hechos 1,1-11, y la perícopa evangélica se toma de la conclusión de Mateo (ciclo A), de Marcos (ciclo B) o de Lucas (ciclo C).

de los capítulos de los Hechos de un modo proporcional, ya que hay una clara preferencia por la primera parte del libro. De las cuarenta y dos lecturas feriales, solo las tres últimas se toman de los siete últimos capítulos, a partir de 21,15 (una cuarta parte de todo el libro), donde se narra que Pablo es arrestado y procesado en Jerusalén y Cesarea, y después es enviado a Roma. En comparación, catorce lecturas se toman de la primera cuarta parte de los Hechos (capítulos 2-7), donde se describe la vida de la Iglesia en Jerusalén hasta la lapidación de Esteban². Por tanto, el leccionario insiste mucho más en la historia de la primera comunidad cristiana que en el itinerario personal del gran apóstol. Si bien es verdad que diecinueve lecturas se toman de la sección de los Hechos que narra los viajes misioneros de Pablo, desde su partida de Antioquía hasta su regreso a Jerusalén, donde es arrestado (13,4-21,5), no es menos cierto que también en estas lecturas se nota muy poco interés por los viajes de Pablo, mientras que se pone toda la atención en lo que sucede en las comunidades convertidas por él. Así, es justo decir que en las lecturas feriales entre el día de Pascua y Pentecostés se hace hincapié en el relato de la vida de la Iglesia primitiva, judía (Jerusalén) y gentil (Antioquía y paulina): un relato cuyos orígenes se describirán el día de Pentecostés.

En los capítulos anteriores he comentado los pasajes evangélicos de los diferentes tiempos litúrgicos, pero los pasajes de este tiempo son más complejos. Los evangelios feriales de la primera semana de Pascua (la octava de Pascua) narran las apariciones de Jesús resucitado, y los he comentado ya en *Un Cristo resucitado en la Pascua* (cf. *supra*, capítulos 22-26). Para los días feriales del tiempo pascual a partir de la segunda semana, las perícopas se hallan en sucesión semi-continua y se toman del Evangelio de Juan, empezando por el capítulo 3. Pero hay amplias lagunas, como cuando el leccionario salta del capítulo 3 al 6, y de este al 10 (diálogo con Nicodemo, multiplicación de los panes, el Buen Pastor, etc.), dedicando la serie más larga y continua de lecturas

2. O, contando de otra manera, once lecturas se toman de los cuatro primeros capítulos (2-5), y dos lecturas se toman de los cuatro últimos capítulos (25-28).

(diecinueve) a la Última Cena (capítulos 13-17). Desde un punto de vista estrictamente exegético, resultaría difícil hacer reflexiones detalladas y relacionadas entre sí sobre estas lecturas, a no ser que se quiera ignorar todos los pasajes omitidos. Por lo demás, sobre este tema he publicado ya, en *Liturgical Press* (1988), *The Gospel and Epistles of John – A concise Commentary* [trad. esp.: *El evangelio y las cartas de Juan*, 2010], y tendría poco interés repetir lo expuesto allí. No obstante, el lector verá que, aun cuando me concentro principalmente en los Hechos, no haré caso omiso de las lecturas tomadas del Evangelio de Juan. Así como parece ilógico leer en este tiempo anterior a Pentecostés pasajes de los Hechos que en el relato histórico se sitúan después del primer Pentecostés, así también parece ilógico leer en el tiempo de Pascua los pasajes de Juan que preceden en el relato a la muerte de Jesús. Sin embargo, es en la Última Cena donde, según el Evangelio de Juan, Jesús promete la venida del Paráclito.

He hablado hasta ahora sobre las lecturas feriales. Algún lector podría preguntarse si no sería más útil concentrarse en las lecturas dominicales. Dado que muchos sacerdotes ofrecen homilias en las misas feriales, no estoy seguro de que la concentración en las lecturas dominicales les resulte más útil. Pero hay otra razón por la que puede ser más provechoso para los laicos y los sacerdotes que me concentre en el ciclo de las lecturas feriales con el fin de hacer inteligibles las lecturas dominicales. (La exposición siguiente es un poco complicada, pero mi análisis proporcionará una buena visión de conjunto). En este tiempo litúrgico, las lecturas dominicales se toman también de los Hechos y de Juan, aun cuando, naturalmente, dado que hay pocos domingos, la selección es más limitada³. En cierto sentido, las lecturas dominicales son un pálido reflejo de la riqueza de las lecturas feriales.

3. Me refiero a las lecturas primera y tercera de las misas de cada domingo. Las lecturas dominicales tomadas del libro de los Hechos y de Juan se subsiguen a partir del tercer domingo, pero solo dentro de cada año (A, B o C). Un caso especial se presenta con las lecturas de Hechos 1,12-14 y 1,15-17.20-26 (A y B) del último domingo después de Pascua, elegidas como continuación de las del jueves de la Ascensión. Recuerdo al lector que en los capítulos 22-26 (*Un Cristo resucitado en la Pascua*) he estudiado la aparición del Señor en Hechos 1,1-12, que incluye la Ascensión.

Trataré de explicar esta afirmación. Cada año, en los dominicos entre el día de Pascua y el de la Ascensión se leen solamente cinco pasajes de los Hechos. Si examinamos los quince pasajes de los Hechos que se leen en los tres años del ciclo dominical, se observa que son relativamente pocos los que no están incluidos en las cuarenta y dos lecturas feriales que se leen cada año⁴. Por lo que respecta a las lecturas del evangelio, dado que los dos primeros domingos narran siempre apariciones del Resucitado, vemos que en los domingos entre el día de Pascua y el de Pentecostés de cada año se leen solo cuatro pasajes de Juan que tratan del ministerio público de Jesús. Si examinamos los doce pasajes de Juan que se leen en los tres años del ciclo dominical, notamos que en realidad solo dos no están incluidos en las treinta y seis lecturas feriales de cada año⁵. Por eso, mis reflexiones sobre las lecturas feriales se refieren en realidad también a las lecturas dominicales de cada uno de los tres ciclos litúrgicos (A, B, C). Dado que los siguientes capítulos, al igual que las lecturas feriales, seguirán un orden estrictamente sucesivo, quien esté interesado sobre todo en las lecturas de un determinado domingo solamente tiene que mirar los títulos de los capítulos para encontrar el comentario de cada perícopa particular (dentro del contexto más amplio que, en todo caso, es necesario para la inteligibilidad de cualquier perícopa).

A pesar de los aspectos aparentemente ilógicos que he mencionado antes, la reflexión teológica nos permite ver el buen criterio del esquema del leccionario al seleccionar textos tomados de los Hechos y de Juan en este tiempo litúrgico. Quisiera explicarlo primero en relación con las lecturas de los Hechos que describen los efectos del don del Espíritu. El misterio de la resurrección que celebramos en Pascua es complejo. Con una sola acción que trasciende el tiempo terreno, Jesús triunfa sobre la muerte, sale del sepulcro, retorna al Padre y da el Espíritu a

4. Es decir, Hechos 2,42-47 (A: segundo domingo); 5,12-16 (C: segundo domingo); 8,14-17 (A: sexto domingo); 9,26-31 (B: quinto domingo); 10,25-48 (B: sexto domingo).
5. A saber, Juan 13,31-33a.34-35 (C: quinto domingo) y 14,15-21 (A: quinto domingo). Nótese que las lecturas de Juan del cuarto domingo, 10,1-11 (A) y 10,11-18 (B), se emplean el lunes de la cuarta semana.

cuantos creen en él. Desde el punto de vista de los primeros seguidores que continuaban viviendo en el tiempo, se trata de acontecimientos sucesivos: encontraron el sepulcro vacío en la mañana del domingo; el Señor resucitado se apareció a ellos aquel mismo día o en los días siguientes; el final de las apariciones los llevó a comprender que Jesús estaba para siempre con Dios; y recibieron el Espíritu. Sin embargo, el carácter atemporal de aquellos acontecimientos desde el punto de vista de Dios ha dejado su huella en los relatos neotestamentarios, porque el mismo acontecimiento aparece descrito como si hubiera sucedido en momentos distintos. Si uno lee Hebreos 9,11-28, tiene la impresión de que Jesús ascendió al cielo directamente desde la cruz con su sangre, así como también Cristo dice al morir el Viernes Santo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Según Juan 20,17 («Subo a mi Padre y vuestro Padre»), parece que Jesús empezó a subir al Padre el domingo de Pascua, durante el día, antes de aparecerse a los discípulos por la noche. Según Lucas 24,51, ascendió en la noche del domingo de Pascua; y según Hechos 1,3.10, ascendió cuarenta días después de Pascua. Todos estos relatos narran la misma acción básica de Jesús, que sube a la presencia de Dios y con ello pone fin a su existencia terrena; pero es descrita de diferentes modos, y con distintos matices teológicos.

Se puede decir lo mismo del don del Espíritu por parte de Jesús victorioso. También aquí tenemos un acontecimiento que trasciende el tiempo y, en consecuencia, es situado en diferentes momentos por los diversos relatos del Nuevo Testamento. En Juan, Jesús es ya victorioso cuando es elevado en la cruz (12,31-33), y antes de su muerte ha realizado ya todo lo que Dios le había encomendado (19,28). Así, al morir, transmite el Espíritu a la comunidad de discípulos especiales reunidos al pie de la cruz (19,30), y de su cuerpo muerto brota agua y sangre para simbolizar el don del Espíritu (19,34; 7,38-39). No obstante, también en Juan, en la noche de Pascua, Jesús puede decir a «los discípulos» (es decir, probablemente a discípulos distintos de los que estaban al pie de la cruz, ya que este grupo parece incluir a miembros de los Doce): «Recibid el Espíritu Santo» (20,22). Y, por supuesto, según Hechos 2,1-4, el Espíritu viene con poder cin-

cuenta días después de Pascua. Dadas estas divergencias, no es ilógico que el leccionario describa inmediatamente después del día de Pascua la vida de la comunidad cristiana, llamada a la existencia por Jesús resucitado, don del Espíritu. La Iglesia no necesita esperar hasta Pentecostés, cuando celebrará solemnemente este don, porque sabe que teológicamente el don del Espíritu forma parte de un misterio pascual que trasciende el tiempo.

Volviendo al uso del Evangelio de Juan, debemos recordar que todos los evangelios están escritos desde un punto de vista pospascual. Difieren solo en la extensión en que los recuerdos del ministerio de Jesús han sido escritos de nuevo desde esa perspectiva, y se sitúan en este orden (del menos extenso al más extenso): Marcos, Lucas, Mateo, Juan. En el ciclo litúrgico de tres años, la Iglesia lee, de los tres primeros, un evangelio cada año. Así, la mayor parte de los relatos evangélicos del ministerio se leen después de Pentecostés. Pero la Iglesia ha elegido leer cada año después del día de Pascua secciones del relato joánico del ministerio, reconociendo de este modo tácitamente que es el evangelio con la reinterpretación pospascual más pronunciada⁶. En particular, no hay ninguna dificultad teológica para leer en el tiempo pascual el relato joánico de la Última Cena, porque el discurso de Jesús transmitido en ese contexto se dirige a cristianos de todos los tiempos y lugares, es decir, a quienes son «los suyos». Aun cuando el texto se sitúa en la noche anterior a la pasión de Jesús, el Jesús joánico dice: «Ya no estoy en el mundo» (17,11) —una clara indicación de que el evangelista escribía estas palabras desde el punto de vista de un Jesús ya victorioso y que retornaba al Padre—. En otras palabras, la liturgia respeta realmente la mentalidad del evangelista al situar el material joánico en el tiempo pascual.

¿Cómo es posible reflexionar sobre los Hechos y, al mismo tiempo, tener en cuenta las lecturas joánicas? En realidad, son complementarios. El libro de los Hechos describe el itinerario exterior o visible del cristianismo, desde la primera predicación a los judíos en Jerusalén hasta que Pablo llega a Roma, la capital

del mundo gentil. La proclamación sobre Jesús que empezó entre los judíos tiene su futuro entre los paganos: «Ellos escucharán» (28,28). El autor de los Hechos ve la obra de la presencia del Espíritu en las acciones de personas históricas en diferentes lugares geográficos. El Evangelio de Juan ve la obra del Espíritu en la vida interior de los cristianos. Esta vida eterna es dada en el bautismo (diálogo con Nicodemo en el capítulo 3), se nutre con el alimento de la vida eterna (discurso sobre el pan de vida en el capítulo 6) y es cuidada por el Buen Pastor (capítulo 10). Las palabras íntimas de Jesús a los suyos en el discurso de despedida se refieren al mandamiento del amor, el Paráclito, la unión con él y con el Padre —o sea, todos los elementos constitutivos de esa vida—. Dicho de un modo más sencillo: aun cuando ambos autores creen que la vida cristiana es manifestación del Espíritu, el autor de los Hechos muestra la obra del Espíritu en el curso externo de la historia, mientras que el autor de Juan muestra la obra del Espíritu en la existencia interior del discípulo. En las páginas siguientes reflexionaré sobre el relato de los Hechos y, en menor medida, señalaré la complementariedad de las lecturas joánicas.

6. Esta costumbre de leer pasajes de Juan después de Pascua es muy antigua; tan antigua que en algunas liturgias se remonta al siglo IV.

CAPÍTULO 28

La Iglesia empieza en Jerusalén

(Hechos 2,14-41)

LAS dos primeras lecturas feriales después del día de Pascua y las lecturas de los domingos tercero y cuarto del ciclo A se toman de la sección de los Hechos que describe el primer discurso de Pedro y el efecto que causó. Es un pasaje estupendo para comenzar nuestras reflexiones sobre la Iglesia creada por el Espíritu, porque es un sumario magistral de los elementos esenciales del cristianismo.

Antes de reflexionar sobre él, desearía decir unas palabras sobre la sección de Hechos 2 que lo precede y que constituye la lectura del día de Pentecostés. La fiesta de las Semanas o Pentecostés (así llamada porque se celebraba siete semanas o cincuenta días después de la Pascua judía) era una fiesta de peregrinación en la que los judíos piadosos viajaban desde sus casas hasta el templo o santuario central de Jerusalén. Parece que el núcleo histórico de lo que se narra en Hechos 2,1-13 es lo que sucedió durante la fiesta de peregrinación que siguió a la muerte y resurrección de Jesús, cuando sus discípulos galileos y su familia fueron a Jerusalén y, mientras estaban allí, la presencia del Espíritu se manifestó de forma carismática cuando empezaron a hablar en lenguas. Esto fue interpretado como un signo de que debían proclamar públicamente lo que Dios había hecho en Jesús.

El libro de los Hechos re-presenta este núcleo con profundidad teológica, poniendo de relieve su lugar central en la historia cristiana de la salvación. En esta presentación, el significado de

Pentecostés desempeña un papel clave. Era una fiesta agrícola, celebrada en mayo o junio como una manera de dar gracias a Dios por la cosecha del trigo o de los cereales; pero, como las demás fiestas pastoriles o agrícolas de los judíos, había adquirido otro significado, pues recordaba lo que Dios había hecho por el pueblo elegido en su historia¹. En la Pascua judía se conmemoraba la liberación de Egipto. En el relato del Éxodo (19,1), aproximadamente un mes y medio después de la liberación, los israelitas llegaron al Sinaí; por eso, Pentecostés, que caía un mes y medio después de la Pascua judía, se convirtió en la conmemoración de la alianza entre Dios e Israel en el Sinaí —el momento en que Israel fue llamado a ser el pueblo de Dios.

Al describir la aparición de Dios en el Sinaí, Éxodo 19 incluye truenos y humo; y el escritor judío Filón (contemporáneo del Nuevo Testamento) afirma que los ángeles subieron hasta la cima del monte las palabras que Dios había dicho a Moisés y las llevaron después sobre lenguas hasta la gente que estaba en la llanura. Al describir el sonido de un viento poderoso y lenguas como de fuego, en el libro de los Hechos se retoman aquellas imágenes y, de este modo, se presenta el Pentecostés de Jerusalén como la renovación de la alianza de Dios, que llama una vez más a un pueblo para que sea su pueblo. Según el relato del Éxodo, el pueblo de Israel fue el que escuchó y aceptó, en la alianza del Sinaí, la invitación a ser el pueblo elegido de Dios. Desde entonces, en el lenguaje bíblico, las otras naciones eran «no pueblo». Hechos 2,9-11 enumera las naciones que, en una amplia extensión desde los límites del imperio romano (partos, medos y elamitas) hasta la misma Roma, vieron y oyeron en Pentecostés lo que el Espíritu realizó en la renovación de la alianza en Jerusalén. Así, el libro de los Hechos anticipa el amplio alcance de la

1. En el caso de las otras fiestas, a saber, Pascua judía / Panes ázimos y Tabernáculos (Tiendas, Cabañas), el mismo Antiguo Testamento recoge aplicaciones histórico-salvíficas: el éxodo y la travesía por el desierto hasta la Tierra Prometida, respectivamente. El Antiguo Testamento no proporciona ningún significado histórico-salvífico para la fiesta de las Semanas (Pentecostés), pero en los escritos rabínicos de épocas posteriores se encuentra también este significado. Gracias al precristiano *Libro de los jubileos* y a los manuscritos del mar Muerto, tenemos ahora pruebas de que en tiempos de Jesús se conocía este significado.

evangelización que comenzó en ese momento, una evangelización que, finalmente, haría también de los paganos el pueblo elegido de Dios (Hch 28,28)². En la reflexión cristiana, lo que tuvo lugar en aquel Pentecostés es más trascendental y de mayor alcance que lo que sucedió en el primer Pentecostés en el Sinaí.

La reacción frente a los discípulos que habían recibido el Espíritu y hablaban en lenguas –comportamiento extático que les hace parecer ebrios ante los espectadores– impulsa a Pedro a pronunciar el primer sermón cristiano, un discurso que el libro de los Hechos concibe como la presentación fundamental del evangelio³.

Discurso de Pedro (Hch 2,14-36)

Pedro interpreta la acción del Espíritu en Pentecostés como el cumplimiento de los signos de los últimos días predichos por el profeta Joel. En el contexto inmediato, los oyentes habían visto cosas asombrosas (y tal vez deberíamos pensar no solo en el viento impetuoso y en las lenguas de fuego, sino también en el os-

2. Tal vez sea una lista que enumera las regiones evangelizadas por misioneros de la Iglesia de Jerusalén (distintas, por tanto, de las regiones evangelizadas por misioneros de otros centros –como Antioquía, por ejemplo– gracias a los viajes de Pablo). En Hechos 2,5, Lucas describe a la gente de estas regiones como judíos observantes, una identificación que se enmarca bien en el contexto festivo de la peregrinación. No obstante, en el contexto general del libro, que describe la transición gradual de la misión de los judíos a los paganos, hay probablemente una invitación a ver ya anticipada la llamada a la fe que será acogida por todas estas naciones (2,17: «toda carne»). En la carta dirigida a los habitantes de las regiones enumeradas en Hechos 2,9-11, atribuida a Pedro, apóstol principal de la Iglesia de Jerusalén, se afirma que los que antes eran «no pueblo» se han convertido ahora en pueblo de Dios (1 Pe 2,10).

3. En estas reflexiones no pretendo afrontar cuestiones específicas de historicidad como, por ejemplo: ¿pronunció Pedro verdaderamente un discurso el día de Pentecostés? ¿Qué dijo? Es obvio que el discurso recogido en los Hechos fue compuesto por el autor del libro, pero ¿se basó en una tradición sobre el núcleo de la predicación apostólica? El hablar en lenguas debería hacernos cautos a la hora de juzgar. Originariamente, o en la primera narración, se trató a todas luces de una experiencia extática: de ahí que parecieran chácharas de personas ebrias. El libro de los Hechos lo reinterpreta como un hablar otras lenguas que son comprendidas, pero esta reinterpretación no eliminó la tradición más antigua.

curcimiento del sol al morir Jesús [Lucas 23,44]); no obstante, era necesaria la fe para ver que Jesús había inaugurado los últimos tiempos. Este es un mensaje que resuena en todo el Nuevo Testamento y también hoy. El mundo que nos rodea, incluso en regiones que se llaman cristianas, está cada vez menos inclinado a pensar que el cristianismo proclama verdades que tienen una importancia trascendental. Quien cree solo en lo que ve tiende a preguntarse si la venida de Jesús ha cambiado algo realmente en el mundo, dado que sigue habiendo guerras, opresión, pobreza y sufrimiento. Sin embargo, los cristianos seguimos creyendo y proclamando que hay nuevas posibilidades radicales para la vida que no existían antes, ya que «quien invoque el nombre del Señor será salvado» (Hch 2,21). Como había hecho el mismo Jesús, el primer predicador cristiano desafía la autosuficiencia humana con una proclamación tanto de la necesidad de la gracia de Dios como de la posibilidad de recibirla.

Merece la pena observar que Pedro hace su proclamación con palabras que nosotros llamaríamos veterotestamentarias, afirmando así la continuidad fundamental entre lo que Dios había realizado en Jesucristo y lo que el Dios de Israel había hecho y prometido al pueblo de la alianza. Muchos siglos después de que Dios hubiera llamado por primera vez a los esclavos y hubiera hecho de ellos el pueblo de Israel, su autocomprensión fue puesta a prueba: ¿había cambiado realmente algo como consecuencia de esa llamada, especialmente cuando habían perdido su tierra y habían sido deportados? En otras palabras, vivieron por adelantado aquella experiencia que tendrían a menudo los cristianos en los siglos posteriores a Jesús. Tanto ellos como nosotros hemos tenido que mirar con los ojos de la fe para ver las realidades de Dios en una historia en la que a veces él parece ausente. Esta es en parte la razón por la que el Antiguo Testamento sigue siendo un elemento esencial en la proclamación cristiana: no solo trata del establecimiento de la alianza, sino también del intento de vivir como el pueblo de la alianza con Dios, en los altibajos de un milenio. Dado que cubre un periodo de tiempo demasiado breve y contiene demasiados acontecimientos, el Nuevo Testamento no puede transmitir a los cristianos las lecciones del Antiguo Testamento. Durante siglos, el Antiguo Testamento (ex-

cepto los versículos de los Salmos) no fue leído nunca los domingos en las iglesias católicas, de modo que no estábamos familiarizados con sus magníficas enseñanzas. Gracias al Vaticano II se corrigió este defecto, pero resulta decepcionante ver que es muy raro que las lecturas del Antiguo Testamento sean el tema de las homilías. Los predicadores se centran demasiado fácil y rápidamente en las lecturas evangélicas, ¡aun cuando las cosas más estimulantes para los oyentes se encuentren en los pasajes del Antiguo Testamento!

Después de haber citado las Escrituras (Antiguo Testamento), Pedro narra lo que Dios ha hecho en Jesús: un breve resumen de sus obras poderosas, su crucifixión y su resurrección, que culmina en la afirmación bíblica de que era el Señor y Mesías (2,36). En cierto sentido, esta concentración en la cristología representa un cambio con respecto al estilo de Jesús, según lo narrado en la primera mitad de Lucas-Hechos. En el Evangelio de Lucas, aun cuando un ángel y Dios mismo dan testimonio de que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, y los discípulos lo llaman Señor, Jesús no habla directamente de sí mismo. Habla, en cambio, del reino de Dios y de su desafío a los valores aceptados por el mundo. No obstante, el libro de los Hechos confirma el testimonio de Pablo, según el cual los primeros cristianos desplazaron el punto focal de su predicación y lo centraron en el mismo Jesús, casi como si no pudieran anunciar el reino sin hablar antes de aquel que lo había hecho presente. De este modo, el mensaje evangélico fundamental quedó centrado en la identidad cristológica de Jesús como Mesías e Hijo de Dios (véase Rom 1,3-4).

Hace unos años escribí un artículo en el que sugería la idea de que los discursos contenidos en los Hechos podrían servir de guía para algunos aspectos fundamentales que se deberían incluir en la predicación actual⁴. Esto es válido no solo a propósito de la insistencia en el Antiguo Testamento, que he recordado anteriormente, sino también en relación con la importancia cen-

4. «The Preaching Described in Acts and Early Christian Doctrinal Priorities», reimpresso en mi libro *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (Paulist, New York 1985), 135-146.

tral de la cristología. Naturalmente, hay muchas cosas sobre las cuales hay que atraer la atención de los fieles (moral, justicia social, cuestiones familiares, etc.), pero la predicación no es verdaderamente cristiana si no está arraigada en Jesucristo. Es desalentador escuchar en las iglesias cristianas algunas homilías en las que, a pesar del valor del mensaje, apenas se menciona a Jesús. Hay que tenerlo presente en los ambientes católicos, cuando se predica sobre las severas exigencias de la vida cristiana. Psicológicamente, como método de persuasión, puede ser poco sabio basar estas exigencias en la autoridad de la enseñanza de la Iglesia, sin dar un paso más y mostrar que también la enseñanza de la Iglesia está enraizada en lo que el Señor Jesús proclamó. Hay algunas personas que rechazan la enseñanza de la Iglesia como materia opinable, pero que no harían caso omiso de ella tan fácilmente si consiguiéramos mostrarles que Jesucristo, el Hijo de Dios, no era menos exigente que su Iglesia.

La respuesta (Hch 2,37-41)

Después de haber presentado este modelo de predicación cristiana, los Hechos exponen en forma de pregunta y respuesta el deber fundamental de aceptar el evangelio. ¿Qué se debe hacer cuando se cree que Dios ha constituido Señor y Mesías al Jesús que fue crucificado (2,36-37)? Pedro plantea exigencias específicas y después hace una promesa. La *primera* exigencia es el «arrepentimiento». En la primera mitad de Lucas-Hechos, el ministerio público de Jesús empieza cuando Juan el Bautista predica un «bautismo de arrepentimiento» (Lc 3,3: *metánoia*). Marcos 1,4 menciona el bautismo de arrepentimiento a propósito de Juan, y después (1,14-15) presenta a Jesús que empieza a predicar diciendo: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (cf. Lc 5,32). El libro de los Hechos quiere mostrar cuidadosamente la continuidad entre el comienzo del ministerio público de Jesús y el comienzo de la Iglesia, entre la primera exigencia de la proclamación del reino y la primera exigencia de la predicación apostólica. Literalmente, el verbo griego *metanoein* (*metá* = «más allá de, después de»; *noein* = «pensar») significa «cambiar de idea, de mo-

do de pensar, de mentalidad». La traducción tradicional, «arrepentirse», indica la necesidad de un cambio de estilo de vida y de dirección para quienes tienen conciencia de ser pecadores, es decir, de que se han alejado de Dios. Tienen que dar media vuelta y encaminarse hacia Dios. Pero el evangelio se predica también a personas religiosas que han tratado de servir a Dios. Si les exigimos que se «arrepientan», a menudo no les causaremos impresión; pensarán que es una exigencia para los que no han hecho nada más que empezar. Solamente cuando *metanoéîn* se traduce literalmente como una exigencia de cambiar de mentalidad se percibe su carácter ofensivo. Generalmente, a las personas religiosas no les gusta cambiar de mentalidad, porque ya conocen la voluntad de Dios. (Deberíamos recordar que en la vida católica, durante los últimos años, las protestas más enérgicas contra los cambios introducidos por el concilio Vaticano II han venido de los católicos más observantes). Si examinamos la vida pública de Jesús, vemos que raramente, o nunca, los presentados como pecadores acusaron a Jesús de ser ofensivo hacia ellos. Lo acusaron, en cambio, las personas religiosas, precisamente porque con sus parábolas y acciones ponía en cuestión que la visión que ellos tenían fuera verdaderamente la de Dios. A veces, cuando hablo de estas cosas, veo que algunos hacen gestos de aprobación, porque piensan en determinadas personas religiosas que necesitarían cambiar de mentalidad. Pero esto es demasiado fácil: tenemos que convencernos de que necesitamos cambiar tanto como ellos. Además, el llamamiento a «cambiar de mentalidad» porque el reino de Dios está cerca, aunque es un llamamiento hecho al comienzo de la vida pública de Jesús y de su misión apostólica, exige una respuesta que no se puede dar de una vez para siempre. Muchas veces en nuestra vida tenemos que estar dispuestos a cambiar de mentalidad, frente a una nueva manifestación de la voluntad de Dios. No podemos acercarnos a Cristo sin responder a su desafío: «Cambiad de mentalidad»; no podemos seguir vivos y producir frutos en Cristo si no respondemos a este desafío⁵.

5. Véase R.D. WITHERUP, *Conversion in the New Testament* (Zacchaeus Studies NT; Liturgical Press, Collegeville, MN 1994).

Segundo, Pedro exige: «Bautizaos... para que se os perdonen los pecados» (Hch 2,38b). Fue Juan, no Jesús, quien insistió en la necesidad de recibir el bautismo de conversión. Los tres evangelios sinópticos no dicen nunca que Jesús hubiera bautizado en algún momento de su ministerio⁶. El perdón de los pecados se producía por el poder de su palabra. En cierto sentido, el libro de los Hechos muestra la continuidad: el poder de Jesús sobre el pecado permanece. Pero ahora es ejercido a través del bautismo, y así, al plantear la segunda exigencia, Pedro va más allá del modelo de la vida de Jesús. Está empezando el tiempo de la Iglesia.

El bautismo es visto de diversas maneras en los diferentes libros del Nuevo Testamento, y nuestra teología del bautismo representa una amalgama de esas visiones diferentes⁷. (Abordaré de nuevo este tema más adelante, al tratar sobre el bautismo en Juan 3). El bautismo como una acción pública es importante para la reflexión que estamos realizando aquí. Pedro pide a los oyentes que profesen de modo visible y verificable su aceptación de Jesús; esto equivale a pedirles que «se unan». Jesús, que sería comparado después, correcta o equivocadamente, con otros fundadores de religiones, no fue un gran «organizador». Es cierto que llamó a un grupo de personas (en particular, a los Doce) a dejar su trabajo y seguirlo, pero por lo demás parece que no impuso condiciones especiales a quienes se encontraban con él y estaban visiblemente impresionados por lo que hacía y decía. No trató de organizar a sus seguidores o de imponerles obligaciones permanentes y específicas. Los evangelios nos dicen con una vaga generalización que los discípulos de Jesús regresan a sus ciudades y aldeas, y hablan con entusiasmo de lo que habían visto

6. En una ocasión, en Juan (3,22), se afirma que Jesús bautizaba, pero es una afirmación negada y corregida en 4,2. En el Evangelio de Mateo, Jesús resucitado se aparece a los Once (es decir, a los Doce menos Judas) y les dice que hagan discípulos de todas las naciones bautizándolos (Mt 28,19). No solo no hay razón para pensar que los lectores de los Hechos conocieron el Evangelio de Mateo, sino que, como he explicado en *Un Cristo resucitado en la Pascua* (*supra*, pp. 277-280), esa escena mateana encarna la experiencia retrospectiva de la comunidad mateana hacia finales del siglo I.

7. Hemos de reconocer que los primeros cristianos no entendieron desde el principio todas las implicaciones de lo que creían y hacían, y que con frecuencia los libros del Nuevo Testamento muestran diferentes grados de comprensión.

oído. Pero no existe ninguna prueba de que aquellos discípulos formaran «grupos de Jesús» durante su vida. No obstante, después de la resurrección, los mismos seguidores se reúnen, como por instinto, y congregan a los que, por medio de ellos, creen en Jesús; y el primer paso en este proceso de reunión consiste precisamente en pedirles un signo de identificación, a saber, el bautismo. En realidad, en la actividad misionera de los primeros cristianos hay muy pocas pruebas que nos demuestren que los convertidos se sintieran libres para decir: «Ahora creo en Jesús» y después cada uno se fuera por su lado; por el contrario, se incorporaban a una comunidad. Esto es importante desde el punto de vista teológico. Pedro dice a los oyentes que pueden salvarse, pero no simplemente como individuos. El concepto israelita fundamental es que Dios eligió salvar a *un pueblo*, y esto no cambió con la renovación de la alianza en Pentecostés. La salvación tiene un aspecto colectivo y el individuo es salvado como parte del pueblo de Dios. La importancia de la Iglesia es consecuencia directa de la importancia de Israel.

Una vez más, el libro de los Hechos es casi profético al prever aquello que hoy debería formar parte de nuestra comprensión de los elementos esenciales del cristianismo. Todos sabemos que hay una división entre las Iglesias cristianas. Pero puede haber una división más peligrosa entre los cristianos. Pienso con frecuencia que en el siglo XXI, el abismo más profundo que dividirá en dos al cristianismo podría ser el que separe, por una parte, a los cristianos que, aun cuando pertenezcan a Iglesias diferentes, piensen que la «Iglesia» es importante, y, por otra parte, a aquellos que reduzcan el cristianismo a una cuestión de «Jesús y yo», sin pensar siquiera en salvarse como miembros de un pueblo o de una Iglesia.

Tercero, Pedro especifica que el bautismo debe ser recibido «en el nombre de Jesucristo». El hecho de que Juan el Bautista bautizara y de que el mismo Jesús fuera bautizado por Juan fue ciertamente un motivo importante que llevó a los seguidores de Jesús a insistir en el bautismo; sin embargo, Hechos 18,24–19,7 sostiene que hay una clara distinción entre el bautismo de Juan y el bautismo «en el nombre del Señor Jesús» (19,5). No cono-

ce mos con exactitud los procedimientos bautismales en el cristianismo primitivo; no obstante, lo más probable es que «en el nombre de» signifique que el bautizado confesaba quién era Jesús (y en este sentido pronunciaba su nombre)⁸, diciendo, por ejemplo: «Jesús es el Señor»; «Jesús es el Mesías (Cristo)»; «Jesús es el Hijo de Dios»; «Jesús es el Hijo del Hombre»⁹. Estas confesiones bautismales explicarían la frecuencia de los títulos atribuidos a Jesús en el Nuevo Testamento. Desde el principio, la identidad de los seguidores de Jesús se basó en lo que creían y profesaban con respecto a Jesús. (Nuestros credos posteriores son expresiones ampliadas de la fe expresada en el bautismo). Esta era una diferencia llamativa entre los cristianos y los judíos porque, aun cuando se podía llamar a los judíos «discípulos de Moisés» (Jn 9,28), a nadie se le habría ocurrido definirlos basándose en lo que creían con respecto a la identidad personal de Moisés. La necesidad de expresar la centralidad de Jesús en la nueva alianza hizo del cristianismo una religión que profesa su fe de manera distinta de la del judaísmo.

También aquí el libro de los Hechos es una guía valiosa para conocer los principios fundamentales del cristianismo. He pensado muchas veces que sería un ejercicio fascinante pedir un domingo a todos los que van a la iglesia que escribieran en un papel una frase que explicara qué es un cristiano. Sospecho que muchas de las respuestas consistirían en descripciones del comportamiento como, por ejemplo: cristiano es aquel que practica el amor al prójimo. Es cierto que uno no puede ser un verdadero cristiano si no se comporta como enseñó Jesús, pero el comportamiento no basta para definir, porque los cristianos no son

8. En estos primeros momentos, naturalmente, no se trata del bautismo de niños; y es, por tanto, menos probable que quien administraba el bautismo tuviera que decir la fórmula sobre los bautizados, porque podían decirlos ellos mismos. Como he explicado en *Un Cristo resucitado en la Pascua*, el uso de la fórmula trinitaria en Mateo 28,19 pudo ser un desarrollo posterior que ofrecía una imagen más completa del plan divino de salvación.
9. Parece que en Juan 9,35-38 se recoge una ceremonia bautismal de aquella Iglesia. Quien bautiza pregunta: «¿Crees en el Hijo del Hombre?»; el bautizando responde preguntando a su vez: «¿Quién es para que crea en él?»; quien bautiza contesta: «Jesús»; el bautizando concluye: «Creo, Señor»; y sigue un acto de adoración.

los únicos que se aman. Sería fascinante saber cuántos responden que un cristiano es aquel que cree que Jesús es el Cristo. Esta es, por supuesto, la definición más antigua y fundamental. Necesitaríamos repetir hoy lo que les parecía tan evidente a nuestros primeros padres en la fe.

Cuarto, después de exponer las exigencias a los que creen en Jesús, Pedro hace una promesa en 2,38-39: «Recibiréis el don del Espíritu Santo, pues la promesa vale para... los lejanos a quienes llamará el Señor nuestro Dios» (la última frase nos recuerda que, si bien se exhorta a los oyentes a cambiar de vida, la prioridad en la conversión pertenece a Dios¹⁰). Pedro y sus compañeros han recibido el Espíritu Santo y ahora ellos prometen que se dará el mismo Espíritu a todos los creyentes. Por lo que respecta a los elementos fundamentales de la vida cristiana, no habrá ciudadanos de segunda clase, y veremos la misma igualdad para recibir el don del Espíritu cuando sean bautizados los primeros paganos (Hch 10,44-48). El hecho de que no hubiera una clase privilegiada en lo que tenía una importancia esencial constituyó un factor enormemente atractivo en la evangelización, y merece la pena subrayarlo también en la Iglesia de nuestro tiempo. Era inevitable que, a medida que la Iglesia iba estando más estructurada, algunos papeles fueran asignados a cristianos individuales que después eran ordenados, es decir, incorporados a un orden especial. Pero esta especialización, aun siendo necesaria, fue causa de envidias y discusiones en la Iglesia. Lo vemos ya en 1 Corintios 12. Algunos son apóstoles, otros son profetas, otros son maestros, etc.; y para que quienes tienen un don no envidien a los que tienen otro, Pablo ha de subrayar que todos son dones del único y mismo Espíritu, y que deben servir para construir el único cuerpo en el que todos se incorporan por medio del bautismo. Lo mismo vale también hoy cuando discutimos acerca de quién puede ejercer determinados papeles en la Iglesia. Pueden

10. A veces, Hechos 2,40 se traduce: «Salvaos de esta generación perversa»; pero desde un punto de vista teológico es mejor traducir literalmente, en pasiva: «Sed salvados». No podemos salvarnos a nosotros mismos, pero podemos responder a la gracia salvífica de Dios.

ser papeles visiblemente importantes en clave de prestigio público e incluso de poder. Pero debemos recordar que cualquier papel carece de importancia comparado con el don fundamental dado a todos: el bautismo y el Espíritu Santo. Cuando nos encontremos ante el trono de Dios y ya no haya cargos eclesiales, nuestra dignidad dependerá de la medida en que hayamos sido fieles a nuestra común vocación bautismal y hayamos vivido por medio del único Espíritu, dado a todos.

CAPÍTULO 29

La Iglesia de Jerusalén tiene un solo corazón y una sola alma

(Hechos 2,42-5,42)

EL libro de los Hechos nos dice que muchos de los que habían escuchado las palabras de Pedro aceptaron sus exigencias y fueron bautizados (¡eran unas tres mil personas!); y después nos describe cómo vivían. Es una descripción que se basa en recuerdos muy selectivos, de modo que en ella hay tanto de historia como de teología de la Iglesia primitiva. En primer lugar, el autor resume con cuatro características las relaciones entre los cristianos (2,42-47)¹; después, con un relato ininterrumpido centrado en Pedro y Juan, habla de sus relaciones con los demás (3,1-5,42). El contexto histórico es el de los primeros años de la Iglesia de Jerusalén, desde la muerte y resurrección de Jesús (30 o 33 d.C.) hasta el año 36 aproximadamente: un período que, sin duda con una cierta idealización, es definido como el tiempo en el que los creyentes tenían una sola alma (1,14; 2,46; 4,24; 5,12). Desde el punto de vista litúrgico, encontramos seis pasajes de esta sección de los Hechos en los diferentes ciclos de los

1. Soy consciente de que en estos primeros capítulos de los Hechos, que reflejan la situación jerosolimitana inmediatamente después de la resurrección de Jesús, hablar de cristianos o de cristianismo es anacrónico, porque quienes creían en Jesús no eran designados aún con un nombre específico. Si la presentación del autor del libro de los Hechos es correcta desde el punto de vista histórico, fue en Antioquía (probablemente a finales de los años 30) donde los creyentes fueron llamados «cristianos» por primera vez. Dicho esto, emplearé no obstante esta terminología por razones de sencillez.

domingos segundo, tercero y cuarto después de Pascua, mientras que nueve pasajes consecutivos constituyen las lecturas feriales de las semanas primera y segunda después de Pascua.

Cuatro características que resumen las relaciones entre los creyentes (Hch 2,42-47)

Uno de los rasgos notables del libro de los Hechos, especialmente en la primera parte, es que ofrece breves sumarios de la situación de la Iglesia primitiva, en los que generaliza lo que sucede. La sección que estamos examinando constituye un admirable sumario de la manera ideal en que los primeros creyentes en Jesús se relacionaban entre sí. Se resaltan cuatro características² que trataré en este orden: *koinōnía*, oraciones, fracción del pan y enseñanza de los apóstoles.

Koinōnía (comunidad, comunión). En el capítulo 28 he señalado que Jesús demostró durante la vida pública poco interés en fundar una sociedad formalmente distinta, pero que sus seguidores, al introducir el bautismo, mostraron un vivo deseo de que los creyentes se «asociaran». Los que creían se incorporaban a un grupo. En el Nuevo Testamento, el uso ampliamente extendido del término *koinōnía* (emparentado con *koinós*, «común», como en «griego *koiné*») muestra que los bautizados sentían intensamente que tenían muchas cosas en común. A veces, *koinōnía* se traduce por «compañía», pero este término no indica plenamente el significado del sustantivo griego. Una traducción más literal es «comunión», es decir, el espíritu que une a las personas, o «comunidad», que expresa la agrupación producida por ese espíritu. En realidad, *koinōnía* puede reflejar en griego un antiguo nombre semítico para denominar al grupo de judíos creyentes

2. La elección está hecha desde la perspectiva privilegiada del autor, que destaca las características más importantes y duraderas. Hay una idealización, no en el sentido burdo de crear una imagen ficticia, sino en el de proponer la comunidad primitiva como encarnación de lo que debe ser una comunidad cristiana. Nótese que en los cinco primeros capítulos de los Hechos se presta menos atención a los problemas y defectos de la comunidad de Jerusalén.

en Jesús, comparable al nombre con el que se auto-denominaba el grupo judío de los manuscritos del Mar Muerto, a saber, *Yahad*, «unión, unidad»³.

Un aspecto importante de la *koinōnía*, descrito en Hechos 2,44-47 y 5,1-11, es la comunión de bienes voluntaria entre los miembros de la comunidad. Aun cuando el idealismo de los Hechos exagera probablemente al hablar de «todos los bienes», el hecho de que los miembros de la comunidad judía del Mar Muerto tuvieran sus bienes en común demuestra que es verosímil hablar de comunión de bienes en un grupo de judíos que estaban convencidos de que ya habían empezado los últimos tiempos y las riquezas de este mundo habían perdido su significado⁴. La comunión de bienes y de los medios de sustento une estrechamente a las personas entre sí —una persona asume realmente un compromiso cuando ingresa dinero en una cuenta bancaria que comparte con otras personas—. Una de las finalidades de la comunión de bienes de la comunidad de Jerusalén era que ningún miembro padeciera una pobreza absoluta. No obstante, el resultado real pudo ser que la mayoría de los miembros de la comunidad fueran relativamente pobres. Pablo menciona en varias ocasiones a los (cristianos) pobres de Jerusalén para los cuales hi-

3. Otro de los nombres primitivos pudo ser «el Camino»; así, en Hechos 24,14: «Adoro al Dios de nuestros padres... siguiendo el Camino» (véase también Hch 9,2; 19,9, 23; 22,4; 24,22). Esta era también una auto-denominación de la comunidad en los manuscritos del mar Muerto: «Cuando estas personas entran en la comunidad (*yahad*)... van al desierto para preparar el camino del Señor». Esto refleja el idealismo de la imagen de Israel que retorna del destierro (Is 40,3), cuando recorre el camino preparado por Dios para entrar en la Tierra Prometida. La denominación que llegó a ser más popular, es decir, *ekklēsia*, «iglesia», refleja probablemente el primer éxodo, en el que nació Israel, ya que en Deuteronomio 23,2 la versión griega del Antiguo Testamento tradujo *qāhāl*, «asamblea», por *ekklēsia* para describir a Israel en el desierto como «la iglesia del Señor».

4. Lucas subraya más que los demás evangelios que las riquezas son un obstáculo para la aceptación de los principios de Jesús y que los ricos corren graves peligros (1,53; 6,24; 12,20-21; 16,22-23). A veces se sostiene que Lucas desecatologizó el cristianismo en el sentido de que reconoció que los cristianos no saben cuáles son los tiempos o los momentos de la intervención final del reinado/reino de Dios (Hch 1,7). Esto no quiere decir que él renunciara a su esperanza en la segunda venida o que dejara de estimar los valores coherentes con una teología en la que este mundo es una entidad que no dura.

zo una colecta (Rom 15,26; Gál 2,10; 1 Cor 16,1-3). La disposición de no judíos en Iglesias lejanas a compartir algunos de sus bienes con los judeo-cristianos de Jerusalén era para Pablo una prueba tangible de la *koinōnía* que unía a los cristianos entre sí.

Naturalmente, la *koinōnía* era un concepto más amplio que la comunión de bienes, pues implicaba una fe común y una salvación común. Un ejemplo de hasta qué punto estaba arraigada en el cristianismo lo tenemos en Gálatas 2,9, donde Pablo considera un gran éxito el resultado del debate mantenido en Jerusalén hacia el año 49 d.C. sobre el futuro de las Iglesias de origen gentil, porque al final los jefes de la Iglesia de Jerusalén les dieron a él y a Bernabé el apoyo de la *koinōnía*. Para Pablo, se rompía la *koinōnía* entre las Iglesias judías y las gentiles si se atentaba contra la noción misma de un solo Señor y un solo Espíritu. Solamente hacia el final del periodo neotestamentario tenemos pruebas claras de que la *koinōnía* se había roto realmente. El autor de 1 Juan habla de la necesidad de tener *koinōnía* «con nosotros» para tenerla con el Padre y el Espíritu Santo, y considera anticristos a los que «salieron de entre nosotros» (1,3; 2,18-19).

Como sucede con otros aspectos de la presentación de la Iglesia primitiva que encontramos en los Hechos, actualmente es preciso que subrayemos la noción de *koinōnía*. Está, en primer lugar, el gran escándalo de cristianos que viven en Iglesias que han roto la *koinōnía* entre ellas; y el verdadero objetivo del ecumenismo es tratar de recuperar esta comunión. Otro escándalo más próximo es nuestra tendencia inesperada dentro de la Iglesia católica a romper la *koinōnía*. Durante siglos, después de la reforma del siglo XVI, nos hemos enorgullecido (con cierta autosuficiencia) del hecho de que los católicos estábamos unidos, mientras que las Iglesias protestantes parecían fragmentarse cada vez más. Pero ahora, después de la auto-reforma de la Iglesia católica realizada por el Vaticano II en el siglo XX, somos nosotros los que nos dividimos. En el extremo ultraconservador está el movimiento del arzobispo Lefebvre, convencido de que permanecerá fiel a la Iglesia si rompe con el obispo de Roma. En el extremo progresista hay pequeños grupúsculos que tratan de celebrar la eucaristía sin clérigos ordenados y piensan que imitan la vida de la Iglesia primitiva. A menudo se justifica esto diciendo:

«Nosotros somos la Iglesia» (probablemente con la suposición de que los clérigos o la jerarquía pretenden ser la Iglesia). ¿No deberían reconocer todos los cristianos católicos que lo único que pueden reclamar es que forman *parte* de la Iglesia, parte de una *koinōnía* mucho más amplia, que incluye la presencia del obispo⁵ que preside (y, para toda la Iglesia, la presencia presidencial del obispo de Roma)? Si se rompe esta *koinōnía*, no se pueden imitar los valores de la Iglesia primitiva.

Oraciones. La oración de unos por otros era otro aspecto de la *koinōnía*, y las cartas paulinas dan un testimonio elocuente de la plegaria constante de Pablo por las comunidades que fundó. Aquí, puesto que estamos considerando la descripción de los primeros cristianos en los Hechos, puede ser útil reflexionar sobre las formas de oración empleadas por los judíos que creyeron en Jesús. Naturalmente, dado que no dejaron de ser judíos en su culto, continuaron rezando las oraciones que habían conocido previamente. Cuando Marcos escribió, la primacía de la confesión judía fundamental, el *Shemá* («Oye, Oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno»), se inculcaba aún incluso a los gentiles (12,29). Comparto la idea de muchos exegetas, según los cuales los himnos del relato lucano de la infancia, el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Gloria* y el *Nunc dimittis*, eran composiciones cristianas primitivas que Lucas tomó y adaptó poniéndolas en boca de los primeros personajes de su evangelio. Al igual que los himnos judíos de este tiempo (que se encuentran, por ejemplo, en los libros de los Macabeos y en los manuscritos del Mar Muerto), son una imitación de textos veterotestamentarios. Celebran lo que Dios ha hecho en Jesús, pero no son cristológicos en el sentido de que den detalles de la vida de Jesús. (Compárense los himnos de Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Jn 1,1-18). El *Benedictus* es un ejemplo maravilloso: ha sucedido algo extraordi-

5. A principios del siglo II, Ignacio de Antioquía es un elocuente partidario de este principio: «Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia» (*A los Esmirniotas* 8,1); «Os considero dichosos porque estáis unidos a vuestro obispo, como la Iglesia está unida a Jesucristo» (*A los Efesios* 5,1); «Nada hagáis sin contar con vuestro obispo y vuestros presbíteros» (*A los Magnesios* 7,1).

nario, pero se describe aludiendo a Abrahán, David, los antepasados bíblicos, y los profetas⁶.

Además de estos modelos de oraciones, comunes entre los judíos, los primeros cristianos adoptaron el estilo de oración propio de Jesús, aún visible en la oración del Señor, transmitida de formas diferentes en Mateo 6,9-13 y Lucas 11,2-4; pero, por supuesto, en algunas peticiones de la oración del Señor se reflejan peticiones de las oraciones sinagogaes. Es importante notar el tono escatológico de esta oración que pide al Padre del cielo que sea alabado (santificado) el nombre divino, que traiga el reino y que haga que la voluntad divina se cumpla en toda la tierra: en otras palabras, que pide a Dios que dé inicio al final de los tiempos. Después, la oración presenta lo que les corresponde a los cristianos en el fin de los tiempos: ser perdonados en el juicio, no ser conducidos a la prueba temible y escapar del poder del Maligno⁷. Este tono escatológico de la oración cristiana está íntimamente ligado a una ardiente espera en el retorno inmediato de Cristo. Hay una oración cristiana muy antigua, transcrita del arameo, el *Maranatha*, «Ven, Señor nuestro», que tiene el mismo tono y es más específicamente cristológica. Y, en efecto, la oración cristiana se centra inevitablemente en recordar y alabar lo que Jesús había hecho, una evolución que uno se siente tentado a asociar con la creciente conciencia cristiana de diferenciación con respecto a los demás judíos.

La fracción del pan. El libro de los Hechos muestra que los primeros cristianos, como Pedro y Juan, acudían con frecuencia, e incluso a diario, al templo para orar en las horas acostumbradas (2,46; 3,1; 5,12.21.42). Esto implica que los primeros judíos que creyeron en Jesús no vieron una ruptura en su esquema ordinario de culto. La «fracción del pan» (presumiblemente, la eucaristía) habría sido un añadido, no una sustitución de los sacri-

6. En mi opinión, 1,76-77 es una adaptación de Lucas al contexto.

7. Véase «The Pater Noster as an Eschatological Prayer», en mi libro *New Testament Essays* (Paulist, New York 1982), 217-253, para la idea según la cual *peinasmós* se refería originariamente a la prueba del fin del mundo (no simplemente a las tentaciones de cada día) y para el hecho de que *epiúsios* —traducido normalmente por «cotidiano, de cada día»— puede tener otro significado.

ficios y del culto de Israel. Nótese la secuencia en 2,46: «A diario acudían fielmente y unánimes al templo; en sus casas partían el pan». ¿Cómo interpretaron la eucaristía los primeros cristianos? Pablo, en una carta escrita a mediados de los años 50 (1 Cor 11,23-26), menciona un modelo eucarístico que le habían transmitido (con toda probabilidad, en los años 30) y dice: «Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva». El memorial de la muerte del Señor *podría* recordar el modelo judío de la representación de la Pascua (en hebreo: *zikkārōn*; en griego: *anámnesis*), que hace presente de nuevo el gran acto salvífico, trasladado ahora del éxodo a la crucifixión/resurrección. El «hasta que vuelva» refleja la perspectiva escatológica que hemos visto antes en la oración del Señor y en el *Maranatha*. Pero relacionada con una comida sagrada, puede tener un trasfondo judío especial. En la comida sagrada de la comunidad de los manuscritos del Mar Muerto se dejaba vacío un lugar para el Mesías, por si Dios quería resucitarlo durante la comida. La idea de que Jesús retornaría durante la celebración de la eucaristía se puede referir a la tradición según la cual Jesús resucitado se hizo presente durante las comidas (Lc 24,30.41; Jn 21,9-13; Mc 16,14), de modo que sus discípulos lo reconocieron al partir el pan (Lc 24,35). Al reflexionar sobre estos diferentes detalles, podemos encontrar el trasfondo de una gran parte de la teología posterior sobre la eucaristía: por ejemplo, la celebración de la eucaristía como un sacrificio que se puede relacionar con el memorial de la muerte del Señor; y la idea de la presencia real de Cristo en la eucaristía se puede relacionar con la creencia en que el Señor resucitado, que se había aparecido durante las comidas, retornaría en una comida sagrada.

Un modelo judío pudo influir también en la elección cristiana de un tiempo para celebrar la comida eucarística. Indudablemente, el hallazgo del sepulcro vacío, en la mañana del domingo, ayudó a fijar la atención cristiana en lo que a finales del siglo I sería conocido como el «día del Señor». Con todo, la elección del domingo podría haber estado también facilitada por el modelo del *shabbat* judío, que terminaba con la puesta del sol el sábado. Antes del anochecer, los judíos que creyeron en Jesús no tenían plena libertad de movimientos; pero cuando el *shabbat*

había terminado (al anochecer el sábado), eran libres para recorrer un camino con el fin de reunirse en la casa de otro creyente para partir el pan. Esto podría explicar por qué el cristianismo primitivo conserva el recuerdo de una celebración en la noche del sábado al domingo. Tal asamblea eucarística sería una gran manifestación de *koinōnía* y, finalmente, ayudaría a los cristianos a sentirse distintos de los demás judíos.

La enseñanza de los apóstoles. Las Escrituras, particularmente la ley y los profetas, eran autoritativas para todos los judíos; esto habría sido cierto también para los primeros seguidores de Jesús. De este modo, la mayor parte de la primera enseñanza cristiana habría sido enseñanza judía⁸. Se recordaban los puntos que Jesús modificó o en los que se diferenció a propósito de la ley o de la interpretación farisea de la ley, y estos puntos se convirtieron en el núcleo de una enseñanza especial. Cuando transmitían estos puntos, los predicadores cristianos hacían sus propias aplicaciones a situaciones con las que Jesús no se había encontrado; y el contenido que provenía de Jesús en la enseñanza habría sido ampliado por la enseñanza apostólica. (Véase el ejemplo de dos instrucciones sobre el matrimonio y el divorcio, una del Señor y otra de Pablo, en 1 Cor 7,10.12). Esta enseñanza de Jesús y de los apóstoles, aun cuando fuera secundaria con respecto a la enseñanza de las Escrituras judías, tenía más autoridad en los puntos específicos que tocaba. Cuando esta enseñanza fue puesta por escrito, estos escritos tenían en sí mismos la posibilidad de convertirse en un segundo grupo de Escrituras (el Nuevo Testamento)⁹. Una comprensión del dinamismo del pensamiento

8. Este hecho lo pasan por alto a veces quienes investigan la teología o la ética del Nuevo Testamento. Los principios de suprema importancia recordados en el Nuevo Testamento son como la punta de un iceberg, mientras que la mayor parte de la ética neotestamentaria está formada por la enseñanza de Israel, que se presupone pero no se menciona expresamente.

9. La compilación de escritos formó parte del proceso de formación del canon, particularmente activo a finales del siglo II. En el mismo periodo hubo un proceso similar que, dentro del judaísmo rabínico, produjo la Misná, una segunda serie de enseñanzas junto a las Escrituras. De este modo, a finales del siglo II tanto quienes creían en Jesús como los judíos que no creían en él tenían, además de la Ley y los Profetas, escritos suplementarios que gozaban

cristiano distintivo es hoy muy útil cuando tratamos de subrayar que el Antiguo Testamento (es decir, la ley y los profetas) no es simplemente un interesante prelude al (realmente importante) Nuevo Testamento, sino que es la presuposición básica del Nuevo Testamento, con el que debemos familiarizarnos para ser plenamente cristianos. Al reflexionar sobre las cuatro características que el libro de los Hechos menciona a propósito de las relaciones entre los cristianos, he puesto de relieve dos aspectos de esta descripción: la continuidad con el judaísmo y los rasgos distintivos que diferencian a la comunidad de los judíos que creyeron en Jesús del resto de los judíos. Estos aspectos estaban en tensión y tiraban en direcciones opuestas: el primero mantenía a los cristianos cerca de sus compatriotas judíos que se reunían en las sinagogas; el segundo daba a la *koinōnía* cristiana identidad y la capacidad de bastarse por sí misma. No obstante, intervinieron factores externos de rechazo y reacción antes de que los cristianos pudieran constituir un grupo religioso claramente identificable, y este proceso será el objeto de capítulos posteriores de los Hechos. Pero antes tenemos que analizar tres capítulos en los que el libro de los Hechos describe las primeras interacciones de los que creían en Jesús con los demás judíos.

Relatos que ponen de relieve las relaciones entre los primeros cristianos y los demás (Hch 3,1-5,42)

En estos capítulos, los Hechos usan las acciones de Pedro y Juan para centrarse en las narraciones donde intervienen los primeros judíos que creyeron en Jesús y los demás habitantes de Jerusalén, que no compartían esta creencia, Las relaciones entre ellos producirán más conversiones y mucha oposición.

Hechos 3,1-26: una curación y la predicación que sigue. En 2,43, el libro de los Hechos menciona de pasada que los apóstoles re-

de autoridad. El carácter de tales escritos (para los cristianos, una colección de relatos sobre Jesús y la Iglesia primitiva, cartas a las Iglesias y un apocalipsis; para los judíos, una compilación de interpretaciones legales) refleja diferencias esenciales en los centros de atención de cada religión.

alizaban muchos prodigios y señales. En 2,46 se afirma que a diario acudían juntos al templo. La finalidad de estos sumarios es preparar el camino al relato de la curación que se produce cuando Pedro y Juan suben al templo (3,1-10). El relato se narra con un verdadero sentido del drama. La afirmación lapidaria de Pedro capta el espíritu de la autocomprensión del cristianismo, según el cual lo que podemos ofrecer es diferente de lo mejor que el mundo puede dar: «Plata y oro no tengo, pero lo que tengo te lo doy: en nombre de Jesucristo, el Nazareno, levántate y camina». El Evangelio de Lucas muestra a Jesús, al comenzar su ministerio, manifestando el poder del reinado (reino) de Dios y suscitando el asombro de todos (4,31-37). Los Hechos tienen la clara intención de mostrar que Pedro y los apóstoles continúan la misma obra con el mismo poder. La curación es «en nombre de Jesucristo, el Nazareno», es decir, se realiza a través del poder del Cristo celestial, no por la autosuficiencia de los apóstoles. Y en esta referencia al «nombre» hay más de lo que podemos notar a primera vista. Hemos visto que los creyentes tienen que ser bautizados «en el nombre de Jesús». Conocer el nombre de una persona es conocer su identidad; conocer que Jesús es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios, es conocer su identidad cristológica. Hay poder en el conocimiento de este nombre (identidad cristológica) y la fe en él abre el acceso a este poder: «Por la fe en su nombre, su nombre ha dado vigor a este hombre [paralítico]» (Hch 3,16). El respeto al nombre personal de Dios (YHWH o Yahvé) y al poder formidable que poseía hacía que los judíos no lo nombraran públicamente. (Según una leyenda judía, cuando el faraón insiste en preguntar a Moisés quién era aquel Dios que le exigía que dejara marchar al pueblo, Moisés, exasperado, terminó pronunciando el nombre de Yahvé y el faraón cayó a tierra fulminado¹⁰). Los cristianos tenían un temor reverencial semejante al nombre dado a Jesús, como vemos en Filipenses 2,9-11: «Por eso, Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a

10. En relatos judíos polémicos y anticristianos que circulaban a finales del siglo II, el poder (maligno) de Jesús era atribuido al hecho de que había ido a Egipto, había aprendido la magia y se había hecho coser el nombre divino en el muslo.

todo nombre, para que, ante el nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, la tierra y el abismo; y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es Señor!».

El relato lucano del ministerio de Jesús combinaba sus curaciones y sus palabras; aquí, siguiendo un modelo similar, la curación de Pedro va seguida de un discurso (Hch 3,11-26). El autor idealiza la situación de los que ven y escuchan como si fuera «todo el pueblo» (3,9) o «el pueblo» (3,12). Este discurso se presenta como un ejemplo de cómo los predicadores presentaban a Jesús ante los judíos. También en este discurso, como en el de Pentecostés, Pedro combina las profecías del Antiguo Testamento y lo que Dios ha realizado en Jesús. Y si el sermón de Pentecostés comenzó su desafío con la profecía de Joel, que se cumplía en lo que estaba sucediendo, este discurso acaba (3,22-26) con un desafío basado en la promesa de Moisés en Deuteronomio 18,15-19, según la cual Dios suscitará un profeta como él al que habrá que escuchar. En 3,19 aparece una vez más la exigencia de «arrepentirse» o «cambiar de mentalidad» (*metanoëîn*), pero ahora es una exigencia más específica. Los judíos de Jerusalén entregaron a Jesús, el siervo de Dios, y lo negaron en presencia de Pilato, que había decidido liberarlo (3,13). Negaron al Santo y al Justo, y pidieron la libertad de un criminal (3,14: Barrabás). Pero actuaban por ignorancia, al igual que sus dirigentes¹¹, y por eso se les ofrece esta oportunidad de cambiar. En nuestro tiempo, debido a tragedias del pasado, estamos aprendiendo a no generalizar las responsabilidades de los crímenes cometidos y, así, es doloroso ver cómo en el Nuevo Testamento se generaliza la responsabilidad de los judíos por la ejecución de Jesús (aquí, literalmente: «hombres [*ándres*] de Israel»; Mt 27,25: «todo el pueblo»; 1 Tes 2,14-15: «los judíos que dieron muerte

11. En el lenguaje de los Hechos resuena el relato de la pasión según Lucas, en el que Pilato no pudo encontrar ninguna culpa en Jesús y quiso ponerlo en libertad (Lc 23,4.14-15.20-22); A Barrabás se le acusa de haber cometido un homicidio (23,19.25); el centurión confesó que Jesús era justo (23,47) y Jesús oró por los que lo crucificaron: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (23,34a). En *The Death of the Messiah* (2 vols., Doubleday, New York 1994), 2.ª40, sostengo que el texto de 23,34a, aunque falta en algunos manuscritos de Lucas, tiene muchas probabilidades de ser auténtico.

al Señor Jesús y a los profetas»). Al menos, Lucas-Hechos muestra una cierta sensibilidad a este respecto al decir que no todo el pueblo era contrario a Jesús (Lc 23,27.48) y que quienes estaban allí no eligieron conscientemente hacer el mal (también Hch 13,27)¹². Ante la predicación apostólica, sin embargo, la ignorancia no es ya una excusa, y es necesario el cambio de mente/corazón si uno quiere recibir a Jesús como el Mesías cuando vuelva del cielo (Hch 3,19-21). El relato que sigue mantendrá que mucha gente cambió, pero no la mayoría de sus jefes. Hacia finales de los años 50, Pablo anunciaba con confianza que la salvación que había llegado a los gentiles suscitaría la envidia de los miembros del pueblo de Israel, los cuales participarían finalmente de la plenitud de la salvación (Rom 11,11-12). Cuando se escribió el libro de los Hechos (¿en los años 80 o 90 del siglo I?), la situación se había endurecido. Los Hechos quieren terminar su relato en Roma, con el juicio más severo según el cual, como predijo Isaías, este pueblo no oír ni entenderá nunca y, por consiguiente, la salvación traída por Dios en Cristo es enviada a los gentiles, los cuales escucharán (28,25-29). Naturalmente, el autor de los Hechos no quería decir que desde aquel momento los cristianos no recibirían en la Iglesia a los judíos que llegaran a creer en Cristo, pero ya no esperaba que la misión a los judíos diera muchos frutos.

Hechos 4,1-31: el antagonismo del sanedrín y la negativa de los apóstoles a rendirse. La predicación apostólica y su éxito (4,4: cinco mil) se presenta como si provocara la cólera de los sacerdotes y los saduceos, que arrestan a Pedro y Juan. La actitud de Jesús hacia la resurrección había chocado con la oposición de los saduceos, «los que niegan la resurrección» (Lc 20,27-38) y, de este modo, los Hechos crean una vez más un paralelismo entre Jesús y los apóstoles, y describen la irritación de los saduceos al oír que Pedro y Juan proclaman la resurrección de Jesús de entre los muertos (Hch 4,2). Contra ellos se convoca al sanedrín,

12. Nótese también la tesis de Romanos 10,3, según la cual la ignorancia fue la causa de que el Israel según la carne no se sometiera a la justicia de Dios en Cristo.

compuesto por los jefes, ancianos, escribas y sumos sacerdotes (4,5-6), al igual que el sanedrín compuesto por los ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas había sido convocado contra Jesús (Lc 22,66). (En ninguna de las dos sesiones del sanedrín se menciona que los fariseos estuvieran directamente implicados, y este podría ser un dato histórico). Los miembros del sanedrín se centran en el milagro y preguntan: «¿En nombre de quién habéis hecho eso?». Es una pregunta que prepara la respuesta de Pedro, el cual hace hincapié de nuevo en lo que ya hemos oído: «En nombre de Jesucristo el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y Dios resucitó de entre los muertos... no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos» (Hch 4,10.12).

Lucas no habla en su evangelio del asombro y la irritación de los habitantes de Nazaret al ver que Jesús, que no era más que un carpintero, enseñaba con sabiduría (Mc 6,1-3). Es una omisión motivada posiblemente por la conocida resistencia lucana a narrar lo que pudiera desacreditar a Jesús. Como compensación, Hechos 4,13 informa del asombro y la irritación de las autoridades ante la audacia de la proclamación religiosa de los apóstoles, que no habían recibido una educación formal en temas religiosos o de la ley de Moisés¹³. Entrampadas por el hecho claro de la curación que había tenido lugar, las autoridades del sanedrín truncan rápidamente cualquier debate y ordenan arbitrariamente a Pedro y a Juan que no hablen más en nombre de Jesús (4,18). Esto prepara para una inolvidable respuesta desafiante de Pedro (4,19-20). No hacía aún dos meses que él mismo, en casa del sumo sacerdote, había negado a Jesús tres veces; ahora, ante una serie de jefes de los sacerdotes, no puede guardar silencio sobre Cristo. Entre los evangelios, solamente en Lucas (22,31-32) ora Jesús para que, aun cuando Satanás desea cribar a Pedro y a los demás como trigo, su fe no desfallezca, y para que Pedro vuelva y fortalezca a sus hermanos. Vemos aquí

13. A lo largo de los siglos, muchos se han servido de Hechos 4,13, donde se dice que los apóstoles «eran hombres sin letras» para sostener que eran analfabetos. Es una conclusión forzada.

cumplida esta oración cuando Pedro y Juan no se rinden ante el sanedrín y van a anunciar a los demás creyentes lo que ha sucedido: un testimonio que consiste en una oración triunfal de alabanza a Dios (Hch 4,24-30), comparando las fuerzas que se habían alineado en Jerusalén contra Jesús (Herodes y Pilato, los gentiles y el «pueblo» de Israel) con las fuerzas que ahora pronuncian amenazas contra sus seguidores. Con una expresión literaria brillante, el autor añade que la oración hace temblar el lugar donde están reunidos. Todos están llenos del Espíritu Santo y, fortalecidos de este modo, se ponen a anunciar con valentía la palabra de Dios (4,31). Mateo (27,51; 28,2) escribe que, en el momento de la muerte y la resurrección de Jesús, la tierra tiembla para manifestar la ayuda del poder divino; en los Hechos tiene lugar un terremoto cuando el Espíritu Santo manifiesta la ayuda de la presencia divina en la comunidad de los creyentes. El papel catalizador de Pedro en este caso cumple la promesa que le ha hecho Jesús en Lucas 22,32.

Hechos 4,32-5,11: otra descripción de las relaciones entre los creyentes. Después del primer discurso de Pedro en el día de Pentecostés dirigido a los habitantes de Jerusalén, los Hechos (2,41-47) se habían detenido para resumir las relaciones mutuas como comunidad de los que habían escuchado y habían creído. Ahora tenemos otra demostración (4,32-35) de que los cristianos tenían un solo corazón y una sola alma: es una descripción en forma de sumario que subraya algunas de las mismas características, especialmente el hecho de que tenían sus bienes en común (*koinós*). Pero esta vez el sumario va seguido por dos ejemplos. El primero se refiere a José, llamado Bernabé por los apóstoles, que vendió un campo y entregó el dinero a los apóstoles para contribuir al fondo común. Además de ser un ejemplo positivo del espíritu de *koinōnía*, esta referencia prepara la narración futura. Bernabé es un levita, y los Hechos nos dicen que muchos sacerdotes habían creído en Jesús (6,7); así, la fe se abre camino incluso entre los que se habían opuesto más que nadie a Jesús. Además, Bernabé es natural de Chipre; y cuando después, en Antioquía, decide acompañar a Pablo en sus viajes misioneros, Chipre será precisamente la meta de su primera misión (13,1-4).

El segundo ejemplo es negativo; se trata de Ananías y Safira (5,1-11) y muestra el castigo divino a quienes violan la pureza de la primera comunidad cristiana. No es una de las lecturas del tiempo pascual, tal vez debido a un reconocimiento tácito de que la idea de que Dios castiga con la muerte es escandalosa para la sensibilidad religiosa moderna. Sin embargo, no hay un relato que ilustre mejor la mentalidad judía de los primeros cristianos. Los Doce estaban destinados a sentarse en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22,30); aquí, en cambio, Pedro juzga al nuevo Israel. En el Antiguo Testamento (Jos 7), el intento de Israel de ocupar Jericó y entrar en el corazón de la Tierra Prometida fracasó porque Acán había ocultado en su tienda una parte del botín reservado a Dios. Su engaño había inducido a Dios a juzgar que Israel había pecado y que, por tanto, necesitaba ser purificado, porque debía ser un pueblo perfecto. Solamente cuando dieron muerte a Acán y quemaron sus bienes, Israel pudo avanzar como pueblo de Dios. Del mismo modo, también el nuevo Israel había sido profanado por los dos cristianos falsos que se habían reservado bienes que estaban destinados al fondo común. Ya antes Satanás había entrado en Judas, uno de los Doce, para que traicionara a Jesús (Lc 22,3-4); ahora entra en el corazón de Ananías, que cree en Jesús, para inducirlo a mentir al Espíritu Santo, que había dado la vida a esta comunidad de creyentes (Hch 5,3). Semejante impureza tiene que ser arrancada de raíz, y esto solamente se puede realizar con el juicio de Pedro, sancionado por la intervención mortal de Dios. (¡Estamos muy próximos a una comprensión primitiva del poder de atar y desatar!). Al describir el temor producido por esta intervención, los Hechos utilizan por primera vez el término «Iglesia» (5,11). Es evidente que el autor no piensa que tal acto de juicio es extraño a la naturaleza de la Iglesia. Podríamos preguntarnos cómo reaccionaría el autor de los Hechos ante la omisión, por parte de la Iglesia, de este relato en el leccionario del tiempo pascual que contiene todos los pasajes que lo rodean.

Hechos 5,12-42: el segundo enfrentamiento con el sanedrín. Al autor de Lucas-Hechos le gusta emparejar pasajes simétricamente con el fin de expresar la intensificación de un asunto, y esto es

verdad en este segundo enfrentamiento de los apóstoles con el sanedrín. No se trata de una curación, sino que están implicados muchos prodigios y señales. Las gentes, llegadas incluso de los pueblos cercanos, empiezan a llevar a los enfermos para que los apóstoles, especialmente Pedro, los curen. Una vez más, los sumos sacerdotes y los saduceos arrestan a los apóstoles, pero se ven frustrados cuando un ángel del Señor los libera y vuelven al templo –es una liberación totalmente irónica, ya que los saduceos no creen en los ángeles–. Entonces, la sesión del sanedrín, convocada de nuevo, tiene que arrestarlos una vez más. Como sucedió en el prendimiento de Jesús (Lc 22,6), deben tener cuidado de que el pueblo no se enfurezca (Hch 5,26). Cuando el sumo sacerdote recuerda con indignación que a los apóstoles se les había dado orden de no enseñar en nombre de Jesús, Pedro expresa de nuevo su audacia con una frase memorable: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres», y después pronuncia un sermón cristológico como si esperara convertir al sanedrín (Hch 5,30-32). La exasperación llega hasta tal punto que quieren matar a los apóstoles (5,33); entonces interviene el fariseo Gamaliel. Los exegetas han debatido sin fin acerca de si esta parte de la escena es histórica¹⁴. En cualquier caso, no carece de verosimilitud cronológica, porque el gran Gamaliel vivía en Jerusalén en aquel tiempo. No obstante, en la trama del relato de Lucas es mucho más importante el lugar donde sucede el episodio. Hasta este momento, los Hechos no han dicho que los fariseos se oponían a los seguidores de Jesús; ahora, nos presentan al fariseo Gamaliel, que defiende la tolerancia hacia ellos. Más tarde (23,6-9), los Hechos dirán que los fariseos –contra el parecer de los saduceos– eran partidarios de tratar a Pablo con tolerancia. Hay otro sentido en el que la referencia a Gamaliel está en armonía con el libro de los Hechos, porque más adelante (22,3) se presentará a Pablo como discípulo de este gran maestro de la ley,

14. Hay anacronismos en el discurso de Gamaliel; por ejemplo, menciona la revuelta de Teudas y afirma que «más tarde... surgió Judas el Galileo» (5,37). Si esta sesión del sanedrín tuvo lugar hacia el año 36 d.C., la revuelta de Teudas no había estallado aún y la de Judas había tenido lugar hacia ya treinta años.

descrito aquí como un hombre imparcial. Después de haber recordado otros movimientos que habían fracasado, Gamaliel resume la situación diciendo: «Si el proyecto o la ejecución fuera cosa de hombres, fracasará; pero si es cosa de Dios, no podréis destruirlos»¹⁵. (Es posible que no sea cierto que todos los movimientos religiosos de origen humano estén destinados a fracasar; no obstante, muchas veces la Iglesia habría sido más sabia en su historia si se hubiera atendido al principio de Gamaliel a la hora de juzgar nuevos desarrollos en el cristianismo, en vez de reaccionar con precipitación y de manera hostil). El sanedrín siguió el consejo de Gamaliel. Azotaron a los apóstoles, pero después los pusieron en libertad. Los miembros del sanedrín adoptaron tácitamente la política de dejarlos en paz mientras seguían anunciando a Cristo todos los días, en público y en privado (5,42).

Breves reflexiones sobre Juan 3 y Juan 6

Como he explicado en el capítulo 27, no tengo la intención de comentar los pasajes del Evangelio de Juan en sí mismos, sino únicamente en la medida en que están relacionados con las lecturas de los Hechos en el tiempo pascual. Los Hechos describen la historia externa o visible de la vida de los primeros cristianos. Basándose en las palabras de Jesús, Juan ofrece una visión teológica de las relaciones internas de los cristianos con Jesús. En las semanas litúrgicas en que los pasajes de los Hechos que he comentado en los capítulos 28 y 29 se leen en los días feriales, las lecturas evangélicas están tomadas de los capítulos 3 y 6 de Juan¹⁶. En los Hechos hemos escuchado la invitación de Pedro a quienes llegarían a ser los primeros cristianos: ser bautizados y recibir el Espíritu Santo. En la descripción de su vida comunitaria, hemos visto que la fracción del pan formaba parte de la *koinōnía* que los mantenía unidos. No es casual que las lecturas

15. Hechos 23,6-9 muestra que los fariseos comparten la posición cristiana contra los saduceos a propósito de la resurrección, pero Gamaliel no lo esgrime como una razón en pro de la tolerancia.

16. La lectura de pasajes tomados de Juan 6 continúa en la tercera semana de Pascua.

tomadas de Juan 3 que acompañan a los pasajes de los Hechos traten sobre el nuevo nacimiento del agua y del Espíritu, y que las tomadas de Juan 6 hablen de comer el pan de vida. El relato de los Hechos tiene como trasfondo la oposición de los sumos sacerdotes y de los miembros del sanedrín. Juan 3 consiste en gran parte en un diálogo entre Jesús y Nicodemo, un miembro del sanedrín que no entiende a Jesús; Juan 6, ambientado en una sinagoga, contiene un debate sobre la Escritura con judíos que consideran imposibles las pretensiones de Jesús.

Juan 3. Este primer gran diálogo/discurso en Juan trata sobre el don más fundamental que el Hijo del Hombre nos ha traído del cielo a la tierra: la vida eterna¹⁷. Los primeros versículos son la única referencia en Juan al «reino de Dios», que es un tema central de Jesús en todos los evangelios sinópticos. Juan traduce inmediatamente este motivo en el lenguaje de la vida eterna, que es un tema central en el cuarto evangelio. Esta imagen, sencilla pero profunda, se basa en el hecho extraordinariamente importante de que Jesús es el Hijo único de Dios: una dignidad que nadie ha poseído antes ni después. En particular, Jesús es comparado con Moisés, el cual, después de haber subido a la cima del monte Sinaí para hablar con Dios, bajó para revelar la voluntad divina. Como Hijo de Dios, Jesús estaba ya con Dios y únicamente tenía que bajar para revelar su voluntad. Un progenitor humano posee una vida terrena (una vida que termina con la muerte). Dios tiene vida eterna. Los seres humanos reciben la vida terrena de sus padres; Jesús, como Hijo de Dios, tiene la vida eterna del Padre del cielo. Como Palabra-hecha-carne, él, y

17. Para comprender el carácter único del Evangelio de Juan entre los evangelios hay que reconocer que los otros no hablan nunca de una vida anterior compartida por el Hijo y el Padre, ni hablan de manera específica de una encarnación. Mientras que Jesús es para ellos el Hijo del Hombre durante su ministerio terreno, y retornará del cielo como Hijo del Hombre al final de los tiempos, para Juan, Jesús aquí en la tierra ha venido ya del cielo como Hijo del Hombre. Nótese bien que con esto no quiero decir que los tres primeros evangelistas nieguen la encarnación, sino únicamente que nada indica en sus escritos que fueran conscientes de ello. No obstante, tal conciencia existe en otros escritos neotestamentarios, como en Filipenses (probablemente), Colosenses y Hebreos.

solamente él, puede dar vida eterna a aquellos con los cuales comparte la vida humana. Quienes creen en él la reciben.

A Nicodemo, que se acerca a él como maestro venido de Dios¹⁸, Jesús le explica de qué modo sucede esto. Para la vida eterna, al igual que para la vida terrena, también es necesario el engendramiento o el nacimiento, pero no de progenitores terrenos, sino del Dios de lo alto. Este es un desafío radical al judaísmo del que Nicodemo es un exponente de primera línea, un judaísmo para el cual solo se puede llegar a ser miembro del pueblo elegido de Dios si se nace de una madre judía. A esto responde Jesús que la carne engendra solo carne, de modo que la identidad o el estatus de los progenitores terrenos no tiene ninguna importancia en lo que respecta a las relaciones con Dios, porque el espíritu solamente es engendrado del Espíritu. Por eso, el engendramiento/nacimiento del Dios de lo alto es engendramiento/nacimiento del agua y del Espíritu.

Al hablar sobre el bautismo en los Hechos, he observado que hay muchas teologías neotestamentarias del bautismo, de diferente naturaleza. Para Juan, el bautismo es un nacimiento mediante el cual el Espíritu transmite la vida misma de Dios; por consiguiente, los creyentes engendrados/nacidos del agua y del Espíritu son los verdaderos hijos de Dios. En los evangelios sinópticos leemos que es preciso hacerse como niños pequeños para heredar el reino; Juan radicaliza esta idea, insistiendo en la necesidad de nacer de Dios como niños.

Naturalmente, Nicodemo no comprende cómo puede suceder esto (3,9), porque piensa en un nivel terreno y no reconoce que quien le habla viene del cielo. En el diálogo siguiente (que se convierte en un monólogo), Jesús le explica de varios modos el gran alcance de la encarnación: el descenso del cielo y el retorno al cielo (siendo elevado en la cruz). Otros pueden insistir en el juicio al final de los tiempos; pero para Juan, dado que

18. Nicodemo piensa que Jesús ha sido elevado por Dios, mientras que en realidad Jesús ha venido de Dios. Los comentarios al evangelio explican los numerosos juegos de palabras griegas en este pasaje; por ejemplo, la misma palabra significa «ser engendrado por» (un padre) y «nacer de» (una madre); la misma palabra significa «de nuevo» y «de lo alto»; la misma palabra significa «viento» y «espíritu».

Dios ha manifestado su amor dándonos a su Hijo único que ha venido en medio de nosotros, es precisamente esa venida lo que constituye el juicio. Hay que decidirse por la luz que ha venido al mundo o por las tinieblas.

La transición repentina a un escenario en el que se encuentra Juan el Bautista (3,22ss) ayuda a comprender que las palabras de Jesús a Nicodemo no se referían al bautismo —que hasta este momento no ha sido mencionado—. De hecho, se dice que el mismo Jesús bautizaba. Como he recordado en el capítulo 28, los evangelios sinópticos no afirman en ningún momento que Jesús bautizara; y su mandato de bautizar (Mt 28,19) se encuentra solo después de la resurrección. Por consiguiente, se podría tener la impresión de que el bautismo —elemento extraordinariamente importante de la vida eclesial— era completamente extraño a la vida y a la práctica de Jesús. El cuarto evangelio incorpora plenamente el bautismo, en cuanto engendramiento/nacimiento del agua y del Espíritu, en el contexto de la vida de Jesús, ya que lo convierte en una de las primeras cuestiones que introduce cuando habla de la finalidad de su venida. No hay, por tanto, ninguna dicotomía entre lo que Jesús dijo e hizo y lo que dice y hace la Iglesia: esta continúa la obra de aquel.

Juan 6. Lo mismo vale para la eucaristía. Los tres evangelios sinópticos localizan la acción eucarística de Jesús en la Última Cena antes de su muerte y hacen una referencia específica al derramamiento de su sangre que tendrá lugar al día siguiente. Para Pablo, la eucaristía es un memorial de la muerte del Señor hasta que vuelva. Es una concepción magnífica, pero que no resuelve todas las dificultades. Surge, en efecto, la duda de que la eucaristía esté tan ligada a la muerte de Jesús, que no guarde relación con lo que había hecho antes en su vida pública y que, por tanto, nos encontremos ante una dicotomía entre su actividad normal y lo que es central en la vida de la Iglesia. ¿Cuántas veces es necesario recordar o hacer presente la muerte del Señor? La Pascua judía recordaba una vez al año la gran acción liberadora del Dios de Israel; los cristianos, ¿tienen que seguir ese modelo?¹⁹

19. Es interesante notar que en la liturgia católica romana solamente hay una ce-

En cierto sentido, Juan responde a estos interrogantes. Las palabras de Jesús sobre la eucaristía son presentadas como una especie de comentario a la multiplicación de los panes y guardan, por tanto, una relación íntima con lo que Jesús hizo en su misterio. La eucaristía no es relacionada explícitamente con la muerte de Jesús, pero es considerada como comida, como pan de vida y, por tanto, hay que recibirla con frecuencia.

El capítulo 6 empieza con la multiplicación de los panes y el caminar de Jesús sobre las aguas, una escena combinada en la que Juan está sustancialmente cerca de los relatos sinópticos. Hay un eco de los milagros de Moisés durante el éxodo (maná, travesía por el mar a pie enjuto), pero en el Evangelio de Juan, el muchacho que tiene panes de cebada pone de relieve la semejanza secundaria con el modelo del milagro de Elías/Eliseo (2 Re 4,42-44). La aportación específica de Juan viene al día siguiente, cuando el evangelista responde de manera implícita a la pregunta que surge espontáneamente en quien lee los sinópticos: ¿qué les pasó a las personas para las que Jesús realizó el milagro? ¿Cambió el milagro su vida? ¿Creyeron en Jesús?

Juan indica que las personas para quienes Jesús había realizado el milagro de la multiplicación de los panes no percibieron ningún significado profundo –más allá de que era una buena manera de conseguir el pan–. Ciertamente Juan pensaba que se había producido una multiplicación de panes físicos, pero ahora quiere explicar que el Hijo del Hombre no bajó del cielo para saciar el hambre física. Quien come el pan multiplicado milagrosamente volverá a tener hambre; pero Jesús ha venido para dar un pan del cielo, y quien lo coma no volverá a tener hambre. En 4,14, Jesús dice a la Samaritana que solo él puede dar un agua que sacia para siempre la sed de quien la bebe, y aquí completa la descripción de la comida y la bebida del cielo. Al explicar Juan 3, he observado que el evangelio emplea la imagen de un nacimiento de lo alto que da la vida eterna, al igual que el nacimiento de los progenitores da la vida terrena. Una vez nacido, quien tenga la vida terrena debe tomar el alimento y la bebida

lebración llamada «misa de la cena del Señor», a saber, la misa del Jueves Santo.

materiales para conservar la vida; del mismo modo, también la persona nacida a la vida eterna debe tomar alimento y bebida eternos para conservar la vida.

Por último, Juan afirma (6,59) que Jesús pronunció sus palabras sobre el pan de vida en una sinagoga; y, en efecto, podemos comprenderlas mejor si sabemos cómo se componían las homilias judías de aquel tiempo. El modelo fundamental era una exposición detallada de un pasaje del Pentateuco de Moisés, ilustrado con un pasaje de apoyo tomado de los profetas. En el debate con Jesús sobre lo que ha hecho al multiplicar los panes y sobre la importancia que él tiene, la multitud recuerda el texto bíblico: «Les dio a comer pan del cielo» (Jn 6,31; véase Éx 16,4.15), y lo interpreta de este modo: Moisés dio a nuestros padres el maná como comida. (Una vez más, como en el capítulo 3, se esclarece la identidad de Jesús comparándola con la de Moisés). Jesús no acepta la interpretación que le proponen: quien dio el maná no fue Moisés, sino el Padre del cielo; la forma verbal es «da», no «dio»²⁰; y el pan del cielo no es el maná, porque quienes comieron el maná murieron. El verdadero pan es Jesús, que baja del cielo para que los creyentes coman y no mueran más.

Ya en el Antiguo Testamento, la revelación divina (y en concreto la ley) había sido comparada con una fuente de agua y con el alimento, y se advertía al pueblo de que el hombre no vive solo de pan material, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. En esta línea, Jesús se presenta ante todo como pan de vida bajado del cielo, en el sentido de que personifica la revelación divina en la que hay que creer (6,35.40; nótese que en 6,35-50 no se insiste mucho en comer el pan de vida)²¹. La cita profética que sostiene la exégesis de Jesús es: «Todos serán discípulos de Dios» (6,45; de Is 54,13); es una cita literalmente verdadera, porque el mismo Jesús que imparte esta enseñanza es la Palabra-hecha-carne, y «la Palabra era Dios». Los «judíos» murmuran

20. Parece que la exégesis que subyace en este punto concreto se basa en el modo de leer una forma verbal hebrea cuya raíz es *ntn*, «dar», que se puede entender como un tiempo pasado de indicativo o como participio presente.

21. Trato de simplificar, insistiendo en la revelación como tema principal en 6,35-50 y en la eucaristía como tema principal en 6,51-58. Entretejer los dos temas es más complicado.

contra él (como sus padres habían murmurado contra Moisés en el desierto): Jesús no puede haber bajado del cielo, porque ellos conocen a sus padres. Como ha sucedido ya en el caso de Nicodemo, también aquí hay un malentendido por parte de quienes piensan en el nivel humano, porque Jesús no habla de progenitores terrenos, sino del Padre del cielo.

En 6,51-58, el pan de vida asume otra dimensión, porque se habla de comer y beber, de carne y sangre. La afirmación de Jesús: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» es muy parecida a la declaración lucana en la Última Cena: «Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros»²², y es muy posible que sea la fórmula eucarística de Juan. Al oír las palabras de Jesús, los judíos presentan otra objeción, paralela a la de la primera parte del discurso, porque les parece que Jesús ofrece su carne tangible para ser comida como hacen los caníbales. Pero Jesús insiste en decir que su carne es verdadera comida y su sangre es verdadera bebida (naturalmente, no en un sentido burdamente carnal: 6,63).

Los Hechos nos han presentado la fracción eucarística del pan como un elemento de la *koinōnía* cristiana; de manera poética, Juan nos ha indicado los elementos fundamentales que confieren a la celebración eucarística cristiana su valor como alimento. Si el servicio de la palabra nos nutre con la revelación divina como pan de vida, y si el servicio del sacramento nos nutre con la carne y la sangre de Cristo, la vida que hemos recibido en el bautismo permanecerá en nosotros.

22. En algunas comunidades de lengua griega, el término semítico subyacente *bšr* fue traducido de un modo más literal con *sárx* («carne») y en otras más libremente con *sōma* («cuerpo»).

CAPÍTULO 30

Diversidad en la Iglesia de Jerusalén; expansión por Judea y Samaría

(Hechos 6–9)

DESPUÉS de haber descrito la sesión del sanedrín en la que intervino Gamaliel (¿ca. 36 d.C.?), el libro de los Hechos empieza una era en la que, excepto en el breve periodo en el que un rey judío reina sobre Judea (Herodes Agripa I [41-44 d.C.]; Hch 12,1-23), la rama de la Iglesia de Jerusalén que estaba estrechamente relacionada con los Doce no fue perseguida¹. Ese periodo terminó en el año 62 d.D., cuando Santiago, hermano del Señor y jefe de la Iglesia de Jerusalén, fue condenado a muerte². Así, según las indicaciones implícitas en los Hechos, durante veinte años aproximadamente (36-40 y 45-62 d.C.), los principales jefes cristianos pudieron tener a Jerusalén como el centro de su actividad, sin que las autoridades judías trataran de perseguirlos. Es una hipótesis verosímil, porque sabemos que, en aquellos años, Pablo pudo subir a Jerusalén para ver a las «columnas de la Iglesia» sin necesidad de viajar de incógnito. No obstante, la ausencia de amenazas externas no significaba que no hubiera problemas. De improviso, después de haber dicho que la Iglesia tenía un solo corazón y una sola alma, el libro de los Hechos habla (al co-

1. Para adelantarme a una objeción, quisiera señalar que la rama helenística de la Iglesia jerosolimitana (por ejemplo, Esteban) fue perseguida; pero Hechos 8,1 sostiene que en esa persecución y expulsión los «apóstoles» no fueron acosados y, para los Hechos, los «apóstoles» son los Doce (excepto en 14,14).
2. Este Santiago, aunque no es uno de los Doce, estaba estrechamente ligado a ellos (pero no queda claro si para Lucas era un apóstol). Para Pablo, el término «apóstol» tenía un significado más amplio e incluía (además de él mismo) a un personaje importante como Santiago de Jerusalén (Gál 1,19).

mienzo del capítulo 6) de una división profunda entre los cristianos de Jerusalén, que será causa de persecución contra una parte de ellos (no contra los que estaban estrechamente relacionados con los apóstoles), pero que al final conducirá a una gran empresa misionera.

Diversidad en la Iglesia de Jerusalén y sus efectos (Hch 6,1-7,60)

Varios pasajes de esta sección de los Hechos han sido elegidos para las lecturas de tres misas feriales al final de la segunda semana de Pascua y al comienzo de la tercera semana, y también para dos domingos (quinto y séptimo, de los ciclos A y C, respectivamente).

Hechos 6,1-6: división dentro de la Iglesia de Jerusalén. Es probable que los Hechos se basen aquí en una antigua tradición; de hecho, el relato es incompleto. (¿Era incompleta la fuente o prefirió el autor de los Hechos no detenerse en la situación desagradable de una Iglesia cuya concordia había presentado antes?). La división se manifiesta en un sector que los Hechos han alabado en varias ocasiones: la comunión de bienes. Ahora, sin embargo, esta característica ya no es un signo de *koinōnía*, porque en la comunidad de Jerusalén hay dos grupos de creyentes judíos que luchan por los bienes comunes. ¿Por qué? El hecho de que los miembros de uno de los grupos sean llamados «helenistas» (semejantes a los griegos) y sus jefes tengan nombres griegos (6,5) sugiere que eran judíos (uno de ellos era un prosélito, es decir, un convertido al judaísmo) que hablaban (¿únicamente?) griego y que desde la infancia habían asimilado la civilización greco-romana. Por contraste, podemos deducir que el otro grupo, llamado «los hebreos», hablaba arameo o hebreo (a veces también griego) y tenía una mentalidad cultural más judía³. Además de

3. Pablo, que probablemente sabía hebreo y arameo, además de griego, se consideraba «hebreo» (2 Cor 11,22; Flp 3,5) en su estricto comportamiento como judío antes de la conversión; no obstante, no sabemos si el término «hebreo» significa para él lo mismo que para el autor de los Hechos.

la diferencia cultural, parece que había también una diferencia teológica. Los apóstoles, que eran claramente hebreo-cristianos, no se sentían obligados por su fe en Jesús a dejar de dar culto en el templo (Hch 2,46; 3,1; 5,12.21). En cambio, Esteban, que se convertirá en jefe de los helenistas, habla como si el templo no tuviera ya sentido (7,48-50). De hecho, sabemos que los judíos de aquel tiempo estaban profundamente divididos a propósito de la pretensión de que el templo de Jerusalén fuera el único lugar de la tierra donde se podían ofrecer sacrificios a Dios; y, así, no es improbable que judíos de convicciones contrarias sobre esta cuestión llegaran a ser creyentes en Jesús. Algunos de ellos podrían haber visto la fe en Jesús como un elemento que favoreció el final de la importancia del culto del templo. En cualquier caso, el desacuerdo entre los dos grupos de cristianos jerosolimitanos se trasladó a la vida económica (desde entonces ha habido muchas luchas internas en la Iglesia), porque los hebreos (que eran sin duda el grupo más numeroso) trataban de obligar a los helenistas a alinearse con ellos, quitando a las viudas helenistas, que probablemente dependían por completo de esta ayuda, su parte de los fondos comunes.

Para hacer frente a esta situación, los Doce convocaron a «la multitud» de los discípulos (tal vez un término técnico para referirse a los que podían votar) con la intención de resolver el problema. En esta sesión, los Doce evitaron las soluciones obvias y simples. Aunque eran hebreos, no se limitaron a ponerse de parte de los hebreos y a exigir que los helenistas se conformaran o lo dejaran, sino que, además, se negaron a participar en la administración de los bienes comunes; en concreto, no deseaban involucrarse en el servicio de las mesas⁴ con el fin de asegurar una distribución equitativa del alimento. Más bien deseaban permitir que los helenistas tuvieran sus propios líderes y administradores de los bienes comunes.

4. Porque en Hechos 6,2 el verbo «servir» es *diakonéin*, esta escena se ha interpretado como la institución de los primeros diáconos. La posición de los jefes helenistas elegidos en este episodio es distinta de la de los diáconos descritos en las cartas Pastorales. Si, a costa de ser anacrónicos, quisiéramos aplicar a su papel un término eclesialógico posterior, estos administradores estarían más cerca de los obispos que de los diáconos.

Este breve episodio ofrece a los cristianos de nuestro tiempo importantes temas de reflexión:

Primero, en ninguna otra ocasión vemos con mayor claridad el papel único de los Doce⁵. Como grupo simbólico al comienzo del nuevo Israel (al igual que los doce hijos de Jacob/Israel fueron considerados los antepasados de las doce tribus), los Doce tienen la función escatológica de purificar y mantener la integridad del pueblo de Dios. Son elegidos de una vez para siempre y no son nunca reemplazados. Los tronos del juicio son solamente doce y les pertenecen a ellos. En nuestro caso, la solicitud de los Doce para la totalidad del nuevo Israel se ejemplifica en su negativa a tomar una posición partidaria. Ellos preservan la *koinōnía* con su solución, porque los helenistas tienen que permanecer como hermanos y hermanas plenamente reconocidos en Cristo. Pedro es normalmente el portavoz de los Doce, y en la Iglesia actual la función simbólica de los Doce es representada por el sucesor de Pedro cuando el Papa desempeña su misión de manera óptima. En la Iglesia hay siempre facciones que tratan de excomulgar o suprimir a sus adversarios porque no son «verdaderos católicos» o «verdaderos cristianos». Pero el sucesor de Pedro, que simboliza la unidad de todo el pueblo de Dios, tiene como principal tarea mantener la unidad de la *koinōnía*. Una de sus grandes glorias es la de conservar a los fieles en la Iglesia y no permitir que sean expulsados.

Segundo, la aceptación de la sugerencia hecha por los Doce fue en realidad una decisión de la Iglesia primitiva en favor del pluralismo y una apropiación de lo que hoy llamamos «la jerarquía de la doctrina». Las diferencias culturales y teológicas entre los hebreos y los helenistas de Jerusalén fueron juzgadas implíci-

5. Hay que poner de relieve que en la imagen global del Nuevo Testamento «los Doce» y los «apóstoles» no son términos equivalentes, aun cuando los Doce eran también apóstoles. Los apóstoles (un grupo más amplio que los Doce, como indica con meridiana claridad 1 Corintios 15,5.7 cuando distingue entre «los Doce» y «todos los apóstoles») tienen la tarea de proclamar que el Señor ha resucitado y reunir a los creyentes. En la teología tradicional, los obispos son «sucesores de los apóstoles» (no «sucesores de los Doce» como tales), porque heredan la solicitud por las Iglesias que surgió de la misión apostólica.

tamente menos importantes que la fe común en Jesús. El mismo instinto se manifestará más tarde, cuando sea preciso decidir si los creyentes circuncisos pueden aceptar a los creyentes incircuncisos como verdaderos cristianos y en condiciones de igualdad. Desde el principio, el cristianismo no se ha gloriado en la uniformidad, excepto en los elementos fundamentales como, por ejemplo, la identidad cristológica de Jesús como personificación única de la presencia de Dios. La mayoría de los creyentes en Jesús decidieron muy pronto que tolerar diferencias en las prácticas y en las actitudes teológicas era mejor que destruir la *koinōnía*.

Tercero, este episodio ilumina algunos aspectos de la naturaleza y los orígenes de la estructura de la Iglesia. Jesús no había esbozado ningún proyecto que especificara la manera de administrar la comunidad de los que creían en él. En el momento descrito en Hechos 6 (¿ca. 36 d.C.?), los creyentes siguen aumentando y discutiendo entre sí: dos factores sociológicos que plantean siempre la necesidad de una definición más clara de la autoridad. Los Doce se niegan a convertirse en administradores de grupos locales; sin embargo, en este momento es necesario nombrar a miembros que se encarguen de la administración. En consecuencia, siete diáconos son elegidos administradores de los cristianos helenistas. Es probable que en aquel momento fueran elegidos también los administradores de la comunidad hebreo-cristiana; en adelante (Hch 11,30; 12,17; 15,2.4.6.13.22.23; 21,18), Santiago, el hermano del Señor, y los ancianos (presbíteros) aparecen como autoridades en Jerusalén junto a los apóstoles. La elección de administradores en 6,6 se realiza en un contexto de oración y con la imposición de manos. Con demasiada frecuencia, cuando los cristianos contemporáneos piensan en la estructura de la Iglesia, adoptan puntos de vista simples, por no decir simplistas. En el extremo más progresista del abanico cristiano, la estructura de la Iglesia es vista simplemente como un desarrollo sociológico que se puede cambiar con una votación. En cambio, en el extremo ultraconservador se piensa que la estructura de la Iglesia fue establecida por Jesús y no puede ser cambiada. Precisamente porque Jesús no esbozó ningún proyecto, la estructura de la Iglesia se ha desarrollado para hacer frente a las nuevas necesidades, y por ello los factores sociológicos han

tenido un papel importante. No obstante, según la autocomprensión cristiana, ha sido el Espíritu Santo dado por Cristo resucitado el que ha guiado la evolución de la Iglesia de modo que su estructura expresara concretamente la voluntad de Jesucristo para su Iglesia. (Por esta razón, los cristianos están convencidos de que algunos aspectos fundamentales de esa estructura son inmutables). En otras palabras, siguiendo la analogía de la encarnación, en la Iglesia y en su estructura hay un elemento humano y un elemento divino. El reconocimiento de esta realidad permitirá las adaptaciones necesarias en la estructura de la Iglesia para responder a las necesidades de nuestro tiempo, pero sin pretender que todas las generaciones sean libres para reinventar la Iglesia.

Cuarto, los Hechos dicen que «la multitud» de la comunidad de Jerusalén reconoció la bondad de la propuesta de los Doce y la aprobó. No obstante, como veremos a continuación, la decisión tomada tuvo resultados imprevistos y causó muchos problemas a las autoridades cristianas de Jerusalén. Ciertamente, ninguno de los que participaron en aquella reunión pudo prever que su decisión llevaría a la Iglesia muy lejos. (Deberíamos reconocer siempre la posibilidad de que los resultados de cualquier decisión importante en la Iglesia vayan más allá de las previsiones y que a menudo no haya manera de detener en un punto que nos parece prudente el empuje del movimiento que hemos iniciado). Veamos ahora las repercusiones de aquella decisión.

Hechos 6,7–7,60: consecuencias del mantenimiento de los helenistas dentro de la comunión cristiana. Al mantener a los helenistas dentro de la *koinōnía* cristiana, la comunidad de Jerusalén asumió la responsabilidad de las acciones y de la predicación de los jefes helenistas. Los sumos sacerdotes y el sanedrín habían decidido implícitamente –si bien de mala gana– tolerar a los que creían en Cristo resucitado (aunque formalmente les habían prohibido hablar en nombre de Jesús); pero esto no quería decir que estuvieran dispuestos a tolerar ataques contra el templo por parte de quienes creían en Jesús, así como tampoco los toleraban por parte de los demás judíos⁶. Pero Esteban, el más destacado de los helenistas, tiene que hacer frente a los adversarios en una sinagoga de Jerusalén, frecuentada sobre todo por judíos forasteros.

Lo conducen ante el sanedrín y lanzan acusaciones contra el mensaje que está proclamando: no que Jesús ha resucitado (cuestión que había suscitado la actuación del sanedrín contra los Doce), sino que había anunciado la destrucción del templo. Es interesante notar que, si bien Marcos y Mateo afirman que en el proceso de Jesús había habido falsos testigos que lo acusaron de haber dicho que iba a destruir el santuario del templo (Marcos añade: «edificado con manos humanas»), Lucas no habla de esta acusación contra Jesús. ¿Quería tal vez el evangelista guiar a sus lectores hacia una comprensión más sutil, a saber, que lo que era destructivo para el templo en la proclamación de Jesús se hizo evidente solo después de su resurrección, y precisamente por medio de aquellos creyentes que, como los helenistas, veían las implicaciones más radicales del mensaje de Jesús?⁷ En su largo discurso (Hch 7,2-53), en respuesta a las acusaciones relativas al templo, Esteban expresa estas implicaciones radicales en la afirmación culminante: «El Altísimo no habita en construcciones edificadas con manos humanas» (7,48).

Aunque el libro de los Hechos recoge discursos de Pedro y Pablo, ninguno es tan solemne como el de Esteban. ¿Es porque el cristianismo que existe en vida del autor sigue el camino trazado por Esteban y rechaza el templo, en vez de seguir a Pedro y Pablo, que en los Hechos aparecen dando culto en el templo? El recorrido de Esteban por la historia de la salvación, desde el patriarca Abraham hasta la entrada de Israel en la Tierra Prometida bajo las órdenes de Moisés y de Josué, ha fascinado a los estudiosos, ya que hay en él elementos que, al parecer, no reflejan

6. El escritor judío Flavio Josefo habla de varias sectas de judíos (saduceos, fariseos, esenios) y es probable que los creyentes en Jesús fueran considerados otra secta molesta, aunque ellos no se incluyeran en esta categoría (Hch 24,14).
7. No estamos seguros del razonamiento, porque la acusación contra Esteban en Hechos 6,13 (como la acusación contra Jesús en Marcos y Mateo) es atribuida a falsos testigos. ¿Por qué se dice que los testigos son falsos? Dado que la conclusión del discurso con el que Esteban se defiende parece ofrecer una base para acusarlo de oponerse al templo y de tener ideas radicales con respecto a la Ley, no es probable que se nos quiera hacer pensar que los testigos simplemente inventaron las acusaciones. Tal vez simplificaron excesivamente los hechos, como si Jesús (o algunos de los cristianos) hubiera(n) planeado personalmente provocar daños materiales al templo.

el conocimiento estándar del Antiguo Testamento. Incluso algunos han propuesto que tenemos aquí reflejos de un trasfondo samaritano que está en armonía con la misión que muy pronto emprenderán los helenistas en Samaría. Este debate es demasiado técnico para nuestros intereses aquí, especialmente porque en el leccionario del tiempo de Pascua se leen solamente los tres últimos versículos del discurso (7,51-53). Estos versículos son asombrosamente polémicos en boca de un prisionero en el banquillo de los acusados, ya que Esteban acusa a sus oyentes de entregar y asesinar a Jesús, el Justo, al igual que sus padres habían perseguido a los profetas. No sorprende que esta acusación lleve el furor contra Esteban al punto álgido, de modo que lo echan fuera de la ciudad y lo apedrean hasta darle muerte (7,54-60). Las lecturas dominicales y feriales contienen el relato de esta muerte; y la escena es verdaderamente significativa, no solo porque Esteban es el primer mártir cristiano, sino también porque el relato de su muerte en los Hechos se asemeja mucho al de la muerte de Jesús en Lucas. Ambos hablan del Hijo del Hombre (en pie / sentado) a la derecha de Dios (Lc 22,69; Hch 7,56); Jesús y Esteban oran con el fin de pedir el perdón para los verdugos (Lc 23,34; Hch 7,60); ambos encomiendan al cielo su espíritu antes de morir (Lc 23,46; Hch 7,59). En la figura de Pedro, los Hechos muestran continuidad con el ministerio de sanación y predicación de Jesús; en la figura de Esteban, los Hechos muestran continuidad con la muerte de Jesús. Así como la muerte de Jesús no fue el fin, porque los apóstoles recibieron su Espíritu para continuar la misión, la muerte de Esteban tampoco es el fin, porque entre los espectadores hay un joven llamado Saulo (7,58). Él consiente en la ejecución (8,1), pero, por la providencia de Dios, continuará la obra de Esteban.

Expansión en Judea y Samaría; misión helenista; conversión de Saulo; actividades de Pedro (Hch 8,1-9,43)

Las selecciones de esta sección de los Hechos sirven como lecturas del leccionario para cuatro días feriales al final de la tercera semana de Pascua, y para dos domingos (quinto y sexto, ciclos B y A, respectivamente)

Hechos 8,1-40: la misión helenista. En una descripción complicada que incluye la frase «todos se dispersaron», Hechos 8,1 nos dice que después de la muerte de Esteban se desencadena una persecución selectiva. Los helenistas se dispersaron; los apóstoles (y, al parecer, probablemente los cristianos hebreos) no lo hicieron, presumiblemente porque, a diferencia de los helenistas, no hacían propaganda contra el templo. Un agente feroz en esta persecución es Saulo, cuya conversión se relatará dramáticamente en el capítulo siguiente. Hechos 1,8 expone el plan divino de evangelización: «Seréis testigos míos en Jerusalén, Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra»⁸. Hemos oído hablar de un testimonio (*martyría*) nacido en Jerusalén que culmina con el martirio de Esteban; ahora vamos a escuchar el relato sobre la predicación en las dos regiones siguientes, a medida que los helenistas se dispersan por Judea y Samaría. La imagen de la propagación del cristianismo es muy selectiva; en 9,2.10 encontraremos una referencia a creyentes cristianos en Damasco sin que previamente se nos haya dicho cómo llegaron allí. No obstante, es interesante reflexionar sobre la imagen simplificada de Hechos 8.

Primero, un paso tan importante como salir de Jerusalén para predicar a una audiencia más amplia no es el resultado de una planificación, sino de una persecución. Algunos aspectos de esta imagen serán ciertos a propósito de muchas misiones nuevas a lo largo de los siglos: la presión exterior hará que haya cristianos que se fijen en una región o en unos medios de evangelización que no se les habrían ocurrido y, ocasionalmente, un gran desastre se convertirá en una oportunidad. Así, una vez más, los Hechos nos muestran que, desde el primer momento, el cristianismo no estuvo gobernado por un proyecto, sino por el Espíritu.

8. El libro de los Hechos las presenta como palabras de Jesús resucitado; pero esto hay que entenderlo correctamente, ya que el autor indica a continuación que los discípulos no eran conscientes de haber sido informados de ese plan. En lo relativo al origen, la mayoría de los estudiosos se inclinan a pensar que las tradiciones que tuvo a disposición el autor de los Hechos, que escribió unos cincuenta años después de la primera evangelización, le permitieron detectar una expansión geográfica; y usó esa expansión como base para la estructura del libro. Así pues, él se inspiró en esta expansión para descubrir lo que Cristo había querido para su Iglesia: de ahí la atribución a Jesús resucitado.

Segundo, los que fueron expulsados y se convirtieron en misioneros en las regiones fuera de Jerusalén son los helenistas, los cristianos más radicales en su relación con el culto en el templo judío. La actividad misionera en sí misma podría haber sido neutral en la actitud que inculcaba hacia el judaísmo, pero con los helenistas como portavoces se podía estar seguro de que tendría una fuerza centrífuga. Los que se convertían a Jesús no tendrían vínculos profundos con el culto judío; y donde encontrarían oposición por parte de los judíos que no creían en Jesús, se sentirían menos obligados a preservar una adhesión cristiana a las sinagogas judías.

Tercero, parece que los helenistas, que se diferenciaban de los hebreos (creyentes o no en Jesús), se sentían menos obligados a predicar a Jesús únicamente, o al menos principalmente, a los judíos. En Hechos 8,5 se dice que los helenistas fueron a Samaría; y en 11,19-20 se añade que en Fenicia, Chipre y Antioquía, aunque al principio se habían dirigido solo a los judíos, algunos predicaron a los gentiles. El impulso de ir a Samaría es interesante. Una de las diferencias principales entre los samaritanos y los judíos era que los primeros no aceptaban el templo de Jerusalén como único lugar de culto. Dado que los cristianos helenistas eran judíos que no creían que Dios habitaba en casas construidas con manos humanas, eran las personas idóneas para predicar a Jesucristo en una región como Samaría, que habría podido mostrarse hostil hacia los cristianos hebreos, los cuales seguían acudiendo al templo. (Muchos piensan que hay una presión helenista en Juan, que es el único evangelio que habla del viaje de Jesús a Samaría y de sus seguidores samaritanos. En Juan 4,21 podríamos oír el eco de la predicación de los helenistas en Samaría, porque Jesús habla de la hora en que «ni en este monte [= Garizín, lugar santo de los samaritanos] ni en Jerusalén se dará culto al Padre»).

En cualquier caso, la proclamación de la buena noticia a los samaritanos tuvo mucho éxito y atajo incluso a Simón el Mago, una figura que se convirtió después en objeto de especulación y figuró en la leyenda como el gran adversario del cristianismo. Podríamos preguntarnos si el motivo por el cual el autor de los Hechos narra el relato de la derrota de Simón está en el hecho

de que cuando escribía su obra estaban vivos los gnósticos, para los cuales Simón era un héroe⁹. Es interesante notar que quien se enfrenta a Simón es Pedro, no Felipe, el sucesor helenista de Esteban. La Iglesia de Jerusalén, que había tenido noticia del éxito de los helenistas, mandó a Pedro y Juan para que los samaritanos bautizados recibieran el Espíritu Santo. (Pero surge la sospecha acerca de si en realidad la finalidad fundamental de la visita de los apóstoles fue verificar si la conversión de personas no judías como los samaritanos se podía conciliar con la proclamación de Jesús). En los Hechos se tiene la impresión de que para obtener el Espíritu Santo era necesaria la presencia y la colaboración de los Doce. Simón el Mago quiere tener poder y ofrece dinero para tenerlo (y de este modo su nombre quedó inmortalizado para siempre en el término «simonía»). Pedro lo invita a arrepentirse pero, a diferencia de la oración de Esteban por sus adversarios, esta exhortación al arrepentimiento no excluye la duda acerca de si Simón podía convertirse verdaderamente (8,22-23), lo cual pudo alimentar las leyendas posteriores. Según los Hechos, la experiencia en Samaría influyó en Pedro y en Juan, porque en su camino de regreso a Jerusalén predicaron el evangelio a los samaritanos (8,25).

Hechos 8,26-40 proporciona otro ejemplo de evangelización helenista, pero esta vez en la parte meridional de Judea, no en el norte, lo cual pone de manifiesto una vez más la difusión geográfica. El hecho de que un eunuco etíope viaje hasta Jerusalén para adorar a Dios y lea a Isaías nos hace pensar que se trata de un judío forastero proveniente de una región exótica de África (uno de los «confines de la tierra», ya se trate de la moderna Etiopía o de Nubia, al sur de Egipto). Al interpretar al profeta para explicar a Cristo al eunuco, el helenista Felipe no hace otra cosa que continuar la obra de Jesús resucitado que interpreta las Escrituras para sus discípulos (Lc 24,27.44-45). Deuteronomio

9. Decir que Simón es «la Fuerza de Dios llamada Grande» suena como si fuera una de las emanaciones gnósticas, intermedias entre un Dios distante y escondido y los seres humanos. Cuando el autor de los Hechos clasificó a Simón como «mago», ¿quiso señalarlo despectivamente como un maestro gnóstico?

23,2(1) prohibía la admisión de los castrados en la comunidad de Israel, pero Felipe no duda en escuchar la petición del eunuco de ser bautizado e incorporado en la comunidad del Israel renovado. Esta actitud de apertura nos prepara para la admisión de los gentiles y, a modo de transición, los Hechos se detienen para hablarnos de Saulo/Pablo, que llegará a ser el gran apóstol de los gentiles.

Hechos 9,1-30: la conversión de Saulo. Además de narrar la conversión en este capítulo, el autor de los Hechos la presentará dos veces más en labios de Pablo en dos discursos de autodefensa (22,3-21; 26,2-23)¹⁰, en los que habla de su conversión y, al mismo tiempo, de la vocación de evangelizar a los gentiles. Aquí, en cambio, el autor se conforma con proceder de modo gradual: la misión futura no se le revela a Saulo, sino a Ananías, que lo cura y lo bautiza. No obstante, si los Hechos están tan interesados en narrar la conversión espectacular, efectuada por Jesús en persona¹¹, es por todo lo que se realizará por medio de este «vaso de elección» (9,15). Los detalles dramáticos del relato son magistrales; por ejemplo, la personalización de la hostilidad de Saulo en 9,4: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». La resistencia de Ananías a ocuparse de Saulo, a pesar del mandato del Señor, pone de relieve la metamorfosis de Saulo, que deja de ser un perseguidor realmente temible. Los Hechos ponen mucho cuidado en recordarnos que este gran misionero recibió el Espíritu Santo (9,17), ya que su proclamación será después tan vigorosa como la de Pedro y los otros discípulos que habían recibido el Espíritu Santo en Pentecostés. En el capítulo 28 me he referido a la importancia de la fe cristológica; en una significativa armonía con

10. Solamente el primero de los tres relatos se lee en el leccionario de este tiempo litúrgico entre Pascua y Pentecostés.

11. Jesús resucitado se apareció en la tierra a los Doce y después subió al cielo, desde donde habla en este momento a Saulo. ¿Significa esto que el autor de los Hechos postula una diferencia cualitativa de estatus entre los Doce y Pablo en su relación con Cristo? A juzgar por 1 Corintios 15,5-8, da la impresión de que el mismo Pablo pensaba que no había ninguna diferencia entre las apariciones de Jesús resucitado a Pedro o a los Doce y la aparición a Pablo (excepto en el tiempo: ellos son enumerados primero y él es mencionado en el último lugar).

ella, los Hechos resumen la predicación del neoconverso en esta afirmación: «Jesús es el Hijo de Dios» (9,20). Además, los Hechos sientan la base para la futura actividad de Bernabé con Pablo diciendo que había sido Bernabé quien había defendido a Pablo frente a los cristianos de Jerusalén, que no podían creer que el perseguidor se hubiera convertido. Está claro que el autor de los Hechos está obligado por la realidad de los acontecimientos históricos a posponer la descripción de las mayores empresas apostólicas de Saulo/Pablo, limitándose a decir que regresó a Tarso (9,30); su gran misión será descrita más adelante, después de que el autor nos haya ofrecido más informaciones sobre Pedro¹².

Hechos 9,31-43: actividades de Pedro. El primero de los Doce fue también el portavoz de la actividad misionera de los apóstoles en Jerusalén (Hch 2-5); pero ahora que la Iglesia se difunde en Judea y Samaría¹³, los verdaderos protagonistas son los helenistas y Saulo (mientras que Pedro interviene sobre todo para hacer frente a Simón el Mago). No obstante, a partir de 9,31, Pedro vuelve a ocupar el primer plano, primero por su obra misionera en Lida y Jafa y, después (10,1ss), por su papel decisivo para llevar a los gentiles a la *koinōnía*. (En realidad, el primer elemento prepara el segundo). Hemos visto anteriormente que, en nombre de Jesús, Pedro podía curar y predicar. Ahora, los Hechos reiteran este paralelismo, ya que la curación de Eneas en Lida se asemeja mucho, por la orden de levantarse, a la curación del paralítico por Jesús (Lc 5,24-26). La revivificación de Tabita se parece aún más a la acción de Jesús al resucitar a la hija de Jairo (Lc 8,49-56)¹⁴. A la Iglesia no se le ha negado ningún poder, ni siquiera el poder sobre la muerte. Ahora, no obstante, estamos a punto de ir más allá del paralelismo con el ministerio de Jesús para entrar en un área nueva: los gentiles. El Evangelio de Lucas

12. La superposición de las dos figuras contribuye a mostrar que ambos predicaban el mismo evangelio.

13. Después de enumerar Judea y Samaría en 1,8 como la etapa siguiente a Jerusalén, el autor de los Hechos se esmera en indicar esa expansión geográfica (capítulos 8-9) mencionando Judea y Samaría en 8,1 y 9,31.

14. La orden «Tabita, levántate» en Hechos 9,40 es muy parecida a «*Talitha qum*» en el relato paralelo de Marcos (5,41).

narra que Jesús empezó y terminó en el templo de Jerusalén. En cambio, en los episodios siguientes, Pedro llevará al cristianismo fuera del judaísmo, hasta Roma, ciudad que representa los confines de la tierra.

Breves reflexiones sobre Juan 10 y Juan 12

En la semana siguiente (la cuarta de Pascua), después de que el leccionario ofrece pasajes de Hechos 6–9, las lecturas evangélicas se toman de Juan 10 y 12¹⁵. Hemos visto en Hechos 6 cómo una comunidad dividida creó la necesidad de una dirección administrativa y cómo la persecución llevó a los helenistas fuera de Jerusalén para comenzar una misión a los forasteros samaritanos. Es muy apropiado, por tanto, fijarnos en las lecturas del Evangelio de Juan que tratan del pastoreo del rebaño y de otras ovejas que no son de este redil.

Las estructuras de autoridad se desarrollaron gradualmente en la Iglesia primitiva. Poco después de la elección de administradores locales para los cristianos helenistas, Santiago y los ancianos son presentados como jefes de la comunidad hebreo-cristiana de Jerusalén. En Hechos 14,23, Pablo nombra presbíteros para las Iglesias, y en 20,28 dice a los presbíteros de Éfeso que pastoreen el rebaño en el que el Espíritu Santo los ha puesto como supervisores. Leer Juan con este trasfondo proporciona un correctivo interesante de los peligros inherentes, a largo plazo, en tal estructura. Las figuras que han recibido autoridad en la Iglesia tienden a convertirse en muy importantes a los ojos de aquellos a quienes deberían servir; su presencia es inmediata y con frecuencia parece que a Jesús se le alcanza principalmente a través de ellas y sus actividades. Para Juan, la inmediatez de Jesús es crucialmente importante, porque solo él puede dar la vida divina. A finales del siglo I, cuando los responsables de las Iglesias eran llamados comúnmente pastores, la insistencia joánica en que Jesús es el Buen Pastor, o el Pastor Modelo, y que todos los

15. El cuarto domingo de Pascua, en el que las lecturas de los tres ciclos se toman de Juan 10, es llamado a veces «domingo del Buen Pastor».

demás son ladrones y bandidos, es un desafío. Las ovejas tienen que hacer caso únicamente al pastor divino. Lo cierto es que, en el contexto joánico, las palabras se dirigen a los judíos y, por tanto, los objetivos principales del ataque pueden ser los jefes de las sinagogas; pero, en cualquier caso, son palabras que deben inducir a los cristianos a precisar el papel de sus propios jefes.

Más adelante, en Juan 21,15-17, vemos que Jesús confía a Simón Pedro, un ser humano, el papel de pastorear a las ovejas; pero ni siquiera entonces las ovejas son suyas —únicamente Jesús puede llamarlas «mis ovejas»—. La imagen del pastoreo se usa a veces en el Antiguo Testamento para simbolizar el poder de gobierno propio del rey. Pero Jesús, Pastor Modelo, no habla de su autoridad o su dominio, sino que habla del conocimiento íntimo de sus ovejas y de la capacidad de llamar a cada una por su nombre, de modo que lo reconozcan cuando las lleve a pastar. Jesús habla también de su disposición a dar la vida por las ovejas con el fin de evitar que sean arrebatadas por el lobo. Esto es lo que hace que el pastoreo sea verdaderamente personal. De acuerdo con ello, en el capítulo 21, cuando se nombra a Simón Pedro para apacentar al rebaño, Jesús indica cómo Pedro morirá mártir, una muerte que lo califica como pastor según los criterios del Buen Pastor. Así, mientras que para una Iglesia que ha articulado intensamente la estructura, los Hechos proporcionan pruebas de ese desarrollo necesario ya en los tiempos apostólicos, Juan ofrece una crítica que ayuda a asegurar que la estructura no dificulta la relación inmediata entre Jesús y los creyentes, la cual forma parte del núcleo del cristianismo.

Juan 10,16 indica que Jesús tiene otras ovejas que no son de este redil y que desea incorporarlas al único rebaño bajo el único pastor. Es muy probable que, dados los rasgos característicos que envuelven al Discípulo Amado (el modelo de la comunidad joánica) en el cuarto evangelio, y el contraste constante entre este discípulo y Simón Pedro, la comunidad joánica no estuviera totalmente unida a las Iglesias que consideraban a los Doce como sus jefes (una situación que guarda una cierta semejanza con la dificultad de relación entre los cristianos hebreos y los helenistas en los Hechos). Los Hechos y Juan coinciden en la importancia de la *koinōnía* o unidad de la Iglesia. Como se ha in-

dicado en reflexiones anteriores, este ideal sigue teniendo una importancia capital para las relaciones no solo entre las Iglesias cristianas, sino también dentro de una Iglesia como la católica romana. La tendencia a crear divisiones cuando hay problemas se ha de afrontar teniendo presente la constante exigencia de Jesús de que haya un solo pastor sobre un solo rebaño.

Cuando juzgamos lo que es esencial para la unidad y lo que son diferencias tolerables, debemos volver al criterio de la cristología que Pedro propuso en los Hechos cuando insistió en el bautismo en el nombre de Jesús, es decir, la confesión de quién es Jesús. Hay otras creencias cristianas esenciales, pero se han de valorar por su interrelación con la creencia totalmente esencial en Cristo. Esto está en armonía con Juan 12,44-50, un pasaje del leccionario ferial donde Jesús afirma que los que creen en él creen realmente en Dios, que lo envió, y que el juicio se basará en esta fe. Quienes ven a Jesús y se niegan a creer se juzgan a sí mismos. Hoy en día, la mayoría de los habitantes del mundo no son cristianos. No creen en Jesús y, en efecto, de muchos de ellos se puede decir que no lo han visto. Mantienen su propia lucha entre la luz y las tinieblas, y su salvación está confiada al Dios totalmente misericordioso cuyo objetivo final es la salvación (véase 12,47). En cuanto a los cristianos, mientras pedimos la gracia de constituir un solo rebaño bajo un solo pastor, los primeros a quienes debemos dirigir nuestra solicitud son nuestros compañeros creyentes, estando seguros de que la fe que profesamos en Cristo es la que se exige en los Hechos y en Juan.

CAPÍTULO 31

Misión a los gentiles; la Iglesia de Antioquía

(Hechos 10–14)

EL autor de los Hechos desplaza la atención gradualmente hacia la misión a los gentiles. En el capítulo 10, el Espíritu impulsa a Pedro a bautizar a Cornelio (y su familia), un hombre piadoso y temeroso de Dios, es decir, un gentil que participa en las oraciones de la sinagoga y acepta las exigencias morales del judaísmo. En 11,20 se nos dice que los helenistas empiezan a predicar a los gentiles de lengua griega. En 13,4ss se describe la misión de Bernabé y Saulo, que parten de Antioquía y, en un primer momento, se dirigen a los judíos en la sinagoga, pero después se dedican cada vez más a los gentiles.

La conversión del gentil Cornelio (Hch 10,1–11,18)

En Hechos 10, el autor usa la tercera persona para narrar lo que sucede; en Hechos 11, Pedro usa la primera persona para repetir los hechos y defender su conducta ante los cristianos de Jerusalén. (Como en las repeticiones de Pablo en el relato de su conversión, el duplicado señala que se trata de un hecho de importancia capital). Algunos pasajes de la primera parte de esta sección se leen en el domingo del ciclo B de la sexta semana de Pascua, mientras que 11,1-18 se lee el lunes de la cuarta semana de Pascua. Dicho de otro modo: el leccionario se conforma con una impresión de conjunto de todo lo sucedido. En realidad, en el relato de los Hechos hay seis subdivisiones: (a) 10,1-8: el piadoso romano, el centurión Cornelio, tiene una visión de un ángel

de Dios en Cesarea que le dice que envíe a alguien a Jafa a buscar a Simón, llamado Pedro; (b) 10,9-16: en Jafa, Pedro tiene una visión que le dice que los alimentos tradicionalmente considerados impuros desde el punto de vista ritual, en realidad no lo son; (c) 10,17-23a: mientras reflexiona sobre la visión, Pedro recibe la visita de los hombres enviados por Cornelio, que le piden que vaya a casa del centurión; (d) 10,23b-33: Cornelio recibe a Pedro y le explica por qué ha dado orden de que lo llamen; (e) 10,34-49: Pedro predica un sermón y el Espíritu Santo desciende sobre los presentes incircuncisos, de modo que Pedro ordena que sean bautizados; (f) 11,1-18: Pedro regresa a Jerusalén y tiene que justificarse por haberse atrevido a bautizar a gentiles¹.

El hecho de que tanto Cornelio como Pedro tengan revelaciones celestes es una invitación a los lectores para que reconozcan que los acontecimientos aquí narrados suceden únicamente por voluntad de Dios. Es probable que el autor quisiera subrayarlo debido a la naturaleza controvertida de las dos cuestiones implicadas: los cristianos ¿están obligados a observar las normas judías relativas a los alimentos lícitos e ilícitos? Los gentiles ¿deben ser acogidos en la Iglesia sin que se hagan antes judíos (es decir, sin que sean circuncidados)? El leccionario del tiempo de Pascua hace caso omiso de la primera cuestión, tal vez porque quienes lo prepararon no pensaban que en nuestros días fuera aún una cuestión importante. No obstante, se trata de una ruptura decisiva en la práctica judía, una ruptura que no es sostenida por un helenista radical, sino por el primero de los Doce. De este modo se hace cada vez más claro que llega un momento en que ya no se puede echar vino nuevo en odres viejos (Lc 5,37). Con frecuencia, los estudiosos judíos y cristianos contemporáneos, al estudiar la historia de este primer periodo y lamentar la gran fisura que se abrió entre el cristianismo y el judaísmo, sugieren que si en el siglo I hubiera habido más tolerancia y comprensión por ambas partes, se podría haber evitado la ruptura. No obstante, en el Nuevo Testamento hay varios indicios que parecen sugerir que las implicaciones radicales de Jesús eran

1. El leccionario cita unos pocos versículos de (d) y (e) y todos los de (f).

realmente irreconciliables con los principios y las prácticas fundamentales del judaísmo.

El leccionario (y, en general, el cristiano) centra la atención en la segunda cuestión: los paganos ¿deben ser circuncidados para recibir el bautismo y la gracia de Cristo? Nótese que es un asunto que concierne a los gentiles. Por lo que yo sé, el Nuevo Testamento no aborda la cuestión de si los progenitores judeo-cristianos tienen que hacer circuncidar a sus hijos. Ni siquiera Pablo, que debe afrontar una y otra vez este tema cuando se trata de los gentiles, afirma explícitamente lo que deben hacer los judeo-cristianos. Doy por supuesto que, por lo general, los cristianos de origen judío hicieron circuncidar a sus hijos para seguir gozando de privilegios especiales por el hecho de ser judíos. Esto habría sido problemático desde el punto de vista teológico solo si hubieran estado convencidos de que la circuncisión era necesaria junto con el bautismo para llegar a ser hijos de Dios y miembros del nuevo pueblo de Dios, elegido recientemente en Jesucristo.

Implícita o explícitamente, quienes insistían en la necesidad de que los gentiles fueran circuncidados (es decir, se hicieran judíos) sostenían que, para obtener la gracia de Dios, ser judíos era más importante que la fe en Cristo. En 10,34-49, los Hechos nos muestran que Pedro, en su discurso y en su comportamiento, rechazaba tal principio. Los exegetas debaten acerca de si el autor de los Hechos se basa en datos históricos al presentar a Pedro como el primero que aceptó a gentiles incircuncisos en la *koinōnía* cristiana. Sobre la base de 11,20 se podría objetar que los primeros en aceptarlos fueron los helenistas, y no cabe duda de que más tarde esta práctica encontró en Pablo al defensor más importante. Pero puesto que Pablo menciona las relaciones de Pedro (o Cefas) con los gentiles en Antioquía (Gál 2,11-12) y en Corinto (1 Cor 9,5), podemos deducir que en los Hechos subyace la idea de que, entre los jefes de Jerusalén, Pedro daba pruebas de mayor apertura hacia los gentiles y, por tanto, Pedro (o su imagen) podía atraer a ambos componentes de la comunidad cristiana². Cuanto hemos expuesto puede darnos pie para una

2. Pablo (Gál 3,7) afirma que a Pedro se le confió el anuncio del evangelio a los

reflexión sobre algunos temas que interesan a los cristianos de nuestro tiempo.

Primero, aun cuando resulte increíble, parece que Jesús no resolvió en vida una cuestión tan fundamental como esta: ¿había que proclamar el reino a los gentiles y tenían que convertirse en judíos?³ En los dos extremos del abanico eclesial (ultra-progresistas y ultra-conservadores), hay personas que están convencidas de que pueden apelar a las palabras o a las obras de Jesús para resolver cualquier problema en la Iglesia (parroquial, diocesana, o universal). Si Jesús no resolvió el problema central de la misión cristiana, es legítimo dudar de que sus palabras transmitidas en los evangelios puedan resolver la mayor parte de los demás problemas en la Iglesia.

Segundo, los Hechos no dicen si Pedro resolvió el problema por propia iniciativa y con su sabiduría. En Hechos 10,28 afirma que fue Dios quien le mostró que los otros no deben ser considerados impuros. Además, a partir del hecho de que también Cornelio recibió una visión divina, Pedro llega a la conclusión de que Dios no es parcial (10,34). La razón que induce a Pedro a no prohibir que el incircunciso Cornelio sea bautizado es que también Cornelio ha recibido el Espíritu Santo (10,47)⁴. En otras palabras, también aquí tenemos un ejemplo de cristianos que afrontan un problema imprevisto y lo resuelven, pero no

circuncisos; no obstante, hay una carta atribuida a Pedro (1 Pedro) que está dirigida claramente a cristianos de origen pagano (2,10: «Los que un tiempo erais “no pueblo”»).

3. El relato de la mujer sirofenicia, que pidió la sanación de su hija, y el del centurión romano, cuya fe fue alabada por Jesús, tienen carácter excepcional y en realidad no resuelven el problema.
4. Algunos quisieran resolver un problema moderno sobre el «bautismo en el Espíritu» (distinto del bautismo en el agua) basándose en la secuencia del libro de los Hechos, pero esto no es posible. De acuerdo con su finalidad y sus intereses, el autor de los Hechos muestra que: (a) los Doce y los que se encuentran con ellos reciben el Espíritu sin haber sido (nunca) bautizados en el agua; (b) algunas personas son bautizadas (en el agua) y reciben después el don del Espíritu (2,38; 19,5-6); (c) otras personas reciben el Espíritu antes de ser bautizadas en el agua (es el texto que nos ocupa); (d) otras personas han sido bautizadas en el agua (con el bautismo de Juan), sin saber siquiera que existía un Espíritu Santo (18,24-19,7).

apelando a un plan preestablecido para la Iglesia, sino dejándose guiar por el Espíritu Santo para identificar lo que Cristo quiere para su Iglesia.

Tercero, en 11,3, los cristianos de Jerusalén critican el carácter radical de lo que Pedro ha hecho y proclamado: «¿Por qué has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos?». No está claro si en el fondo el «partido de la circuncisión» se oponía totalmente a la conversión de los gentiles o insistía sencillamente en que se podían convertir a la fe en Cristo únicamente si antes se hacían judíos⁵. Podríamos imaginar que este grupo apelaba a Abrahán y Moisés para demostrar que las Escrituras exigían la circuncisión, y que sostenían que no había ninguna prueba de que Jesús hubiera modificado la obligación de circuncidarse⁶. Pedro responde al partido de la circuncisión recordando sus propias visiones y el descenso del Espíritu Santo sobre la familia de Cornelio. Este argumento existencial reduce al silencio (durante un cierto tiempo) al partido de la circuncisión e induce a admitir a los gentiles en los grupos judeo-cristianos (11,18). Pero el problema no ha sido resuelto por completo, como pondrán de manifiesto los Hechos después de haber narrado una activa misión a los gentiles.

-
5. Igualmente, como veremos, entre los judeo-cristianos que eran favorables a la conversión de los gentiles a Cristo sin exigir que fueran circuncidados había divergencias: por ejemplo, acerca de si los gentiles tenían que observar algunas prácticas judías. Dado que los cristianos de origen pagano se asemejaban a los judeo-cristianos que los habían convertido, he sostenido que es totalmente inútil distinguir entre pagano-cristianismo y judeo-cristianismo, como si se refirieran a dos posiciones teológicas diferentes. Con respecto a las relaciones con el judaísmo, había toda una gama de posiciones teológicas entre los judeo-cristianos y otro tanto sucedía entre los pagano-cristianos.
 6. Los judeo-cristianos que apelaban a la autoridad de Santiago desaprobaban que Pedro comiera con gentiles (Gál 2,12) y, por tanto, que comiera alimentos que pudieran ser considerados ritualmente impuros. Pero esa desaprobación ¿no era contraria a la enseñanza de Jesús? Únicamente Marcos 7,19 interpreta las palabras de Jesús en el sentido de que declaraba puros todos los alimentos. Se trata probablemente de una comprensión pospascual, adquirida después de que los cristianos hubieron avanzado en aquella dirección. Por consiguiente, al menos desde el punto de vista cronológico, la visión de los Hechos es verosímil, porque presenta a Pedro descubriendo esto (por medio de una revelación) algunos años después de la muerte de Jesús.

Desarrollos en Antioquía y Jerusalén (Hch 11,19-12,25)

(De esta sección, en el leccionario se recoge solamente, en la quinta semana de Pascua, el relato de lo que sucede en Antioquía; no obstante, en mis reflexiones incluiré algunos datos de lo que acontece en Jerusalén, porque proporcionan el trasfondo para lo que se narra después). Siguiendo tal vez la técnica del tratamiento simultáneo, el autor retoma ahora el relato de los cristianos helenistas interrumpido en el capítulo 8, cuando describió la dispersión desde Jerusalén y su misión en Samaría. Con un cierto retraso, se nos dice que los helenistas llegaron también a Fenicia, a Chipre y Antioquía (en Siria), predicando en un primer momento solo a los judíos, pero después gradualmente también a los gentiles. Puede ser tal vez un modo tácito de reconocer que, si bien un cristiano hebreo como Pedro había acogido a una familia gentil en una comunidad cristiana, el esfuerzo realmente enérgico para convertir a los gentiles empezó con los helenistas. Cuando la Iglesia de Jerusalén tuvo noticia de ello, mandó a Bernabé a Antioquía para que examinara la situación, y él la aprobó (11,22-23)⁷. Esta circunstancia permite situar en Antioquía a Saulo, a quien se había mencionado por última vez en 9,30. Así, mientras la Iglesia de Jerusalén en la persona de Pedro da los primeros pasos para acoger a algunos gentiles, Antioquía se desarrolla como un segundo gran centro cristiano, implicado más intensamente en la misión. Es en este segundo centro donde los creyentes en Jesús, que en este momento son ya tanto judíos como gentiles, reciben el nombre de «cristianos», con el que serán llamados en adelante (11,26).

El desarrollo de la base de Antioquía constituye una gracia, porque sobre todo Jerusalén y Judea sufren duramente las consecuencias de la hambruna predicha por Agabo (11,27-30) y de la persecución, porque ha cambiado la situación política y la administración romana directa ha sido sustituida por un reino judío (12,1-23; bajo Herodes Agripa I [41-44 d.C.]). La hambru-

7. No obstante, su aprobación no será suficiente cuando se vean claramente todas las implicaciones de la misión, y Hechos 15 nos dice cómo, en Jerusalén, él y Pablo tuvieron que dar cuenta de lo que había sucedido.

na es una oportunidad para que los cristianos de Antioquía muestren la *koinōnía* compartiendo sus bienes con los creyentes de Judea, más pobres que ellos; después, la persecución ofrece a los cristianos de Jerusalén la oportunidad de dar testimonio de su fe con el martirio; de hecho, Santiago, hijo de Zebedeo y hermano de Juan, es ejecutado⁸. Pero no hay ninguna iniciativa para sustituir a Santiago, a diferencia de lo que sucedió cuando la traición de Judas dejó incompleto el número sagrado de los Doce. Esto se debe, como he explicado anteriormente, a que los Doce no están destinados a ser un grupo permanente en la historia, sino un «símbolo para siempre». Hay solamente doce tronos para juzgar a las tribus de Israel (Lc 22,30; Mt 19,28) y en uno de ellos se ha sentado ya Santiago por su fidelidad a Cristo. Hechos 12,3.11 asocia al pueblo judío con la hostilidad de Herodes contra los cristianos, mientras que hasta este momento en Lucas-Hechos se tendía a distinguir entre el pueblo judío (más favorable a Jesús) y sus jefes. De este modo se prepara al lector para una situación en la que el judaísmo y el cristianismo no son solo distintos sino hostiles.

Un gran peligro amenaza cuando Pedro es arrestado; pero Dios interviene a través de un ángel para liberarlo, al igual que había intervenido, por medio de un ángel, cuando había sido arrestado por el sanedrín (5,19). Más adelante, un terremoto liberará a Pablo cuando se encuentre preso en Filipos (16,26). Estas intervenciones divinas muestran la solicitud de Dios por los grandes portavoces del evangelio⁹. El versículo de los Hechos

8. Se trata de Santiago el Mayor que, según la leyenda, fue a España (donde es venerado en Compostela) y, evidentemente, regresó a Judea, ¡donde fue martirizado hacia el año 41! No hay que confundirlo con otro miembro de los Doce, Santiago hijo de Alfeo (del que no sabemos nada), ni, sobre todo, con un tercer Santiago, el hermano del Señor, que es una figura muy destacada en la Iglesia de Jerusalén, pero no es un miembro de los Doce. Lamentablemente, el ciclo litúrgico de los santos tiende a confundir a los dos últimos.

9. A la luz de esta tradición, se puede imaginar la perplejidad de los cristianos cuando más tarde ni Pedro ni Pablo escaparon del arresto de Nerón en Roma, donde fueron ejecutados. ¿Pensaron algunos entonces que el emperador era más poderoso que Cristo? Tal vez sea esta la razón por la que un libro como el Apocalipsis tuvo que subrayar con tanta firmeza que el Cordero podía vencer a la bestia, símbolo del poder imperial, y ciertamente la vencería.

(12,17) donde se afirma que Pedro, tras huir de Herodes, fue a otro lugar dio origen a la tradición imaginativa, pero probablemente falsa, según la cual, en este momento, Pedro viajó a Roma y fundó la Iglesia romana. Y el hecho de que antes de salir de Jerusalén informara a Santiago ha sido interpretado –erróneamente– como un traspaso del control de la Iglesia (e incluso del primado) a Santiago. Esta tesis no distingue entre los papeles de los dos apóstoles: Pedro, que fue el primero de los Doce en ver a Jesús resucitado, es nombrado siempre en primer lugar; no hay prueba alguna de que fuera administrador local de la Iglesia de Jerusalén –y, además, en Hechos 6,2, los Doce rechazan el papel de administradores–. Es probable que tan pronto como se creó un papel administrativo para el grupo hebreo de la Iglesia de Jerusalén, se confiara lógicamente a Santiago, en virtud de su parentesco con Jesús¹⁰. En cualquier caso, la partida de Pedro de Jerusalén no fue definitiva, pues había regresado ya hacia el 49 d.C., momento en que se data la asamblea celebrada en esa ciudad que se narra en Hechos 15. El libro de los Hechos concluye el animado relato de la persecución frustrada mencionando (12,23) el horrible castigo infligido por Dios a Herodes Agripa en 44 d.C. («murió comido de gusanos»). Es una muerte muy parecida a la del gran enemigo de Israel, el rey Antíoco Epífanes, narrada en 2 Macabeos 9,9. Ambos relatos son interpretaciones teológicas de una muerte repentina: quienes se atreven a alzar la mano contra el pueblo de Dios han de afrontar el castigo divino.

Los relatos de la hambruna y de la persecución en Jerusalén terminan con un tono triunfal: el perseguidor ha caído, la palabra de Dios crece y se multiplica, y Bernabé y Saulo, junto con Juan Marcos, regresan a Antioquía (12,24-25).

10. Los evangelios muestran claramente que los «hermanos» de Jesús no fueron sus discípulos durante su vida (Mc 3,31-35; 6,3-4; Jn 7,5), pero Jesús resucitado se apareció a Santiago (1 Cor 15,7), y Santiago era apóstol en Jerusalén en el momento de la conversión de Pablo (Gál 1,19; ca. 36 d.C.).

La misión de Bernabé y Saulo/Pablo desde Antioquía (Hch 13,1–14,28)

El leccionario de las semanas cuarta y quinta de Pascua muestra más interés por esta sección que por la inmediatamente anterior: dos lecturas dominicales (ciclo C) y seis feriales. Aquí, los Hechos empiezan (13,1-5) con una breve descripción de la Iglesia de Antioquía. Si Jerusalén tiene a los apóstoles (es decir, a los Doce), Antioquía tiene profetas y maestros. Ciertamente no es casual que Pablo, cuya misión empezó en Antioquía, hable de los principales carismas o dones del Espíritu de este modo: «Dios los dispuso en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros...» (1 Cor 12,28). Los Hechos sitúan a Bernabé y Saulo entre los profetas y maestros, aunque Pablo pensaba que él era un apóstol. Nótese que Bernabé es nombrado el primero y Saulo el último; solamente durante la misión se invierte el orden (por ejemplo, en 13,43) y, en vez de Saulo, se empieza a usar el nombre de Pablo. En otras palabras, es en la misión donde el gran anunciador del evangelio encontrará su vocación y su identidad.

Los Hechos nos dicen que los profetas y maestros de Antioquía «estaban celebrando una liturgia [*leitourgeîn*] en honor del Señor acompañada de ayuno» (13,2). En Lucas 5,34-35, Jesús dice que los invitados a las bodas no ayunan mientras el novio está con ellos; pero vendrán los días en que se llevarán al novio y entonces ayunarán. Esos días han llegado y el ayuno forma parte de la vida de la Iglesia primitiva conocida por Lucas. ¿En qué consistía la celebración dominical? ¿Era la eucaristía? Aun cuando el Nuevo Testamento no ofrece nunca una descripción clara de algún seguidor de Jesús que presida la eucaristía, a la luz del mandato de Jesús a los Doce en el relato lucano de la Última Cena: «Haced esto en conmemoración mía» (Lc 22,19), no hay razón para poner en duda que las eucaristías fueran presididas por miembros de los Doce. Pero ¿quién presidía en Antioquía, donde no estaban presentes los Doce? Hacia finales del siglo I, *Didajé* 10,7 presenta una situación en la que los profetas celebraban la eucaristía, y es posible que esta costumbre fuera anterior. A Bernabé y Saulo les imponen las manos en este contexto

de oración y ayuno. Sería anacrónico afirmar que se trató de una ordenación; fue, más bien, una autorización por parte de la Iglesia de Antioquía para realizar una misión que se suele identificar con el primero de los tres viajes de Pablo, datado en los años 46-49 d.C.

Junto con Juan Marcos, Bernabé y Saulo van a Chipre, patria de Bernabé, y hablan en las sinagogas judías. Dado que Pablo afirma en sus escritos que ha convertido a gentiles, los estudiosos se preguntan si esta información de los Hechos es exacta. Pero las cartas de Pablo se dirigen a Iglesias evangelizadas en viajes misioneros posteriores, cuando Pablo se dedica a la conversión de los gentiles, un cambio que pudo estar motivado por la experiencia, después de ver (como dicen los Hechos) que tenía más éxito con ellos que con los judíos¹¹. En efecto, su afirmación en 2 Corintios 11,24: «Cinco veces los judíos me dieron los cuarenta latigazos menos uno» sugiere claramente que durante un cierto tiempo su actividad misionera estuvo centrada en las sinagogas. En Chipre, Saulo se encuentra con el falso profeta y mago Barjesús, y lo vence, lo cual constituye un cierto paralelismo con la derrota de Simón el Mago en Samaría por obra de Pedro. Los enemigos del evangelio no son solo poderes terrenos (como afirma Pablo con claridad en sus cartas).

Es posible que la partida de Chipre hacia Asia Menor constituyera una extensión de la misión más aventurada de lo que indican los Hechos, y tal vez esta fuera la causa del retorno de Juan Marcos a Jerusalén (Hch 13,13). Una referencia posterior (15,37-39) indica que el comportamiento de Juan Marcos no dejó un buen recuerdo en Pablo. El autor de los Hechos presenta estas primeras experiencias en Antioquía de Pisidia (Asia Menor) como si fueran el modelo de la misión paulina. En Hechos 13,16-41 se transmite un sermón de Pablo (llamado en adelante con este nombre) en una sinagoga que, con sus referencias al Antiguo Testamento y el resumen de lo que Dios realizó en Je-

11. El libro de los Hechos muestra siempre que cuando Pablo llega a una nueva localidad, habla primero a los judíos. En realidad, podríamos dudarlo: en Romanos 1,16, Pablo indica que, en la proclamación general del evangelio los judíos son los primeros destinatarios, pero en 11,13 se autodefine como «apóstol de los gentiles».

sús, no es diferente de los sermones que los Hechos han atribuido anteriormente a Pedro¹². Tenemos, por tanto, la imagen de un mensaje uniforme, proclamado por las dos grandes figuras que dominan el relato de la Iglesia primitiva: Pedro y Pablo. (Por las palabras de Pablo [Gál 2,14], sabemos que los dos apóstoles no estaban siempre de acuerdo en la aplicación del evangelio. Pero cuando se trata del mensaje esencial sobre Jesús, Pablo se asocia con Cefas [Pedro] y los Doce [y Santiago!] en una predicación común y en una invitación común a la fe [1 Cor 15,3-11]). En Hechos 13,42-43 encontramos una reacción generalmente favorable al sermón de Pablo, pero en Hechos 13,44-49 vemos que, el sábado siguiente, los judíos se muestran hostiles, de modo que Pablo y Bernabé se dirigen a los gentiles. La hostilidad judía continuó hasta que los expulsaron de Pisidia; no obstante, este rechazo no los desalentó: «Los discípulos estaban llenos de alegría y de Espíritu Santo» (13,52). Lo mismo sucedió en Iconio (Hch 14,1-7).

En Listra (14,8-11), Pablo sana a un paralítico de nacimiento, al igual que Pedro había curado a un paralítico en 3,1-10, de modo que los lectores tienen ahora la prueba de que la fuerza sanadora de Dios transmitida a Pedro en el trato con los judíos de Jerusalén se ha transmitido también a Pablo en el trato con los gentiles. La reacción exaltada de los paganos, que aclaman a Bernabé y Pablo pensando que son los dioses Zeus y Hermes, expresa el espíritu de un mundo diferente, en el que el mensaje del único Dios (14,15-18) no había echado aún raíces profundas, lo cual hacía aún más difícil predicar a Cristo. (Por cierto, sobre este frágil testimonio se basa en gran parte la especulación de que Pablo era bajo y delgado). Esta vez, la hostilidad de los judíos provoca la lapidación de Pablo, a quien dan por muerto. En sus

12. Es indudable que el autor de los Hechos compuso el discurso atribuido a Pablo; no obstante, la composición es coherente con el pensamiento paulino sobre Cristo atestiguado en sus cartas. Por ejemplo, Hechos 13,23 afirma que Jesús es descendiente de David, y Hechos 13,33 añade que Dios resucita a Jesús y le dice: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». En la Carta a los Romanos (1,3-4), Pablo habla de Jesús, «nacido por línea carnal del linaje de David y a partir de la resurrección, establecido Hijo de Dios con poder por el Espíritu Santo». En Hechos 13,39 se habla de la justificación en términos similares a los de las cartas de Pablo.

cartas, Pablo hablará después con elocuencia de sus sufrimientos por Cristo, incluida la lapidación (por ejemplo, en 2 Cor 11,23-27); y también los Hechos hablan de esos sufrimientos. En Hechos 14,23 se añade que Pablo y Bernabé volvieron a visitar las ciudades de Asia Menor, nombrando presbíteros (o ancianos) en todas las Iglesias. Muchos dudan de que esta forma de estructura existiera en un momento tan temprano¹³. Al menos, del libro de los Hechos podemos deducir que en el último tercio del siglo I, cuando fue escrito, en aquellas Iglesias existían los presbíteros y se pensaba que su estatus formaba parte de la herencia paulina. El viaje misionero termina con el retorno de Pablo y Bernabé a Antioquía de Siria y con un informe a esta Iglesia que los había enviado: «Dios ha abierto a los gentiles la puerta de la fe» (14,26-27).

Breves reflexiones sobre Juan 13-16

En cierto sentido, los acontecimientos narrados en Hechos 10-14 muestran la unidad de la Iglesia: muchos judíos y gentiles creen en Cristo. El leccionario acompaña el relato de los Hechos con pasajes evangélicos tomados del discurso de Jesús a los «suyos» (Jn 13,1) en la Última Cena. Es un discurso pronunciado la noche anterior a la muerte de Jesús, pero resulta claro que es válido para los creyentes de todos los tiempos y lugares, y les dice de qué modo pueden seguir siendo de los «suyos». En ninguna otra parte del leccionario de este tiempo litúrgico es más claro el modelo que asocia los acontecimientos exteriores de los Hechos con la vida interior en el Evangelio de Juan.

La selección ferial del discurso de despedida de Jesús en el Evangelio de Juan (cuarta semana de Pascua) empieza en 13,16 con la advertencia fundamental de que el siervo no es más que el señor y debe estar dispuesto a prestar el humilde servicio del

13. No se menciona nunca a los presbíteros en las cartas auténticas de Pablo; el nombramiento de presbíteros es un tema importante solamente en las cartas Pastorales post-paulinas. Sin embargo, en Filipenses 1,2 se menciona a *epískopoi* y *diákonoi*, y los argumentos basados en el silencio sobre la estructura (o las estructuras) de la Iglesia durante la vida de Pablo tienen muy poco peso.

que el Señor acaba de dar ejemplo, lavando los pies a los discípulos. Pero esta amonestación no es aceptada por uno de ellos, Judas, que «alzará su talón» contra Jesús. A la luz de lo que hemos leído en los Hechos, se nos recuerda seriamente que no todos los problemas se habían resuelto cuando, después de haber superado la oposición externa entre judíos y gentiles, Pablo y Bernabé habían logrado muchas conversiones. Desde el día de la muerte de Jesús en la cruz hasta nuestro tiempo, siempre ha habido (y sigue habiendo) peligros que amenazan a la Iglesia desde dentro, y Judas sigue siendo el modelo de aquellos que (invertidos de autoridad o sin ella) no están dispuestos a ser discípulos humildes.

No obstante, el tono principal del discurso de despedida es más alentador, como pone de manifiesto el pasaje siguiente relativo a la Última Cena incluido en el leccionario (Jn 13,31-35; domingo quinto, ciclo C). El Jesús que habla ha sido ya glorificado y será más glorificado aún cuando retorne al Padre; quienes observan su mandamiento de amarse mutuamente serán verdaderamente sus discípulos y compartirán su gloria. En 14,1-6 (lectura ferial), Jesús promete que hay muchas moradas en la casa de su Padre, adonde él se dirige para prepararles el camino. Hemos visto en los Hechos la difusión horizontal, por decirlo así, de la Iglesia en la tierra, pero el Jesús joánico está más interesado en la relación vertical entre aquellos a los que deja aquí en la tierra y su Padre del cielo. Si la *koinōnía* mutua es una de las principales preocupaciones de los Hechos, el discurso de despedida de Jesús en Juan se preocupa sobre todo de la unión con Dios. Jesús, que comparte la vida eterna de Dios y la vida humana en esta tierra, es la personificación de esta unión: él es el camino. Los discípulos quieren que les muestre al Padre; pero durante todo el tiempo en que han estado con Jesús no han caído en la cuenta de que él y el Padre habitan el uno en el otro y son uno (14,8-11). Si en Romanos 1,13 «cosechar los frutos» significa convertir a las personas a Cristo, la imagen de la vid y los sarmientos en Juan 15 subraya la relación con Jesús. Él es la vid y nosotros damos fruto sí, cada vez en mayor medida, recibimos de él la vida. Los discípulos tienen que participar de (y permanecer en) el amor que une al Padre y al Hijo. Dado que

Jesús los deja, tienen que manifestar ese amor en la vida común. Jesús reitera: «Esto es lo que os mando, que os améis unos a otros» (15,17).

En las palabras que Jesús dice a los discípulos en estos capítulos encontramos un factor importante que influyó en la decisión de la Iglesia de tomar las perícopas evangélicas de este tiempo litúrgico del discurso de despedida de Jesús transmitido en Juan. En el capítulo 27 he señalado una paradoja: estamos preparándonos para Pentecostés y, sin embargo, las primeras lecturas, tomadas de los Hechos, nos relatan lo que sucedió *después de* Pentecostés y la venida del Espíritu. La paradoja se resuelve parcialmente porque el discurso de despedida joánico contiene cinco pasajes donde Jesús habla de la venida del Paráclito¹⁴, el Espíritu de la verdad; y la Iglesia puede usarlos en el leccionario de las semanas quinta y sexta de Pascua para preparar la fiesta del Espíritu ya próxima. Desde el punto de vista de los cristianos de nuestro tiempo, aquel primer Pentecostés y los sucesos siguientes en el desarrollo de la Iglesia primitiva narrados en los Hechos son acontecimientos ya pasados. No obstante, cada generación tiene que experimentar de nuevo la venida del Espíritu en su propia vida, y las palabras del Jesús joánico tienen el poder de hacerlo posible.

En estas breves reflexiones sobre Juan 13–16 desearía centrarme en la presentación singular que Juan hace del Paráclito: título atribuido al Espíritu Santo solamente en el cuarto evangelio. El término griego *paráklētos* significa literalmente «uno llamado al lado de», y se usaba comúnmente para designar al que era llamado al lado de un imputado para ayudarlo en un procedimiento legal: un abogado defensor. Este significado está presente en algunas palabras usadas para traducir *paráklētos* como «abogado, consejero, valedor». Hay un tono jurídico en algunas de las cosas dichas por Jesús sobre el Paráclito, pero la imagen de conjunto es más exactamente la de un fiscal. Jesús está a punto de morir crucificado; a los ojos del mundo será juzgado, declarado culpable y condenado. Pero después de su

muerte vendrá el Paráclito y cambiará la sentencia, condenando al mundo y proclamando la inocencia de Jesús (16,8-11). Demostrará así que Jesús no ha pecado y que más bien ha sido el mundo el que ha pecado al no creer en él. Jesús es la justicia, como demuestra el hecho de que no está en el sepulcro, sino con el Padre. El juicio que lo condenó a muerte no lo ha derrotado; irónicamente, ha derrotado a su gran adversario, el Príncipe de este mundo.

En un célebre pasaje (Job 19,25), Job afirma que él se encamina hacia la muerte y que será juzgado con crueldad y declarado culpable por todos a causa de los sufrimientos que ha padecido; pero él sabe que vive su Vengador, es decir, el ángel que estará sobre su tumba para mostrar a todos que él era inocente. Este espíritu angélico vengador tiene el papel de un paráclito, y Jesús se dirige ahora al Espíritu Santo como a su propio Paráclito. En los Hechos hemos visto que Dios interviene para demostrar la inocencia de Pedro y Pablo cuando son acusados; y al esperar la venida del Espíritu, esperamos a quien tiene la misión de hacer que al final la injusticia y el mal no puedan vencer a quienes creen.

Con todo, hay otro papel para «aquel que es llamado al lado de»: a veces, aquellos que sufren o son abandonados por todos sienten la necesidad de tener a alguien que los consuele. Este aspecto del Paráclito se indica traduciendo el término griego por «Consolador». Durante la Última Cena, los discípulos están tristes porque Jesús está a punto de dejarlos; lo que los consuela es la promesa de que alguien como Jesús vendrá a ocupar su lugar. Esta es una de las ideas en las que más insiste Juan al presentar al Paráclito: la semejanza del Espíritu con Jesús, que es lo que permite que el Espíritu sustituya a Jesús¹⁵. (Por eso, el Espíritu Paráclito no puede venir si Jesús no regresa al Padre). Ambos proceden del Padre, ambos son dados o enviados por el Padre,

14. 14,15-17; 14,25-26; 15,26-27; 16,7-11; 16,12-14.

15. Un elemento intrínseco de esta noción es la idea de que el Paráclito es personal. El término griego común para «Espíritu», *pneúma*, es neutro; por eso, en muchos pasajes neotestamentarios se emplean pronombres neutros. Pero *paráklētos* indica una persona de género masculino y requiere, por tanto, pronombres personales del mismo género.

ambos son rechazados por el mundo. El Jesús joánico afirma que no tiene nada suyo: todo lo que hace o dice se lo ha oído o visto al Padre. El Paráclito no dirá nada por su cuenta; en cambio, tomará lo que es de Jesús y lo anunciará; dirá solo lo que siente (Jn 16,13-15). Cuando Jesús está en la tierra y el Padre está en el cielo, quien ve a Jesús ve al Padre. Cuando Jesús retorne al Padre, quien escuche al Paráclito escucha a Jesús. En suma, lo que Jesús es para el Padre, eso es el Paráclito para Jesús. Por eso, el Paráclito cumple de muchas maneras la promesa de retornar hecha por Jesús.

En un pasaje extraordinario (16,7), Jesús dice que es mejor que él se vaya porque de otro modo el Paráclito no vendrá. ¿En qué sentido la presencia del Paráclito puede ser mejor que la presencia de Jesús? Es posible que la respuesta esté en una distinción importante entre la presencia de Jesús y la del Paráclito. En Jesús, la Palabra se hizo carne; el Paráclito no se encarna. En la vida humana de Jesús, visiblemente y en un tiempo y un lugar determinados, Dios estaba presente de un modo único en el mundo; después, corporalmente, Jesús dejó este mundo y retornó al Padre. La presencia del Paráclito no es visible, ni está limitada a un solo tiempo o lugar. Más bien, el Paráclito mora en quien ame a Jesús y guarde sus mandamientos y, por tanto, su presencia no está limitada por el tiempo (14,15-17). Tal vez este sea el sentido en que la venida del Paráclito es «mejor». Estas palabras de Jesús sobre el Paráclito muestran bellamente que el discurso de Jesús en la Última Cena no estaba dirigido solo a los discípulos presentes en el cenáculo, sino a todos los cristianos. Por lo que respecta a la presencia de Dios como Paráclito, no hay ciudadanos de segunda clase: el Paráclito está tan presente en los discípulos actuales de Jesús como lo estuvo en los de la primera generación.

Este es un hecho particularmente importante cuando consideramos una de las actividades principales del Paráclito. El Paráclito es el Espíritu de la verdad que guía hasta la verdad completa. El Jesús joánico tenía muchas cosas que decir que los discípulos no podían comprender mientras él vivía (16,12); pero el Paráclito, cuando venga, tomará aquellas cosas y las explicará (16,15). Dicho de otro modo, el Paráclito resuelve el problema de comprender de forma nueva una revelación anterior. Cuando

Dios dio al Hijo, dio al mismo tiempo la revelación divina completa: Jesús era la verdadera Palabra de Dios. Pero esta Palabra se hizo audible bajo las limitaciones de una serie de cuestiones y de una cultura particulares. ¿Cómo pueden los cristianos de otras épocas obtener la guía de Dios para afrontar cuestiones completamente distintas, en una cultura muy diferente? Las palabras de Jesús indican claramente que el Paráclito —que está presente en todos los tiempos y culturas— no aporta una revelación nueva, sino que toma la revelación de la Palabra hecha carne y la explica de forma nueva, teniendo en cuenta las cosas futuras. En las palabras de Pablo a los presbíteros de Éfeso en Hechos 20,28-31 vemos que uno de los motivos para establecer la estructura presbiteral de la Iglesia fue proteger a los fieles de extrañas perversiones de la verdad. También las Cartas Pastorales de Pablo hablan de obispos-presbíteros que tienen la misión de preservar la doctrina recibida como criterio para juzgar lo que es válido en cualquier desarrollo nuevo. Así, en un tiempo en que las otras Iglesias estaban desarrollando un magisterio externo de enseñanza para guiar a todos los que estaban bajo su cuidado pastoral, Juan hace hincapié en el Paráclito que mora en lo íntimo del corazón, conduce a toda la verdad y es dado a todos los creyentes. En la historia del cristianismo ha habido una tendencia a permitir que prevaleciera una u otra de estas orientaciones, pero cualquiera de ellas sin la otra tiene sus inconvenientes. Los maestros cuya única fuerza está en permanecer adheridos a la tradición pueden tender a considerar peligrosas todas las ideas nuevas. El Espíritu es un guía vivo y parecería mejor adaptado para afrontar las cosas futuras; pero cuando dos creyentes que afirman dejarse guiar por el Espíritu que mora en su interior están en desacuerdo, a menudo ninguno de los dos consigue ver sus errores, y la tendencia es escindir en divisiones insanables. Al leer el Evangelio de Juan junto con los Hechos, la Iglesia se recuerda implícitamente a sí misma que para guiar a los cristianos se necesita una interacción entre instrucción externa impartida por maestros bien preparados y movimientos internos del Paráclito. Ambos factores son esenciales para que la Iglesia pueda combinar una tradición válida y nuevas inspiraciones, sin romper la *koinōnía*.

El Jesús de la Última Cena que prepara a los discípulos para la venida del Espíritu no carece de realismo. El mundo odiará a los discípulos que han recibido el Espíritu de la Verdad (15,18-19), el cual no puede ser aceptado por el mundo porque no lo ve ni lo reconoce (14,17). Los discípulos serán expulsados de las sinagogas e incluso serán asesinados, como se afirma en un texto joánico (16,2-3) que es paralelo de cómo Pablo es tratado a veces según el libro de los Hechos. No obstante, pueden tener paz porque Jesús está con ellos: «En el mundo pasaréis aflicción; pero tened valor: yo he vencido al mundo» (16,33).

CAPÍTULO 32

La asamblea de Jerusalén impulsa a la Iglesia hasta los confines de la tierra

(Hechos 15–28)

LA actividad apostólica de Pablo agradó a la Iglesia de Antioquía, pero no a los partidarios de la circuncisión que estaban en Jerusalén, los cuales enviaron a sus delegados a Antioquía para protestar por la aceptación de los gentiles incircuncisos. Se podría pensar que este problema había sido resuelto ya en Jerusalén (Hch 11) cuando Pedro se había justificado por haber aceptado al pagano Cornelio sin imponerle la circuncisión. Pero una cosa era incorporar a unos pocos gentiles dentro de una comunidad predominantemente judeo-cristiana y otra encontrarse frente a Iglesias enteras de convertidos del paganismo como las fundadas por Pablo: Iglesias cuyas relaciones con el judaísmo se limitaban a poco más que la veneración de las Escrituras judías.

En Romanos 11,13-36 podemos ver cómo entendía Pablo lo que pensaba que podría suceder por causa de su misión a los gentiles: los paganos eran una rama de olivo silvestre injertada en el árbol de Israel; y, al final, todo Israel tendría envidia de los gentiles, creería en Cristo y se salvaría.

Es posible que los partidarios de la circuncisión tuvieran una actitud mucho más realista, basada en el temor a que Pablo hubiera iniciado un proceso por el que el cristianismo se convertiría casi por completo en una religión de gentiles... y eso fue lo que sucedió. (Los ultra-conservadores, aun cuando su teología pueda estar equivocada, suelen intuir la inevitable dirección de los cambios mejor que los moderados que los proponen). Lejos

de quedar injertados en el árbol de Israel, los cristianos de origen gentil se convirtieron en el árbol. Para detener esta catástrofe previsible, los adversarios de Pablo atacan el principio según el cual los gentiles pueden ser admitidos sin hacerse judíos (es decir, sin circuncidarse). Causan bastantes problemas, de manera que Pablo y Bernabé tienen que ir a Jerusalén a debatir esta cuestión. Lo que sigue es un informe de lo que podríamos considerar como la reunión o asamblea¹ más importante celebrada en la historia del cristianismo, ya que en ella se tomó la decisión que permitió que el cristianismo no fuera una secta menor dentro del judaísmo, sino que se convirtiera pronto en una religión separada que llegaría a los confines de la tierra.

La gran crisis resuelta por la asamblea de Jerusalén (Hch 15,1-29)

Las selecciones de este capítulo de los Hechos se leen el sexto domingo de Pascua (ciclo C) y en tres días de la quinta semana.

Tenemos la suerte de poseer dos relatos de la asamblea de Jerusalén: uno en Hechos 15 y el otro en Gálatas 2; y esta doble perspectiva nos enseña muchas cosas sobre las grandes personalidades del cristianismo primitivo. Los estudiosos tienden a preferir el relato propio de Pablo como un testimonio personal y piensan que el relato de los Hechos es más tardío y fue expurgado. Es incuestionable que los Hechos presentan un informe simplificado y menos tenso; pero por lo que respecta a Gálatas, hemos de reconocer que el relato personal que Pablo escribe para defenderse tiene su óptica propia, que lo saca del ámbito de la pura objetividad. Por ejemplo, Pablo dice en Gálatas 2,1: «Subí a Jerusalén con Bernabé y llevando conmigo a Tito». Hechos 15,2 afirma que «se decidió que Pablo y Bernabé con algunos más subieran a Jerusalén». Lo más probable es que acudieran como delegados de la Iglesia de Antioquía, si bien Pablo (como parte de

1. Con mucha frecuencia se habla del «concilio» de Jerusalén, pero prefiero evitar el término «concilio» porque se podría confundir con los posteriores concilios ecuménicos de la Iglesia (Nicea, etc.).

su auto-defensa en Gálatas) hace hincapié en su iniciativa en la cooperación. Desde los Hechos resulta muy claro que los de Jerusalén tenían el poder de decisión en el problema. Pablo habla despectivamente de los «considerados como pilares», cuya reputación no significa nada para él; pero es evidente que ese título implicaba que su reputación significaba algo para los demás y, a largo plazo, Pablo no podía permanecer solo. Es cierto, como afirma él mismo, que había recibido su evangelio (de la gracia dada gratuitamente a los gentiles) por medio de una revelación de Jesucristo y no lo cambiaría ni aunque un ángel le dijera que lo hiciera (Gál 1,8.11-12); no obstante, llega a mencionar la posibilidad de haber corrido en vano (2,2). Si esto es más que una expresión retórica, querría decir que habría admitido el poder de los «pilares»: si ellos negaban a las Iglesias paulinas de origen gentil la *koinōnía* con la Iglesia madre de Jerusalén, se produciría una división que negaría la naturaleza misma de la Iglesia. Así, pese a la certeza de Pablo sobre su derecho a evangelizar, el resultado de la asamblea de Jerusalén creó incertidumbre en las comunidades que él había evangelizado.

El hecho de llevar consigo a Tito, un pagano incircunciso (Gál 2,3), fue una maniobra inteligente. Es probable que algunos de los partidarios de la circuncisión² no hubieran visto a ninguno de los gentiles incircuncisos a los que negaban la condición de verdaderos cristianos; y siempre es más difícil enfrentarse a otros que evidentemente creen en Cristo y decirles cara a cara: «No sois cristianos porque no estáis de acuerdo conmigo». Otro paso prudente dado por Pablo (Gál 2,2) fue exponer primero en privado su argumentación ante los miembros de la Iglesia jerosolimitana que tenían autoridad. Las primeras reacciones de las autoridades suelen ser defensivas; si las pronuncian en privado, pueden modificarlas sin perder credibilidad. Algunas tragedias se podrían haber evitado en la Iglesia católica después del Vaticano II si los impacientes por el cambio se hubie-

2. En vez de esta terminología más neutral del libro de los Hechos (que en 15,5 especifica también que eran miembros del partido de los fariseos), Pablo habla en tono polémico de «falsos hermanos» que espían la libertad de su comportamiento hacia los gentiles.

ran mantenido alejados de las primeras páginas de los periódicos. Normalmente, los enfrentamientos cara a cara con las autoridades no demuestran más que miopía.

No obstante, el núcleo del relato es la disputa pública. En ella hay cuatro participantes: se conocía el parecer de dos de ellos, pero no se sabía lo que pensaban los otros dos. Era conocida la posición de los portavoces no nombrados del partido de la circuncisión, que exigían que los gentiles fueran circuncidados para llegar a ser plenamente cristianos y, en el otro extremo, estaban Pablo y sus compañeros, que sostenían que la exigencia de la circuncisión anularía el don libérrimo de la gracia de Cristo. Los imprevisibles eran Pedro, que por ser el primero de los Doce era responsable de todo el pueblo del nuevo Israel, y Santiago, que con los ancianos representaba a los jefes de la comunidad hebreo-cristiana de Jerusalén. Se nos informa de los argumentos de tres de los cuatro participantes. Es comprensible que, dada la finalidad de la Carta a los Gálatas, el relato de Pablo esté centrado en su propio papel y subraye que nunca ha cedido al parecer contrario, ni siquiera por un instante, y que persuadió a los llamados «pilares» de la verdad de su evangelio. Pero los Hechos dedican un solo versículo a Bernabé y Pablo (15,12), interpolando su informe entre las palabras de Pedro (15,6-11) y las de Santiago (15,13-21), lo cual da a entender que quien venció fue Santiago. Es probable que sea necesario leer entre las líneas de ambos relatos. La cuestión que se discutía era lo que Pablo y Bernabé habían hecho en su actividad misionera y, en este sentido, la asamblea estuvo centrada en Pablo. Sin embargo, es probable que su razonamiento estuviera implícito en la misión que había realizado y, por tanto, tenía pocas probabilidades de vencer a los indecisos; por eso, es posible que la atención limitada que los Hechos conceden a la intervención de Pablo sea correcta. En Jerusalén se sabía ya que Pedro era favorable a los gentiles y, por tanto, todo dependía en realidad de la intervención de Santiago, que habría tenido de su parte a la Iglesia de Jerusalén. Gálatas 2,9 reconoce este hecho al nombrar a Santiago antes que a Cefas (Pedro) y Juan entre los llamados «pilares» de la Iglesia.

¿Cuál fue la argumentación de Bernabé y de Pablo? Según los Hechos, narran los signos y prodigios realizados entre los

gentiles; Gálatas dice que Pablo habló del evangelio que anunciaba a los gentiles, lo cual significa seguramente que narró cómo los gentiles habían abrazado la fe sin la circuncisión. Según las indicaciones de Gálatas 1, Pablo estaba convencido de que, así como Dios lo había llamado por propia iniciativa mientras perseguía a los cristianos, el mismo Dios concedía su gracia libremente sin condiciones previas. Según los Hechos, también el razonamiento de Pedro se basaba en la experiencia: había que acoger a los gentiles sin hacer distinciones y sin imponer cargas, porque también al incircunciso Cornelio le había enviado Dios el Espíritu Santo. La argumentación de Santiago que leemos en los Hechos está más elaborada y, como era de esperar en un cristiano hebreo conservador, apela a la ley. Los profetas habían predicho la conversión de los gentiles y la ley de Moisés permitía a los gentiles incircuncisos vivir en medio del pueblo de Dios, siempre y cuando se abstuvieran de algunas cosas que causaban impureza. Lamentablemente, no conocemos los argumentos esgrimidos por el partido de la circuncisión; tenemos solamente la afirmación de Hechos 15,5, según la cual la ley de Moisés exigía la circuncisión.

Lo que sorprende es un silencio frustrante. Ninguno de los partidarios de la admisión de los gentiles sin circuncisión apela a Jesús diciendo: «Jesús nos dijo que actuáramos así». Naturalmente, la razón es que Jesús no les había dicho nunca que actuaran así. Y cabría la sospecha de que los únicos que podrían haber mencionado a Jesús habrían sido los del partido de la circuncisión; solo ellos habrían podido sostener que Jesús no habría autorizado nunca un cambio tan radical de la ley³. Esta pudo ser la primera de otras muchas veces en las que quienes se han opuesto al cambio en la Iglesia lo han hecho argumentando que

3. Los evangelios sinópticos prestan atención al hecho de que Jesús acoge a los recaudadores de impuestos y a las prostitutas. Podemos preguntarnos si este recuerdo fue preservado en parte para refutar implícitamente la posición de los partidarios de la circuncisión. Podríamos reconstruir la refutación de este modo: Jesús acogió a los que estaban fuera de la ley y ahora, en nuestro tiempo, los que están fuera de la ley son los gentiles. Sin embargo, hay que admitir que tales argumentos tienen poco peso, porque pueden ser usados para justificar casi todas las prácticas.

Jesús no actuó nunca así, mientras que los partidarios del cambio aplicaban el mensaje de Cristo a una situación en la que el Jesús histórico no se encontró nunca. En cualquier caso, tanto los Hechos como la Carta a los Gálatas coinciden en decir que Pedro (y Juan) y Santiago mantuvieron la *koinōnia* con Pablo y con sus Iglesias de gentiles convertidos. Se había abierto el camino para una evangelización libre y eficaz hasta los confines de la tierra. En realidad, era un camino que conduciría lejos del judaísmo. Cualquiera que fuese la opinión de los judíos no cristianos con respecto a los judíos cristianos, todos estaban unidos por un mismo vínculo: habían nacido en el pueblo elegido. En cambio, no tenían ningún vínculo con los cristianos convertidos del paganismo; y aunque también para ellos el Salvador era un judío nacido bajo la ley, pronto el cristianismo sería considerado una religión de gentiles convertidos, totalmente extraña al judaísmo, el cual, después de la destrucción del templo, iba a dar una importancia cada vez mayor a la ley.

El retorno a Antioquía; mayor actividad misionera de Pablo (Hch 15,30–21,14)

Durante diez días feriales, desde el final de la quinta semana de Pascua hasta la mitad de la séptima semana, el leccionario presenta pasajes de Hechos 16–20 bastante ligados entre sí.

Hechos 15,30-39: el retorno a Antioquía. Según los Hechos, Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía con Judas y Silas, llevando una carta que exponía claramente que no se podía exigir la circuncisión a los gentiles convertidos. No obstante, estos tenían que abstenerse de cuatro cosas prohibidas por Levítico 17–18 a los extranjeros que vivían en Israel: carne ofrecida a los ídolos; sangre; animales estrangulados (es decir, animales no sacrificados de modo ritual); uniones incestuosas (*porneía*, «impureza», pero aquí con parientes). Esta es la posición defendida por Santiago en la asamblea de Jerusalén. Si comparamos el relato de los Hechos con el de Gálatas 2,11ss, vemos que las cosas fueron probablemente más complicadas. Una combinación verosímil de las

dos fuentes de información permite reconstruir los hechos de este modo: Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía con la buena noticia de que se había reconocido la libertad con respecto a la circuncisión. No obstante, hubo disputas en lo relativo a la obligación impuesta a los cristianos de origen gentil de observar las normas referentes a la alimentación de los judeo-cristianos, que formaban el otro componente de la Iglesia. Pablo sostenía que no estaban obligados a observarlas, y también Pedro era partidario de esta libertad hasta que llegaron algunos cristianos mandados por Santiago para exigir la observancia de normas específicas de las leyes sobre los alimentos⁴. Pedro accedió a las exigencias de Santiago y Pablo se irritó sobremanera. Es probable que también Bernabé y Juan Marcos siguieran el ejemplo de Pedro, ya que los Hechos no hablan del enfrentamiento entre Pablo y Pedro y, sin embargo, narran una disputa entre Pablo y estas dos figuras, tras la cual decidieron no viajar juntos (15,36–40). Por eso, cuando Pablo emprendió otra misión, llevó consigo a Silas. En las Iglesias fundadas por Pablo, los gentiles convertidos, que eran la mayoría, no estaban obligados a cumplir las leyes judías sobre los alimentos, como vemos en las cartas paulinas. En cambio, parece que en los lugares donde Santiago de Jerusalén tenía influencia (Hch 15,23: Antioquía, Siria y Cilicia, donde presumiblemente los judeo-cristianos eran la mayoría), los gentiles convertidos tenían que observarlas. Gracias a la asamblea de Jerusalén, se había preservado la *koinōnia* en lo que era esencial para la conversión: los gentiles no estaban obligados a hacerse judíos. Pero esto no garantizaba la uniformidad en el estilo de vida. Pablo estaba convencido de que la libertad con respecto a las normas sobre los alimentos era tan importante, que constituía una prueba de la verdad del evangelio (Gál 2,14); pero parece que otros no pensaban así. Hoy podemos aprender una lección de aquella disputa: se ha insistido en la uniformidad con demasiada frecuencia. Hace falta mucha prudencia para establecer comparaciones, y las diferencias que resulten, aunque sean muy

4. Gálatas 2,12. Los estudiosos no están de acuerdo acerca de si entre los hombres enviados por Santiago se encontraban también Judas y Silas como portadores de la carta mencionada en los Hechos.

profundas, son una prueba de fuego del verdadero cristianismo o del verdadero catolicismo.

Hechos 15,40–21,14: mayor extensión de la actividad misionera de Pablo. Es costumbre detectar en los Hechos tres viajes misioneros de Pablo: un viaje (46-49 d.C.) antes de la asamblea de Jerusalén y dos después de ella (50-52 y 54-58 d.C.). No obstante, no estamos seguros de que el autor de los Hechos hiciera tal división, ya que es fácil ver todo el relato que va de 15,40 a 21,14 como un largo viaje⁵. Lo cierto es que, después de la decisión de Jerusalén, los Hechos describen una mayor actividad misionera de Pablo, que llega mucho más allá que su primer esfuerzo misionero. Es ahora cuando, después de seguir las huellas de su viaje anterior, va hasta el norte de Galacia, atraviesa Grecia (Filipos, Tesalónica, Atenas, Corinto), vuelve a Éfeso, en Asia Menor, y finalmente regresa a Antioquía. Luego parte una vez más de Antioquía y viaja a Éfeso, donde permanece dos años, y desde allí escribe a algunas de las Iglesias antes nombradas (probablemente Gálatas, Filipenses y parte de la correspondencia a los Corintios). Viajes posteriores lo llevan a Macedonia y Corinto, y le ofrecen la oportunidad de escribir el resto de la correspondencia a los Corintios y la Carta a los Romanos. Es como si la decisión de Jerusalén hubiera hecho posible el tiempo más creativo de la vida de Pablo.

La narración empieza con la circuncisión de Timoteo en Hechos 16,1-5. Muchos exegetas cuestionan la verosimilitud de esta acción, porque piensan que es inconcebible que Pablo hubiera cambiado su postura sobre la circuncisión, aunque fuera para ganar convertidos. No obstante, si Timoteo era visto como judío, no tenemos pruebas claras de que Pablo hubiera querido que los judeo-cristianos renunciaran a la circuncisión. Las palabras de Gálatas 5,2: «Mirad, yo, Pablo, os digo que si os circuncidáis, el Mesías no os valdrá» están dirigidas a los gentiles. Ro-

manos 9,4-5 habla de los privilegios de los «parientes según la carne» de Pablo, es decir, de los israelitas: a ellos les pertenece la filiación, la gloria, las alianzas, el don de la ley, el culto, las promesas, los patriarcas. ¿Por qué privar a Timoteo de este derecho de nacimiento? Al menos, algunos cristianos debieron pensar de esta manera, y esta cuestión discutida indica hasta qué punto debió resultar complicado para un judío creer en Jesús.

La visión de Pablo de un macedonio en 16,9-10 que le sugiere que atravesara Grecia es considerada por el autor de los Hechos como un momento inspirado por Dios. La propagación de la fe cristiana en Europa se presenta casi como un destino manifiesto; y, en una mirada retrospectiva, las inmensas contribuciones de dos mil años de cristianismo en Europa justificarían este juicio. Mucho más allá de lo que el autor de los Hechos habría podido soñar, el grito del macedonio llevó finalmente al cristianismo hasta los confines de la tierra que, en el siglo I, ni siquiera se sabía que existieran. Algunas personas de otros continentes que fueron evangelizados desde Europa se lamentan de haber sido indoctrinadas con una cultura ajena. Con todo, es probable que la europeización hubiera tenido lugar de todos modos; y el hecho de que la cruz de Cristo fuera plantada al lado del estandarte del rey respectivo fue potencialmente una ayuda correctiva, tanto de los abusos que existían antes de la llegada de los europeos (que a veces se olvidan) como de los abusos que ellos llevaron.

La evangelización en Filipos (16,11-40) nos muestra algunas cosas de las mejores y de las peores de la misión entre los gentiles. La generosa apertura y el apoyo de Lidia, una gentil devota del culto judío, es un modelo para las familias cristianas. Por otro lado, los problemas legales y financieros que presenta una muchacha que tenía espíritu de adivinación nos recuerda que Pablo estaba tratando con un mundo extraño y supersticioso. En la continuación del relato, la milagrosa apertura de la prisión nos hace recordar la escena en la que Pedro es liberado milagrosamente de la prisión, y nos muestra que Dios está al lado de su enviado a los gentiles. La complejidad del juicio de Pablo, debida al hecho de que era ciudadano romano, ilustra cómo los primeros cristianos tenían que utilizar para sobrevivir todos los medios disponibles, incluida la ley romana.

5. Solo un pasaje extremadamente breve (18,22-24) nos movería a dividirlo. En cualquier caso, la división de los viajes paulinos se basa por entero en los Hechos, no en los recuerdos explícitos de Pablo, si bien él nos ofrece datos para establecer la cronología de sus visitas a Jerusalén (Gál 2,1).

En Tesalónica (17,1-9), Pablo se encuentra con la misma oposición judía que obstaculizó su misión en Asia Menor antes de la asamblea de Jerusalén. La lista de las acusaciones contra Pablo y sus seguidores en 17,6-7 se asemeja a las acusaciones contra Jesús ante Pilato en Lucas 23,2 –una lista que se encuentra solo en Lucas⁶–. Antes de terminar, hemos de ver otras semejanzas entre el trato que dan a Jesús y el que dan a Pablo, que constituye indudablemente un paralelismo que encaja en la teología de Lucas-Hechos. La oposición judía fuerza a Pablo a ir a Berea, donde, en un interesante gesto de imparcialidad, el autor nos dice que los judíos eran más nobles y menos conflictivos. Pero los judíos de Tesalónica intervienen y, por eso, Pablo viaja a Atenas (17,15).

Así como el autor de los Hechos había indicado que el paso de Pablo a Europa había sido querido por Dios, así también ahora, al describir la estancia de Pablo en Atenas, demuestra que aprecia lo que Atenas significaba para la cultura griega. Nos presenta un contexto dramático de filósofos epicúreos y estoicos (17,18) que tratan de encajar esta enseñanza nueva dentro de sus categorías. El autor conoce el ágora o plaza principal (17,17) y la colina del Areópago (17,19); y el discurso que Pablo pronuncia allí muestra un conocimiento de los numerosos templos y estatuas de la ciudad. La escena ante el altar al dios desconocido y las citas de filósofos y poetas ofrecen una aproximación culta al anuncio del mensaje sobre Cristo, muy diferente de las tácticas de los otros discursos de los Hechos. El punto culminante de la escena podría ser la reacción a esta elocuencia por parte de los oyentes cosmopolitas: unos se burlan; otros dicen que lo escucharán otro día, pero hay algunos que creen. Desde Atenas, Pablo va directamente a Corinto, y en 1 Corintios 2,1-2 describe lo que pudo ser una lección aprendida: «Cuando acudí a vosotros, hermanos, no me presenté con gran elocuencia y sabiduría para anunciaros el misterio de Dios; pues entre vosotros decidí no saber otra cosa que Jesucristo, y este crucificado».

6. Es probable que el carácter más formal del proceso romano de Jesús en Lucas derive de la familiaridad del autor con los procedimientos romanos contra cristianos individuales de su tiempo.

Comparando Atenas con otras grandes ciudades del imperio romano del siglo I, se pueden valorar los puntos fuertes y las prioridades de la misión cristiana. Atenas era el centro de la cultura, de la filosofía y del arte; el mensaje de Pablo tuvo allí un éxito limitado, y no se habla de otras misiones primitivas en la ciudad. Alejandría era el centro de enseñanza, con la magnífica tradición de su biblioteca; de allí viajó a Éfeso el elocuente predicador Apolo (Hch 18,24), pero, por lo demás (y a pesar de las leyendas posteriores), no consta que hubiera allí actividad misionera alguna de los cristianos antes del año 70. Roma era la sede del poder imperial y gobernaba el mundo. En los años 40 hubo una misión cristiana en Roma que tuvo éxito; Pablo pudo dirigirse a varias iglesias domésticas romanas antes del año 60; se piensa que varios escritos del Nuevo Testamento se escribieron en la Iglesia de Roma o se enviaron desde ella; y, finalmente, Pedro y Pablo murieron allí. ¿Por qué se prestó más atención a Roma que a Atenas o Alejandría? Una respuesta que se puede descubrir bajo el simbolismo podría ser que los cristianos eran realistas: ni Atenas –el museo– ni Alejandría –la biblioteca– podían mover el mundo; por eso, la poderosa ciudad que lo movía era un objetivo mejor.

La estancia de Pablo en Corinto (18,1-18) tiene un interés añadido debido a la correspondencia que dirigió posteriormente a esta Iglesia (y que nos permite conocerla mejor que a cualquiera de las otras Iglesias fundadas por Pablo), y porque personajes como Áquila y Priscila (Prisca) aparecen en esta correspondencia. Estas dos figuras que habían salido de Roma (probablemente ya como cristianos) volverían a Roma y formarían parte de los contactos de Pablo («colaboradores en Jesucristo») con esta ciudad antes de que él llegara (Rom 16,3). Dado que hemos oído hablar ya de Silas y Timoteo, podemos ver cómo Pablo forma un círculo de colegas y amigos que estarían en contacto con él durante toda su vida. Igual que los discípulos de Jesús continuaron la obra del maestro, los colaboradores de Pablo continuaron la obra y la literatura del apóstol en el periodo pospaulino. La referencia a la fabricación de tiendas al comienzo de la estancia de Pablo en Corinto nos recuerda la indicación que encontramos en sus cartas del hecho de que normalmente se ganaba el sustento y no pedía ayuda económica a sus oyentes (cf.

también Hch 20,33-35). Una vez más, vemos la hostilidad judía cuando llevan a Pablo ante el tribunal del procónsul romano Galión, una figura cuya presencia en Corinto nos proporciona la clave más importante para datar la misión de Pablo allí hacia los años 51-52 d.C. Lo poco dispuesto que estaba el funcionario romano a interesarse por las cuestiones religiosas judías es parte de la imagen general del periodo anterior a Nerón, cuando Roma no se había mostrado aún hostil a los cristianos como tales. El tribunal o *bēma* de Corinto ha sido excavado recientemente y podemos verlo en el ágora o mercado; esto nos recuerda que el cristianismo era proclamado en lugares y ante personas cuya existencia histórica se puede verificar.

Una vez que Pablo deja Corinto, los Hechos acumulan en unos pocos versículos (que podrían resultar algo confusos) un retorno a Jerusalén pasando por Éfeso y Cesarea (¿18,22a?), seguido de otro viaje a Éfeso. El leccionario omite este breve informe y toma pasajes de Hechos 18,24–19,40, donde se narran escenas en Éfeso, otro gran centro de la actividad paulina (durante más de dos años) y que en el futuro será importante para la Iglesia. El autor nos habla aquí de Apolo de Alejandría y de otros que creyeron en Jesús, pero que solamente habían recibido el bautismo de Juan y no sabían nada del Espíritu Santo. No se ofrecen muchos elementos para explicar cómo pudo existir semejante situación: ¿fueron evangelizados por personas que conocieron a Jesús durante su ministerio, pero dejaron Palestina antes de la crucifixión y la resurrección? Los Hechos nos han hablado antes, y nos hablan ahora de nuevo, de las luchas de Pablo con los judíos de la sinagoga y con entusiastas de las divinidades paganas, de la adivinación y de la magia; pero esta es una de las pocas veces en que este libro insinúa una confrontación con predicadores cristianos que compiten, una lucha que ocupa un lugar importante en una buena parte de la correspondencia paulina.

Estos conflictos nos ofrecen un trasfondo para nuestra situación eclesial actual, donde los cristianos no solo luchan contra un mundo secularizado que ve la fe en Cristo como una superstición anticuada, sino que también luchan entre ellos a causa de las diferentes presentaciones del evangelio. Hechos 19,11-17 suscita nuestro interés con una presentación de Pablo como tau-

maturgo y de exorcistas judíos que intentan expulsar espíritus malignos usando el nombre de Jesús —otro dato que nos recuerda la gran semejanza existente entre el ministerio de la Iglesia primitiva y el ministerio de Jesús—. Anteriormente, al describir el éxito del ministerio, el autor de los Hechos se ha detenido en varias ocasiones para informar de que la palabra de Dios se extendía o crecía (6,7; 12,24), y ahora repite la misma frase (19,20). Esto señala que junto a Jerusalén y Antioquía, el cristianismo tiene ahora otro gran centro, Éfeso, y que el ministerio de Pablo ha sido bendecido como lo había sido el ministerio de los Doce.

Hechos 19,21 es la primera indicación del plan final de Pablo de ir a Roma a través de Grecia y Jerusalén, una anticipación importante de cómo acabará el libro. El leccionario omite el pintoresco relato del tumulto de los plateros de Éfeso —centrado en Artemisa o Diana de los efesios (19,23-40)— y también los viajes a través de Macedonia hasta Tróade, donde Pablo devolvió la vida a un muchacho (20,1-12). Sería interesante saber si la expresión «partió el pan» en 20,11 significa que Pablo presidió la eucaristía. Lo que se recoge íntegramente en el leccionario es el elocuente discurso de despedida dirigido en Mileto a los presbíteros de la Iglesia de Éfeso (20,17-38). Antes he mencionado el problema acerca de si el relato de Pablo que nombra presbíteros en su primer viaje misionero es anacrónico, y esta misma cuestión se plantea aquí. No obstante, este discurso tiene un gran valor porque nos permite ver la manera en que el autor de los Hechos considera a los presbíteros, a los que Pablo deja en herencia la solicitud por la Iglesia. En las Cartas Pastorales hay informaciones que sugieren que, después de ir a Roma y de ser liberado de la prisión, Pablo regresó a Asia Menor a mediados de los años 60. Los Hechos no dicen nada a este respecto, de modo que el discurso contiene las últimas directrices de Pablo a aquellos a quienes no volverá a ver (20,25.38)⁷. Al comienzo, en

7. Esta sección de los Hechos se parece al contexto de las Cartas Pastorales, donde Pablo afirma que ha llegado el momento de partir (2 Tim 4,6-8). En realidad, lo más probable es que tanto los Hechos como las Pastorales (en este orden) fueran escritos después de la muerte de Pablo. Muchos exegetas piensan que entre las cartas del Apóstol que se han conservado, Romanos fue la última escrita por él y contiene sus últimos pensamientos preservados.

la *apología pro vita sua* (20,18-21), Pablo refleja cómo ha servido al Señor; esto da paso al presentimiento sobre la cárcel y las aflicciones que tiene que padecer. Este hombre, que se encontró con la fe en Cristo en Jerusalén unos veinte años antes, en el juicio y la lapidación de Esteban, es llevado por el Espíritu a aquella misma ciudad en la que será juzgado en medio de gritos que piden su muerte (véase 22,22). En este admirable contexto, Pablo advierte a los presbíteros de los que se despide que apacienten todo el rebaño en medio del cual el Espíritu Santo los ha puesto como supervisores (20,28: *epískopos*)⁸.

Como podemos ver en 1 Pedro 5,1-4, la comparación de los presbíteros con los pastores del rebaño estaba bien establecida a finales del siglo I. Aun cuando esta imagen contiene una nota de autoridad, lo que se subraya realmente es la obligación de cuidar del rebaño y no dejar que sea depredado: en suma, lo que entendemos por «solicitud *pastoral*», una terminología que se deriva del pastoreo. El peligro más inminente, también en las Cartas Pastorales, es la falsa enseñanza: «algunos que dirán cosas descaaminadas para arrastrar tras sí a los discípulos» (Hch 20,30). Posteriormente, las Iglesias más preocupadas por la sana doctrina han encontrado en este pasaje las raíces de un magisterio de enseñanza que vigila contra el error. En este contexto, Pablo hace hincapié en que él mismo se ha ganado el pan y no ha codiciado plata ni oro (20,33-35), y también en otros textos del Nuevo Testamento se advierte a los presbíteros que eviten un amor corrupto al dinero (1 Pe 5,2; Tit 1,7; Tim 3,3), que constituye una constante tentación, dado que los presbíteros administraban los fondos comunes. Después de esta despedida en Mileto, los Hechos (21,1-14) nos hablan con más brevedad de otros adioses dramáticos en Tiro y en Cesarea, en los que se hacen más amenazadoras las advertencias sobrenaturales de una catástrofe inminente.

8. *Epískopos*, literalmente «supervisor», es la palabra griega para «obispo». Una vez más estamos próximos a la atmósfera de las Pastorales, donde hay grupos de presbíteros-obispos de las Iglesias post-paulinas, es decir, presbíteros que supervisan la vida y la enseñanza de la comunidad.

Arresto en Jerusalén; encarcelamiento; enviado a Roma para ser juzgado (Hch 21,15–28,31)

Se percibe con claridad que se acerca el momento culminante cuando leemos finalmente que Pablo sube a Jerusalén. Su informe del éxito entre los gentiles (verosíblemente acompañado de la colecta de dinero para los cristianos pobres de Judea, de la que nos informan las cartas) es bien recibido por Santiago y por los ancianos, que a su vez hablan de su propio éxito entre los judíos. Incluso los Hechos, que —a diferencia de las cartas de Pablo— no han señalado que este apóstol esperara un recibimiento poco entusiasta por parte de las autoridades cristianas de Jerusalén, no pueden disimular los sentimientos negativos provocados por los rumores sobre la enseñanza de Pablo⁹. (Es evidente que el desagradable hábito de juzgar a los demás cristianos, basándose en las habladurías y sin verificar personalmente los hechos, se encuentra ya al comienzo del cristianismo).

El plan bienintencionado de Pablo de mostrar su lealtad al judaísmo purificándose y yendo al templo (21,24) fracasa cuando unos fanáticos provocan un tumulto al afirmar que ha profanado el lugar sagrado por haber hecho entrar en él a los gentiles. Pablo se salva de la multitud solo gracias a la intervención de un tribuno romano que da a los soldados la orden de arrestarlo. El leccionario ignora todo esto, y también el discurso de autodefensa de Pablo (22,3-21), donde narra de nuevo su conversión. Después de las lecturas tomadas del discurso de Pablo a los ancianos de Éfeso en Mileto en Hechos 20, el leccionario retoma el relato de Pablo con 22,30 y 23,6-11, cuando es llevado ante el sanedrín y suscita las divergencias sobre la resurrección entre los saduceos y los fariseos. Aquí hay ecos del diálogo de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección (Lc 20,27) y de su comparecencia ante el sanedrín. El destino de Pablo, el gran dis-

9. De las cartas de Pablo podemos deducir que él no enseñó nunca a los gentiles a observar normas como las contenidas en la carta apostólica de Hechos 15,23-29, que limitaban su libertad, una carta que Santiago le recuerda en 21,25. No obstante, no tenemos pruebas de que enseñara «a los judíos que viven entre paganos a abandonar la ley de Moisés» (21,21).

cípulo, no es diferente del destino de su señor. El paralelismo queda realzado por la siguiente selección del leccionario a medida que se acerca el final de las lecturas tomadas de los Hechos en la última semana de Pascua. Del relato en varios capítulos sobre los procesos y el arresto de Pablo, el leccionario escoge 25,13-21, donde el gobernador romano Festo, a quien han entregado a Pablo como prisionero, lo lleva ante el rey herodiano Agripa II, hijo de Herodes, para que sea interrogado, igual que Jesús había sido enviado por Pilato a Herodes Antipas, según el relato lucano de la pasión (Lc 23,6-12). Pero ninguno de los dos reyes herodianos encuentra culpa en el prisionero.

La última lectura del leccionario antes de Pentecostés se toma apropiadamente del último capítulo de Hechos (28,16-20.30-31), en el que Pablo llega a Roma después de un largo y peligroso viaje por mar. Lamentablemente, no contiene la frase de 28,14: «Así llegamos a Roma», que expresa mucho más de lo que parece a primera vista. Esta es la última etapa prevista por Jesús resucitado: «Seréis testigos míos en Jerusalén, Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra». Cuando Pablo llegó a la capital, a principios de los años 60, hacía unos veinte años que había en ella comunidades cristianas. Pero en el curso del relato, que se ha centrado en Pedro y Pablo, el punto culminante está en la llegada a Roma del gran misionero. La ironía está en que las autoridades romanas lo han enviado allí porque ha apelado al emperador y, por tanto, han sido responsables de la evangelización de su imperio. Hacia el final de este relato, los Hechos presentan a Pablo dirigiéndose a los judíos locales e insistiéndoles en que él no ha hecho nada «contra las costumbres de nuestros padres»¹⁰. No obstante, el mensaje sobre Jesús que les ha anunciado no ha tenido éxito, y las últimas palabras que se le atribuyen en el libro, en las que no se alberga ninguna esperanza de

10. Hechos 28,21 es importante, porque el autor presenta a la comunidad judía de Jerusalén en estrecho contacto con la comunidad judía de Roma (un dato que podría ser histórico). Pero es extraño que los judíos de Roma no hubieran oído nada hostil con respecto a Pablo, dado que, al escribir a los romanos, parece que Pablo espera encontrarse a su llegada a la hostilidad de los cristianos particularmente adheridos al judaísmo. He analizado esta cuestión en mi libro *Antioch and Rome* (Paulist, New York 1982), 111-122.

conseguir que los judíos le presten oído, presentan una firme decisión de dirigirse a los gentiles, que lo escucharán. El autor espera claramente que el mensaje cristiano sea llevado a todo el imperio. El sumario que pone fin al libro señala que Pablo predicó en Roma con éxito durante dos años (Hch 28,30-31).

Breves reflexiones sobre Juan 17 y Juan 21

En la última semana antes de Pentecostés, el leccionario utiliza como lecturas del evangelio la oración del Jesús joánico como «sumo sacerdote» en Juan 17 y sus últimas palabras a Simón Pedro y al Discípulo Amado en Juan 21. La oración sacerdotal constituye una de las páginas más elevadas del Nuevo Testamento, ya que el Jesús joánico habla al Padre sobre el cumplimiento de la obra que le ha encomendado. Esta obra, como hemos visto, incluye el don de la vida eterna, una vida centrada en el conocimiento íntimo del único Dios verdadero y de Jesús, que ha sido enviado por él. A aquellos a quienes el Padre les ha dado a Jesús se les ha encomendado este conocimiento revelado, y Jesús ora por ellos. Su afirmación: «No ruego por el mundo» (17,9) nos inquieta actualmente, sobre todo después del concilio Vaticano II, que adoptó generalmente una actitud positiva hacia las posibilidades ofrecidas por el mundo moderno. Pero la distinción que establece Jesús sigue siendo válida: estar en el mundo pero sin ser del mundo (17,14-15). Si bien Dios manifestó el amor al mundo enviando a su Hijo único (3,16), al final del evangelio el mundo representa a los que han preferido las tinieblas a la luz. Los de Jesús no son parte del mundo, el cual tiene su propio príncipe, el maligno. El único de los compañeros de Jesús que pertenece al mundo es Judas, el hijo de la destrucción (17,2), dentro del cual ha entrado Satanás (13,2.27). Los demás están protegidos por el nombre que el Padre ha dado a Jesús (17,11-12)¹¹ y que él les ha revelado (17,6.26).

11. Hemos visto que el bautismo en el nombre de Jesús significaba probablemente confesar el nombre con el que se reconocía el estatus de Jesús (Señor, Mesías [Cristo], Salvador, Hijo de Dios, etc.). A veces, esta confesión está li-

A lo largo del discurso de despedida, Jesús habla a través de sus discípulos –y más allá de ellos– a los creyentes de todos los tiempos. La oración lo hace explícito en 17,20: «No solo ruego por ellos, sino también por los que han de creer en mí por medio de sus palabras». El enfoque especial de esta oración para los creyentes futuros es «que todos sean uno», con lo que Jesús vuelve a la actitud del Buen Pastor (10,16). El relato que hemos escuchado en las lecturas de los Hechos afirma la *koinōnía* frente a las divisiones entre los cristianos; y ahora, Juan 17,22-23 da una razón más realista para que los discípulos de Jesús sean una sola cosa, a saber: «que el mundo conozca que tú me has enviado». Según Jesús, uno de los obstáculos mayores para la evangelización de los demás es la falta de amor entre los cristianos y, por ello, pide que el amor con que el Padre lo ama desde antes de la creación del mundo «esté en ellos y yo también esté en ellos» (17,24.26).

Después de la oración, el leccionario elige el pasaje de Juan 21,15-25. Aproximadamente en el mismo momento en que las lecturas tomadas de los Hechos muestran cómo Pablo dirige sus últimas palabras a los presbíteros nombrados por él en la Iglesia de Éfeso, exhortándoles a vigilar sobre el rebaño, en los pasajes del evangelio dirige Jesús también sus últimas palabras a Simón Pedro instruyéndole que apaciente a los corderos. Como he subrayado antes, esta introducción tardía de la solicitud pastoral por los creyentes, dentro del Evangelio de Juan, contribuye a mantener vivo el ideal del único Buen Pastor. Las ovejas pertenecen todavía a Jesús, y Simón Pedro tiene que mostrar su solicitud por ellas en el modo de morir. La ironía joánica está presente en el hecho de que, después de recibir la misión pastoral, la primera reacción de Pedro es la típica de muchos otros miembros de la estructura de la Iglesia desde entonces: se preocupa por el Discípulo Amado, que parece una amenaza porque no encaja. La corrección de Jesús es dura y tiene un valor perenne: «¿A

gada a lo que sucedió en la resurrección/exaltación, por ejemplo: «Por eso Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a todo nombre... Jesucristo es Señor» (Flp 2,9-11). Juan afirma claramente que Jesús tuvo este nombre (¿Hijo del Hombre? ¿YO SOY?) durante su vida terrena.

ti qué? Tú sígueme?». Aunque a Pedro se le ha dado autoridad pastoral, es del Discípulo Amado, que no ostenta ninguna posición en la estructura de la Iglesia, de quien dice Jesús: «Si quiero que se quede hasta que yo vuelva» –un pensamiento consolador para la gran mayoría de aquellos cuya única misión en la Iglesia es ser discípulos–. Un discipulado de amor es lo que realmente importa a los ojos del Jesús joánico, y esto perdurará. No hay que asombrarse de que las últimas palabras del evangelista (21,25) sobre este Jesús (y las últimas palabras del leccionario en el tiempo antes de Pentecostés) sean que todos los libros del mundo no pueden hacerle justicia.

**Cristo en los evangelios dominicales
del Tiempo Ordinario**

Ensayos sobre los evangelios del tiempo ordinario
en los tres ciclos litúrgicos

Capítulos 33-36

CAPÍTULO 33

El Evangelio según Mateo¹

(Ciclo A)

Explicación preliminar

EN la última sección de este libro quiero ofrecer una ayuda para apreciar el valor de los evangelios en el leccionario de los tres ciclos litúrgicos. En principio, es fácil usar los diferentes pasajes, pero existen algunas dificultades. Me ocuparé únicamente de las lecturas de los domingos del tiempo ordinario, pero no de las perícopas de Adviento, Navidad, Semana Santa y Pascua hasta Pentecostés, que ya he tratado en los capítulos anteriores.

¿Cómo se usan los evangelios en los domingos del tiempo ordinario? Con esta pregunta me refiero a Mateo, Marcos y Lucas, los tres sinópticos (dedicaré también un capítulo al uso de Juan en los días después de Navidad y en el tiempo de Cuaresma para completar la presentación de los cuatro evangelios). Hemos de tener presente que las lecturas semi-continuas de los tres sinópticos comienzan el tercer domingo del tiempo ordinario. Esto significa que, en cada uno de los tres evangelios, la lectura secuencial empieza con el ministerio público de Jesús después de

1. Un pequeño detalle: los lectores de los textos evangélicos deberían habituarse a leer exactamente el título que el leccionario da a la lectura (no «de Mateo» o, peor aún, la versión cursi: «la buena noticia que san Mateo nos escribió», ninguno de los autores neotestamentarios nos escribió «a» nosotros, aunque todos los textos del Nuevo Testamento tienen sentido para nosotros). Los títulos de las lecturas evangélicas en el leccionario son los más antiguos que conocemos y debemos respetarlos.

que Juan el Bautista ha sido retirado de la actividad pública al ser arrestado por Herodes. Esta lectura comienza con Mt 4,12-23 en el ciclo A; con Mc 1,14-20 en el ciclo B; con Lc 4,14-21 en el ciclo C².

En realidad, ningún evangelio tal como se encuentra en el Nuevo Testamento empieza aquí; entonces ¿por qué esta falta de sincronización entre el Nuevo Testamento y la liturgia? La respuesta es complicada y se encuentra en la dificultad de combinar los tiempos festivos y los tiempos ordinarios en la liturgia. En el Nuevo Testamento, Mateo y Lucas empiezan con los capítulos del relato de la infancia, que se leen al final del Adviento, en el tiempo de Navidad y en Epifanía. En el Nuevo Testamento se encuentra después el relato del ministerio público de Juan el Bautista (Mt 3,1-12; Lc 3,1-6, que coinciden con el comienzo de Marcos [1,1-8]). La liturgia lee este relato en el segundo domingo de Adviento, como parte de su tesis de que Juan es una figura clave en la preparación de la venida de Cristo, que se celebrará en Navidad. Los tres evangelios sinópticos narran después el relato del bautismo de Jesús, y la liturgia lo lee en la fiesta del bautismo de Jesús (Mt 3,13-17 en el ciclo A; Mc 1,7-11 en el ciclo B; Lc 3,15-16.21-22 en el ciclo C), que se celebra siempre el primer domingo después de Epifanía y, de este modo, sustituye al primer domingo del tiempo ordinario. (El segundo domingo del tiempo ordinario respeta una antigua tradición litúrgica que presenta diferentes epifanías o manifestaciones de Jesús)³. En el Nuevo Testamento, los evangelios sinópticos⁴ narran a continuación las tentaciones o pruebas de Jesús después de

cuarenta días en el desierto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), pero el leccionario respeta de nuevo una antigua tradición, ya que lee los relatos de las tentaciones en el primer domingo de Cuaresma, en los años A, B y C⁵, respectivamente. Por todos estos motivos, las lecturas semi-continuas de los evangelios sinópticos empiezan con Mateo 4,12; Mc 1,14 y Lc 4,14, respectivamente. (La lectura secuencial se mantiene hasta el primer domingo de Cuaresma y se retoma después de Pentecostés)⁶.

Nota importante: deseo poner sobre aviso a *todos* los que usan el leccionario de los evangelios dominicales y, en particular, a quienes tienen la misión de predicarlos. En efecto, resulta extraño empezar la lectura secuencial de Mateo, Marcos o Lucas, en el tercer domingo del año, especialmente cuando el sentido que uno tiene de la liturgia ha sido configurado ya por las celebraciones anteriores de Adviento, Navidad, Epifanía y bautismo de Jesús, y por el pasaje de Juan inmediatamente anterior⁷. Tendemos sencillamente a concentrarnos en la narración evangélica del tercer domingo (con Jesús en Cafarnaún, en el mar de Galilea o en Nazaret) y a avanzar sin prestar atención al hecho de que este relato es la entrada en un gran evangelio que nos acompañará durante el resto del año y sin preguntarnos quién es este Jesús del que oímos hablar en el evangelio o, dicho de otro modo, tendemos a empezar sin reflexionar previamente sobre lo anterior y lo siguiente. Más bien, en este tercer domingo los predicadores deberían decir a los fieles con entusiasmo: «Hoy empezamos a leer con atención el Evangelio según Mateo, o Mar-

2. En realidad, ese domingo el leccionario empieza con el prólogo de Lucas (1,1-4) y, a continuación, sigue de inmediato con 4,14. Comentaré esto más adelante, en el capítulo 35.
3. Revelado por una estrella a los magos (fiesta de la Epifanía, en muchos lugares celebrada en domingo), por una voz del cielo después de que Juan el Bautista hubiera bautizado a Jesús (fiesta del bautismo de Jesús) y por Jesús mismo en Caná, al transformar el agua en el vino de más calidad (milagro narrado únicamente en Juan 2,1-12). Actualmente las lecturas evangélicas para el segundo domingo son: Juan 1,29-34 (ciclo A), 1,35-42 (ciclo B) y 2,1-12 (ciclo C).
4. Lucas es una excepción, ya que tras el bautismo incluye una genealogía de Jesús (3,23-28) y solo después narra las tentaciones. Esta genealogía no se encuentra en el leccionario.

5. La secuencia está interrumpida por la costumbre de asignar los relatos de la transfiguración narrados en los sinópticos al segundo domingo de Cuaresma en los ciclos A, B y C, respectivamente.
6. El número de los domingos del tiempo ordinario antes de Cuaresma varía de cinco a nueve, dependiendo de la fecha de la Pascua. Si bien decimos que los domingos ordinarios se reanudan después de Pentecostés, la celebración de la solemnidad de la Trinidad (y, en muchos lugares, del Corpus Christi en domingo) retrasa(n) una (o dos) semana(s) tal reanudación. En total, el número de los domingos del tiempo ordinario es variable, pero el último es siempre el domingo XXXIV (fiesta de Cristo Rey).
7. Resulta aún más curioso empezar la secuencia de las perícopas dominicales del Evangelio de Juan en medio de la Cuaresma. Abordaré esta cuestión más adelante, en el capítulo 36.

cos, o Lucas, uno de los cuatro retratos fundamentales de Jesucristo sobre los cuales fundamenta la Iglesia su comprensión de la figura del Hijo de Dios cuando caminó sobre esta tierra, de los valores según los cuales quiere él que vivamos y de cómo realizó nuestra salvación».

Y para subrayarlo, aquellas personas cuya misión es proclamar el evangelio deberían hacerse a sí mismas y a la asamblea dominical tres preguntas fundamentales. *Primero*: ¿comprendemos de verdad lo que decimos o escuchamos cuando, domingo tras domingo, leemos un pasaje del «Evangelio» según...»? ¿Comprendemos qué son los evangelios y por qué fueron escritos? (Véase el capítulo 4, «Comprender cómo se escribieron los evangelios y su uso en la liturgia dominical», para responder a esta pregunta). *Segundo*: ¿sabemos qué es el Evangelio de Mateo, el de Marcos o el de Lucas, por qué se distingue de los otros y qué quiere decirnos? *Tercero*: ¿de qué modo nos introduce el pasaje de este domingo en el evangelio y encaja en su finalidad? Deberíamos hacernos esta tercera pregunta, adaptada a las diferentes circunstancias, cada uno de los domingos del tiempo ordinario, como un recordatorio de las respuestas a las preguntas primera y segunda. Con la intención de ayudar a responder a las preguntas segunda y tercera presento aquí, en los capítulos 33-36, una visión de conjunto de cada evangelio.

* * *

Aunque los exegetas modernos suelen empezar sus estudios sobre los evangelios con el de Marcos, que fue escrito en primer lugar, Mateo aparece el primero en la mayoría de los manuscritos bíblicos antiguos y ha sido el evangelio por excelencia de la Iglesia. De hecho, Mateo ha servido como el documento fundamental de la Iglesia, ya que la enraíza en la enseñanza de Jesús y hace de ella una Iglesia construida sobre la roca, contra la cual «las fuerzas del infierno no prevalecerán» (texto presente únicamente en Mt 16,18). El Sermón de la montaña, las (ocho) bienaventuranzas y la Oración del Señor que encontramos en Mateo son algunos de los tesoros más ampliamente conocidos de la herencia cristiana. (Siempre impresiona pararse a pensar lo empo-

brecidos que quedaríamos sin las aportaciones específicas de cada evangelio). Habilidad organizativa del relato, claridad y capacidad de presentar imágenes inolvidables han dado la prioridad al Evangelio de Mateo como medio de enseñanza de la Iglesia. No sorprende, por tanto, que en el leccionario trienal se lea Mateo en los domingos del primer año (ciclo A).

Observaciones introductorias

He afirmado antes que en el tercer domingo del tiempo ordinario, cuando se empieza a leer el evangelio del año litúrgico, además de reflexionar sobre lo que es un evangelio, deberíamos apreciar de un modo general las características distintivas de cada evangelio. Por consiguiente, al principio de estos capítulos ofreceré algunas informaciones básicas sobre cada uno de los evangelios y una visión de conjunto⁸, es decir, los elementos esenciales que pueden enriquecer la comprensión de los lectores y oyentes.

Es probable que Mateo fuera escrito en los años 80-90 d.C. en la región de Antioquía de Siria, una gran ciudad con un número importante de habitantes judíos. Hasta allí habían llegado en los años 30 misioneros judíos, procedentes de Jerusalén, que anunciaban a Cristo y obtuvieron conversiones no solo entre los judíos, sino también entre los gentiles. Bernabé y Pablo eran figuras importantes de la comunidad cristiana de Antioquía a principios de los años 40 (Hch 13,1-3). A finales de los años 40, la comunidad cristiana de Antioquía, formada por judíos y gentiles, suscitó la oposición de algunos cristianos de Jerusalén, que querían imponer la circuncisión a los gentiles convertidos. Aun cuando la famosa asamblea de Jerusalén (ca. 49 d.C.) resolvió esta cuestión declarando que la circuncisión no era obligatoria

8. La estructura es importante para comprender cómo cada una de las perícopas encaja en el conjunto. Para las estructuras y los comentarios me baso en mi libro *Introduction to the New Testament* (Doubleday, New York 1997 [trad. esp.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2002]). Expreso mi agradecimiento a la editorial por su autorización para reproducir materiales de la obra citada. En ella pueden los lectores encontrar exposiciones sobre los evangelios mucho más amplias que las presentadas aquí.

(Hch 15,1-29; Gál 2,1-10), no había resuelto el problema de las relaciones entre los cristianos de origen judío y los de origen gentil. En Antioquía hubo enfrentamientos entre Pedro, Pablo y los partidarios de Santiago (jefe de la Iglesia de Jerusalén); y parece que prevaleció una actitud conservadora y favorable a la herencia judía —una posición más conservadora que la de Pablo (Gál 2,11-14).

Treinta años después, Mateo refleja aquella situación. A pesar de que en este evangelio encontramos un profundo trasfondo judeo-cristiano, muchos de los cristianos a los que Mateo se dirige, quizá la mayoría, son de origen gentil. Aunque Jesús había venido solo para las ovejas perdidas de la casa de Israel (10,5-6; 15,24), por la voluntad de Cristo resucitado la misión había tenido éxito y se habían hecho discípulos en todas las naciones (28,19); y estos gentiles habían estado más dispuestos a escuchar que los anteriores arrendatarios de la viña de Dios (21,41). En la perspectiva de Mateo, este paso de los judíos a los gentiles parece el castigo de Dios por el rechazo y la crucifixión de Jesús (27,25), pero Mateo subraya también que la herencia judía debe ser preservada. La mayoría de los estudiosos, católicos y protestantes, coinciden en que el autor del evangelio no fue Mateo, uno de los doce apóstoles y testigo ocular del ministerio de Jesús, sino un convertido judío de la segunda o la tercera generación⁹, probablemente un escriba, «instruido en el reino de los cielos... un amo de casa que saca de su alacena cosas nuevas y viejas» (13,52). El ideal de preservar odres viejos y vino nuevo (9,17) ilustra la actitud del Jesús mateano hacia la ley. Todas las letras, aunque sean pequeñas, de la ley y cada una de las partes de esas letras (con todos sus signos) tienen que permanecer (5,18), pero solo según la interpretación radical de Jesús: «Habéis oído que se dijo [= que Dios dijo a Moisés], pero yo os digo» (5,21, etc.). Estas nuevas interpretaciones cristianas eran más avanzadas que las visiones predominantes en el judaísmo rabínico naciente de las

9. Una minoría de exegetas piensan que el evangelista era un gentil convertido. Ahora bien, fuera de origen judío o de origen pagano, los estudiosos suelen llamar «Mateo» a esta figura desconocida. Así también, en los capítulos siguientes usaré los nombres tradicionales igualmente para los demás evangelistas.

últimas décadas del siglo I —de aquellos rabinos que eran, en ciertos aspectos, los herederos de los fariseos del tiempo de Jesús—. En consecuencia, el Evangelio de Mateo contiene una dura crítica contra los fariseos, que cae a veces en exageraciones polémicas. Aunque estos maestros judíos se hayan sentado en la cátedra de Moisés (23,2-3), son insultados como «hipócritas» (23,13, etc.). Es probable que el antagonismo derive en parte del hecho de que las comunidades cristianas, formadas por miembros tanto de origen judío como gentil, destinatarias del evangelio no eran ya admitidas en las sinagogas judías locales. Esta alienación se refleja en la expresión «sus sinagogas» (Mt 4,23, etc.) y en la advertencia de Jesús sobre el destino de algunos de sus enviados: «A otros los azotaréis en *vuestras* sinagogas» (23,34). Había surgido una nueva entidad cristiana, o incluso una institución cristiana separada, a saber, la perenne Iglesia de Jesús fundada sobre Pedro como representante principal de los que proclamaban a Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios (16,18).

Para hacer posible que el mensaje de Jesús resultara elocuente para cristianos que vivían en este contexto, Mateo compuso una narración magistral de aquel que era la presencia visible de «Dios con nosotros» (1,23). Tenía delante lo que Marcos había escrito como «El evangelio de Jesucristo» e incorporó aproximadamente el ochenta por ciento de esta obra en su evangelio¹⁰. Marcos se había concentrado en lo que Jesús había hecho y, para completar el retrato, Mateo añadió una colección de enseñanzas de Jesús (que se encuentra también en Lucas y está tomada de una tradición que llamamos Q). Organizó este material en cinco magníficos discursos, empezando por el Sermón de la montaña y contribuyendo así de un modo único a darnos la imagen de un Jesús legislador y maestro de la nueva alianza, mayor que Moisés, porque estaba destinado a llevar a todos, judíos y gentiles por igual, hasta Dios. En varias ocasiones, con una fórmula como: «Esto sucedió para que se cumpliera...», Mateo hace notar que lo que sucede en el evangelio corresponde a las ex-

10. Con cambios de estilo y de énfasis: en general, Mateo escribe con más elegancia y evita descripciones de Jesús o de los discípulos que podrían parecer insuficientemente reverentes.

pectativas del Antiguo Testamento; y el cuidado con que se elige el texto apropiado del Antiguo Testamento sugiere que había comenzado ya un estudio metódico, casi libresco, de la tradición cristiana. Por último, Mateo incorpora en su retrato de Jesús materiales narrativos que no se encuentran en los otros evangelios, como vemos, por ejemplo, en los relatos de la infancia y la muerte de Jesús. Es un material caracterizado por una viva imaginación (sueños, intrigas), extraordinarios fenómenos celestes y terrestres (intervenciones angélicas, signo de una estrella en el cielo, terremotos) y una abundancia insólita de referencias bíblicas. Muchos tienden a pensar que Mateo bebe aquí de una fuente de tradición popular sobre Jesús, menos formal que el material derivado de la predicación. El evangelista aporta a todo este material su destreza narrativa, su teología desarrollada y un notable sentido pedagógico, de modo que su evangelio, que ocupa el primer lugar en el Nuevo Testamento y en la liturgia, ha sido el más influyente de todos.

Se han propuesto varios métodos para establecer la estructura del Evangelio de Mateo, pero pienso que la visión de conjunto que ofrezco a continuación puede ayudar a la comprensión básica de esta obra.

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGÚN MATEO

- 1,1–2,23 **Introducción: origen e infancia de Jesús el Mesías**
- 1.El quién y el cómo de la identidad de Jesús (1,1-25).
 - 2.El dónde y el de dónde del nacimiento y el destino de Jesús (2,1-23).
- 3,1–7,29 **Primera parte: proclamación del reino**
- 1.Narración: ministerio de Juan el Bautista, bautismo de Jesús, las tentaciones, comienzo del ministerio en Galilea (3,1–4,25).
 - 2.Discurso: Sermón de la montaña (5,1–7,29).
- 8,1–10,42 **Segunda parte: ministerio y misión en Galilea**
- 1.Relatos mezclados con diálogos breves: nueve milagros consistentes en curaciones, la tempestad calmada y un exorcismo (8,1–9,38).
 - 2.Discurso de misión (10,1-42).

11,1–13,52 **Tercera parte: cuestionamiento y oposición a Jesús**

- 1.Contexto narrativo para la enseñanza y el diálogo: Jesús y Juan el Bautista, ayes dirigidos a los incrédulos, acción de gracias por la revelación, controversias sobre el sábado y poder de Jesús, familiares de Jesús (11,1–12,50).
- 2.Discurso en parábolas (13,1-52).

13,53–18,35 **Cuarta parte: cristología y eclesiología**

- 1.Relatos mezclados con numerosos diálogos: rechazo en Nazaret, Jesús da de comer a 5.000 personas y camina sobre las aguas, controversias con los fariseos, curaciones, Jesús da de comer a 4.000 personas, confesión de Pedro, primer anuncio de la pasión, transfiguración, segundo anuncio de la pasión (13,53–17,27).
- 2.Discurso sobre la Iglesia (18,1-35).

19,1–25,46 **Quinta parte: viaje y ministerio en Jerusalén**

- 1.Relatos mezclados con numerosos diálogos: enseñanza, parábolas de juicio, tercer anuncio de la pasión, entrada en Jerusalén, purificación del templo, enfrentamientos con las autoridades (19,1–23,39).
- 2.Discurso escatológico (24,1–25,46).

26,1–28,20 **Momento culminante: pasión, muerte y resurrección**

- 1.Conspiración contra Jesús, Última Cena (26,1-29).
- 2.Arresto, procesos judío y romano, crucifixión, muerte (26,30–27,56).
- 3.Sepultura, la guardia en el sepulcro, el sepulcro vacío, soborno de los guardias, apariciones del Resucitado (27,57–28,20).

Guía para el uso semi-continuo de Mateo en el leccionario

El leccionario empieza la lectura secuencial de Mateo con 4,12 en el tercer domingo del tiempo ordinario. Para comprender la imagen de Jesús que se presenta en este evangelio voy a dedicar los tres párrafos siguientes a la exposición de lo que Mateo 1,1–4,11 nos ha dicho ya, y que en parte se ha leído en la liturgia.

El leccionario separa el relato mateano de la infancia (Mt 1–2) para usarlo en la última semana de Adviento y en Navidad. He tratado ya este texto en los capítulos 5-15 de este libro. Lo

que debemos recordar de ese material es que el evangelista quería introducir el relato evangélico del ministerio de Jesús (que empieza con la primera parte: 3,1-7,29) ofreciendo una visión de conjunto de la historia de Israel (la genealogía) y presentando de nuevo cómo José llevó a Israel hasta Egipto para salvarlo, y cómo Moisés fue salvado cuando el rey malvado (Antiguo Testamento: faraón; Nuevo Testamento: Herodes) trató de matar a los niños varones. Lo que Dios realiza en Jesús es nuevo, pero había sido prefigurado sustancialmente en lo que Dios había hecho en y por Israel. El Hijo único de Dios que viene de Galilea para ser bautizado es el Mesías real de la casa de David.

El pasaje en el que Mateo introduce a Juan el Bautista (3,1-12) se lee en la liturgia del segundo domingo de Adviento. Es un relato que sigue el modelo de Marcos, el cual presenta al Bautista predicando en el desierto, como había predicho Isaías, y bautizando con agua para anunciar al que bautizará con el Espíritu Santo. Para nuestro propósito conviene especialmente notar que Mateo interpola aquí la condena de los fariseos y de los saduceos por parte del Bautista y sus amenazas de destrucción (3,7-12). De este modo, el evangelista explica el motivo por el que han rechazado al Bautista, como se recoge en 21,25-26, y explica también la hostilidad de Jesús hacia ellos. En el relato del bautismo de Jesús (3,13-17), Mateo introduce un añadido importante para abordar un problema cristológico implícito: Juan el Bautista reconoce que él debería ser bautizado por Jesús, el cual es más grande, pero Jesús se deja bautizar por Juan como parte del plan salvífico de Dios para su reino («justicia»; cf. 6,33). A lo largo de todo el evangelio, Mateo pone mucho cuidado en evitar todo lo que pudiera comprometer la dignidad sin igual de Jesús.

La prueba/tentación de Jesús después de cuarenta días y cuarenta noches en el desierto (4,1-11: un pasaje que no se lee en la liturgia hasta el primer domingo de Cuaresma en el ciclo A) tiene una doble finalidad. Primero, estas tentaciones, configuradas en parte por las pruebas que Jesús experimentó durante el ministerio, ilustran la manera en que la proclamación del reino de Dios podría ser tergiversada para hacer de ella un reino según los criterios de este mundo¹¹. Segundo, nos preparan para la oposición incesante de Satanás, que considera la proclamación del reino por par-

te de Jesús como una amenaza a su poder y a su reino. Las tentaciones anuncian también la victoria final de Jesús porque, después de haber demostrado que es el Hijo de Dios que hace en todo la voluntad divina, el diablo lo deja y los ángeles le sirven (4,11).

Ahora, antes de tratar el tema principal de este capítulo, es decir, los pasajes de Mateo que se leen los domingos, deseo insistir en que las reflexiones siguientes son demasiado breves para constituir siquiera un mini-comentario. Pretenden sencillamente proporcionar una visión de conjunto, de modo que las perícopas dominicales sean situadas en su contexto e interpretadas en el orden en que se encuentran en Mateo. Sería útil recorrer este evangelio leyendo los cinco apartados siguientes (indicados por los títulos en negrita) y leer de nuevo cada domingo la sección correspondiente, antes de concentrarse en cada una de las perícopas.

Jesús empieza su ministerio en Galilea; llama a los discípulos; el Sermón de la montaña (4,12-7,29; domingos 3-9)

La lectura consecutiva de Mateo empieza en el tercer domingo del tiempo ordinario con 4,12-23: Jesús va a Galilea, empieza su ministerio y llama a los cuatro primeros discípulos para que sean pescadores de «hombres» (= personas). A esta secuencia de hechos tomada de Marcos, Mateo añade una precisión geográfica que establece una relación entre Cafarnaún y el territorio de Zabulón y Neftalí, y prepara la cita¹² de Isaías 8,23-9,1 que ha-

11. Por ejemplo, usando el poder milagroso para intereses personales (transformar piedras en panes), para exaltaciones personales (hacerse ver sobre el pináculo del templo) o para dominar (todos los reinos de la tierra). Las respuestas con las que Jesús se niega a que sus metas sean tergiversadas son citas de pasajes de Deuteronomio 6-8, donde, durante los cuarenta años en que Israel fue puesto a prueba en el desierto, Dios habló por medio de Moisés al pueblo, que sentía la tentación de rebelarse contra el plan divino adorando a los ídolos.

12. Esta es una cita que usa la fórmula «Para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías». Mateo usa entre diez y catorce veces tales citas de cumplimiento (más que los otros tres evangelios juntos); estas citas bíblicas reflejan que el evangelista había estudiado atentamente las Escrituras.

bla de la «Galilea de los gentiles». Una vez más, Mateo piensa en su comunidad, formada por muchos cristianos de origen gentil. El sumario sobre la propagación del evangelio (4,24-25), aunque está tomado de Marcos, subraya que la fama de Jesús «se difundió por toda Siria», quizá porque el evangelio fue escrito allí.

El Sermón de la montaña (5,1-7,29) es la verdadera obra maestra de Mateo. En él entrelaza material tomado de Q con materiales exclusivos de Mateo para formar una composición excepcional y armoniosa de enseñanza ética y religiosa. Más que cualquier otro maestro de moral, el Jesús de Mateo instruye con autoridad y poder divinos y, de este modo, hace posible una nueva existencia. Hay paralelos entre Moisés y el Jesús de Mateo. El legislador del Antiguo Testamento que transmitió la revelación divina encontró a Dios en un monte; el revelador del Nuevo Testamento habla a sus discípulos sobre un monte (Mt 5,1-2). Junto a los diez mandamientos como expresión de la voluntad de Dios, los cristianos han venerado las ocho bienaventuranzas (5,3-12; domingo 4) como expresión esencial de los valores considerados prioritarios por Jesús. En el texto paralelo de Lucas (6,20-23) hay solamente cuatro bienaventuranzas (formuladas de un modo más concreto: «vosotros que sois pobres... que ahora pasáis hambre... que ahora lloráis... cuando os odien»), y es probable que Mateo añadiera las expresiones espiritualizantes («pobres *de espíritu*... los que tienen hambre y sed *de justicia*») y cuatro bienaventuranzas espirituales (mansos, misericordiosos, puros de corazón, constructores de paz). Al parecer, la comunidad de Mateo tenía algunos miembros que no eran materialmente pobres ni pasaban hambre; y el evangelista les transmite la seguridad de que Jesús se dirige también a ellos, siempre y cuando tengan actitudes acordes con el reino. Jesús enseña estas bienaventuranzas a los discípulos, llamados a ser la sal de la tierra y la luz del mundo (5,13-16; domingo 5).

La ética del nuevo legislador (5,17-48; domingos 6 y 7) constituye una sección importante, no solo por la manera en que ha configurado la comprensión cristiana de los valores de Jesús, sino también por la cristología implícita en ella. Al presentar la voluntad de Dios, el Jesús de Mateo no prescinde de la ley, sino

que exige una observancia más profunda en conformidad con la razón por la que había sido promulgada, a saber: «Sed, pues, perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (5,48). Se responde a la polémica del tiempo de Mateo con la afirmación de que la justicia de Jesús es superior a la de los escribas y fariseos. En una serie de seis oraciones formuladas con pocas variaciones («habéis oído que se dijo... pero yo os digo»), Jesús se atreve a modificar o corregir explícitamente lo que Dios había dicho por medio de Moisés. Jesús hace más exigentes los preceptos de la ley (por ejemplo, prohibiendo no solo el homicidio sino también la ira, no solo el adulterio sino también la concupiscencia); prohíbe de manera absoluta lo que permite la ley (nada de divorcios, nada de juramentos) y ordena lo contrario de lo que es permitido por la ley (nada de represalias [Dt 19,21], sino generosidad para con los ofensores; nada de odio a los enemigos [Dt 7,2], sino amor hacia ellos). En otras palabras, el Jesús de Mateo, hablando con más seguridad que cualquier rabino del siglo I, da a entender que tiene más autoridad que Moisés y parece legislar con toda la seguridad del Dios del Sinaí.

En 6,1-18 (un pasaje que no se lee en domingo, sino el miércoles de ceniza), Jesús remodela el ejercicio de la piedad: limosna, oración, ayuno. Sus amonestaciones no ponen en guardia contra las prácticas piadosas, sino contra la ostentación. La Oración del Señor, tomada de Q, ha sido reformulada en parte por Mateo según el modelo conocido de la oración sinagoga: por ejemplo, el reverencial «Padre nuestro que estás en el cielo». La organización en seis peticiones refleja el amor al orden, propio de Mateo. Las tres primeras («santificado sea tu nombre, venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo») son diferentes maneras de pedir a Dios la realización definitiva del reino. (Así, el tono de esta oración, al menos en un primer momento, no estaba lejos del *Maranatha*: «Ven, Señor Jesús» [1 Cor 16,22; Ap 22,20]). Las tres peticiones siguientes se refieren al destino de los orantes mientras esperan el tiempo futuro. La venida del reino incluirá el banquete celeste y, por tanto, ellos piden una parte de aquella comida (pan); traerá el juicio y, por eso, piden el perdón, valorado según el criterio del perdón concedido a los otros, subrayado por Mateo (25,45); incluirá una lucha

peligrosa contra Satanás y, por tanto, piden ser liberados de la prueba apocalíptica y del Maligno¹³.

Siguen otras instrucciones sobre la conducta para el reino (6,19-7,27, con 6,24-34, que se lee el domingo 8, y 7,21-27, que se lee el domingo 9). En nuestra época, en la que la sociedad consumista se preocupa mucho por los mejores vestidos y alimentos, y en la que se invierte mucha energía para asegurarse económicamente el futuro, el desafío de Jesús en Mateo de no angustiarnos pensando qué comeremos o con qué nos vestiremos, y de no preocuparnos del mañana, puede ser aún más acuñante que en su tiempo. El elogio dirigido a quienes escuchan las palabras de Jesús (7,24-27), comparados con el hombre prudente que edifica su casa sobre roca, constituye casi un juicio contra quienes lo rechazan. La fórmula «cuando Jesús terminó su discurso» sirve para poner fin al Sermón de la montaña y va acompañada del tema del asombro ante la autoridad de la enseñanza de Jesús.

Ministerio en Galilea; discurso de misión (8,1-10,42; domingos 10-13)

Siguen ahora, en los capítulos 8 y 9 de Mateo, tres series de tres milagros cada una que suman un total de nueve milagros (curaciones, la tempestad calmada, un exorcismo), entremezclados con diálogos, que tratan principalmente sobre el seguimiento. Solamente 9,9-13 se lee en el leccionario (domingo 10): en el texto mateano, que es una adaptación de la vocación de Leví en Marcos, Jesús llama a Mateo, un recaudador de impuestos. (Este cambio de nombre contribuyó a que este evangelio fuera atri-

13. Los protestantes de lengua inglesa terminan la oración del Padrenuestro con estas palabras: «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria, por siempre. Amén», que son un añadido que los traductores de la *King James Bible* [Biblia del rey Jacobo] tomaron de manuscritos griegos de segundo orden. Aun cuando no forma parte del texto original de Mateo, esta invocación fue usada en la liturgia desde los primeros tiempos de la Iglesia. En el rito de comunión de la misa católica, el Padrenuestro va seguido de una breve invocación, que concluye con una fórmula análoga a la antigua: «Tuyo es el reino, tuyo el poder y la gloria por siempre».

buido a Mateo). Era frecuente que los recaudadores de impuestos abusaran de su oficio con exacciones opresivas, pero Jesús justifica su elección anunciando que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores. Estos capítulos concluyen con la observación en la que Jesús afirma que la mies de las multitudes necesita obreros (9,35-38), lo cual, a su vez, introduce las instrucciones de Jesús a los operarios que ha elegido.

El discurso de misión (10,1-42) se sitúa en el contexto del envío de los «discípulos» por Jesús, con autoridad sobre los espíritus inmundos y con el poder de sanar: Jesús les da su poder para proclamar el reino (compárese 10,7 con 4,17). El leccionario dominical contiene tres pasajes del discurso. En la parte introductoria (10,1-8; domingo 11), Mateo se detiene para enumerar los nombres de los doce «apóstoles»¹⁴, estableciendo así una relación entre la misión de los doce discípulos durante el ministerio y el envío apostólico después de la resurrección (28,16-20). Ya antes de ser crucificado, Jesús sabía que otros tenían un papel que desempeñar en la difusión de la buena noticia del reino; y los mandatos contenidos en el discurso seguían siendo válidos para la misión cristiana conocida por los lectores de Mateo. En 10,5-6, Jesús advierte a los discípulos que no se dirijan a los gentiles y los samaritanos, sino a «las ovejas descarriadas de la casa de Israel». Es probable que esto refleje la historia de las comunidades cristianas de Mateo, en las que al principio hubo casi exclusivamente una misión a los judíos y la misión a los gentiles se introdujo más tarde¹⁵. El Jesús de Mateo preanuncia la persecución que, después de la resurrección, se abatirá sobre los apóstoles, a los cuales, sin embargo, se les asegura la ayuda divina

14. Es interesante observar que Lucas 6,13-15 y Hechos 1,13 presentan una lista de los Doce que difiere de la de Mateo 10,2-4 (y de Mc 3,16-19) en uno de los cuatro últimos nombres: Tadeo en Marcos y en la mayoría de los manuscritos de Mateo; Lebbeo en algunos manuscritos occidentales de Mateo; Judas en Lucas-Hechos. Parece que los evangelistas recordaban que Jesús había elegido doce apóstoles, pero no estaban seguros acerca de los nombres de los apóstoles menos importantes.

15. Mateo 28,19: «Haced discípulos de todas las naciones». En las palabras de Jesús es fácil reconocer que se mezclan dos épocas diversas: prohíbe a los discípulos que vayan a los gentiles, pero les advierte que serán perseguidos tanto por las autoridades gentiles como por las judías.

(10,26-33; domingo 12). Si ellos reconocen a Jesús frente a la hostilidad de los perseguidores, Jesús les garantiza que los reconocerá ante su Padre del cielo. Jesús les advierte de que, si quieren seguirlo, tienen que hacer elecciones difíciles relativas tanto a los vínculos familiares como a la vida en general (10,37-42; domingo 13), pero su generosidad será recompensada abundantemente. El final del discurso pone de relieve la importancia salvífica de la misión: recibir a los misioneros es recibir a Jesús, y recibir a Jesús es recibir al Dios que lo ha enviado.

Cuestionamiento y oposición a Jesús; el discurso en parábolas (11,1-13,52; domingos 14-17)

Dos capítulos (11,1-12,50), sobre todo de enseñanzas y diálogos, preceden al gran discurso siguiente. Situados en el contexto del recorrido de Jesús por las ciudades de Galilea, tratan diferentes temas: Jesús y Juan el Bautista, ayes dirigidos a los incrédulos, acción de gracias por la revelación, controversias sobre el sábado y la familia de Jesús. (Aunque no se nos informa de que los discípulos de Jesús habían regresado de su misión, están con él en 12,2.49). Juan el Bautista ha oído hablar en la cárcel de las obras del Mesías y, por eso, 11,4-6 explica que Jesús es el Mesías anunciado por Isaías¹⁶. Después (11,7-15), Jesús revela que el Bautista es mucho más que un profeta: es el mensajero angélico enviado por Dios para guiar a Israel hasta la Tierra Prometida (Éx 23,20) y el profeta Elías enviado con el fin de preparar a Israel para la acción de Dios (Mal 3,1.23-24). El Bautista ha reactualizado esta misión preparando el camino para Jesús y convirtiéndose de este modo en el ser humano más grande nacido antes de la llegada del reino de los cielos. La lucha apocalíptica in-

roduce la llegada del reino en su plenitud, y el arresto de Juan y su ejecución son signos de ello. Después de haber hablado acerca de su propia identidad y de la del Bautista, Jesús critica en 11,16-19 con dureza a «esta generación» porque no está dispuesta a aceptar a ninguno de los dos.

El leccionario salta después hasta 11,25-30 (domingo 14; se lee también en la fiesta del Sagrado Corazón), donde Jesús habla con el estilo de la Sabiduría divina, dando gracias al Padre por la revelación dada a los que son como niños, incluidos los que no cuentan en este mundo. Este grito de júbilo, tomado de Q, representa una forma de cristología alta muy próxima a la que encontramos en el Evangelio de Juan, donde Jesús afirma que es el Hijo divino al que el Padre ha dado todas las cosas (Jn 3,35; 5,22.26-27); nadie conoce a Dios excepto el Hijo (1,18; 14,9), que revela al Padre a los elegidos (17,6). Y en la invitación: «Venid a mí», dirigida a los cansados y agobiados (Mt 11,28-30), Jesús (como Dios en Éx 33,14 y la Sabiduría en Eclo 6,23-31) promete descanso a quienes se esfuerzan por cumplir las leyes del reino. Son algunas de las palabras más dulces atribuidas a Jesús, palabras que hacen inteligible la apreciación de Pablo sobre «la mansedumbre y bondad de Cristo» (2 Cor 10,1).

El leccionario omite el resto del capítulo 11 y todo el capítulo 12, que expone la enseñanza de Jesús en una serie de controversias, las cuales son importantes desde el punto de vista cristológico, porque Jesús declara que su presencia es más grande que el templo, que el Hijo del Hombre es señor del sábado y que actúa en el espíritu de los profetas. Pero los fariseos responden con amenazas y reaccionan con un plan para destruir a Jesús. Esto sirve de introducción al discurso en parábolas (13,1-52), que constituye, desde el punto de vista de la estructura, el centro del evangelio y (habida cuenta de que es improbable que Jesús pronunciara siete u ocho parábolas en una sola ocasión) ilustra el interés pedagógico de Mateo al reunir materiales afines. Las parábolas sirven para comentar de diferentes maneras el rechazo de Jesús por parte de los fariseos en los dos capítulos anteriores. El discurso empieza con la parábola del sembrador y su interpretación (13,1-23; domingo 15), que pone de relieve las diferentes clases de obstáculos y fracasos que se encuentran en la

16. Mateo 11,2-11 –que describe cómo Juan el Bautista, que a la sazón se encuentra en la cárcel, manda discípulos a Jesús para preguntarle si es él el que había de venir– se lee en el tercer domingo de Adviento del ciclo A, como parte del motivo litúrgico que presenta al Bautista como figura que prepara la venida de Jesús en Navidad.

proclamación del reino. Parece que la cizaña en medio del trigo y su interpretación (13,24-43; domingo 16) desplaza el discurso a otro nivel de preocupación. Después de que la proclamación del reino ha conseguido nuevos partidarios (los «hijos del reino»), estos vivirán en el mundo junto con gente malvada (los «hijos del Maligno»). ¿Por qué no eliminar el mal? Lamentablemente, se correría el riesgo de eliminar también el bien y, por tanto, hay que dejar la separación al juicio futuro del Hijo del Hombre. El Jesús de Mateo tiende a conceder a los miembros extraviados de la comunidad cristiana un tiempo para enmendar sus caminos (cf. 18,15-17). Las parábolas emparejadas del grano de mostaza y la levadura (Mt 13,31-33) explican los humildes inicios actuales del reino y su gran futuro con ejemplos de crecimiento extraordinario con los que estaban familiarizados los varones y las mujeres, respectivamente. Las parábolas emparejadas del tesoro escondido y la perla preciosa (13,44-46; domingo 17) subrayan el gran valor del reino y la necesidad de aprovechar la oportunidad única de ganarlo, aun cuando esto exija vender todo lo demás. La parábola de la red y su interpretación (13,47-50) pospone una vez más la separación entre buenos y malos en el reino hasta el fin del mundo. El discurso concluye con una parábola-sumario del amo de casa y el tesoro de cosas nuevas y viejas (13,51-52). Quienes han comprendido las parábolas son como un escriba docto que aprecia la revelación nueva en Jesús y la revelación antigua en Moisés. Es probable que el evangelista pensara que él era también como aquel escriba.

Cristología y eclesiología (13,53–18,35; domingos 18–24)

En los relatos mezclados con diálogos (13,53–17,27) que preceden al discurso siguiente encontramos una gran variedad de temas tratados: rechazo en Nazaret, Jesús da de comer a 5.000 personas y camina sobre las aguas, controversias con los fariseos, curaciones, Jesús da de comer a 4.000 personas, confesión de Pedro, primer anuncio de la pasión, transfiguración, segundo anuncio de la pasión. En 13,10-11, Jesús ha dicho que habla en

parábolas porque los discípulos tienen que conocer los misterios del reino de los cielos; por eso, en los textos que nos ocupan ahora dirige su atención sobre todo a los discípulos a partir de los cuales se desarrollará la Iglesia, especialmente a Pedro, la roca sobre la cual se edificará la Iglesia. El rechazo en Nazaret (13,54-58) ayuda a explicar por qué Jesús tiene que concentrarse en los discípulos, dado que ni siquiera sus conciudadanos lo aceptan¹⁷. Después de haber presentado la falta de fe en Nazaret, Mateo narra el asesinato de Juan el Bautista por Herodes (14,1-12), que albergaba también sospechas sobre Jesús. Con la intención de escapar de Herodes, Jesús se retira a un lugar solitario donde da de comer a 5.000 y después camina sobre las aguas (14,13-33; domingos 18-19). Hay diferentes niveles de significados teológicos en estos milagros: recuerdan milagros de Moisés (el maná y la travesía a pie enjuto por el mar Rojo) y del profeta Elías (2 Re 4,42-44); además, el milagro de la multiplicación de los panes anuncia la comida eucarística y el de Jesús que camina sobre las aguas es una forma de teofanía que ilustra la identidad divina de Jesús (nótese el «Yo soy» en Mt 14,27). Es digno de nota también el final de este último relato en Mateo, ya que en 14,33 los discípulos –que en el relato de Mc 6,52 no comprenden– adoran a Jesús como «Hijo de Dios». Es muy significativa la escena, exclusiva de Mateo, en la que Jesús invita a Pedro a caminar hacia él sobre las aguas del lago y, cuando Pedro empieza a hundirse, Jesús lo ayuda (14,28-31). Este es el primero de tres casos en los que se recoge material sobre Pedro propio de Mateo. La impulsividad de Pedro, la inadecuación de su fe y la solicitud singular de Jesús para seguir guiando a Pedro son muy propias de Mateo. Como hombre de poca fe, que se hunde si el Señor no lo salva, Pedro representa a los demás discípulos; la fe de estos y la de Pedro en el Hijo de Dios se fortalece gracias a la mano poderosa de Jesús que los ayuda.

17. Mateo muestra más reverencia a Jesús y a su familia que el texto paralelo de Marcos 6,1-6. No dice que Jesús era un carpintero ni que fuera un «profeta despreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa»; dice, en cambio, que era «hijo de un carpintero», lo cual dio origen a la costumbre de los artistas de representar a José como un carpintero.

El debate con los fariseos y los escribas de Jerusalén sobre lo que hace impuro (15,1-20) lleva a Jesús a condenar a los guías ciegos que serán arrancados de raíz. Jesús se marcha a la región de Tiro y Sidón y sana a la hija de una mujer cananea (15,21-28; domingo 20), un relato que se asemeja a la curación del siervo del centurión en 8,5-13. Después se dirige al lago de Galilea y realiza la segunda multiplicación de los panes, esta vez para 4.000 personas (15,32-39). Podría tratarse de una variante de la primera multiplicación empleada en la predicación, pero la repetición tiene el efecto de subrayar el poder de Jesús.

En medio de enfrentamientos hostiles, Jesús rechaza la petición incrédula de un signo: los fariseos y los saduceos no saben interpretar los signos de los tiempos que están viendo. Jesús critica a sus discípulos como personas de poca fe porque no han comprendido plenamente el significado de las multiplicaciones, y les pone en guardia contra la levadura o la enseñanza de los fariseos y saduceos¹⁸, a quienes define como una «generación perversa y adúltera». Sin embargo, los discípulos tienen una fe considerable, ya que en 16,13-20 (domingo 21) Pedro confiesa que Jesús es el Hijo del Dios vivo —una revelación que no es fruto del razonamiento humano («carne y sangre»), sino don del Padre que está en el cielo—. Pablo (Gál 1,16) describe casi con el mismo lenguaje su experiencia de la revelación de la filiación divina de Jesús. Si aquella revelación constituyó a Pablo en apóstol, la revelación concedida a Pedro hace de él la roca sobre la cual Jesús edificará su Iglesia, una Iglesia contra la cual no prevalecerán ni siquiera las puertas del infierno (probablemente, el poder destructor de Satanás). El trasfondo veterotestamentario de la confesión de Pedro que reconoce a Jesús como el Mesías davídico, el Hijo de Dios, es la profecía de 2 Samuel 7: un descendiente de David reinará después de él y Dios lo tratará como hijo suyo. Esta promesa divina es una respuesta al deseo de David de construir una casa o templo para Dios y, por tanto, no es ilógica la promesa de Jesús de construir una Iglesia sobre Pedro, que reco-

noce que el Mesías es el cumplimiento de la promesa hecha a David. Isaías 22,15-25 describe el nombramiento de Eliacín como primer ministro de Ezequías, rey de Judá, de este modo: Dios pondrá en su hombro «la llave de la casa de David; él *abrirá...* y él *cerrará*». Las palabras en cursiva encuentran un eco en Mt 16,19, cuando Jesús da a Pedro las llaves del reino, de modo que lo que él ate/desate en la tierra quedará atado/desatado en el cielo. Con todo, la imagen mateana de la exaltación de Pedro no elimina el posterior reproche de Jesús, que llama a Pedro «Satanás» (16,21-23; domingo 22), porque piensa en un nivel humano, ya que no acepta la idea del sufrimiento de Jesús en el primero de los tres anuncios de la pasión. Esta corrección aleccionadora sirve de transición a las directrices (16,24-27) de Jesús a los discípulos sobre los sufrimientos exigidos por el seguimiento y sobre la gloria futura cuando venga el Hijo del Hombre.

El relato de la transfiguración (17,1-9; segundo domingo de cuaresma en el ciclo A) es otro paso en la secuencia cristológica de Mateo relativa a la filiación divina, que va desde la anunciación del ángel que revela a José que el hijo de María ha sido concebido por obra del Espíritu Santo (1,20), pasa por la revelación de Dios que llama a Jesús «mi Hijo» (2,15), por la voz del cielo después del bautismo que proclama a Jesús cómo «mi Hijo predilecto» (3,17), y por el reconocimiento de los discípulos cuando Jesús camina sobre las aguas (14,33), y culmina en la confesión de Pedro (16,16).

El resto del capítulo 17 no se lee en el leccionario dominical. Lamentablemente, esto implica la omisión de otra escena petrina propia de Mateo, centrada en el impuesto —¿del templo?— (17,24-27)¹⁹, donde Pedro es el intermediario que enseña a los cristianos a evitar la ofensa pública pagando voluntariamente el impuesto y, de este modo, a ser ciudadanos pacíficos (cf. Rom 13,6-7; 1 Pe 2,13-16). El papel de Pedro es aún más importante si Mateo está abordando en su evangelio un problema afrontado por los cristianos después de la muerte de Pedro.

18. Esto no es fácilmente compatible con 23,2-3, donde Jesús dice que sus discípulos tienen que practicar y observar todo lo que los escribas y los fariseos les dicen, porque se sientan en la cátedra de Moisés.

19. Refleja la tradición oral, y la moneda encontrada en la boca del pez añade un detalle folclórico.

El discurso sobre la Iglesia (18,1-35) sitúa una colección de enseñanzas éticas, muchas de las cuales habían sido explicadas ya por Jesús a los discípulos, en una perspectiva que las adapta asombrosamente bien a una Iglesia establecida, la Iglesia que es mencionada por Jesús solamente en Mateo (16,18). Mateo establece el vínculo entre la eclesiología y la cristología, porque los apóstoles tienen que interpretar y enseñar todo lo que Jesús ha mandado (28,20). Aunque la estructura de la Iglesia es el contexto en el que se preservan la tradición y la memoria de Jesús, Mateo entrevé un peligro: cualquier estructura establecida en este mundo tiende a tomar los valores de las demás estructuras que la rodean. Este capítulo tiene la finalidad de asegurar que tales valores no ahoguen los valores de Jesús. Para los lectores que se enfrentan hoy a los problemas de la Iglesia, es posible que este sea el más útil de los cinco discursos de Mateo; por eso, los predicadores harían bien en comentar *todo* el discurso, aunque el leccionario dominical incluya solo dos pasajes de él. Las instrucciones de Jesús que encontramos únicamente en 18,15-20 (domingo 23) están claramente adaptadas a una situación eclesial, ya que, después de que algunos han intentado inútilmente ganar a un réprobo, hay que informar a la «iglesia» (a diferencia de 16,18, «iglesia» significa aquí «comunidad local»). Este proceso pretende impedir el uso –demasiado temprano y frecuente– de la autoridad, un peligro que amenaza a cualquier comunidad estructurada. La cuarentena del réprobo contumaz en 18,17 «como un pagano o un recaudador de impuestos» parece una condena definitiva, pronunciada por quien tiene el poder de atar y desatar (18,18). No obstante, debemos recordar que la comunidad de Mateo estaba formada por judíos y gentiles, y que la instrucción final de Jesús es la de ir a los gentiles y enseñarles (28,19). Además, Jesús había mostrado un interés particular por un recaudador de impuestos llamado Mateo y le había invitado a seguirlo (9,9; 10,3). Por eso, el cristiano expulsado puede seguir siendo objeto de interés y solicitud. En 18,21-22 (domingo 24), Pedro es una vez más una figura con autoridad que recibe instrucciones de Jesús acerca de cómo debe comportarse. Aun cuando sea un poco «legalista» al tratar de averiguar cuántas veces tiene que perdonar, su ofrecimiento es bastante generoso –

excepto en el círculo familiar, pocas personas perdonan siete veces a quienes les ofenden—. Jesús da una respuesta extraordinaria: setenta veces siete, es decir, un número infinito de veces (cf. Gn 4,24). Así pues, el perdón cristiano tiene que imitar el perdón sin límites de Dios, como confirma la elocuente parábola del siervo que no perdona (18,23-35), en la que se invoca al juicio divino sobre aquellos que se niegan a perdonar. Todo esto tiene una aplicación muy práctica en la vida de la Iglesia dado el elevado número de cristianos que abandonan la Iglesia en la que no han encontrado el perdón. En términos generales, en la medida en que las Iglesias escuchen las palabras que Jesús dirige a sus discípulos en este capítulo, mantendrán vivo su espíritu en lugar de limitarse a conmemorarlo. Entonces se cumplirá la promesa de Jesús en Mateo 18,20: «Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

Viaje a Jerusalén y ministerio en la ciudad (19,1-25,46; domingos 25-34)

El discurso siguiente está precedido por una sección que contiene vivos relatos mezclados con numerosos diálogos (19,1-23,39): enseñanza, parábolas de juicio, tercer anuncio de la pasión, entrada en Jerusalén, purificación del templo, enfrentamientos con las autoridades. Después de revelar su intención de fundar la Iglesia y de dar instrucciones sobre las actitudes que deben caracterizarla, sube a Jerusalén, donde se cumplirán sus predicciones sobre la muerte y la resurrección del Hijo del Hombre.

El leccionario dominical omite todo el capítulo 19 y pasa directamente a la parábola de los obreros de la viña (20,1-16; domingo 25), narrada solo por Mateo. Primero se paga a los jornaleros contratados en último lugar, para que los obreros que han trabajado durante todo el día vean que todos reciben la misma paga. La parábola ilustra que los dones gratuitos de Dios no están determinados por lo que se gana: es un ejemplo mateano de una de las insistencias paulinas más importantes.

La entrada en Jerusalén (21,1-11) se lee en la procesión con ramos en el domingo de Pasión (de Ramos) en el ciclo A. Contiene citas de Isaías 62,11 y Zacarías 9,9 que subrayan el carác-

ter manso y pacífico del rey mesiánico²⁰. El leccionario dominical omite la purificación del templo, la maldición de la higuera que se seca al instante y el cuestionamiento de la autoridad de Jesús por parte de los sacerdotes y los ancianos, a los que Jesús responde preguntándoles sobre el bautismo de Juan (Mt 21,12-27). La parábola de los dos hijos, narrada únicamente por Mateo (21,28-32; domingo 26), compara a las autoridades judías con el hijo que promete obedecer al padre, pero después no lo hace. Jesús establece un contraste muy polémico: los recaudadores de impuestos y las prostitutas, que creyeron en el Bautista, entrarán en el reino de Dios antes que tales autoridades. Este juicio severo continúa en la parábola de los viñadores malvados (21,33-43; domingo 27), ya que después, en los versículos 43 y 45, los sumos sacerdotes y los fariseos comprenden que Jesús hablaba de ellos cuando decía que se les iba a quitar el reino de Dios para dárselo a un pueblo que produjera sus frutos. Mateo piensa en una Iglesia compuesta por judíos y gentiles que creen en Jesús. La parábola del banquete de bodas (22,1-14; domingo 28), aparentemente tomada y adaptada de Q, es otro ejemplo del rechazo de Jesús por parte de los jefes. Los que son invitados por el rey en primer lugar no son dignos y no acuden; y, dado que matan a los criados enviados con la invitación, el rey envía sus tropas y destruye la ciudad. La parábola termina con un apéndice que originariamente había sido una parábola independiente: la del hombre sin traje de bodas. Se refiere a una realidad que Mateo conoce bien: en la Iglesia han entrado buenos y malos, de modo que quienes han aceptado la llamada inicial tienen que afrontar un juicio ulterior. Los cristianos indignos sufrirán el mismo destino que aquellos que en un primer momento poseyeron el reino, pero no eran dignos y fueron expulsados (cf. 8,11-12). Así, en ninguna de estas tres parábolas se trata simplemente de reemplazar a Israel por la Iglesia, o a los judíos por los gentiles; para Mateo, se trata de reemplazar los elementos indignos del judaísmo (especialmente los jefes) por una comunidad

20. En Mateo 21,7 es célebre por su carácter ilógico la combinación de la borrieca y el pollino (términos que, originariamente, designaban al mismo animal) «sobre los cuales» se sentó Jesús.

de judíos y gentiles que creen en Jesús y han respondido dignamente a sus exigencias para el reino.

Sigue a continuación una serie de tres preguntas hechas a Jesús para ponerlo a prueba: los fariseos y los herodianos le preguntan sobre el tributo al César (Mt 22,15-21; domingo 29); los saduceos sobre la resurrección (22,23-33); un doctor de la ley fariseo sobre el mandamiento más importante (22,34-40; domingo 30). Después, Jesús hace una pregunta a los fariseos sobre el Mesías como hijo de David (22,41-46; no se lee en el leccionario dominical). Como puente hacia el último gran discurso, la denuncia que Jesús dirige a los escribas y los fariseos (23,1-36) es una composición mateana extraordinaria. En el leccionario solo se encuentra 23,1-12 (domingo 31), tal vez debido al tono tan hostil del texto. En total, Jesús dirige siete «ayes» contra su casuística –ayes que cumplen casi la misma función que las antítesis de las bienaventuranzas en el capítulo 5–. Aunque los siete ayes son presentados como críticas a los jefes judíos de su tiempo, es probable que los lectores de Mateo los interpretaran, medio siglo después, como críticas dirigidas a los jefes de la sinagoga contemporáneos. (Y los cristianos deberían considerarlos actualmente como una crítica, no contra los judíos, sino contra lo que sucede normalmente en la religión establecida y, por tanto, aplicable al comportamiento en el cristianismo). Para los cristianos de la Iglesia de Mateo, la crucifixión de Jesús habría agudizado el tono de la polémica, y el anuncio de Jesús: «Os aseguro que todo recaerá sobre esta generación» (23,36) se habría visto cumplido en la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo en el año 70 d.C.

El último de los cinco grandes discursos, el discurso escatológico (24,1–25,46), trata de los últimos tiempos, pero está redactado en una forma de oscuridad apocalíptica que mezcla el tiempo presente de los lectores del evangelio con el tiempo futuro. En los domingos del tiempo ordinario no se lee ningún pasaje del capítulo 24, con sus referencias a los falsos profetas, la abominación de la desolación y la huida en los últimos tiempos²¹. En la parábola de las diez vírgenes (25,1-13; domingo 32),

21. Mateo 24,37-44 constituye la perícopa del primer domingo de Adviento del ciclo A. Que el último domingo del tiempo ordinario (Cristo Rey) y el pri-

narrada solamente en Mateo, se hace hincapié en la vigilancia. Este pasaje ilustra bien la norma según la cual generalmente las parábolas insisten en una idea o tienen una finalidad: la conducta poco caritativa de las vírgenes prudentes, que se niegan a compartir su aceite con las necias, no debe ser imitada, pero sin esa conducta no queda clara la finalidad de la parábola, a saber, la insistencia en la necesidad de estar vigilantes. El motivo del juicio destaca aún más en la parábola de los talentos (25,14-30; domingo 33), donde el mensaje no está en la recompensa merecida, sino en la respuesta entregada y fecunda de los cristianos al don recibido de Dios en y por Jesús. El discurso termina con un texto propio de Mateo: el Hijo del Hombre entronizado para juzgar a las ovejas y las cabras (25,31-46; domingo 34 = solemnidad de Cristo Rey). Dado que el Hijo del Hombre llama a Dios «mi Padre», es el Hijo de Dios en el contexto apocalíptico del juicio del mundo entero. El principio admirable según el cual el veredicto se basa en el modo en que son tratados los marginados y desposeídos es la última advertencia de Jesús a sus seguidores y a la Iglesia, y con ella les exige que adopten criterios religiosos muy diferentes de los de aquellos escribas y fariseos criticados en el capítulo 23, y de los de un mundo que presta más atención a los ricos y los poderosos.

* * *

Algunos pasajes del resto de Mateo (capítulos 26–28 del evangelio), que narran la pasión, la sepultura y la resurrección, se leen en el tiempo de pasión (particularmente en el domingo de Ramos) del ciclo A y en el tiempo de Pascua. Los hemos tratado ya antes, en los capítulos 16-26.

mer domingo de Adviento tengan lecturas que se refieren al retorno de Cristo, el Hijo del Hombre, depende en cierto sentido de la idea de que esperamos la segunda venida de Cristo al final de los tiempos y, no obstante, litúrgicamente esperamos una especie de segunda venida también en Navidad. Si se me permite expresar una crítica personal, pienso que el uso de lecturas escatológicas para el primer domingo de Adviento no es adecuado; deberíamos concluir el énfasis escatológico con Cristo Rey y preparar la Navidad con un tipo diferente de lecturas dominicales.

CAPÍTULO 34

El Evangelio según Marcos

(Ciclo B)

LA mayoría de los estudiosos piensan que el Evangelio de Marcos es el más antiguo y fue escrito en primer lugar¹. En los cursos académicos sobre los evangelios, además de ser estudiado el primero, se le presta más atención porque es considerado el evangelio fundamental en el que se basaron Mateo y Lucas. Sin embargo, en el leccionario dominical se encuentra en el ciclo B. Dado que antes del Vaticano II no se leía prácticamente nunca en domingo, los católicos no suelen estar familiarizados con Marcos y con frecuencia lo escuchan teniendo como trasfondo lo que saben de Mateo. Por tanto, se ha de poner empeño en señalar el carácter específico y la gran fuerza narrativa de Marcos.

Observaciones introductorias

Para familiarizar a los lectores/oyentes con este evangelio, que será leído de manera secuencial a partir del tercer domingo del tiempo ordinario, podrían ser útiles las siguientes observaciones. Normalmente, los estudiosos datan la redacción de este evangelio entre los años 60 y 75 d.C., y consideran que la fecha más probable se sitúa entre los años 68 y 73. Según la atribución tra-

1. ¿Lo reconoce también el orden de las lecturas evangélicas en el leccionario ferial de cada año: Marcos, Mateo, Lucas?

dicional, que se remonta a Papías, obispo de principios del siglo II, el autor fue Marcos, seguidor e «intérprete» de Pedro, habitualmente identificado como el Juan Marcos de los Hechos, cuya madre tenía una casa en Jerusalén². Pero otros estudiosos rechazan esta atribución y sugieren que el autor pudo ser un cristiano desconocido llamado Marcos.

Del contenido del evangelio se deduce que el autor hablaba griego y probablemente no había sido testigo ocular del ministerio de Jesús, ya que hace afirmaciones sobre la geografía palestina que, a juicio de muchos, son inexactas. Este evangelista (a quien seguiré llamando «Marcos») se basó en tradiciones anteriores sobre Jesús (orales y probablemente escritas)³ para componer una presentación compacta y eficaz que empezaba con las palabras: «El evangelio de Jesucristo»⁴. Mateo y Lucas habrían usado independientemente el Evangelio de Marcos como una guía básica para componer sus obras y, por tanto, Marcos habría sido considerado un buen representante de la manera en que se predicaba a Jesús en el conjunto de la Iglesia. La referencia de Papías a Marcos como intérprete de Pedro podría significar que el Evangelio de Marcos era como la esencia y la reorganización de un modelo típico de predicación que era considerado apostólico y, por consiguiente, asociado con Pedro, el primero de los Doce.

Es muy difícil identificar la comunidad a la que Marcos se dirigía, pero los criterios internos apuntan a gentiles que no conocían algunas costumbres judías fundamentales (7,3-4). El estilo y las insistencias de Marcos sugieren una comunidad que había sufrido la persecución y el fracaso, de modo que necesitaba ser animada. Todo esto, más el hecho de que hay vestigios de in-

2. Acompañó a Bernabé y Pablo en el «primer viaje misionero» y pudo haber ayudado a Pedro y Pablo en Roma en los años 60. No obstante, el nombre «Marcos» era común (por ejemplo, Marco Antonio), y no podemos estar seguros de que las referencias neotestamentarias a Marcos y a Juan Marcos aludan a la misma persona.

3. Los exegetas afirman con frecuencia que han reconstruido con gran exactitud las fuentes anteriores a Marcos. Es muy dudoso que alguien pueda realizar esta tarea, y las reconstrucciones son muy diferentes entre sí.

4. Marcos usa «evangelio» en el sentido de «mensaje», pero más tarde, basándose en el título de la obra marcana, los cristianos empezaron a hablar de «evangelios» escritos.

fluencias latinas en el texto griego de Marcos, ha llevado a algunos estudiosos modernos a aceptar la tradición del siglo II, según la cual Marcos habría dirigido su evangelio a los cristianos de Roma, ya que sabemos que habían sido perseguidos por Nerón en los años 64-68 d.C.⁵

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

- 1,1–8,26 **Primera parte: ministerio de curación y predicación en Galilea**
1. Introducción por Juan el Bautista; el primer día; controversia en Cafarnaún (1,1–3,6).
 2. Jesús elige a los Doce y los prepara como discípulos por medio de parábolas y hechos poderosos; incompreensión de sus parientes de Nazaret (3,7–6,6).
 3. Envío de los Doce; da de comer a 5.000; camina sobre las aguas; controversia; da de comer a 4.000; incompreensión (6,7–8,26).
- 8,27–16,8 **Segunda parte: predicación del sufrimiento; muerte en Jerusalén; resurrección**
1. Tres anuncios de la pasión; confesión de Pedro; la transfiguración; enseñanza de Jesús (8,27–10,52).
 2. Ministerio en Jerusalén: entrada; acciones y encuentros en el templo; discurso escatológico (11,1–13,37).
 3. Unción, Última Cena, pasión, crucifixión, sepultura, sepulcro vacío (14,1–16,8).
- (+ 16,9–20) El final canónico largo (o **apéndice marciano**) que describe las apariciones pascuales añadidas al evangelio por un copista posterior.

En esta estructura del Evangelio se puede ver una presentación popular del desarrollo del pensamiento de Marcos. En ella se postula que la división principal se encuentra en Marcos 8, aproximadamente a la mitad del relato del ministerio de Jesús. Allí, después de haber sido rechazado e incomprendido una y

5. Otras propuestas se centran en regiones limítrofes con el norte de Palestina (Siria, Transjordania septentrional, la Decápolis).

otra vez a pesar de todo lo que ha dicho y hecho, Jesús empieza a proclamar la necesidad del sufrimiento, la muerte y la resurrección del Hijo del Hombre en el plan de Dios. Marcos presenta este desarrollo, que sirve para revelar la identidad cristológica de Jesús, con el fin de enseñar una lección. Los lectores pueden aprender muchas cosas sobre Jesús a partir de las tradiciones de sus parábolas y hechos poderosos; pero si esto no va íntimamente unido a la imagen de su victoria a través del sufrimiento, no podrán comprender al Señor ni su propia vocación como seguidores.

Esta visión de conjunto debería ayudar a disipar cualquier idea de que el de Marcos es un evangelio primitivo por el hecho de ser más antiguo. Por el contrario, Marcos ha organizado cuidadosamente el itinerario de Jesús para transmitir un mensaje⁶.

Cuando Marcos escribió su evangelio, hacía ya varias décadas que Jesús era proclamado como el Cristo. Para apreciar la contribución de esta primera presentación escrita de Jesús a nuestra herencia cristiana podríamos reflexionar sobre lo que conoceríamos acerca de Jesús si tuviéramos únicamente las cartas de Pablo. Tendríamos una magnífica teología sobre lo que Dios ha hecho en Cristo, pero Jesús se habría quedado casi sin rostro. Marcos tiene el honor de haber sido el primer cristiano que pintó ese «rostro» e hizo de él un elemento de la buena noticia para siempre.

Guía para el uso semi-continuo de Marcos en el leccionario

El leccionario empieza la lectura secuencial de Marcos con 1,14 en el tercer domingo del tiempo ordinario. Dado que el texto que precede a este versículo es muy breve en el Nuevo Testamento o en el leccionario dominical del ciclo B⁷, no nos encon-

6. La organización es una característica del tercer estadio de la formación de los evangelios, como hemos visto anteriormente, en el capítulo 4.

7. Solamente Marcos 1,1-8, la predicación de Juan el Bautista, para el segundo domingo de Adviento en el ciclo B; Marcos 1,7-11, el bautismo de Jesús, para la fiesta del bautismo de Jesús (= primer domingo del tiempo ordinario). El brevísimo relato de las tentaciones de Jesús (1,12-13 + 1,14-15) se lee el primer domingo de Cuaresma.

tramos con las dificultades presentadas por Mateo y Lucas, donde hay tres capítulos y medio de estos evangelios que preceden al comienzo de la lectura semi-continua en el leccionario. Con todo, hay que hacer algún comentario sobre el carácter brusco de Marcos⁸. Al oír que Jesús empezó su ministerio público en Galilea, los cristianos en general, y los que participan en las misas dominicales en particular, suelen pensar en el Jesús concebido por obra del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María en Belén, criado en Nazaret, preparado y bautizado por Juan el Bautista en un tiempo relativamente largo... en Marcos no se narra nada de todo esto. En efecto, Marcos presenta de un modo muy conciso el inicio del evangelio de Jesucristo⁹ como el cumplimiento de Malaquías 3,1 e Isaías 40,3, que anunciaban un mensajero (Juan el Bautista) que grita en el desierto: «Preparad el camino del Señor». Esa preparación consiste en anunciar al que bautizará con el Espíritu Santo, a saber, Jesús, venido de Nazaret y proclamado Hijo amado por una voz del cielo. Después, Marcos nos dice en dos versículos, sin añadir ningún detalle, que durante cuarenta días Jesús es tentado por Satanás. Es probable que los destinatarios de Marcos conocieran más datos sobre Juan el Bautista y sobre Jesús, pero no sabemos si tenían alguna información sobre el nacimiento de Jesús o su familia (por ejemplo, Marcos no menciona nunca a José). Estas diferencias ofrecen a los predicadores una oportunidad para hablar a quienes participan en las celebraciones dominicales sobre las divergencias entre los evangelios y para explicarles que en el cristianismo primitivo

8. En realidad, el Evangelio de Marcos es tan breve que constituye un problema litúrgico porque no proporciona perícopas o pasajes suficientes para todos los domingos del tiempo ordinario. Para resolver este problema, en medio del verano el leccionario interrumpe la lectura con Marcos 6,34 (comienzo del primer breve relato de la multiplicación de los panes) y, durante cinco domingos (del XVII al XXI, ambos incluidos), lo sustituye con el relato joánico, mucho más largo. Es una decisión cuestionable.

9. Aun cuando Marcos 1,1 es tratado a menudo como título, es posible que para el evangelista fuera una confesión de fe. La expresión «Hijo de Dios» se encuentra en algunos de los manuscritos principales, pero podría ser un añadido de un copista. Si es auténtica, constituye una inclusión con la identificación de Jesús como «Hijo de Dios» por el centurión romano en 15,39 (hacia el final), que es la primera profesión de fe en Jesús bajo ese título en el evangelio.

pudo haber comunidades que no conocieron relatos evangélicos conocidos por otras.

Merece la pena hacer otra reflexión antes de empezar la lectura semi-continua de Marcos: sin aludir siquiera a los ángeles que anuncian la concepción, la voz de Dios que dice a Jesús de Nazaret en el momento del bautismo: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» es suficiente, a juicio de Marcos, para que sus destinatarios entiendan el relato evangélico que sigue. Las palabras de Dios «Tú eres mi Hijo» constituyen un eco de Salmo 2,7, usado para la coronación del rey de la casa de David y, por tanto, señalan que Jesús es el Mesías. El resto de la frase: «en ti me complazco» retoma Isaías 42,1, que describe al Siervo del Señor como «mi elegido en quien me complazco» e indica, por consiguiente, que Jesús es el Siervo anunciado por Isaías que soporta los sufrimientos de muchos y es llevado al matadero cargando con la culpa de todos (Is 53,4-10). Así, el Jesús marcano que inicia su ministerio ha sido revelado a los destinatarios como Mesías real y como Siervo sufriente. Los dos versículos que describen a Jesús tentado por Satanás (Mc 1,12-13) son suficientes para que los lectores oyentes de Marcos sean conscientes desde el principio de que la proclamación del reino o reinado de Dios, ya próximo (es decir, que se hace sentir en este momento), encontrará grandes obstáculos.

Jesús empieza el ministerio en Galilea; llama a los discípulos; el primer día; controversia (1,14-3,6; domingos 3-9)¹⁰

La lectura evangélica del tercer domingo del tiempo ordinario del ciclo B empieza con 1,14, donde, después del arresto de Juan el Bautista, Jesús aparece en Galilea. La primera mitad de Marcos describe un ministerio de predicación y obras poderosas (curaciones, multiplicaciones de panes, tempestades calmadas), y de

enseñanza en Galilea y sus alrededores. Jesús suscita un gran interés, pero tiene que luchar también contra los demonios, y se encuentra con la incompreensión (de su familia y, lo que es más importante, de los Doce, a los que ha elegido para que estén con él) y el rechazo hostil (de los fariseos y escribas).

Jesús empieza llamando a cuatro varones para que sean sus seguidores y «pescadores de hombres» (1,16-20), anunciando que tendrán un papel en la proclamación del mensaje del reino. En efecto, las reacciones de esos discípulos marcarán etapas importantes en el evangelio.

Al describir lo que parece el primer día del ministerio de Jesús (1,21-38; domingos 4-5), Marcos familiariza a los lectores con los elementos propios de la proclamación del reino: enseñanza con autoridad en la sinagoga de Cafarnaún, expulsión de un espíritu inmundo (Satanás se opone continuamente a Jesús), curación de la suegra de Simón, curación de otros muchos enfermos y poseídos y, por último, a la mañana siguiente, Jesús busca un lugar donde orar, pero los discípulos lo importunan e insisten en que retome su actividad. Hay que observar varios factores, que se indican a continuación. La enseñanza y el ejercicio del poder divino de sanar y expulsar los demonios están unidos en la proclamación del reino, lo cual implica que la llegada del reinado de Dios es compleja. Quienes afirman que son el pueblo de Dios deben reconocer que algunas de sus actitudes constituyen un obstáculo y tienen que cambiar de mentalidad; hay que oponerse a la presencia del mal, visible en las aflicciones, sufrimientos y pecados humanos; y hay que vencer al poder del demonio. Jesús enseña con autoridad y poder sobre los demonios porque es el Hijo de Dios. No obstante, Marcos no describe nunca cómo recibe Jesús tal autoridad y poder; lo tiene sencillamente por ser Hijo de Dios. Paradójicamente, el espíritu impuro que se opone a él reconoce que es el Santo de Dios, mientras que los discípulos que lo siguen no lo comprenden plenamente, a pesar de su enseñanza y sus hechos prodigiosos. En 1,34, Jesús prohíbe hablar a los demonios «porque lo conocían». Es el primer caso de lo que los estudiosos llaman «secreto mesiánico» de Marcos, con el que Jesús parece ocultar su identidad como Hijo de Dios hasta que sea evidente después de su muerte en la cruz,

10. Recuerdo a los lectores la sugerencia que he hecho anteriormente, en la p. 447, sobre cómo podrían usar cada una de las secciones de mi libro para acompañar los pasajes del leccionario.

porque el misterio total de su persona implica el sufrimiento y la muerte.

La actividad de Jesús y las controversias en torno a él se amplían en 1,39-3,6. Al atravesar la región de Galilea, y al proclamar el reino y realizar curaciones (por ejemplo, un leproso en 1,40-45; domingo 6), Jesús trata de evitar que sus obras susciten un entusiasmo por lo maravilloso que provoque una comprensión errónea. Cuando sana a los enfermos, no quiere suscitar asombro, sino enseñar acerca del modo en que el reinado de Dios destruirá todas las formas de mal espiritual y físico. En Cafarnaún, una ciudad junto al lago de Galilea que se ha convertido en el hogar de Jesús, Marcos sitúa cinco episodios (2,1-3,6) donde los escribas, los fariseos y otros adversarios acusan a Jesús de perdonar los pecados, de mezclarse con pecadores, de no hacer que sus discípulos ayunen y de que tanto él como ellos hagan lo que no está permitido en sábado. El primer pasaje (2,1-12), el tercero (2,18-22), el cuarto y el quinto (2,23-3,6) se leen en los domingos 7, 8 y 9. Resulta claro que Jesús es presentado como aquel que, basándose en su autoridad superior (2,28: «El Hijo de Hombre es señor del sábado»), no cumple las expectativas religiosas de sus contemporáneos —una actitud que provoca un complot por parte de los fariseos y herodianos para darle muerte—. A la proclamación del reino de Dios se oponen no solo los demonios, sino también los seres humanos.

Jesús elige a los Doce y los prepara como discípulos por medio de parábolas y hechos poderosos (3,7-6,6; domingo 10-14)

Marcos concluye la sección anterior y empieza esta sección con un sumario (3,7-12) que muestra que el ministerio de Jesús atraía a multitudes de regiones cada vez más alejadas de Galilea (véase 1,39). Mientras se dirigía a tantas personas, Jesús sube a la montaña y llama a los Doce (3,13-19) para que estén con él y para enviarlos (*apostéllein*, término emparentado con «apóstol») a predicar. Los capítulos siguientes muestran lo que hace y dice cuando los Doce están con él, presumiblemente con el fin de prepararlos para que sean enviados (6,7) al final de esta sección.

En el texto de Marcos 3,20-35 (domingo 10) encontramos una disposición narrativa que los estudiosos identifican como una característica del estilo marcano (interpolación o «técnica del sándwich»), en la que Marcos inicia una acción que requiere un tiempo para ser completada, la interrumpe con otra escena que llena ese tiempo (la carne colocada entre las dos rebanadas de pan) y, después, retoma la acción inicial y la lleva a término. En el texto que nos ocupa, la acción empieza con los parientes de Jesús, que no comprenden este cambio de vida en el que ni siquiera tiene tiempo para comer (3,20-21) y quieren llevárselo a casa. El tiempo necesario para desplazarse desde Nazaret, donde ellos se encuentran, hasta el nuevo «hogar» de Jesús en Cafarnaún lo llena Marcos con el relato sobre los letrados que vienen de Jerusalén (3,22-30). A la objeción de los parientes: «Está fuera de sí» corresponde la de los letrados: «Está poseído por Belcebú»; aquellos expresan una incompreensión radical y estos manifiestan la incredulidad de los adversarios. Al final de la interpolación, llegan finalmente la madre y los hermanos de Jesús (3,31-35); pero ahora que ha empezado la proclamación del reino, ellos han sido sustituidos: «El que haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre». La escena intermedia con los letrados venidos de Jerusalén constituye una de las afirmaciones más claras del Jesús marcano sobre Satanás, cuyo reino se opone al reino de Dios. La aparición de Jesús aviva la lucha entre los dos reinos. La parábola alegórica de 3,27 sugiere que Satanás es el hombre fuerte que posee su casa y sus bienes (este mundo), y que Jesús es el más fuerte que ha venido para atarlo y llevarse sus posesiones. La blasfemia imperdonable de 3,28-30 consiste en atribuir las obras de Jesús a un espíritu inmundo y no al Espíritu Santo.

El siguiente apartado (4,1-34) es una colección de parábolas y dichos en forma de parábola relativos al reino de Dios, la mayoría de los cuales presentan el tema del crecimiento de la semilla. Aun cuando el ministerio de Jesús está centrado en Cafarnaún, junto al mar de Galilea, y Jesús pronuncia estas parábolas sentado en una barca, parece que se inspira en la vida de las aldeas y los campos de la región montañosa de Nazaret, donde había pasado su juventud. Desde el punto de vista histórico, no ca-

be duda de que Jesús expuso su enseñanza en parábolas. Dado que son polivalentes, el significado particular de las parábolas adquiere nuevos matices en función del contexto en que son pronunciadas o situadas. Los estudiosos han dedicado mucho tiempo a la reconstrucción del contexto original de las parábolas en la vida de Jesús, y a distinguirlo de las reinterpretaciones posteriores que tuvieron lugar cuando las parábolas eran predicadas en las primeras décadas del cristianismo (con todo, ambos contextos pre-evangélicos son hipotéticos). Así, el único contexto seguro de las parábolas es el que encontramos en los evangelios actuales: el hecho de que a veces haya contextos diferentes en Marcos, Mateo y Lucas ejemplifica el uso creativo de la tradición por parte de los evangelistas para sus finalidades pedagógicas.

En la actual secuencia narrativa de Marcos, las tres parábolas de la semilla (el sembrador y la semilla, la semilla que crece por sí sola y el grano de mostaza) sirven como comentario a lo que ha sucedido en la proclamación jesuana del reino (y anticipan la incompreensión creciente por parte de los discípulos). En la parábola del sembrador (que no se lee en el leccionario del ciclo B), el acento está puesto en las diferentes clases de suelo. La interpretación proporcionada por Marcos a los destinatarios del evangelio, aun cuando no derive del mismo Jesús, podría estar próxima a la idea original: solo algunos han aceptado la proclamación del reino, y también entre ellos hay fracasos. No obstante, las otras dos parábolas de la semilla (4,26-32; domingo 11) subrayan que la semilla tiene su propio poder y madurará a su debido tiempo; es como el grano de mostaza, que tiene un comienzo humilde y un gran crecimiento. Se supone que quienes escuchaban/leían Marcos podían interpretar estas parábolas como explicación de los fracasos y las decepciones en su propia experiencia del cristianismo y como un signo de esperanza en que al final habría un crecimiento extraordinario y una cosecha abundante.

Entretejidos en el capítulo 4 hay comentarios y dichos en forma de parábola sobre el «propósito» de las parábolas. Solamente 4,33-34 se incluye en el leccionario dominical (como continuación del pasaje del domingo 11), pero es necesaria una explicación completa. En particular, 4,11-12 –donde Jesús dice

que a los de fuera se les propone todo en parábolas para que no vean, comprendan o se conviertan– es un texto ofensivo si uno no comprende la aproximación bíblica a la previsión divina, donde lo que ha resultado de hecho es presentado a menudo como un propósito de Dios. (Así, en Éx 7,3-4, Dios habla a Moisés del plan divino de endurecer el corazón del faraón de modo que no escuche a Moisés, mientras que en realidad es una descripción *post factum* de la obstinada resistencia del faraón). Marcos describe sencillamente lo que parece el *resultado* negativo de la enseñanza de Jesús entre su pueblo, que en su mayoría no lo comprendió y no se convirtió. Como las visiones simbólicas concedidas a Daniel en el Antiguo Testamento, las parábolas constituían un «misterio» y Dios concedía la interpretación únicamente a los elegidos (Dn 2,22.27-28). Otros no comprenden y el misterio se convierte en fuente de destrucción. Isaías 6,9-10, que prevé el fracaso del profeta en la conversión de Judá, es citado a menudo en el Nuevo Testamento para explicar el fracaso de los seguidores de Jesús, incapaces de convencer a la mayoría de los judíos¹¹; y Marcos lo cita aquí (4,12) como comentario a las parábolas. Que la verdadera finalidad de Jesús (en sentido estricto) no era la de oscurecer resulta claro por los dichos sobre la lámpara y las cosas ocultas en 4,21-23, y también por el sumario de 4,33-34, donde se afirma que Jesús les exponía la palabra con muchas parábolas semejantes, «conforme a lo que podían comprender».

Marcos describe después cuatro milagros (4,35–5,43), que sirven para recordar al lector actual que la cosmovisión del siglo I era muy diferente de la nuestra. Muchos estudiosos modernos niegan categóricamente la historicidad de los milagros¹²; otros están dispuestos a aceptar las curaciones de Jesús, porque pueden relacionarlas con la venida del reino como manifestación de la misericordia de Dios, pero rechazan la historicidad de los milagros relativos a la «naturaleza», como el de la tempestad cal-

11. Romanos 11,7-8; Hechos 28,26-27; Juan 12,37-40.

12. Casi la mitad del relato marcano de la vida pública de Jesús trata de milagros. El evangelista los define como *dynámeis* (= actos de poder) y no usa términos griegos que centren la atención en el aspecto maravilloso, como «milagro» (afín al verbo latino *mirari*, «maravillarse»).

mada (4,35-41; domingo 12). Sin embargo, esta distinción no encuentra apoyo en el trasfondo del Antiguo Testamento, donde Dios manifiesta su poder sobre toda la creación. Una tempestad peligrosa es un reflejo del reino del mal, al igual que la enfermedad y la aflicción; por eso, Jesús increpa al viento y al mar en 4,39, del mismo modo que reprende al demonio en 1,25. (Para que no se piense que esta imagen es increíblemente ingenua, conviene notar que también hoy, cuando una tempestad provoca muerte y destrucción, la gente se pregunta por qué Dios lo ha permitido, y no descarga su rabia contra la baja o alta presión atmosférica). La victoria de Jesús sobre la tempestad es vista como la acción del más fuerte (3,27), al que obedecen incluso el viento y el mar.

La lucha de Jesús contra lo demoníaco presenta aspectos aún más dramáticos en la curación del endemoniado de Gerasa (5,1-20), omitida por el leccionario¹³. Los dos milagros narrados en 5,21-43 (domingo 13) son otro ejemplo de la interpolación característica de Marcos («técnica del sándwich»): en 5,21-24, Jesús se dirige a la casa de Jairo para resucitar a su hija; llega en 5,35-43, pero Marcos describe en el intervalo (5,25-34) la curación de la hemorroísa. En la curación de esta mujer es interesante observar que Jesús tiene un poder que sale de él sin que sepa adónde va. Su pregunta: «¿Quién me ha tocado el manto?», la respuesta sarcástica de los discípulos y la confesión de la mujer acentúan la humanidad del drama. Sin embargo, quizá involuntariamente, dan la impresión de que Jesús no lo sabe todo; tal vez por esto la forma del relato en Mateo 9,20-22, mucho más breve, omite tales detalles. Las palabras de Jesús a la mujer: «Hija, tu fe te ha sanado» (Mc 5,34; 10,52) demuestran que Marcos no tenía una concepción «mecánica» del poder taumatúrgico de Jesús. En el relato de Jairo se menciona a los tres discípulos – Pedro, Santiago y Juan – que Jesús elige para que lo acompañen. Eran los primeros de los Doce llamados por Jesús; y lo que leemos en las cartas de Pablo y en los Hechos demuestra que eran los más conocidos. La «obra poderosa» de Jesús fue la resurrección

13. Uno se pregunta si este milagro, en el que Jesús expulsa una «legión» de demonios y les permite entrar en los cerdos, fue considerado demasiado fantasioso.

ción de la niña a la vida ordinaria, pero tal vez Marcos quería que sus lectores vieran en la súplica del padre («para que sane y conserve la vida», 5,23) y en el milagro realizado («la muchacha se levantó», 5,42) un anticipo del don de la vida eterna concedido por Jesús¹⁴. El episodio termina con otro ejemplo de «secreto marciano» (5,43).

En 6,1-6 (domingo 14), Jesús retorna a Nazaret, su pueblo natal; y esta mención forma una inclusión con las relaciones con «los suyos», que al principio de la sección (3,21.31-35) habían tratado de llevarlo a casa. La enseñanza de Jesús en la sinagoga produce escepticismo. Sus compatriotas lo recuerdan como carpintero, conocen a su familia y, por tanto, su sabiduría religiosa y sus prodigios no tienen para ellos un origen plausible. Jesús reconoce que «a un profeta solo lo desprecian en su tierra, entre sus parientes y en su casa»¹⁵. Pese a todas las parábolas y los milagros que hemos visto en los capítulos anteriores, el ministerio de Jesús no suscita la fe en aquellas personas que deberían conocerlo y su poder (que, como hemos visto, va unido a la fe) es ineficaz allí.

**Jesús envía a los Doce; da de comer a 5.000;
camina sobre el agua; controversia; da de comer a 4.000
(6,7-8,26; domingos 15-16 y 22-23)**

Esta sección empieza con la misión de los Doce y termina con una nueva mención de su incompreensión (8,21). El tema principal es el intento fallido por parte de Jesús de llevar a estos dis-

14. Las resurrecciones de muertos realizadas por Jesús (la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín [Lucas 7,11-17], Lázaro) implican la vuelta milagrosa a la vida ordinaria y son semejantes a las resucitaciones realizadas por los profetas veterotestamentarios Elías y Eliseo (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,32-37). La resurrección de Jesús a la vida eterna es de un orden superior y anticipa la resurrección de los muertos que será realizada por Dios al final de los tiempos.

15. En el contexto podría parecer que esto se refiere también a la madre de Jesús; tanto Mateo como Lucas omiten esta expresión en su relato del episodio, probablemente porque sabían que María había concebido a Jesús por obra del Espíritu Santo y ciertamente no podían incluirla entre los que no honraban a Jesús.

cípulos a una verdadera fe, un fracaso que introduce la segunda parte del evangelio, en la que Jesús proclama que la fe solo puede nacer de su pasión y muerte. En la primera subsección (6,7-33) encontramos otra interpolación de Marcos: el envío (*apostéllein*) de los Doce es narrado en 6,7-13 (domingo 15) y su regreso en 6,30-32 (domingo 16); en el intervalo (6,14-29), usando la «técnica del sándwich», Marcos habla de la actividad del rey Herodes. La misión de los discípulos, que deben predicar un cambio de mentalidad, expulsar demonios y sanar a los enfermos, es una extensión de la misión de Jesús; es él quien les da el poder para realizarla. Las austeras condiciones a las que deben someterse (sin provisiones de comida, ni dinero, ni equipaje) indican claramente que los resultados no se obtendrán con medios humanos; es probable que los cristianos de Marcos esperaran semejante austeridad en los misioneros. Entre el comienzo y el final de la misión, en un pasaje omitido por el leccionario, Marcos narra que el rey Herodes (Antipas) ha hecho decapitar a Juan el Bautista y ahora teme que Jesús sea Juan que ha resucitado de entre los muertos¹⁶. El final del Bautista preanuncia lo que probablemente será el final de Jesús y el final de quien tiene la misión de seguir su obra.

El leccionario omite el resto del capítulo 6 (los versículos 34-56), que incluye la multiplicación para 5.000 personas y el relato de Jesús que camina sobre el agua. Y es en este punto donde, como he explicado previamente en la nota 8, durante cinco domingos (17-21), el leccionario toma las lecturas del Evangelio de Juan. En el domingo 22 se reanuda la lectura de Marcos con una controversia sobre la pureza ritual (7,1-23). A pesar de todos los milagros, lo que irrita particularmente a los fariseos y a los escribas venidos de Jerusalén es que algunos de los discípulos de Jesús no observan la pureza ritual, un concepto que Marcos explica a los lectores en 7,3-4 (lo cual constituye un argumento de

16. Al parecer, Marcos 6,17 no es históricamente exacto: Herodías no era mujer de Filipo, sino de otro hermano llamado Herodes, y muchos ponen en cuestión que una princesa herodiana danzara como narra el evangelista. Es probable que se trate de una historia popular, representada después en el arte, la música y el teatro como «danza de los velos de Salomé»; no obstante, el relato evangélico no habla ni de Salomé ni de velos.

peso para sostener que no son judíos). La controversia lleva a Jesús a condenar las interpretaciones demasiado estrictas como tradiciones humanas que desatienden e incluso frustran el verdadero significado del mandamiento divino de la pureza de corazón. Mientras que la actitud fundamental hacia la ley en 7,8.15 proviene probablemente de Jesús, muchos estudiosos sugieren que la aplicación práctica en la que declara que todos los alimentos son puros (7,19) representa una idea desarrollada dentro de la tradición seguida por Marcos. Si Jesús hubiera resuelto esta cuestión desde el principio, sería difícil explicar las duras luchas por los alimentos lícitos e ilícitos que leemos en los Hechos y en Pablo. En claro contraste con la hostilidad de las autoridades judías aparece la fe de la mujer sirofenicia (7,24-30: pasaje omitido por el leccionario)¹⁷, cuando Jesús viaja a la región de Tiro. (No parece casual que inmediatamente después de la controversia sobre los alimentos, Marcos hable de la fe sorprendente de una gentil que se dirige espontáneamente a Jesús; eran las dos cuestiones principales que dividían a los primeros cristianos). Si Jesús cura desde lejos a la hija de la mujer, el milagro siguiente —a saber, la curación de un sordomudo (7,31-37; domingo 23)— implica un insólito contacto entre aquel hombre y Jesús, que le pone la saliva en la lengua y pronuncia la fórmula aramea *ephphatha*: «¡Ábrete!». Marcos indica que el entusiasmo que las gentes sienten por el poder de Jesús hace que ignoren su mandato de mantener el milagro en secreto.

Aun cuando originariamente el milagro de la multiplicación de los panes para 4.000 personas (8,1-9) pudo ser un duplicado de la primera multiplicación, tiene un fuerte efecto acumulativo en Marcos como otra manifestación del poder extraordinario de Jesús. Lamentablemente, el leccionario omite el pasaje siguiente (8,11-26), que demuestra de forma dramática la absoluta improbabilidad de que Jesús sea aceptado y comprendido. En par-

17. Algunos se escandalizan de la respuesta de Jesús en 7,27 porque la consideran no igualitaria, dado que da la precedencia a los judíos (los niños) y compara a los gentiles con perros. No obstante, ese escándalo podría reflejar la incapacidad de aceptar a Jesús como un judío del siglo I. También Pablo da la precedencia a los judíos (Rom 1,16) y Pedro retoma la tesis del Antiguo Testamento según la cual los paganos eran «no pueblo» (1 Pe 2,10).

particular, la curación gradual del ciego de Betsaida (8,22-26), narrada solamente por Marcos, constituye un comentario en forma de parábola sobre la situación en la que se encuentran los discípulos en relación con lo que Jesús ha hecho por ellos hasta este momento. El ciego no recupera inmediatamente la vista porque, después de la primera acción de Jesús, ve confusamente. Únicamente cuando Jesús actúa por segunda vez, él ve con claridad. La segunda mitad del Evangelio de Marcos describirá lo que Jesús tiene que hacer para que los discípulos vean claramente: sufrir, morir y resucitar.

Tres anuncios de la pasión; confesión de Pedro; la transfiguración; enseñanza de Jesús (8,27-10,52; domingos 24-30)

La segunda parte de Marcos empieza con la profesión de fe de Pedro, que confiesa a Jesús como Mesías (8,27-30; domingo 24). En la primera parte hemos oído juicios negativos sobre Jesús («Está fuera de sí»; «Está poseído por Belcebú»). La confesión de Pedro se une a otras valoraciones positivas que ven en Jesús a Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas. Pedro, portavoz de los discípulos, que está con Jesús desde 1,16, va más allá y lo proclama Mesías, pero Jesús responde ordenándoles que no hablen de él a nadie y, por tanto, repitiendo la orden que había dado a los demonios cuando lo habían proclamado Hijo de Dios (3,11-12). De por sí los dos títulos son correctos, pero han sido pronunciados sin incluir el componente necesario del sufrimiento. Jesús empieza ahora a subrayar con mayor claridad ese componente con la primera de las tres predicciones de su pasión (8,31). Pedro rechaza esta imagen del Hijo del Hombre sufriente y Jesús afirma que esa falta de comprensión es digna de Satanás. Quien tendrá que sufrir no será solamente Jesús, sino también sus seguidores (8,34-35).

El leccionario dominical omite el resto del capítulo 8 y 9,1-29, pero la transfiguración (9,2-10) se lee el segundo domingo de Cuaresma del ciclo B. Este relato ofrece otro ejemplo de la fe inadecuada de los discípulos. Al comienzo de la primera parte de

Marcos, la identidad de Jesús como Hijo de Dios fue proclamada durante su bautismo por una voz del cielo; pero los discípulos no estaban presentes entonces y hasta este momento del ministerio público ningún seguidor de Jesús ha hecho una confesión de fe de tal identidad. Ahora, al comienzo de la segunda parte, cuando la gloria de Jesús, oculta hasta este momento, se hace visible a tres de sus discípulos, la voz del cielo identifica de nuevo a Jesús como Hijo de Dios. La escena constituye un eco de la principal teofanía del Antiguo Testamento, ya que tiene lugar sobre un monte, con la presencia de Moisés y Elías, que habían encontrado a Dios en el Sinaí (Horeb). Parece que la expresión «seis días más tarde» (9,2) recuerda el texto de Éxodo 24,16, donde una nube cubre el monte Sinaí durante seis días y Dios no llama a Moisés hasta el séptimo día. Con la intención de prolongar la experiencia, Pedro tiene la extraña idea de sugerir que hagan tres tiendas o tabernáculos, a semejanza del Tabernáculo construido después de la experiencia del Sinaí (Éx 25-27 y 36-38); en realidad, está asustado y no sabe qué decir (Mc 9,6). Mientras bajan del monte, Jesús alude de nuevo al tema de la pasión, repite que el Hijo del Hombre tiene que sufrir y resucitar de entre los muertos, y responde a una pregunta identificando implícitamente a Elías como Juan el Bautista, que vino antes que Jesús y fue asesinado (9,13). Esta identificación podría representar el resultado de la reflexión de los primeros cristianos sobre la relación entre las dos grandes figuras evangélicas a la luz del Antiguo Testamento.

Marcos dedica un espacio insólitamente largo a narrar la historia de un muchacho endemoniado (9,14-29; omitido en el leccionario) del que los discípulos de Jesús son incapaces de expulsar el demonio porque no tienen suficiente fe. En el pasaje de Marcos 9,30-48 (domingos 25-26), Jesús trata varios temas. En primer lugar, predice por segunda vez la pasión, pero los discípulos siguen sin comprender¹⁸. En Cafarnaún, Jesús da a los discípulos diferentes instrucciones sobre el reino, reunidas aquí co-

18. No es justo rechazar todas estas predicciones considerándolas simples invenciones posteriores a Jesús; en 9,31, por ejemplo, muchos estudiosos reconocen elementos semíticos y una antigua tradición.

mo una última comunicación importante antes de entrar en Jerusalén para morir. En 9,33-35, Jesús advierte a los Doce que no busquen ser los más grandes en el reino, sino más bien siervos de todos. Su reino es un reino que no excluye a nadie y Jesús lo demuestra en 9,36-41 con la orden de acoger a los niños (es decir, a las personas insignificantes) en su nombre y con la máxima «Quien no está contra nosotros, está a nuestro favor». La actitud protectora contra quienes provocan escándalo (es decir, quienes son causa de pecado: 9,42-48) sería interpretada por los lectores de Marcos como una realidad perteneciente no solo al tiempo de Jesús, sino también al suyo propio.

El viaje a Judea, las instrucciones impartidas a las multitudes y la respuesta a una pregunta de los fariseos son el contexto de la enseñanza de Jesús sobre el matrimonio y sobre el divorcio (10,2-12; domingo 27). Basándose en Deuteronomio 24,1-4, los fariseos permitían al marido que encontraba «algo vergonzoso en su esposa» escribir un libelo de repudio, entregárselo y echarla de casa; los rabinos discutían sobre la mayor o menor gravedad de tal «cosa vergonzosa». Pero Jesús, apelando a Génesis 1,27 y 2,24, defiende la unidad que se crea en el matrimonio y prohíbe la ruptura del vínculo matrimonial, de modo que quien repudia a su esposa y se casa con otra comete adulterio. (Encontramos una actitud similar entre los judíos que escribieron los manuscritos del Mar Muerto). Una forma de esta prohibición se conserva en Mateo (dos veces), Lucas y 1 Corintios 7,10-11; y, por tanto, no es improbable que históricamente hubiera una controversia en vida de Jesús entre él y otros judíos que sostenían ideas diferentes sobre esta cuestión. La dificultad de esa posición fue reconocida por los primeros cristianos y pronto fue objeto de comentarios. Por ejemplo, Marcos 10,12, que extiende la declaración de Jesús a la mujer que repudia al marido (una práctica no contemplada en la ley del Antiguo Testamento), constituye probablemente una adaptación a la situación de los maridos cristianos de origen gentil, cuyas mujeres podían repudiarlos¹⁹. Jesús retoma después el tema de los que entran en el

19. Mateo 19,9 contempla una excepción («Quien repudia a su mujer, si no es en caso de inmoralidad [porneia], y se casa con otra, comete adulterio [verbo: moi-

reino (10,13-31). La mayoría de los estudiosos piensan que en el episodio de Jesús y los niños (10,13-16) subyace una corrección de una actitud equivocada que exigiría éxitos, habilidades, comportamientos o un determinado estatus a los que quieran entrar en el reino, mientras que para Jesús el reino/reinado de Dios exige únicamente receptividad humana, simbolizada en los niños. Esta interpretación vincula a Mateo con la noción paulina de la justificación por la fe. Ahora bien, ¿de qué modo los adultos demuestran o expresan su receptividad? Esta es la cuestión tratada en la sección 10,17-30 (domingo 28), que empieza con la pregunta hecha por un joven rico. Jesús responde citando los mandamientos de Dios promulgados en el Antiguo Testamento, pero cuando el joven dice que los ha observado, Jesús le pide con amor que venda todo lo que tiene y lo dé a los pobres. ¿Forma esto parte de lo que es necesario para heredar la vida eterna o se aplica únicamente a quien quiere seguir a Jesús más de cerca? Ciertamente no todos los primeros cristianos vendieron sus posesiones; sin embargo, 10,24-27 demuestra que Jesús está exigiendo lo que es imposible para los hombres, pero no para Dios. Quienes hacen grandes sacrificios por amor a Jesús serán recompensados tanto en esta vida como en la futura (10,29-31), pero la expresión «con persecuciones», dicha por Jesús o añadida por Marcos, es un detalle realista importante sobre su destino.

Después de la tercera y más detallada predicción de la pasión (10,32-34), Santiago y Juan plantean la pregunta sobre los primeros puestos en el reino (10,35-45; domingo 29). El desafío que Jesús les lanza a imitarlo bebiendo su copa y recibiendo su bautismo es una invitación simbólica a sufrir. (La huida de los discípulos en Getsemaní demostrará después que la respuesta que han dado, seguros de sí mismos: «Podemos», es excesivamente

chásthai»), mencionada también en Mateo 5,32, pero que no aparece en ninguno de los otros tres pasajes del Nuevo Testamento (Lucas, Marcos, 1 Corintios) que prohíben el divorcio. Aunque *porneia* tiene una amplia gama de significados, es probable que aquí se refiera a los matrimonios judíos entre parientes, prohibidos por la ley mosaica. Según esta interpretación, Mateo estaría insistiendo en que la prohibición del divorcio, impuesta por Jesús a tales matrimonios, no se aplica a los contraídos por paganos que se habían convertido al cristianismo después de casarse.

optimista). Aunque en el reino haya puestos eminentes preparados (por Dios), los discípulos deben aprender que el modelo de los gentiles, según el cual los reyes dominan a sus súbditos, no debe ser seguido en el reino proclamado por Jesús, donde lo que hace grande a uno es el servicio. Las palabras de Jesús: «Pues este Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos» (10,45) resumen perfectamente el espíritu de este reino, un espíritu anunciado en Isaías 53,10-12.

El viaje a Jerusalén comprende una escena final en los alrededores de Jericó, donde Jesús cura al ciego Bartimeo (Mc 10,46-52; domingo 30). Este hombre, que sigue gritando e implorando la misericordia de Jesús mientras los otros tratan de hacer que guarde silencio, es símbolo de muchas personas que se acercarán a Cristo y escucharán: «Tu fe te ha salvado». Marcos nos ofrece esta escena de recuperación de la vista como elemento positivo antes de las escenas sombrías que está a punto de describir en Jerusalén.

**Ministerio en Jerusalén: entrada;
encuentros en el templo; discurso escatológico
(11,1-13,37; domingos 31-33)**

En estos capítulos se tiene la impresión de que se describen únicamente acontecimientos sucedidos en tres días (11,1.12.20). El primer día, Jesús entra en Jerusalén (11,1-10: es el pasaje que se lee en la procesión del domingo de Pasión [Ramos], ciclo B). Desde su centro de operaciones en el monte de los Olivos, Jesús manda a dos discípulos a la ciudad, y todo sucede como había previsto. Monta en el borrico que le llevan (tal vez se trata de una referencia implícita a Zac 9,9 sobre la venida del rey de Jerusalén); y es aclamado y alabado por la multitud, que grita «Hosanna», alaba con el versículo del Salmo 118,26 y exulta por la venida del reino «de nuestro padre David». De este modo, Jesús es proclamado como un rey que restaurará el reino terreno de David —y esto es un honor, pero también una incompreensión.

El leccionario dominical omite las acciones de Jesús (maldición de la higuera, purificación del templo) y sus parábolas, que

forman parte de las controversias con las autoridades judías de Jerusalén. Como una excepción a la presentación desfavorable de las personas que interrogan a Jesús, Marcos habla de un escriba sabio que pregunta a Jesús cuál es el primero de todos los mandamientos (12,28-34; domingo 31) y merece la aprobación de Jesús que le dice: «No estás lejos del reino de Dios». Las primeras palabras de la respuesta de Jesús son especialmente interesantes porque citan la oración cotidiana de los judíos, el *Shemá* («Escucha, Israel...») de Deuteronomio 6,4. Esto significa que algunas décadas después de los inicios del cristianismo, a los gentiles convertidos se les enseñaba a recitar una oración judía como parte de las exigencias fundamentales planteadas por Dios. Los dos mandamientos citados por Jesús, que unen Deuteronomio 6,5 y Levítico 19,18, coinciden en la insistencia en la virtud del amor, que se convirtió en la que los cristianos deberían considerar como la característica identificadora de su religión, una característica que, sin embargo, ignoran con demasiada frecuencia. La denuncia que hace Jesús de la ostentación pública de los escribas proporciona el trasfondo para alabar la piedad auténtica de la viuda que echa su óbolo (12,38-44; domingo 32).

Hasta este momento, Jesús ha desarrollado la mayor parte de su actividad en el área del templo. Después de reflexionar sobre las magníficas construcciones, sentado en el monte de los Olivos, pronuncia el discurso escatológico (13,1-37), el último discurso de su ministerio, centrado en los últimos tiempos. El discurso es una serie de funestas advertencias proféticas (destrucción de los edificios del templo, próxima persecución de los discípulos, necesidad de estar vigilantes) y de signos apocalípticos (engaños, guerras, «la abominación de la desolación erigida donde no se debe», fenómenos en el cielo). Su interpretación plantea muchos problemas. Suponiendo que se trata de acontecimientos sucesivos y que Jesús tenía un conocimiento particularizado del futuro, algunos han tratado de identificar desde nuestro punto de vista lo que ha sucedido ya y lo que va a suceder. (La interpretación literal deforma particularmente el significado si los elementos simbólicos del Antiguo Testamento y de los escritos apocalípticos intertestamentarios son considerados como descripciones exactas de acontecimientos futuros). También

quienes valoran la naturaleza simbólica de los escritos apocalípticos y no adoptan la interpretación literal piensan que la narración de Marcos refleja, al menos en parte, acontecimientos que el evangelista sabe que ya han sucedido: por ejemplo, la persecución en las sinagogas y ante gobernadores y reyes. Después de haber leído el discurso apocalíptico de Jesús, la conclusión esencial que sacan la mayoría de los lectores es que en él no se ofrece un calendario preciso. Por un lado, los seguidores de Jesús no deben dejarse engañar por especulaciones y afirmaciones según las cuales el fin está ya próximo; por otro, deben permanecer vigilantes. Una parte del discurso (13,24-32) se lee en el domingo 33, y otra (13,33-37) en el primer domingo de Adviento del ciclo B (véase la nota 21, pp. 461-462). Para el domingo 34 (solemnidad de Cristo Rey), el leccionario no elige un pasaje de Marcos, sino que prefiere Juan 18,33-37, una sección del relato joánico de la pasión donde Jesús explica a Pilato la naturaleza de su reino.

* * *

Algunos pasajes del resto de Marcos (capítulos 14-16 del evangelio), que narran la pasión, la sepultura y la resurrección, se leen en el tiempo de Pasión (particularmente en el domingo de Ramos) del ciclo B y en el tiempo de Pascua. Los hemos tratado ya antes, en los capítulos 16-26.

CAPÍTULO 35

El Evangelio según Lucas

(Ciclo C)

EL Evangelio de Lucas es el más largo de los cuatro evangelios, pero es solo la primera mitad de la gran obra lucana, porque originariamente el evangelio y el libro de los Hechos formaban un solo libro en dos volúmenes, que constituyen conjuntamente más de una cuarta parte del Nuevo Testamento y nos ofrecen una narración espléndida del relato de Jesús y de la Iglesia primitiva. Tal vez más que en el resto de los evangelios, el relato es en Lucas intrínseco a la teología, y una parte de esta reflexión teológica es la manera en que el relato de Jesús en el evangelio prepara lo que acontece en los Hechos, especialmente lo que les sucede a Pedro, Esteban y Pablo. Lucas se aleja de Marcos más que Mateo; desde el punto de vista teológico, se puede decir que está a mitad de camino entre Marcos/Mateo y Juan.

Observaciones introductorias

Precisamente porque el Evangelio de Lucas está ligado a los Hechos, es necesario decir una palabra sobre el autor y sobre la estructura de Lucas antes de empezar una reflexión sobre las perícopas consecutivas de este evangelio, que empiezan a ser leídas en el ciclo C a partir de 4,14 en el tercer domingo del tiempo ordinario. Este evangelio fue escrito probablemente hacia el año 85 d.C. (con un margen de entre cinco y diez años antes y después de esta fecha). La tradición atribuye la autoría a Lucas, médico, colaborador y compañero de Pablo en sus viajes (según una

tradicción menos segura, sería un sirio de Antioquía). Un número considerable de estudiosos cuestiona esta atribución basándose en que algunas de las informaciones (inexactas) sobre Pablo que encontramos en los Hechos y la visión teológica del libro no se pueden atribuir a alguien que habría viajado con él y, por tanto, debería conocerlo bien. No obstante, otros exegetas no menos prestigiosos señalan que es probable que el compañero de Pablo al que aluden los pasajes de los Hechos que usan el plural («nosotros») no se encontrara con Pablo antes del año 50 o entre los años 51 y 58, y que escribiera casi veinte años después de la composición de las cartas de Pablo (que tal vez no conoció). Por eso, basándonos en los Hechos, no se puede excluir que el autor fuera Lucas, compañero de Pablo.

Por otro lado, lo que descubrimos sobre el autor a partir de los contenidos del evangelio tampoco nos permite excluir la posibilidad de que Lucas sea el autor. Podemos observar que este autor (al que llamaré con el nombre tradicional de «Lucas», sin prejuzgar con esto la identificación) era una persona instruida que hablaba griego, conocía las Escrituras judías en griego y no había sido testigo ocular del ministerio de Jesús. Lucas conserva aproximadamente el 65 por ciento de Marcos y toma de él bloques completos. En mayor medida que Mateo, Lucas elimina o modifica algunos pasajes de Marcos que considera no suficientemente respetuosos hacia Jesús, su familia o sus compañeros. Además, se sirve de una colección de dichos del Señor (Q) y de otras tradiciones, escritas u orales¹. Lucas es un narrador nato, tiene un sentido del equilibrio verdaderamente artístico, es el evangelista que escribe en griego con un estilo más cultivado y es sensible a la cultura greco-romana. No es muy preciso en lo relativo a la geografía de Palestina o a los usos de las familias judías y, por tanto, es probable que no fuera palestino ni judío de nacimiento. No obstante, su conocimiento libresco del judaísmo

1. Q constituye aproximadamente el 20 por ciento del evangelio. Fuentes específicas de Lucas han proporcionado materiales para el relato de la infancia, himnos (Magnificat, etc.), parábolas (buen samaritano, hijo pródigo, Lázaro y el hombre rico, etc.), informaciones sobre Juan el Bautista, Herodes Antipas y otros personajes históricos.

y del Antiguo Testamento griego sugiere que pudo haberse convertido al judaísmo antes de hacerse cristiano.

A juzgar por los datos que encontramos en el segundo volumen (los Hechos), el evangelio² estaba destinado a las Iglesias en las que Pablo había desarrollado más o menos directamente su misión, Iglesias formadas sobre todo por gentiles convertidos (Hch 28,25-28). Hay razones de peso para pensar que se trata de comunidades cristianas de Grecia o de Siria, pero identificar a los lectores a los que se dirigía Lucas podría ser más difícil que identificar a los destinatarios de los otros evangelios. El hecho de que su evangelio empiece en Jerusalén y los Hechos terminen en Roma hace pensar que Lucas tuvo una visión amplia del destino del cristianismo y, por tanto, le habría complacido saber que su evangelio tenía sentido para otras muchas Iglesias y no solo para las conocidas por él.

El prólogo (1,1-4)³ indica que Lucas no intentaba componer un libro de apologética contra los adversarios, sino transmitir seguridad a los cristianos: «Para que comprendas con certeza las enseñanzas que has recibido». Lucas reconoce la dependencia de la tradición de testigos oculares y muestra que conoce otros relatos sobre Jesús, pero insiste en que lo escribe todo por orden. Que su relato es ordenado resulta evidente por el modo en que Lucas dramatiza su teología en la geografía y la historia de la salvación. Un ejemplo de esta teología geográfica es que Jesús pasó toda la vida dentro de los límites del judaísmo; por eso, el evangelio empieza y termina en el templo de Jerusalén (1,8-11; 24,52-53). Desde el mundo judío, la Iglesia avanza hacia el mundo gentil; por eso, los Hechos empiezan en Jerusalén y terminan en Roma (1,4; 28,16). Otro elemento geográfico interesante (visible en la estructura del evangelio propuesta en la pági-

2. Entre los manuscritos de Lucas hay un notable número de diferencias importantes, de modo que algunos estudiosos sostienen que habría habido dos ediciones (especialmente de los Hechos) realizadas en diferentes partes de la Iglesia.

3. El prólogo se asemeja a los prólogos de las historias griegas escritas para orientar al lector; consiste en un párrafo que tiene un estilo más formal que el resto del evangelio. Entre los cuatro evangelistas, Lucas y Juan son los únicos que escriben unos versículos para explicar el contenido de sus escritos: Juan al final (20,30-31) y Lucas al principio.

na 491) es la importancia concedida al «viaje de Jesús a Jerusalén», que preanuncia la atención que los Hechos prestan a los viajes de Pablo. Estos viajes son un estímulo perdurable para que los cristianos proclamen a Cristo hasta los confines de la tierra; en realidad, muchos grandes desarrollos en la teología a lo largo de los siglos tuvieron su origen en la necesidad de adaptar el mensaje cristiano a culturas geográficamente nuevas y diferentes.

Los comentaristas han identificado (pero no de un modo unánime) el carácter preciso de la visión que Lucas tiene de la historia de la salvación. En la práctica, algunos sostienen que Lucas la divide en tres partes: *Israel* (= un relato narrado en la Ley y los Profetas, o Antiguo Testamento; véase Lc 16,16); *Jesús* (= un relato narrado en su evangelio y que empieza en Lc 3,1); la *Iglesia* (= un relato narrado en los Hechos, que empieza en 2,1 y continúa más allá de los confines de la tierra hasta la venida del Hijo del Hombre). De este modo, Jesús es el eslabón central que mantiene la unión entre Israel y la Iglesia: es el cumplimiento de lo que se había escrito en el Antiguo Testamento (4,21); y cuando asciende al cielo, el Espíritu enviado por el Padre (Hch 1,4.8; 2,1-4) hace posible la difusión de la Iglesia. El periodo de tiempo relativo a Jesús se puede calcular desde el bautismo hasta la ascensión, en la tarde del domingo de Pascua (Lc 24,50-51; véase Hch 1,22). El evangelista construye dos puentes: uno para pasar del Antiguo Testamento a Jesús, y el otro para pasar de Jesús a la Iglesia. En Lucas 1-2, algunos personajes del Antiguo Testamento que representan a Israel (Zacarías, Isabel, los pastores, Simeón, Ana) atraviesan el puente para encontrar a los personajes del evangelio (María, Jesús); a su vez, en Hechos 1, el Jesús del evangelio atraviesa el puente para instruir a los Doce y prepararlos para la venida del Espíritu, que establecerá la Iglesia mediante su predicación y sus milagros. De este modo, hay continuidad desde el inicio del plan de Dios hasta el final.

Guía para el uso semi-continuo de Lucas en el leccionario

El leccionario empieza la lectura secuencial de Lucas con 4,14 en el tercer domingo del tiempo ordinario del ciclo C. Quisiera introducir este apartado con unos párrafos sobre la figura de Jesús

que el evangelista presenta al comienzo de su relato. Como hemos observado ya a propósito de Mateo, también en Lucas sucede que el leccionario separa el relato de la infancia (Lc 1-2) del cuerpo del evangelio y lo lee en la última parte del Adviento y en el tiempo de Navidad (con la fiesta de la Presentación, el 2 de febrero, incluida como una prolongación). He analizado este material en los capítulos anteriores sobre el Adviento y la Navidad (véase también la tabla de la página 537) y, por tanto, no voy a presentarlo aquí de nuevo. De los primeros capítulos de Lucas conviene que los lectores tengan presente el intenso tono judío de los relatos sobre Juan el Bautista y Jesús. Los himnos transmitidos en ellos (Magnificat, Benedictus, Gloria in excelsis, Nunc dimittis), que podrían ser reminiscencias de las más antiguas oraciones cristianas, son fundamentalmente mosaicos de pasajes del Antiguo Testamento. Los padres del Bautista pertenecían a una familia sacerdotal judía y obedecían sin falta todos «los mandatos y preceptos del Señor» (1,6). Una y otra vez, Lucas nos recuerda que los padres de Jesús observaban, en todo lo que hacían, lo que estaba prescrito en la ley (2,21.22-23.39.42). Si al final los predicadores cristianos tuvieron que dirigirse a los gentiles y no a los judíos (Hch 28,25-28), no fue porque Jesús hubiera rechazado la herencia de Israel⁴.

El relato lucano de la actividad pública del Bautista (3,1-20) es relativamente largo y se lee en los domingos segundo y tercero de Adviento del ciclo C. Como podría deducirse a partir de la atención prestada a Juan el Bautista en el relato de la infancia, donde su anunciación y su nacimiento forman narraciones paralelas a la anunciación y el nacimiento de Jesús, Lucas concede una extraordinaria importancia a la aparición pública del Bautista (probablemente ca. 29 d.C.), sincronizándola con el reinado del emperador y con el dominio de los gobernadores y los sumos sacerdotes, y convirtiéndola en un acontecimiento de alcance mundial. Al decir que «la Palabra del Señor se dirigió a

4. Igualmente, Hechos 2,46 y 3,1 muestra cómo los primeros seguidores de Jesús seguían la práctica judía de la oración en el templo. Véase también Hechos 24,14, donde Pablo dice: «Adoro al Dios de mis padres... creo todo lo escrito en la Ley y los Profetas».

Juan, hijo de Zacarías» (3,2), Lucas compara la llamada de Juan el Bautista con la de los profetas del Antiguo Testamento (Is 38,4; Jr 1,2; etc.). La cita de la profecía de Isaías sobre la voz que grita en el desierto (40,3-5), referida a Juan el Bautista en los cuatro evangelios, se completa con un añadido: «y verá todo mortal la salvación de Dios» como parte de la preocupación teológica de Lucas por los gentiles. Típica de Lucas es también la enseñanza social de Juan el Bautista en 3,10-14, con su insistencia en la comunión de bienes, la justicia para con los pobres y el cumplimiento del deber. Todo esto es semejante a lo que Jesús subrayará en su ministerio y explica 3,18, donde Lucas afirma que Juan el Bautista anunciaba ya el evangelio.

El breve relato lucano del bautismo de Jesús (3,21-22), leído en el ciclo C en la fiesta del bautismo (primer domingo del tiempo ordinario), indica que Jesús estaba orando en aquel momento decisivo (el tema lucano de la oración caracterizará también el final del ministerio de Jesús: 23,46). Como respuesta, el Espíritu Santo desciende en forma *corpórea* aquí, al principio del evangelio, al igual que descenderá después en forma visible sobre los Doce, en Pentecostés, al comienzo de los Hechos (2,1-4). Después, Lucas presenta la genealogía de Jesús (3,23-38) antes de narrar su ministerio, imitando así el texto de Éxodo 6,14-26, que presenta la genealogía de Moisés después del relato de su nacimiento y vocación, y antes de narrar su ministerio para sacar a los israelitas de Egipto⁵.

El relato de las pruebas/tentaciones de Jesús (4,1-13), leído en el primer domingo de Adviento del ciclo C, es introducido con la indicación de que Jesús está «lleno de Espíritu Santo», un subrayado lucano que prepara el papel destacado del Espíritu en los Hechos (por ejemplo, 6,5; 7,55). En el relato de las tentaciones de Jesús, Lucas quiere, como Mateo, corregir un modo equivocado de comprender la misión de Jesús⁶. En particular, es

5. En Mateo, la genealogía de Jesús se remonta hasta Abraham, mientras que en Lucas se remonta hasta Adán (porque Jesús será el salvador de toda la humanidad, no solo de Israel) e incluso hasta Dios (3,38). La genealogía lucana no se encuentra en el leccionario.
6. La diferencia más evidente entre Mateo y Lucas es el orden de las dos últimas tentaciones. Es posible que en la fuente Q el orden fuera el de Lucas, y

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGÚN LUCAS

- | | |
|-------------|--|
| 1,1-4 | Prólogo |
| 1,5-2,52 | Inicios en Jerusalén y Nazaret: la concepción y la infancia de Juan el Bautista y de Jesús, más la adolescencia de Jesús. |
| 3,1-4,13 | Preparación para el ministerio público: predicación del Bautista, bautismo de Jesús, su genealogía, las tentaciones. |
| 4,14-9,50 | Ministerio en Galilea <ol style="list-style-type: none"> 1. Empieza en Nazaret; actividades en Cafarnaún; vocación de los discípulos (4,14-5,16). 2. Reacciones frente a Jesús: controversias con los fariseos; elección de los Doce y Sermón del llano (5,17-6,49). 3. Milagros y parábolas que ilustran el poder de Jesús y ayudan a revelar su identidad; misión de los Doce (7,1-9,6). 4. Preguntas sobre la identidad de Jesús: Herodes; Jesús da de comer a 5.000; la confesión de Pedro; primer y segundo anuncios de la pasión; transfiguración (9,7-50). |
| 9,51-19,27 | Viaje a Jerusalén: dividido en tres etapas por medio de referencias a la continuación del viaje, contiene un elevado porcentaje de material propio de Lucas. <ol style="list-style-type: none"> 1. De la primera a la segunda mención de Jerusalén (9,51-13,21). 2. De la segunda a la tercera mención de Jerusalén (13,22-17,10). 3. Última etapa del viaje hasta la llegada a Jerusalén (17,11-19,27). |
| 19,28-21,38 | Ministerio en Jerusalén: entrada en Jerusalén; actividades en el templo; discurso escatológico (21,4-38). |
| 22,1-23,56 | Última Cena, pasión, muerte y sepultura en Jerusalén |
| 24,1-53 | Apariciones pascuales en Jerusalén y sus alrededores |

que Mateo lo cambiara para concluir la escena en el monte, en conformidad con el motivo del monte en Mateo 5,1 y 28,16. Pero puede ser que en la fuente Q el orden fuera el de Mateo, y que Lucas lo cambiara para concluir la escena en el templo de Jerusalén, donde termina el evangelio en 24,52-53. Según la mayoría de los estudiosos, el orden de Mateo es más conforme al original.

importante notar que, a diferencia de Marcos y de Mateo, en Lucas no hay ángeles que sirvan a Jesús y se especifica que «el diablo se alejó de él hasta el tiempo oportuno» (4,13). Al comienzo de la pasión, Lucas es el único sinóptico que alude expresamente a la presencia de Satanás, el poder de las tinieblas (22,3.31.53); y sobre el monte de los Olivos, cuando Jesús es tentado de nuevo, viene un ángel para darle fuerzas (22,43-44), lo cual establece un vínculo entre las dos pruebas de Jesús.

Jesús empieza el ministerio galileo en Nazaret; actividades en Cafarnaún; vocación de los discípulos (4,14-5,16; domingos 3-5)⁷

El leccionario del ciclo C empieza la lectura semi-continua de Lucas con 4,14⁸. En este pasaje, Lucas, con su sentido de teología geográfica, llama la atención sobre el retorno de Jesús a Galilea; y después concluye el relato del ministerio en Galilea con la partida de Jesús hacia Jerusalén (9,51). Entre estos dos acontecimientos interpola Lucas la mayor parte de su relato del ministerio público de Jesús, que él toma de Marcos, reordenándolo según sus criterios. Para explicar el motivo por el que Jesús ejerce la mayor parte de su ministerio en Cafarnaún, Lucas habla en primer lugar del rechazo en Nazaret (4,14-30; domingos 3-4), narrado, en cambio, mucho después en Marcos 6,1-6 y Mateo 13,54-58. Además, mientras que Marcos se limita a decir «un sábado se puso a enseñar en la sinagoga», Lucas nos ofrece también el contenido de la enseñanza, ya que Jesús abre el libro del profeta Isaías y lo comenta (es la única vez que el evangelio atestigua que Jesús sabía leer). Lucas se sirve del pasaje del profeta Isaías (61,1-2), que trata sobre la liberación de los prisioneros con ocasión del año jubilar; se trata de un texto pro-

7. Recuerdo a los lectores que pueden usar las secciones de mi libro donde comento esos pasajes del leccionario; véase la sugerencia hecha *supra*, p. 447.

8. En este domingo, en efecto, el leccionario subraya que empieza la lectura del Evangelio de Lucas anteponiendo el prólogo (1,1-4) y prosiguiendo inmediatamente con 4,14. Sobre el prólogo, véase *supra*, pp. 487-488.

gramático del ministerio de Jesús. (Es probable que esto suscitara sobre todo el interés de los destinatarios de Lucas pertenecientes a las clases sociales inferiores que se habían convertido gracias a la predicación de Pablo y de sus discípulos, como se narra en los Hechos). El rechazo de Jesús como profeta por parte de sus conciudadanos constituye un eco del texto de Marcos; pero Lucas no sugiere que entre los que rechazaban a Jesús se encontraran su propia familia o sus parientes (cf. Mc 6,4)⁹. El hecho de que Jesús se dirija a extranjeros se justifica con ejemplos de los profetas. La furia desencadenada contra Jesús por los habitantes de Nazaret, que tratan incluso de matarlo, supera con mucho lo que narra Marcos y sirve desde el principio para preparar a los lectores para su destino final.

Lucas narra después la actividad de Jesús en Cafarnaún (4,31-44), que se convierte en el centro de operaciones de su ministerio en Galilea. Esta sección no se lee en ningún domingo, pero voy a presentar algunas observaciones que me parecen útiles para comprender la figura de Jesús que Lucas está esbozando. El primero de los veintiún milagros («obras de poder») narrados por Lucas es un exorcismo. Aunque Satanás se había alejado de Jesús hasta el tiempo oportuno, Jesús tiene que luchar con muchos demonios. Al describir la curación de la suegra de Simón (4,38-39), Lucas, a diferencia de Marcos, no dice que estuvieran presentes los cuatro pescadores que se convertirán en discípulos de Jesús. El motivo es que en el relato de Lucas, Jesús no los ha llamado aún a seguirlo (véase el párrafo siguiente). Según Marcos 1,39, Jesús recorre toda la Galilea predicando en las sinagogas, mientras que Lucas afirma que predica en las sinagogas de Judea. Esto podría ilustrar la idea un poco vaga que Lucas tiene de la geografía de Palestina, ya que en el versículo siguiente (5,1) Jesús se encuentra todavía en Galilea, a la orilla del lago de Genesaret¹⁰.

La pesca milagrosa y la llamada de los discípulos (Lc 5,1-11; domingo 5) muestran el modo ingenioso con el que Lucas reor-

9. Cualquier cosa que menospreciara a la madre de Jesús entraría en conflicto con la imagen que el evangelista ha trazado de ella en el relato de la infancia de Jesús.

10. A menos que Lucas entienda «Judea» simplemente como «el país de los judíos».

dena el material de Marcos. La llamada de los primeros discípulos, que según Marcos tiene lugar antes de los cuatro episodios de Cafarnaún, es desplazada no solo después de ellos, sino también después de una pesca milagrosa, narrada únicamente por Lucas. La curación de la suegra de Simón y la pesca milagrosa¹¹ ayudan a comprender mejor la prontitud de Simón y de los demás para seguir a Jesús como discípulos. La llamada de Simón, que se declara pecador indigno, es una presentación dramática de la vocación y prepara el camino para la llamada de Saulo, igualmente indigno porque ha perseguido a los cristianos (Hch 9,1-2; Gál 1,13-15). El tema del abandono de «todo» para seguir a Jesús (Lc 5,11) subraya la importancia atribuida por Lucas al desprendimiento de los bienes terrenos.

Reacciones frente a Jesús: controversias con los fariseos; elección de los Doce y predicación a la multitud en el llano (5,17-6,49; domingos 6-8)

Basándose en Marcos 2,1-3,6, Lucas presenta una serie de cinco controversias (5,17-6,11) en las que intervienen los fariseos. Son controversias relativas a un paralítico, la llamada de Leví, el ayuno, las espigas cortadas en sábado y una curación en sábado. Los fariseos critican muchos aspectos de la conducta de Jesús: asegura que puede perdonar los pecados, trata con los publicanos y los pecadores, permite que sus discípulos no ayunen, deja que recojan espigas y sana a los enfermos en sábado. Todo esto lo omite el leccionario dominical, pero conviene recordarlo como trasfondo de la sección siguiente, donde Lucas describe las reacciones favorables a Jesús narrando la elección de los Doce (6,12-16)¹² y especialmente el discurso a la multitud en un llano (6,17-49). Esta predicación, que se lee en los domingos 6-8, es el paralelo lucano del Sermón de la montaña en Mateo (Mt

11. Es una de las semejanzas ocasionales entre Lucas y Juan, ya que la pesca milagrosa tiene lugar en un contexto pospascual en Juan 21,3-11.

12. Parece que la lista de los doce apóstoles que encontramos en Lucas (véanse también los Once en Hechos 1,13) proviene de una tradición diferente de las de Marcos 3,16-19 y Mateo 10,2-4 (véase *supra*, nota 14, p. 451).

5-7)¹³. El discurso de Mateo se dirige a los Doce; en Lucas, en cambio, aunque los Doce están con Jesús, él ha sanado «a todos» los miembros de una gran multitud sobre un llano, de modo que el sermón se dirige a todos los discípulos. El discurso empieza con cuatro bienaventuranzas lucanas, que recuerdan el programa para el ministerio leído en voz alta en la sinagoga de Nazaret. Las bienaventuranzas se refieren a los que son pobres de verdad, los que pasan hambre, lloran y son odiados «ahora»; y están acompañadas por «ayes», tal vez creados por Lucas, que recuerdan los contrastes del Magníficat y aluden a los antagonismos provocados entre los destinatarios por los ricos. La condena análoga en Santiago 2,5-7 y 5,1-6 induciría a creer que la razón de las duras palabras de Jesús es la injusticia de los ricos. No obstante, como veremos en los capítulos siguientes, parece que a veces, aunque no siempre, Lucas considera que la mera posesión de riquezas (a menos que sean distribuidas a los pobres) corrompe las relaciones con Dios. El ideal de Lucas es la comunidad de los creyentes que ponen sus bienes en un fondo común, como se describe en Hechos 2,44-45 y 4,32-37.

Aun cuando no contiene la proclamación «habéis oído que se dijo... pero yo os digo...», característica de Mateo 5,17-48, Lucas 6,27-36 enumera los valores de Jesús. Aunque a veces son definidos como «ética del reino de Dios», esta definición es mucho más apropiada para el Sermón de la montaña de Mateo — donde el término «reino» aparece ocho veces— que para el Sermón del llano de Lucas, que menciona el «reino» una sola vez (6,20). Lucas emplea un tono menos escatológico al formular las sorprendentes exigencias de Jesús a sus discípulos: el amor a quienes los odian y maltratan. Lucas, autor del evangelio y de los Hechos, sabía que las palabras de Jesús, que proclamaba bienaventurados a los pobres y a los hambrientos, habían atraído a muchos esclavos y a muchos miembros de las clases inferiores del mundo romano; no obstante, también para ellos el desafío de bendecir a quien maldice y de orar por quien maltrata debía

13. En Lucas, el Sermón en el llano, formado a partir de su material propio (L), de Marcos y de Q tiene solamente una extensión del 30 por ciento con respecto al Sermón de la montaña de Mateo.

ser al menos tan difícil como eran para los ricos las bienaventuranzas destinadas a los pobres. Muchos intérpretes han comentado la imposibilidad de hacer funcionar una sociedad en el mundo que conocemos si nos basamos en el principio de poner la otra mejilla o de dar también la túnica a quien nos ha robado el manto, pero precisamente esta imposibilidad nos dice que el reino de Dios no se ha realizado en nuestro mundo. No obstante, mientras haya cristianos como san Francisco de Asís que tratan de vivir según el espíritu del sermón de Jesús transmitido por Lucas, hay siempre esperanza en que el reino anunciado por Jesús pueda venir. La orden de no juzgar es una manifestación ulterior de amor. Las exigencias de Jesús se dirigen a todos aquellos que quieran escucharlas (6,27.47), y no son cumplidas por aquellos que no dan frutos buenos (6,43-45) y se limitan a decir: «Señor, Señor» (6,46).

Milagros y parábolas que ilustran el poder de Jesús y ayudan a revelar su identidad; misión de los Doce (7,1-9,6; domingos 9-11)

Al narrar en 7,1-10 la curación del siervo del centurión (domingo 9), Lucas dice que el centurión no fue de inmediato a buscar a Jesús, sino que envió primero dos delegaciones y que el enfermo sanado no era un muchacho-hijo, sino un siervo (*doúlos*); no obstante, podría tratarse de detalles secundarios (compárese Mt 8,5-13; Jn 4,46-54). Lucas pone de relieve el contraste entre la respuesta dada a Jesús por la fe de un gentil y la respuesta de las autoridades judías que lo rechazan. Aquel centurión pagano amaba a los judíos y les había construido una sinagoga; de este modo prefiguraba a Cornelio, el primer gentil convertido (Hch 10,1-2). El milagro siguiente –la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17; domingo 10)– es narrado solamente por Lucas. Ante esta manifestación impresionante del poder de Jesús todos reconocen que es un gran profeta y que Dios ha visitado a su pueblo (7,16 constituye un eco del motivo del profeta y la visita divina en 1,76-78). Pero el milagro demuestra también la compasión de Jesús hacia una madre privada de su único hijo.

El leccionario dominical omite el pasaje relativo a las relaciones entre Jesús y Juan el Bautista (7,18-35). En realidad, tanto en este como en los otros evangelios es un pasaje crucial para comprender a Jesús, ya que la reacción de Jesús ante el destino del Bautista condicionó su ministerio. Su severidad hacia los escribas y los fariseos se debía en parte al hecho de que estos habían rechazado a Juan el Bautista, cuya bondad era evidente para todo el pueblo, incluidos los publicanos.

Esto constituye el trasfondo del hermoso episodio narrado por Lucas 7,36-50 (domingo 11), en el que, durante una fiesta en casa del fariseo Simón, una pecadora arrepentida baña con sus lágrimas los pies de Jesús y los unge. Tal vez se trate de dos episodios diferentes, porque el relato lucano incluye también la parábola de los dos deudores. Podríamos preguntarnos también si el relato lucano narra el mismo episodio que Marcos 14,3-9 y Mateo 26,6-13 –donde una mujer unge la cabeza de Jesús en la casa de Simón el leproso–, y que Juan 12,1-8 –donde María, hermana de Marta y de Lázaro, unge los pies de Jesús–¹⁴. Se debate también si la mujer pecadora de Lucas fue perdonada porque amaba mucho o si amaba mucho porque había sido ya perdonada. Cada una de estas interpretaciones (o las dos) está(n) en sintonía con la insistencia de Lucas en el perdón de Dios en Cristo y en la respuesta del amor humano. Después del relato de esta mujer, Lucas describe a las mujeres galileas que seguían a Jesús y habían sido curadas por él de espíritus malignos y enfermedades (8,1-3). Lucas menciona a tres de ellas: María Magdalena, Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, y Susana; las dos primeras aparecerán de nuevo junto al sepulcro vacío (24,10). Es interesante observar que los otros evangelios mencionan a algunas mujeres galileas exclusivamente en relación con

14. Muchos piensan que en la tradición recibida por Lucas y Juan se confundieron dos episodios: el de una pecadora arrepentida que llora a los pies de Jesús durante su ministerio público y el de una mujer que unge la cabeza de Jesús con un perfume muy costoso. En cambio, otros piensan que se trata de un solo episodio. La tradición hagiográfica y la leyenda combinaron los tres episodios y confundieron aún más la situación al identificar a María, hermana de Marta, con María Magdalena; por eso, todos los artistas representan a María Magdalena como una prostituta arrepentida, con los cabellos sueltos.

la crucifixión y la resurrección de Jesús, de modo que Lucas es el único que habla también de su pasado y las describe como discípulas devotas que sirven (*diakoneîn*) a Jesús y a los Doce, y los ayudan con sus bienes. En parte, su papel prefigura el de las mujeres en los Hechos: por ejemplo, el de Lidia en Filipos (16,15).

Basándose en el capítulo de las parábolas de Marcos (4,1-20), Lucas 8,4-15 narra la parábola del sembrador y la semilla y, después de haber indicado la finalidad de las parábolas, da la explicación¹⁵. Hay también una secuencia de cuatro milagros (8,22-56): Jesús calma la tempestad en el lago, cura al endemoniado de Gerasa, resucita a la hija de Jairo y cura a la hemorroísa. A continuación, Lucas habla de la misión de los Doce (Lc 9,1-6). Jesús ha manifestado su poder y ahora lo comparte con los Doce, dándoles autoridad sobre los demonios y enviándoles a predicar el reino/evangelio y a curar (9,2.6). Lamentablemente, el leccionario dominical omite todo el capítulo 8 y los seis primeros versículos del capítulo 9.

Preguntas sobre la identidad de Jesús: Herodes; Jesús da de comer a 5.000; la confesión de Pedro; primer y segundo anuncio de la pasión; Transfiguración (9,7-50; domingo 12)

Mientras los Doce realizan la misión que Jesús les ha encomendado, Lucas nos dice que Herodes ha decapitado a Juan el Bautista (Lc 9,7-9)¹⁶. El elemento importante es la curiosidad del tetrarca por Jesús (que prepara los textos de 13,31 y 23,8). El te-

15. La semilla que cae en tierra fértil y produce el ciento por uno son aquellos que, después de escuchar la palabra, la custodian en un corazón bueno y honesto y dan fruto con perseverancia (8,15). Esto sirve de introducción a la llegada de la madre y los hermanos de Jesús (8,19-21). Aunque la parábola se inspira en Marcos 3,31-35, el significado cambia por completo. Ya no hay un contraste negativo entre la familia natural y una familia de discípulos, sino que más bien se alaba únicamente a la madre y a los hermanos porque escuchan la palabra de Dios y la cumplen —demuestran que son la buena semilla y cumplen los criterios de los verdaderos discípulos.

16. La omisión del relato marcano del banquete de Herodes y de la danza de la hija de Herodías podría indicar una aversión hacia lo sensacionalista.

ma de la identidad de Jesús es desarrollado en los episodios siguientes: retorno de los doce apóstoles y multiplicación de los panes para 5.000 personas (9,11-17, leído en la fiesta del Corpus Christi, en el ciclo C); estos dos episodios reproducen —con alguna modificación— el relato de Marcos 6,30-44 (me he referido ya a la teología de esta multiplicación de los panes al comentar el pasaje paralelo de Mateo; véase *supra*, p. 455). Después, en lo que los estudiosos llaman la «gran omisión», Lucas prescinde de Marcos 6,45–8,26, es decir, de lo que sucede entre la multiplicación de los panes para 5.000 personas y la multiplicación de los panes para 4.000¹⁷.

Siguiendo de nuevo el segundo evangelio, a partir de Marcos 8,27, Lucas presenta las tres respuestas a la pregunta sobre quién es Jesús y la confesión de Pedro (9,18-20). Este pasaje es introducido con la observación, típica de Lucas, según la cual Jesús se encontraba orando. Las palabras de Pedro —«¿el Mesías de Dios!»— representan también la respuesta de Lucas a la pregunta de Herodes formulada diez versículos antes: «¿Quién será este?» (9,9). La confesión de Pedro es acogida por Jesús con la primera predicción de la pasión (9,21-22), pero en Lucas (a diferencia de los textos de Marcos y Mateo) Pedro no malinterpreta a Jesús, ni Jesús reprende a Pedro. El pasaje de 9,18-24 se lee en el domingo 12; después, el leccionario omite los textos siguientes: la enseñanza de Jesús sobre la obligación que tienen sus seguidores de llevar su cruz «cada día» (9,23-27); el milagro de la curación del muchacho poseído por un demonio (9,37-43a), donde Lucas evita subrayar (como hace, en cambio, Marcos) la incapacidad de los discípulos de curar al muchacho; y la segunda predicción de la pasión y la discusión entre los discípulos para saber quién de ellos era el más grande (9,43b-50), donde Lucas mejora la imagen de los discípulos. El único pasaje de esta sección incluido en el leccionario dominical (segundo domingo de Cuaresma del ciclo C) es el de la transfiguración (9,28-36), que tiene lugar

17. Es probable que el evangelista Lucas pensara que se trataba de duplicados y que decidiera narrar una sola multiplicación de los panes; pero las diferencias entre su relato y el de Marcos (que habla de 5.000 personas) y la presencia de otra variante en Juan 6,1-15 podrían significar que Lucas combinó dos relatos en la única multiplicación de los panes narrada por él.

mientras Jesús está orando. Lucas recuerda que la gloria está presente ya en la vida terrena de Jesús (9,32, concepto presente también en Juan), pero afirma también el aspecto sufriente del Hijo del Hombre, ya que Moisés y Elías hablan con Jesús sobre su «éxodo que está para realizarse», es decir, su retorno a Dios mediante la muerte en Jerusalén. Tanto la gloria como el sufrimiento son afirmados por la voz de Dios, que identifica a Jesús como Hijo y Elegido (Siervo sufriente).

* * *

En este punto, Lucas empieza el largo relato del viaje de Jesús a Jerusalén (9,51-19,27), que en realidad constituye la segunda mitad del relato evangélico del ministerio de Jesús. En 9,51, el evangelista lo introduce con una especie de preludeo (comparable en cierto sentido a 3,1-2) para subrayar un cambio importante. En efecto, está cerca la hora de la ascensión de Jesús (al cielo) y, por tanto, decide firmemente ir a Jerusalén, donde deberá morir. Lucas describe a un Jesús que conoce su destino y lo acepta como voluntad de Dios. El largo viaje es una estructura (artificial), en la que Lucas, separándose de Marcos durante casi toda la segunda mitad del evangelio, interpola grandes bloques tomados de Q y de sus fuentes. El esquema del viaje está sugerido probablemente por el deseo de crear un paralelismo con los viajes de Pablo narrados en los Hechos. Esta sección del evangelio es aún más característica de Lucas y proporciona un buen número de lecturas dominicales. Podemos dividirla en tres partes, delimitadas por 13,22 y 17,11, donde Lucas nos recuerda la estructura del viaje.

De la primera a la segunda mención de Jerusalén (9,51-13,21; domingos 13-20)

Hemos observado ya algunos paralelos entre los evangelios de Lucas y Juan, pero ahora percibimos también la gran diversidad entre ellos. Entre los evangelistas, Lucas es el único que describe la hostilidad con que Jesús es recibido en una aldea samaritana (9,51-56; domingo 13), que es exactamente lo opuesto de la ca-

lurosa acogida que le dispensan los samaritanos en Juan 4,39-42. Típico del estilo de Lucas es también el reproche que hace Jesús a Santiago y a Juan, que querían vengarse de los samaritanos. El diálogo con los tres que querían seguirlo (9,57-62) subraya las exigencias absolutas impuestas por el reino. En Marcos 6,7-13, Mateo 10,5-42 (entretendido en el discurso de misión) y Lucas 9,1-6 se narra que Jesús envía a los Doce, pero solamente Lucas habla de una segunda misión, el envío de los setenta y dos (10,1-12; domingo 14). Esta segunda misión podría tener la finalidad de preparar al lector para el relato de los Hechos, donde, en un primer momento, la responsabilidad principal de la misión corresponde a los Doce, pero estos la transmiten después a otros, como Pablo, Bernabé y Sila. La necesidad de una segunda misión en el evangelio se debe a la mies abundante (10,2). Podríamos preguntarnos si en los «setenta y dos» misioneros de Lucas está presente el número de las naciones en Génesis 10,2-31 (en la versión de los LXX), lo cual constituiría un anuncio de la extensión final de la mies. Lucas hace notar que, a diferencia de los Doce (9,10), los setenta y dos regresan llenos de alegría porque hasta los demonios se le sometían (10,17-20). Jesús termina afirmando que su misión (y tal vez la misión de la Iglesia, tal como Lucas la conoció) había provocado la caída de Satanás¹⁸. El pasaje siguiente (10,21-22), que no se encuentra en Juan y es omitido por el leccionario dominical, explica que la razón por la que los discípulos tienen que alegrarse es que sus nombres están escritos en el cielo (10,20). Jesús da gracias al Padre por la revelación (10,21-22) en un pasaje con paralelos joánicos. Que los discípulos han sido elegidos por el Hijo para recibir la revelación lo demuestra la bienaventuranza dirigida por Jesús a los discípulos en 10,23-24 («¡Dichosos los ojos que ven lo que veis!»), un marcarismo que reconoce que ellos han visto.

La perícopa del domingo 15 empieza con la pregunta hecha a Jesús por un doctor de la ley sobre la vida eterna y la respuesta de Jesús sobre el amor a Dios y al prójimo (10,25-28). A Jesús,

18. La autoridad sobre serpientes y escorpiones que se les da en 10,19 es parecida a la misión pospascual en el apéndice o «Final largo» añadido al Evangelio de Marcos (16,17-18).

que sabe que el doctor de la ley quiere ponerlo a prueba, le agrada su respuesta y, en efecto, cuando le hace la segunda pregunta: «¿Quién es mi prójimo?», Jesús responde con la parábola del buen samaritano (10,29-37), propia de Lucas. Dado que el mandamiento del amor conduce a la vida (eterna), el doctor de la ley, habituado a la casuística, quiere saber a quién se aplica aquel mandamiento, pero Jesús le recuerda que solo es posible definir el sujeto del amor, no el objeto. El samaritano de la parábola es un sujeto cuya extensión de amor es ilimitada y prepara tal vez la reacción positiva de los samaritanos ante el evangelio, descrita en Hechos 8. El episodio de Marta y María (10,38-42; domingo 16) es otro ejemplo de un pasaje propio de Lucas, que recuerda pasajes paralelos de Juan (11,1-44; 12,1-8). Pero hay también diferencias importantes: Lucas no habla de Lázaro, hermano de Marta y María que, según Juan, viven en Betania, a unos tres kilómetros de Jerusalén, no en una aldea junto al camino que desde Galilea y Samaría conduce a Jerusalén, como afirma Lucas. El episodio narrado por Lucas quiere enseñar sobre todo que lo único importante es escuchar la palabra de Jesús: es una enseñanza que está en sintonía con la respuesta de Jesús al doctor de la ley sobre el amor a Dios y al prójimo como el mandamiento fundamental y necesario para la vida eterna, y demuestra que lo que se pide no es tan complicado.

Tampoco es complicada la respuesta dada por Jesús a un discípulo que le pregunta cómo debe orar (11,1-4; domingo 17). La Oración del Señor transmitida por Lucas es más breve y, en ciertos aspectos, más antigua que la de Mateo (véase *supra*, p. 449), pero también menos escatológica. Al exhortar después a los discípulos a orar, Jesús narra la parábola del amigo insistente (11,5-8), que encontramos solamente en Lucas y que tiene un vivo colorido local palestino, porque habla de toda una familia que habita en una casa de una sola habitación. Los versículos tomados de la fuente Q, que se refieren a la insistencia en la petición (11,9-13), fueron añadidos para esclarecer mejor el significado de la parábola. La diferencia más importante entre Mateo 7,7-11 y Lucas 11,13 está en la promesa hecha por Jesús a los que oran: según Mateo, el Padre celeste les dará cosas buenas; según Lucas, les dará el Espíritu Santo, como atestiguarán los Hechos.

El leccionario dominical omite todos los pasajes que van de 11,14 a 12,12, que en gran parte se refieren a controversias (y en la estructura del evangelio preparan a los lectores para la lucha que tendrá lugar en Jerusalén en la pasión)¹⁹. Lamentablemente, se ha omitido también la bienaventuranza transmitida solamente por Lucas y proclamada por una mujer en medio de la muchedumbre (11,27-28). Es un diálogo con Jesús que contiene dos bienaventuranzas y en el que la prioridad corresponde a quien escucha la palabra de Dios y la pone en práctica –prioridad ya preanunciada en las dos bienaventuranzas de 1,42-45–. El domingo 18 reanuda la lectura semi-continua con la perícopa sobre la codicia y la parábola del hombre rico que quiere construir graneros más grandes (12,13-21), exclusiva de Lucas. La esperanza de dividir en partes iguales la herencia o de ampliar un negocio floreciente –comprensible de por sí– es contraria al principio según el cual el interés excesivo por los bienes materiales es irreconciliable con el interés por Dios. Idealmente, a los cristianos se les pide que vivan según esta máxima: «La vida no depende de los bienes» (12,15; véase Hch 2,44; 4,34). La suerte del hombre rico que quiere construir graneros más grandes refleja la esperanza en el juicio individual, que tendrá lugar antes del juicio universal al fin del mundo.

La lectura para el domingo 19 (12,32-48) empieza con las palabras de Jesús: «Vended vuestros bienes y dad limosna» (12,33), pero Lucas desplaza el discurso y presenta el tema de la necesidad de la vigilancia fiel. Interpolado en el material de Q (que Mt 24,43-51 incorpora en el discurso escatológico de Jesús), Lucas 12,41 contiene una pregunta de Pedro a Jesús: «Señor, ¿dices esta parábola por nosotros o por todos?», que, sin embargo, no recibe respuesta. No obstante, dado que Jesús habla inmediatamente después de un administrador que cuida de los siervos, se puede deducir que los apóstoles y los jefes cristianos tienen obligaciones mayores. La amenaza del castigo para el siervo que no

19. La promesa de Jesús: «El Espíritu Santo os enseñará lo que tenéis que decir» cuando os conduzcan a las sinagogas y ante las autoridades (Lc 12,11-12) adquiere un significado ulterior en los relatos que ilustran los procesos contra los cristianos narrados en los Hechos.

es vigilante (12,46) se explica en 12,47-48 con un añadido de Lucas, que distingue entre el castigo del siervo que conoce la voluntad del amo y el castigo del siervo que no la conoce. (Al describir el tratamiento hostil al que sometieron a Jesús en la pasión, Lucas es el evangelista que pone más atención en distinguir entre los jefes y el pueblo). A esta distinción sigue una descripción impresionante de los diferentes resultados del ministerio de Jesús (12,49-53; domingo 20). Con un lenguaje escatológico, Jesús habla del fuego que ha venido a traer a la tierra y del bautismo que debe recibir y es parte de su destino. El resultado será la división, no la paz; la profecía del anciano Simeón, según la cual Jesús «está puesto para que muchos en Israel o caigan o se levanten» (Lc 2,34), se hace ahora más precisa y se concreta en las divisiones provocadas en las familias. Pero otros pasajes elogian la paz (2,14; 19,38) y las familias reunificadas (papel del Bautista en 1,17); por eso, los resultados del ministerio de Jesús son ambivalentes y apuntan en ambas direcciones. Es evidente que gran parte de las profecías de Jesús se realizarán pronto y él siente ira al ver que la gente no sabe leer los signos del tiempo presente (12,54-56).

En 13,1-9 (tercer domingo de Cuaresma del ciclo C), Lucas presenta ejemplos de destrucción para inculcar el arrepentimiento. No tenemos otras informaciones sobre los galileos asesinados por Pilato mientras ofrecían sacrificios (en Jerusalén), ni sobre la caída de la torre de Siloé (una alberca de Jerusalén), aunque algunos piensan que el primer episodio explicaría la enemistad entre Herodes, tetrarca de Galilea, y Pilato, recordada en 23,12. La parábola de la higuera estéril (13,6-9) ofrece a la higuera una oportunidad más para producir frutos antes de ser cortada. Muchos exegetas se preguntan si se trata de una forma benévola, típica del estilo de Lucas, que corresponde a la maldición de la higuera en Marcos 11,12-14.20-23 y Mateo 21,18-21 y, por tanto, si no será un milagro transformado en parábola. El leccionario omite 13,10-21, es decir, la curación de una mujer encorvada y las parábolas gemelas del grano de mostaza y de la levadura.

De la segunda a la tercera mención de Jerusalén (13,22-17,10; domingos 21-27)

A medida que Jesús se acerca a Jerusalén, pasando por ciudades y aldeas (13,22-30; domingo 21), se nota un tono pesimista. Es evidente que no son muchos los que lo escuchan y, por tanto, se plantea la pregunta acerca de si serán pocos los que se salven. La respuesta de Jesús subraya que el resultado es impredecible: algunos de los invitados en último lugar serán los primeros, y los primeros serán los últimos. El leccionario omite un pasaje clave (13,31-33) para comprender el desarrollo de los acontecimientos en Lucas: los fariseos refieren a Jesús que Herodes quiere matarlo y esto explica el deseo de Jesús de ir a Jerusalén. Es probable que Lucas quiera hacer comprender al lector que los fariseos dicen la verdad, pero que no hay que fiarse de sus motivos, porque, en efecto, tratan de liberarse de Jesús y lo animan insistentemente a salvarse saliendo de Galilea. Paradójicamente, Jesús sabe que el camino hasta Jerusalén lo llevará a la muerte. (Herodes aparecerá de nuevo durante el proceso romano, cuando Pilato le entregue a Jesús para juzgarlo). La idea de la propia muerte, ya próxima, inspira a Jesús una intensa lamentación sobre Jerusalén (13,34-35): como los demás profetas, también él morirá en la ciudad santa, pero ella será castigada por lo que hace a los profetas.

Los tres episodios siguientes (14,1-24) tienen lugar en casa de uno de los jefes de los fariseos: Jesús cura a un hidrópico en sábado, imparte dos normas sobre la conducta en una boda y narra la parábola del gran banquete. El segundo pasaje, leído en el domingo 22, presenta un contraste interesante. Sentarse en el último lugar, de modo que después —en medio de la admiración general— uno sea invitado a ocupar un puesto mejor, es señal de buena educación y también un gesto egoísta. Pero invitar al banquete a los mendigos y a los enfermos, y no a los amigos y parientes, representa los nuevos valores escatológicos del reino. Por eso, esta enseñanza de Jesús, transmitida solamente por Lucas, es un conjunto de sabiduría mundana y de sabiduría no mundana para todos los que viven en un mundo en el que el reino de Dios se está acercando, pero todavía no ha llegado plenamente. Des-

pués, sin mencionar que Jesús sale de la casa del fariseo, Lucas lo presenta hablando a la multitud que lo acompaña sobre el precio que exige ser discípulo suyo (14,25-35; domingo 23). Únicamente en Lucas encontramos las parábolas, típicas del espíritu de sabiduría de los maestros del Antiguo Testamento, que insisten en la necesidad de calcular bien los costos, antes de construir una casa o de entablar una batalla. Es un mensaje muy diferente de la actitud más profética de no preocuparse por las necesidades de esta vida, inculcado antes, en 12,22-34.

Todo el capítulo siguiente consiste en las tres parábolas de la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo (pródigo) perdido (15,1-32; domingo 24, y también cuarto domingo de Cuaresma del ciclo C). En Mateo 18,12-14, la parábola de la oveja perdida está interpolada en el discurso sobre la Iglesia dirigido a los discípulos; en Lucas, en cambio, esta parábola (junto a las otras dos, transmitidas solo por él) se dirige a los fariseos y los escribas que reprenden a Jesús porque trata con los pecadores. Las referencias a la alegría en el cielo muestran que las parábolas revelan el amor misericordioso de Dios y dramatizan el valor de aquellos a quienes los otros desprecian como perdidos. En las dos primeras, los protagonistas son el pastor y la mujer, respectivamente. La del hijo pródigo o perdido pone de relieve el hecho de que el hijo mayor no debería tener celos de la actitud benévola del padre hacia el hermano menor que ha pecado, y esto encaja en el contexto de la corrección de la actitud de los fariseos hacia los pecadores. Además, el significado de 15,20, punto culminante de la parábola, es importante para comprender el concepto del amor cristiano. La escena del padre que corre al encuentro del hijo menor y lo besa, antes de que el hijo pueda pronunciar las palabras de arrepentimiento que había preparado, podría servir para ilustrar Romanos 5,8: «Dios nos demostró su amor en que, siendo aún pecadores, el Mesías murió por nosotros» y Juan 4,10: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó».

A muchas personas les resulta difícil comprender el verdadero significado de la parábola del administrador injusto, propia de Lucas (16,1-13; domingo 25), porque casi parece que recomiendan a los discípulos la falta de honestidad en los negocios. Por el

contrario, lo que Jesús elogia es la iniciativa prudente y enérgica del administrador, no la falta de honradez. A la parábola se añaden varios dichos relativos a las riquezas, pero no se sabe exactamente en qué versículo empiezan: 8b, 9 o 10. En conjunto confirman el principio teológico de Lucas según el cual la abundancia de las riquezas es fuente de corrupción y el modo justo de usarlas es distribuirlas a los pobres y hacerse amigos que puedan ayudar en el cielo. También la perícopa siguiente del leccionario (16,19-31; domingo 26), que narra la parábola del rico y Lázaro²⁰, exclusiva de Lucas, trata de los efectos mortales de las riquezas. La suerte diferente de los dos personajes después de la muerte no depende del hecho de que el rico había llevado una vida viciosa y el pobre una vida virtuosa: depende, por el contrario, del hecho de que el rico había llevado una vida cómoda, comiendo y banquetando espléndidamente, mientras que Lázaro había pasado hambre y había vivido en la miseria (16,25). Esta condena del amor de los fariseos por el dinero (condena que es también una advertencia para los cristianos, por ejemplo, en Hch 5,1-11) se agrava con la observación situada al final de la parábola: si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco escucharán a quien resucite de entre los muertos. Estas palabras serían proféticas para los lectores/oyentes de Lucas, ya que los Hechos muestran que muchos no escucharon a Jesús ni siquiera después de su resurrección.

Hay un cambio de tema cuando Jesús da a sus discípulos cuatro normas diferentes de comportamiento (17,1-10), los pone en guardia contra el escándalo e insiste en el perdón fraterno, en el poder de la fe y en la distinción entre los grandes resultados y el cumplimiento del deber. Los pasajes que tratan sobre la fe y el deber se leen en el domingo 27. Las palabras de Jesús sobre el cumplimiento del deber, transmitidas solamente por Lucas, son un desafío interesante; en efecto, sus discípulos podrían caer en la tentación de creer que han realizado algo importante, pero en realidad tienen que decirse a sí mismos: «Somos siervos inútiles, solo hemos cumplido nuestro deber».

20. Es otro punto en común entre Lucas y Juan: son los únicos evangelistas que nombran a Lázaro, y con Lázaro está conectado el tema de la resurrección de entre los muertos en ambos evangelios.

Última etapa del viaje hasta la llegada a Jerusalén (17,11-19,27; domingos 28-31)

Esta sección empieza con un relato propio de Lucas: la curación de los diez leprosos, incluido el samaritano que vuelve para dar gracias a Jesús (17,11-19; domingo 28). Desde 9,51, Jesús está en camino hacia Jerusalén y en 9,52 envía mensajeros que entran en una aldea samaritana. Que en este momento del relato Jesús se encuentre todavía atravesando Galilea y Samaría demuestra que el viaje es un marco artificial (y también que es probable que Lucas no tuviera una idea clara de la geografía de Palestina). Pero el marco explica por qué hay un samaritano entre los leprosos: de hecho, es el único leproso que da gracias a Jesús y, de este modo, recibe la salvación. Su reacción anuncia la acogida favorable de la buena noticia sobre Jesús por parte de los samaritanos en Hechos 8,1-25. El leccionario salta la enseñanza escatológica de 17,20-37 y continúa con la parábola, exclusiva de Lucas, del juez injusto (18,1-8; domingo 29). Es una parábola que, después de las advertencias sobre el juicio futuro, trata de alentar a los discípulos. Si la petición insistente de una viuda consigue convencer a un juez totalmente injusto, tanto más la oración perseverante y confiada de los discípulos será escuchada por Dios, que hará justicia a sus elegidos. El tema de la oración introduce la parábola, narrada solamente por Lucas, del fariseo y el publicano o recaudador de impuestos (18,9-14; domingo 30). Además de demostrar la misericordia de Dios hacia los pecadores, la parábola plantea la cuestión del rechazo del fariseo, que no es justificado. No obstante, el fariseo no es un hipócrita, porque, aun cuando es un poco jactancioso, ha observado fielmente los mandamientos de Dios tal como él los entendía. Podemos preguntarnos si el problema es que, aun cuando da gracias a Dios, no siente ninguna necesidad de Dios o de la gracia del perdón, o si tal vez el Jesús lucano se aproxima al concepto de Pablo, a saber, que uno no es justificado únicamente por la observancia de las obras impuestas por la ley.

El resto del capítulo 18 (los versículos 15-43), incluida la tercera predicción de la pasión²¹, es omitido por el leccionario dominical, que contiene, en cambio, la pintoresca escena, descrita

solo por Lucas, del encuentro de Jesús con Zaqueo en Jericó (19,1-10; domingo 31). El episodio ilustra no solo la bondad de Jesús hacia un recaudador de impuestos considerado pecador, sino también la actitud de Lucas hacia las riquezas: Zaqueo es rico, pero en su casa puede entrar la salvación porque él da la mitad de sus bienes a los pobres²². La parábola de los denarios (19,11-27), que parece una variante de la de los talentos transmitida por Mateo 25,14-30 y no se encuentra en el leccionario, incorpora el característico relato de un noble que va a un país lejano para recibir el título de rey; sus conciudadanos lo odian y mandan embajadores para expresar su oposición; pero él vuelve a su patria y mata a los enemigos. Lamentablemente, el leccionario no contiene esta parábola; sin embargo, para Lucas tiene la función de preparar a los lectores para el rechazo de Jesús en Jerusalén, su crucifixión como rey de los judíos, su retorno en la resurrección y la destrucción final de Jerusalén.

Entrada en Jerusalén; actividades en el templo; discurso escatológico (19,28-21,38; domingos 32-33)

Al final del largo viaje que comenzó en 9,51, Jesús llega a Jerusalén, donde tendrá lugar su «éxodo», es decir, su retorno a Dios. Se aloja en Betfagé y Betania, cerca de Jerusalén, pero la mayor parte de su actividad en esta ciudad estará centrada en el templo y, al final, pronunciará un discurso escatológico.

La entrada triunfal en Jerusalén (19,28-40), leída como parte de la procesión del domingo de Pasión (Ramos) en el ciclo C, sigue de cerca el relato de Marcos (11,1-10), pero cambia el tema del entusiasmo de los espectadores ante la llegada del reino por la alabanza tributada *por los discípulos* a Jesús como rey (véa-

21. Lucas 18,31-34 sigue de cerca a Marcos 10,33-34, hasta tal punto que predice que los paganos escupirán y flagelarán al Hijo del Hombre —algo que no se narra en ningún momento en el relato lucano de la pasión!
22. En 18,22-23, Jesús pide a un joven rico que quiere seguirlo que venda todo lo que tiene y se lo dé a los pobres. Tal vez el tema más importante no sea si la cantidad de posesiones es mayor o menor, sino el espíritu de sacrificio.

se Jn 12,13). En Lucas 7,18-19, los discípulos de Juan el Bautista hicieron a Jesús la pregunta planteada por su maestro: «¿Eres tú el que había de venir?». Ahora los discípulos de Jesús confirman que es él. Lucas incluye una especie de estribillo sobre la paz y la gloria que se asemeja al Gloria in excelsis (2,14). El leccionario omite toda la sección de 19,41-20,26, que contiene predicciones de la destrucción de Jerusalén²³, la purificación del templo y la parábola de advertencia sobre la viña. En ella, Lucas describe cómo los jefes de los sacerdotes y los escribas tratan de destruir a Jesús por esta enseñanza, pero no se atreven debido a la popularidad de la que goza entre «todo el pueblo» —y esto prepara la imagen benévola que Lucas ofrece del pueblo en el relato de la pasión.

El leccionario continúa con 20,27-38 (domingo 32) y la pregunta hostil sobre la resurrección planteada por los saduceos, un pasaje que no solo pone de relieve la actitud de Jesús hacia la resurrección en general, sino que también nos prepara para su propia resurrección. De nuevo, el leccionario omite más pasajes sobre las controversias y la enseñanza en Jerusalén (20,39-21,4), y salta hasta el discurso escatológico (21,5-19; domingo 33). Como en Marcos/Mateo, la admiración por la belleza de los edificios del templo suscita la predicción jesuana de la destrucción del templo (21,5-6); y esto da paso a un discurso sobre el fin del mundo, un discurso particularmente complicado en Lucas por el hecho de que Jesús ha exhortado ya a la vigilancia escatológica en 12,35-48 y ha impartido enseñanzas escatológicas en 17,20-37. A diferencia de Marcos/Mateo, Lucas sitúa el discurso en el templo como una continuación de su enseñanza diaria en él (19,47; 20,1; 21,38), y muestra más interés por la suerte de Jerusalén: en efecto, algunos estudiosos sostienen que 21,8-24 se refiere a la destrucción de Jerusalén, mientras que 21,25-36²⁴ se refiere al fin

23. La descripción en 19,43 es tan precisa que los exegetas debaten si Lucas la escribió o al menos la reformuló después de que los romanos destruyeran Jerusalén. Así también, mientras que Marcos habla de «abominación de la desolación», Lucas 21,20 presenta a Jerusalén rodeada de ejércitos (¿sabía lo que había sucedido en el año 70 d.C.?).
24. Se leen pasajes de este fragmento (21,25-28.34-36) en el primer domingo de Adviento en el ciclo C (véase *supra*, nota 21, pp. 461-462).

del mundo, cuando venga el Hijo del Hombre. Hay que destacar algunos puntos: 21,12 habla de persecución por causa del «nombre» de Jesús (véase Hch 3,6,16; 4,10; etc.); en 21,13-15, Jesús promete dar a sus seguidores —que deberán dar testimonio de él ante reyes y gobernadores— «una elocuencia y una prudencia que ningún adversario podrá resistir ni refutar» (véase 7,35; 11,49; Hch 6,3,10); finalmente, para fortalecer su confianza, Jesús asegura en 21,18 que ni siquiera un cabello de su cabeza perecerá (véase 12,7). La lectura para el domingo 34 (solemnidad de Cristo Rey) se toma del relato lucano de la pasión (23,35-43), en el que Jesús en la cruz habla al «buen ladrón» —véase el párrafo siguiente.

* * *

Algunos pasajes del resto de Lucas (capítulos 22-24 del evangelio), que narran la pasión, la sepultura y la resurrección, se leen en el tiempo de pasión (particularmente en el domingo de Ramos) del ciclo C y en el tiempo de Pascua. Los hemos tratado ya antes, en los capítulos 16-26.

CAPÍTULO 36

El Evangelio según Juan

(Últimas semanas de Cuaresma; tiempo pascual)

AUN cuando los cuatro evangelistas tienen una finalidad teológica, esto resulta especialmente evidente en el cuarto evangelio, cuyo autor es conocido como «Juan el teólogo»¹; de hecho, muchos consideran su evangelio como *la verdadera obra maestra teológica* entre los evangelios. Sin embargo, Juan no tiene un ciclo litúrgico propio en el leccionario. El hecho de que en cada uno de los ciclos la lectura semi-continua de Juan empiece en mitad de la Cuaresma exige un esfuerzo especial para comprender la singularidad de este evangelio y por qué es objeto de este tratamiento insólito en el leccionario. Los párrafos siguientes tienen la finalidad de esclarecer estas cuestiones.

Observaciones introductorias

El cuarto y último de los evangelios canónicos fue escrito entre los años 80 y 110 d.C. Más exactamente, muchos piensan que fue compuesto en dos fases sucesivas: el evangelista habría compuesto el cuerpo del evangelio en los años 90 y un editor o redactor final habría añadido otros materiales en torno a los años

100-110 (es decir, en el periodo en que fue escrita la Tercera carta de Juan). En el siglo II, la tradición identificó como autor del cuarto evangelio a Juan, el discípulo que en la Última Cena reclinó la cabeza sobre el pecho de Jesús; es decir, Juan, hijo de Zebedeo, que era uno de los Doce y, siendo ya anciano, escribió su evangelio para mejorar y completar los otros. No obstante, muchos indicios internos ponen en duda que el evangelista fuera un apóstol y testigo ocular (¡en Juan no se habla nunca de apóstoles!), y ciertamente este evangelio no es un mero suplemento². Aun cuando seguiré usando la denominación tradicional (como en los otros evangelios) y llamaré «Juan» al autor del cuarto evangelio, la mayoría de los comentaristas, protestantes y católicos, no piensan que su autor fuera Juan, hijo de Zebedeo. Muchos piensan que el evangelista había leído los evangelios sinópticos o al menos el de Marcos; pero son aún más los que creen que el cuarto evangelio refleja una tradición independiente de la preservada en Marcos, pero semejante a ella.

La historia de su composición se complica por las referencias (directas e indirectas), en los relatos de la Última Cena, la pasión y la resurrección, a un «discípulo al que Jesús amaba» y que de alguna manera está implicado en la composición del evangelio (19,35; 21,24). Su nombre no es mencionado nunca, pero, además de la antigua tesis a favor de Juan, hijo de Zebedeo, hay muchas teorías modernas con respecto a su identidad. Es probable que estas investigaciones no tengan ninguna utilidad, porque su anonimato incrementa el valor como discípulo modelo que le confiere el evangelio. En realidad, aunque conociéramos su nombre, no sabríamos mucho más, porque es probable que no aparezca en los demás escritos del Nuevo Testamento.

Es más fácil leer este evangelio tan diferente de los otros si comprendemos sus orígenes. La siguiente hipótesis —que, con algunas variantes, tiene bastantes defensores— explica muchos de los elementos que vemos en el texto definitivo del evangelio. En

1. De *ho theologos*, el sobrenombre griego con el que era conocido en la Iglesia antigua.

2. De hecho, aunque comienza con Juan el Bautista y termina con la pasión/resurrección, si se exceptúan la multiplicación de los panes y la escena en que Jesús camina sobre las aguas, Juan y los evangelios sinópticos tienen contenidos muy diferentes tanto para el ministerio público de Jesús como para la Última Cena.

el primer estadio de la formación del evangelio (cf. *supra*, cap. 4) hubo un discípulo de Jesús, tal vez de la región jerosolimitana, que no pertenecía al grupo de los otros discípulos llamados después «doce apóstoles». Sus recuerdos del ministerio de Jesús y la interpretación que hacía de ellos tenían características e historias diferentes de las asociadas con la predicación de los Doce (segundo estadio de la formación del evangelio: su predicación se convirtió en patrimonio común de toda la Iglesia y al final fue resumida por Marcos). Este discípulo configuró el pensamiento sobre Jesús de la comunidad cristiana en la que vivía, la cual, a su vez, convirtió a otros que provenían de ambientes diversos, por ejemplo, los samaritanos (véase 4,39-42; 8,48). Su presencia, unida a la articulación de una cristología muy «alta» de la fe de los cristianos joánicos (Juan es el único evangelio que llama «Dios» a Jesús), provocó la hostilidad de los jefes judíos de las sinagogas, que pensaban que los cristianos joánicos no creían en un solo Dios, sino en dos dioses (en 5,18; 10,33; 19,7 se reflejan las violentas acusaciones de los judíos por este motivo). Interrogatorios, procesos y debates forjaron la tradición joánica y explican la fuerte insistencia del evangelio en los testimonios, los testigos y la enumeración de argumentos (véase 5,31-47). Al final, los cristianos joánicos fueron expulsados de las sinagogas locales (9,22.34; 12,42; 16,2), y el resultado fue que (aunque muchos de ellos eran judíos de nacimiento) asumieron una actitud extremadamente hostil hacia «los judíos». De este modo insistieron más aún en sostener que la recta valoración de la divinidad de Jesús determinaba la relación personal con Dios, hasta el punto de corregir a otros que también afirmaban que seguían a Jesús (6,60-66; 12,42-43). Es muy probable que el discípulo experimentara muchos de estos desarrollos y guiara y animara a los cristianos, especialmente cuando los cristianos joánicos fueron expulsados de las sinagogas. De este modo se convirtió en el discípulo modelo para la comunidad, el que personificaba el significado del amor de Jesús. En suma, era para la comunidad «el discípulo al que Jesús amaba», el Discípulo Amado por excelencia.

Toda esta historia (reconstruida) de la comunidad cristiana precedió a la redacción del cuarto evangelio (y precedió, por tanto, al tercer estadio de la formación de los evangelios). Y aunque

el evangelista estuvo influido por ella, no escribía sobre el pasado ni trataba de persuadir o refutar a los adversarios. El evangelista –posiblemente un discípulo del Discípulo Amado³– reorganizó la tradición que había recibido⁴, de modo que los seguidores de Jesús pudieran tener aquella fe que les daba la vida eterna, es decir, *la fe en que Jesús era el Hijo unigénito de Dios, que poseía la vida misma de Dios y había bajado de lo alto a este mundo para dar aquella vida a los hombres; de este modo eran engendrados por Dios y se convertían en hijos de Dios*. El evangelista realizó esta reorganización de la tradición con notable habilidad dramática, de modo que los largos relatos del evangelio –como los de la Samaritana (Jn 4), el ciego de nacimiento (Jn 9) y Lázaro (Jn 11)– se convirtieron en instrumentos muy eficaces para la transmisión de la fe. Parece que, después de la redacción básica del evangelio, otro redactor aportó añadidos (capítulo 21; quizás 1,1-18), pero son añadidos tan antiguos que se encuentran en todos los manuscritos conservados⁵. Aunque la tradición joánica proviene de Palestina, es probable que el evangelio fuera escrito en otro lugar (según una tradición fiable, en la región de Éfeso; según otros, en Siria).

3. Es probable que hubiera varios discípulos de Juan que escribieron sus enseñanzas, es decir, una «escuela» o un grupo de seguidores influidos por el Discípulo Amado; véase 21,24: «Sabemos que su testimonio es verdadero» –el testimonio del Discípulo Amado, que atestigua estas cosas–. A tal «escuela» pudieron pertenecer el evangelista, el redactor final del evangelio y el autor (o los autores) de las cartas.
4. Algunos piensan que la tradición consistió en fuentes (colección de «signos»; colección de discursos; relato de la pasión) combinadas por el evangelista; otros consideran que hubo un proceso de varias ediciones en el que se habían iniciado ya las combinaciones. En ambos casos es difícil sostener la tesis radical según la cual gran parte del material utilizado por el evangelista derivaba de fuentes extrañas y tenía poco que ver con el Jesús real.
5. El episodio de la mujer sorprendida en adulterio (7,53–8,11) no forma parte de la redacción original. Se encuentra solo en algunos manuscritos, y es probable que fuera un relato antiguo sobre Jesús, añadido posteriormente al evangelio por un copista en una región donde la Iglesia trataba de superar su propia reticencia a perdonar el adulterio. El episodio fue incorporado gradualmente en los manuscritos, particularmente en Occidente, y fue aceptado como Escritura canónica.

Guía para el uso semi-continuo de Juan en el leccionario

En la página 518 ofrezco una breve estructura del evangelio que está centrada en los temas principales de su teología, desarrollados en la narración. No hay un ciclo litúrgico reservado para la lectura dominical de este evangelio, que, en cambio, se lee cada año en varios momentos litúrgicos⁶: el prólogo en Navidad, una parte en Cuaresma y otra en el tiempo de Pascua. Por consiguiente, conviene que los lectores tengan presente la estructura general del evangelio para comprender la relación entre la selección litúrgica de los pasajes y la finalidad del evangelista. Se puede debatir sobre la sabiduría de los compiladores del leccionario: si se hubiera introducido un cuarto ciclo en el leccionario dominical, ¿se habría prestado más atención a Juan y se habría leído independientemente de los sinópticos? ¿O más bien el hecho de leerlo cada año es una forma de demostrar que es diferente del evangelio sinóptico que se lee ese año y que, si queremos percibir mejor la imagen de Jesús ofrecida por los evangelios, debemos escuchar siempre el elevado mensaje del cuarto evangelio? En cierto sentido, Juan es intemporal: sus elocuentes afirmaciones sobre la luz, el amor, la fe y el juicio tienen una validez que no está condicionada por el contexto histórico. Sin embargo, en otro sentido, es un evangelio insertado en el tiempo, formulado en el contexto del crecimiento espiritual de una comunidad cristiana y de sus reacciones ante su propia época. Por ejemplo, en el cuarto domingo del tiempo pascual de cada año se lee un pasaje (diferente en cada ciclo) de Juan 10, que habla de Jesús como Buen Pastor, preservando así una antigua tradición transmitida por la liturgia anterior al Vaticano II. La imagen de Jesús como el Buen Pastor que conoce a las ovejas por su nombre, las ama y da la vida por ellas es intemporal. No obstante, la polémica contra los otros pastores que son ladrones,

6. Una de las gracias de Dios en esta época ecuménica es que varias Iglesias usan el mismo leccionario dominical. Una investigación profunda de un estudio luterano (en la que me inspiró de buen grado) se puede aplicar tanto a los leccionarios luteranos como a los de la Iglesia católica romana: C.R. KOESTER, «The Fourth Gospel in a Three-Year Lectionary»: *Word & World* 10 (1/1990), 21–26.

bandidos y mercenarios que huyen y dejan que las ovejas se dispersen, aunque, por un lado, puede ser válida para todos los tiempos, por otro, en la intención del evangelista, se dirige específicamente a las sinagogas y a otros grupos cristianos de finales del siglo I. Esto se puede apreciar si se lee el capítulo 10 en su contexto evangélico⁷. Para valorar plenamente todas las posibilidades de estas lecturas evangélicas es necesario reflexionar no solo sobre la solicitud pastoral de Cristo hacia sus ovejas, sino también sobre el modo en que esta solicitud encuentra la ayuda o el obstáculo de la atención pastoral humana y de la estructura de la Iglesia.

Por poner otro ejemplo, el magnífico discurso de despedida de Jesús (13,31–17,26) fue pronunciado, tal como lo encontramos en el evangelio, la noche antes de padecer; pero los pasajes de este discurso incluidos en el leccionario se leen en los domingos y en los días feriales después de Pascua y antes de Pentecostés⁸. Jesús dice, por ejemplo: «No os dejo huérfanos, volveré a visitaros. Dentro de poco el mundo ya no me verá; vosotros, en cambio, me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis» (14,18–19). La referencia primaria de estas palabras de la Última Cena es el retorno de Jesús después de la muerte, pero en la liturgia hacen referencia a una venida en un futuro no definido. No obstante, no debemos preguntarnos qué perspectiva es verdadera, porque las palabras de Jesús son válidas en el tiempo y fuera de él. No es casual que el evangelista haya sido representado como un águila que sobrevuela en las alturas y puede ver ya ahora lo que va a suceder más adelante.

Rasgos estilísticos

Juan es un evangelio donde el estilo y la teología están íntimamente unidos; y tanto si uno lo lee como si lo presenta a otros, debe ser consciente de las particularidades que se explican a continuación.

7. Por ejemplo, los fariseos que se niegan a ver, criticados en los versículos anteriores: 9,40–41.

8. Como indica la tabla que se encuentra en el Apéndice, este material se trata en los capítulos 27–32.

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGÚN JUAN

- 1,1-18 **Prólogo:** una introducción (y resumen) del camino de la Palabra encarnada.
- 1,19-12,50 **Primera parte – el Libro de los Signos:** la Palabra se revela al mundo y a los suyos, pero ellos no la aceptan.
1. Primeros días de la revelación de Jesús a sus discípulos bajo diferentes títulos (1,19-2,11).
 2. Del primer al segundo milagro en Caná; temas de la sustitución y las reacciones frente a Jesús (capítulos 2-4).
 3. Fiestas del Antiguo Testamento y su sustitución; temas de la vida y la luz (capítulos 5-10): sábado – Jesús, el nuevo Moisés, reemplaza el precepto del descanso sabático (Jn 5); Pascua (6); Tabernáculos (7,1-10,21); Dedicación (10,22-42).
 4. La resurrección de Lázaro y sus consecuencias; la llegada de la hora (capítulos 11-12).
- 13,1-20,31 **Segunda parte – el Libro de la Gloria:** a quienes la aceptan, la Palabra les muestra su gloria retornando al Padre en la muerte, resurrección y ascensión. Plenamente glorificada, ella comunica el Espíritu de vida.
1. La Última Cena y el discurso de despedida de Jesús (capítulos 13-17).
 2. La pasión y la muerte de Jesús (capítulos 18-19).
 3. La resurrección: cuatro escenas en Jerusalén (capítulo 20); conclusión del evangelio (20,30-31): declaración sobre la finalidad de este escrito.
- 21,1-25 **Epílogo:** apariciones pascales en Galilea; segunda conclusión.

1. *Formato poético.* En algunas secciones de Juan, muchos estudiosos reconocen un estilo poético formal, marcado incluso por estrofas, como en el prólogo y tal vez en el capítulo 17. Pero la cuestión que debemos considerar aquí es mucho más amplia, a saber, la de un modelo de solemnidad sin igual, definido a menudo como «semipoético» en los discursos joánicos. El rasgo característico de este tipo de poesía no sería el paralelismo de los versos (como en el Antiguo Testamento) ni la rima, ni el ritmo, obtenido con versos que tienen casi la misma longitud, cada uno

de los cuales constituye una oración. Incluso quienes no están de acuerdo a propósito de la oportunidad de imprimir los discursos de Jesús en formato poético (como hacen muchas Biblias), admiten que Jesús habla con más solemnidad en Juan que en los sinópticos. Una explicación la ofrece el Antiguo Testamento, en el que los discursos de Dios (pronunciados a través de los profetas o de la Sabiduría divina personificada) tienen forma poética, para señalar la diferencia con respecto a la comunicación humana, más prosaica. El Jesús joánico viene de Dios y, por tanto, conviene que sus palabras sean más solemnes y sagradas.

2. *Incomprensiones o malentendidos.* Aunque viene de lo alto y habla de lo que es «verdadero» o «real» (es decir, de la realidad celeste), la Palabra que se ha hecho carne tiene que usar nuestra lengua humana para transmitir su mensaje. Con el fin de afrontar esta anomalía, usa con frecuencia un lenguaje figurado o metafórico para describirse a sí misma o para presentar su mensaje⁹. En el diálogo siguiente, el interlocutor no comprende la figura o metáfora, sino únicamente su significado material. Esto le permite a Jesús explicar detalladamente su pensamiento y desarrollar su doctrina. Como técnica literaria, estas incomprensiones o malentendidos que derivan de la teología joánica de la encarnación se han convertido en objeto de estudio. Jesús es un extraño procedente del cielo y es inevitable que no sea comprendido por los humanos, procedentes de la tierra. Jesús habla de las realidades del cielo usando el lenguaje de este mundo, pero los oyentes piensan que está hablando de cosas de la tierra (que para ellos son las únicas realidades existentes)¹⁰.

3. *Doble sentido.* En los diálogos de Jesús se puede encontrar a menudo un doble significado, que a veces provoca malentendidos y en otras ocasiones indica simplemente múltiples aspectos

9. En cierto sentido, las imágenes o metáforas de Juan (16,29) son equivalentes a las parábolas sinópticas, ya que en Juan la realidad representada por el reino de los cielos sinóptico es ya una realidad presente entre la gente en la persona de Jesús. En los sinópticos, es frecuente que las parábolas sean mal interpretadas, como sucede también con las metáforas en Juan.

10. Juan 2,19-21; 3,3-4; 4,10-11; 6,26-27; 8,33-35; 11,11-13.

de la revelación. (1) Hay juegos de palabras sobre los diferentes significados de un determinado término usado por Jesús –significados basados en la lengua hebrea o griega–; a veces, el interlocutor entiende un significado, pero Jesús entiende otro¹¹. (2) En el cuarto evangelio, el autor sugiere muchas veces al lector diferentes niveles de significado en la misma narración o en la misma metáfora. Podemos comprenderlo mejor si tenemos presentes las circunstancias en que fue compuesto el evangelio y que implicaban diferentes niveles cronológicos: hay un significado apropiado para el contexto histórico del ministerio público de Jesús, pero puede haber un segundo significado que refleja la situación de la comunidad cristiana. Por ejemplo, la predicción de Jesús según la cual el santuario del templo sería destruido y reemplazado (2,19-22) es reinterpretada como una referencia a la crucifixión y la resurrección del cuerpo de Jesús. El discurso sobre el pan de vida parece referirse en primer lugar a la revelación y la sabiduría divina en 6,35-51a y a la eucaristía en 6,51b-58. Se podrían identificar hasta tres significados diferentes en la imagen del cordero de Dios (1,29.36: cordero apocalíptico, cordero paschal y Siervo sufriente que se deja matar como un cordero).

4. *Ironía*. Encontramos una particular combinación de doble sentido y de incompreensión cuando los adversarios de Jesús hacen sobre él declaraciones que son despectivas, sarcásticas, incrédulas o al menos inadecuadas en el sentido en que ellos las pronuncian. Sin embargo, la ironía hace que estas declaraciones sean con frecuencia verdaderas o más significativas en un sentido que no es captado por quien las pronuncia, pero que debería ser reconocido por el lector atento. Por ejemplo, cuando la Samaritana pregunta en un tono sarcástico: «¿Eres, acaso, más poderoso que nuestro padre Jacob, que nos legó este pozo?» (4,12), Jesús no responde ni tiene necesidad de ello, pero los lectores/oyentes saben que es más poderoso. Cuando los judíos de Galilea, que conocen al padre y a la madre de Jesús, hacen una pre-

11. Por ejemplo, varios términos en 3,3.8 (nacimiento/engendramiento; de nuevo / de lo alto; viento/ Espíritu); «elevado» en 3,14; 8,28 y 12,34 (crucifixión y ascensión para retornar a Dios); «agua viva» en 4,10 (agua que corre y agua que da la vida); «morir por» en 11,50-52 (en vez de «en beneficio de»).

gunta absurda: «¿Cómo dice que ha bajado del cielo?» (6,42), Jesús no responde ni tiene necesidad de ello, pero los lectores/oyentes saben que la paternidad que realmente importa es la del Padre del cielo, desconocida por estos adversarios que se burlan de él¹².

5. *Inclusiones y transiciones*. La cuidada estructura del evangelio aparece indicada por varias técnicas. «Inclusión» quiere decir que, al final de una sección, Juan interpola un detalle (o hace una alusión) que corresponde a un detalle análogo al comienzo de la sección. Es una manera de «empaquetar» las secciones, uniendo el principio y el final. Un gran ejemplo de inclusión lo vemos en 1,1 («La Palabra era Dios») y 20,28 («Señor mío y Dios mío»)¹³. Para hacer una transición de una subdivisión del evangelio a la siguiente, el evangelista se complace en usar un motivo o una sección como una especie de «bisagra» o «gozne», para concluir lo que ha dicho e introducir lo que sigue. Por ejemplo, el milagro de Caná sirve de conclusión a la llamada de los discípulos en Juan 1 y cumple la promesa de 1,50 –según la cual el discípulo llamado vería cosas mayores–, pero abre también la subdivisión siguiente de 2,1–4,54, que va del primer milagro de Caná al segundo. Este segundo milagro pone fin a la subdivisión, pero, al subrayar el poder que tiene Jesús de conceder la vida (4,50), prepara a su vez la subdivisión siguiente (5,1–10,42), en la que se pone en duda la autoridad de Jesús sobre la vida. Dado que en la liturgia no se lee Juan de modo continuo, hay que hacer un esfuerzo para poner de relieve lo que el evangelista quería decir.

6. *Paréntesis o notas explicativas*. Muchas veces, Juan añade notas entre paréntesis para explicar el significado de términos o nombres semíticos (por ejemplo, Mesías, Cefas, Siloé, Tomás en 1,41.42; 9,7; 11,16), ofreciendo así un trasfondo para comprender ulteriores desarrollos de la narración y particularidades

12. Véase también 3,2; 7,35; 9,40-41; 11,50.

13. Véase 1,19 con 1,28; 1,28 con 10,40; 2,11 con 4,54; 9,2-3 con 9,41; 11,4 con 11,40.

geográficas¹⁴ e indicando incluso perspectivas teológicas (por ejemplo, referencias clarificadoras desde un punto de vista posterior en 2,21-22; 7,39; 11,51-52; 12,16.33; o defensa de la divinidad de Jesús en 6,6.64). Desde el punto de vista histórico, es posible que algunas de estas particularidades reflejen una situación en la que una tradición transmitida antes en un contexto (palestino o judío) es proclamada después en otro contexto (diáspora o paganismo). Dado que son notas explicativas, no es fácil leerlas en público, pero en la liturgia ofrecen una oportunidad ideal para reflexionar sobre la pedagogía necesaria en la proclamación del mensaje cristiano, puesto que algunos términos conocidos por un grupo o una generación no eran ya conocidos por otro grupo u otra generación posterior.

He explicado estas particularidades estilísticas porque, si no se tienen en cuenta, quien lee o predica sobre Juan se pierde una parte muy importante del mensaje evangélico.

Reflexiones sobre el prólogo y los primeros pasajes del Libro de los Signos (1,1-2,12)

Desearía recordar una vez más a los lectores que he comentado ya bastantes pasajes de Juan en los capítulos anteriores (véase la tabla al final de este volumen). Por ello, a continuación me concentraré en pasajes específicos no comentados todavía.

EL PRÓLOGO (1,1-18). Mientras que Marcos empieza su evangelio con la voz del cielo que proclama a Jesús, bautizado por Juan, como «Hijo amado de Dios», Mateo y Lucas empiezan sus evangelios con la proclamación angélica de la identidad divina de Jesús en su concepción. Juan, por su parte, se remonta al tiempo anterior a la creación para identificar a Jesús como la Palabra que era Dios. La liturgia usa esta perícopa evangélica para la misa del día de la Natividad y para la misa del último día ferial de la octava de Navidad con el fin de expresar todo el significado

14. Por ejemplo, 2,9; 3,24; 4,8; 6,71; 9,14.22-23; 11,5.13.

de lo que revela esa fiesta. La más sublime comprensión de Jesús en el Nuevo Testamento es la de Juan 1,1: «La Palabra era Dios», y el evangelista la recuerda, a modo de inclusión, al final del evangelio, cuando Tomás confiesa a Jesús como «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28).

El prólogo, que cumple la función de obertura del evangelio, es en realidad un himno que compendia la visión joánica de Cristo y anuncia lo que el evangelio dirá después de forma narrativa. Un ser divino (la Palabra de Dios [1,1.14], que es también la luz [1,5.9] y el Hijo unigénito de Dios [1,14.18]) viene a este mundo y se hace carne. Los suyos lo rechazan, pero a cuantos lo aceptan les da poder para llegar a ser hijos de Dios, de modo que comparten la plenitud de Dios –un don que refleja el perenne amor de Dios¹⁵, que supera el don amoroso de la ley por medio de Moisés– Esta descripción poética de la bajada de la Palabra a este mundo y del retorno del Hijo a la derecha del Padre (1,18) había sido prefigurada ya en el Antiguo Testamento por la descripción de la Sabiduría personificada (especialmente Eclo 24 y Sab 9), que estaba junto a Dios desde el principio de la creación del mundo y que vino para habitar con los seres humanos cuando le fue revelada la ley a Moisés. En conformidad con la tradición según la cual el ministerio de Juan el Bautista estaba ligado al inicio del ministerio de Jesús, el prólogo se interrumpe dos veces: para mencionar a Juan el Bautista un poco antes de la llegada de la luz a este mundo (1,6-8: el Bautista no es la luz, sino que da testimonio de la luz) y para referir su testimonio después de que la Palabra se ha hecho carne (1,15: Jesús existía antes que el Bautista).

PRIMEROS DÍAS DE LA REVELACIÓN DE JESÚS BAJO DIFERENTES TÍTULOS: JUAN EL BAUTISTA Y LOS PRIMEROS DISCÍPULOS (1,19-51). Del 2 al 5 de enero, es decir, en los días anteriores a la Epifanía, el leccionario toma pasajes de esta sección de Juan, que revela progresivamente el misterio de Jesús (1,29.35.43); otra par-

15. Es probable que el binomio «gracia» y «verdad» de 1,14 reproduzca el famoso binomio del Antiguo Testamento: *hesed*, es decir, *bondad* (misericordia) de Dios al elegir a Israel independientemente de sus méritos, y *emet*, fidelidad indefectible de Dios a su pacto con Israel, que encarna esta bondad.

te se lee en el segundo domingo del tiempo ordinario (1,29-34 en el ciclo A; 1,35-42 en el ciclo B). Juan ilustra el reconocimiento gradual de la identidad de Jesús a través del testimonio del Bautista y con la declaración de su comprensión de Jesús por medio de los primeros discípulos. *El primer día* (1,19-28), Juan el Bautista explica su papel totalmente en función de Jesús. El Bautista emplea cada vez menos palabras para rechazar títulos para sí y se extiende un poco más solamente para predecir la venida de alguien de quien él no es digno. De este modo preanuncia 3,30: «Él debe crecer y yo disminuir». Hay que observar la atmósfera legal que envuelve la narración joánica desde la primera página, cuando Juan el Bautista, interrogado por los judíos¹⁶, confiesa y no niega. Como he dicho anteriormente, esto hace suponer que una parte de la tradición joánica se formó en un contexto forense, probablemente en una sinagoga en la que los cristianos eran procesados por su fe en Jesús. Leído en la liturgia, el testimonio del Bautista nos recuerda nuestro deber de dar testimonio de Jesús en ambientes a veces hostiles, a veces indiferentes. *Al día siguiente* (1,29-34), el Bautista explica el papel de Jesús. Como corresponde a «un hombre enviado por Dios» (1,6), el Bautista tiene un conocimiento especial de Jesús e intuye certeramente que es el Cordero de Dios que existía antes que él, y que es el elegido de Dios (o también, según una lectura controvertida de 1,34, «Hijo» de Dios). Pero ahora el Bautista tiene que empezar a desarrollar el papel que se le ha asignado de revelar a Jesús a quienes después serán los primeros discípulos de Jesús.

Al día siguiente (1,35-42), Andrés y otro discípulo del Bautista¹⁷ siguen a Jesús. Andrés aclama a Jesús como maestro y Mesías y le lleva a su hermano Simón. En previsión del papel de Simón como discípulo (véase 6,67-69), Jesús le da una nueva identidad como «Cefas», usando la palabra aramea que significa

16. Es posible que el evangelista fuera judío de nacimiento; no obstante, como se explica en las pp. 514 y 527-528, usa generalmente esta expresión en un tono hostil para referirse a los judíos de nacimiento que desconfían de Jesús y/o de sus seguidores o los rechazan.

17. Podría ser aquel que en la segunda parte del evangelio se convierte en el discípulo al que Jesús amaba.

«piedra», equivalente al nombre griego de Pedro (cf. Mc 3,16; Mt 16,18). Ya esta escena inicial nos dice muchas cosas sobre el modo en que se deviene discípulo. Jesús hace primero una pregunta: «¿Qué buscáis?» (1,38), y continúa con una invitación: «Venid y veréis» (1,39), pero los que son invitados devienen creyentes solamente cuando permanecen con él. Todo esto es verdad también cuando se aplica a quienes desean ser hoy sus discípulos. *Al día siguiente* (1,43-51), Jesús encuentra a Felipe, que a su vez encuentra a Natanael, y Jesús es identificado como «el que describen Moisés en la ley y los profetas», es decir, como el Hijo de Dios y el Rey de Israel. (Nótese el modelo de comportamiento de los discípulos de Jesús: los primeros llamados van a proclamar a Jesús a otros, y esto es lo que profundiza en ellos la percepción cristológica). En Marcos (15,39), solo después de la muerte de Jesús un ser humano lo reconoce como «Hijo de Dios» y en Mateo (16,16), la confesión de Pedro constituye un punto culminante en medio del ministerio. En Juan, los títulos atribuidos por los discípulos a Jesús al comienzo de su ministerio público, aun cuando sean verdaderos, son más bien elementales; en efecto, no expresan plenamente la divinidad de Jesús, la Palabra que existía antes del inicio del mundo¹⁸. Por eso, Jesús promete a Nicodemo que verá «cosas mayores que estas» (1,50) y se autodefine como «el Hijo del Hombre» por el cual suben y bajan los ángeles de Dios. Para los otros evangelios, la visión del Hijo del Hombre acompañado de los ángeles se cumplirá solamente al final del tiempo; para Juan, se cumple durante el ministerio, porque el Hijo del Hombre ya ha bajado del cielo. La Iglesia actúa sabiamente al usar en la liturgia posterior a la Navidad el relato joánico de los primeros días del ministerio de Jesús; de este modo recuerda a los fieles que, aun cuando conozcan ya muchas cosas sobre el Cristo que ha venido a este mundo, los discípulos que son fieles a él tienen aún mucho que comprender.

18. Según la tradición más antigua, el cuarto evangelio fue escrito para mejorar a los otros evangelios. Esto es demasiado simplista, pero es cierto que, por lo que se refiere a la concepción cristológica, Juan ciertamente va más allá de la tradición común a los sinópticos. Después de todo, afirma que ha sido escrito por el discípulo más próximo a Jesús.

EL PRIMER MILAGRO EN CANÁ (2,1-12). Las «cosas mayores» prometidas por Jesús empiezan a suceder en Caná tres días después de la llamada de los discípulos. La liturgia lee este pasaje en el segundo domingo del tiempo ordinario del ciclo C. Continúa así una antigua tradición de tres epifanías o manifestaciones de Jesús: en la fiesta de la Epifanía, una estrella revela a Jesús a los gentiles; en el domingo siguiente (primer domingo del tiempo ordinario y fiesta del bautismo de Jesús), lo revela una voz del cielo; en este segundo domingo es Jesús quien se revela a sí mismo. En aquello que Juan llama «signo», Jesús cambia el agua usada para las purificaciones judías en un vino tan bueno que el maestra sala se maravilla de que hayan dejado el mejor para el final. Este vino representa la revelación y la sabiduría que Jesús transmite de parte de Dios (Prov 9,4-5; Eclo 24,21[20]), realizando las promesas veterotestamentarias de abundancia de vino en los días mesiánicos (Am 9,13-14; Gn 49,10-11). De este modo, Jesús manifiesta su gloria y sus discípulos creen en él. En el milagro aparece un tema relativo a la madre de Jesús, cuya intervención de carácter familiar a favor de los esposos («No tienen vino») es rechazada por Jesús porque todavía no ha llegado su hora. No obstante, la insistencia de la madre, que respeta las condiciones puestas por Jesús («Haced lo que él os diga»), lo induce a escuchar su petición inicial¹⁹. Veremos de nuevo a María a los pies de la cruz (Jn 19,25-27), cuando sea acogida plenamente entre los discípulos y se convierta en la madre del Discípulo Amado.

Reflexiones sobre pasajes del resto del Libro de los Signos (2,13–12,50)

El texto que va de 2,13 a 12,50 constituye casi toda la primera parte de Juan. Pero la liturgia no opta por una lectura semi-continua, sino que elige algunos pasajes en función de determina-

19. Así también, en el segundo «signo» de Caná, la perseverancia del funcionario real es recompensada, después de un rechazo inicial (Jn 4,47-50; cf. Mc 7,26-29).

dos temas, los cuales difieren de los elegidos por el evangelista – véase la estructura de la primera parte en la página 518–. (Este sería un momento muy apropiado para recomendar la lectura de un comentario sobre el cuarto evangelio como, por ejemplo, mi breve estudio titulado *The Gospel and Epistles of John – A concise Commentary* [trad. esp.: *El evangelio y las cartas de Juan*]). A continuación examinaré tres motivos principales que aparecen en las lecturas litúrgicas tomadas del relato joánico del resto del ministerio público de Jesús –el tiempo de Cuaresma es el marco principal para los dos primeros motivos²⁰.

1. AUMENTO DE LOS CONFLICTOS SOBRE LA IDENTIDAD DE JESÚS, QUE CONDUCEN A LA CONSPIRACIÓN PARA DARLE MUERTE. Como se puede ver en la tabla de la página 537, el leccionario toma, en las últimas semanas de Cuaresma, sobre todo los pasajes de Juan que preparan a los lectores para la muerte de Jesús en el Viernes Santo. A lo largo de su vida, Jesús había chocado ciertamente con los fariseos, con las autoridades judías de Jerusalén y con los habitantes de Jerusalén que las apoyaban²¹. No obstante, el evangelio presenta aquí una situación que va más allá de la vida de Jesús y, cuando habla de «judíos», no se refiere solamente a las autoridades judías. La expulsión de los cristianos joánicos de las sinagogas había suscitado un sentimiento de alienación por el que, aun siendo hijos de judíos, tales cristianos no eran considerados (ni se consideraban a sí mismos) judíos. A su juicio, los «judíos» eran los que se oponían a ellos o incluso los perseguían (16,2) y eran los herederos de los adversarios de Jesús. Este uso del término «judíos» tiene un significado exclusivamente religioso y no implica ningún prejuicio racial, económico o social. En mi opinión, sería irresponsable negar la exis-

20. Este ministerio público termina en 12,50, pero algunos pasajes de la Última Cena (13,1-15.21-33.36-38) se leen en Semana Santa como conclusión de la Cuaresma.

21. Los intentos de eliminar toda referencia a los «judíos» o de traducir simplemente «las autoridades» falsifican la situación histórica; en efecto, en aquel momento había una lucha encarnizada entre los judíos por cuestiones como el culto del templo, el calendario y las interpretaciones de la ley, hasta tal punto que se mataban entre sí.

tencia de semejante antagonismo o tratar de disimular su presencia en las traducciones de Juan²²; no obstante, *quienes leen, interpretan o predicán hoy el Evangelio de Juan deben poner el máximo cuidado para impedir que la traducción correcta y literal sea usada contra el pueblo judío*. Por el contrario, hay que explicar la situación histórica y hemos de insistir en que la Biblia no nos da siempre ejemplos que imitar²³, sino que a veces nos ofrece ejemplos de los que debemos aprender con esfuerzo y dolor.

2. RELATOS DRAMÁTICOS DE RESPUESTAS DE FE. Desde hace muchos siglos –desde los tiempos de la antigua liturgia de Jerusalén–, la Iglesia ha elegido relatos de Juan para leerlos con particular solemnidad durante la Cuaresma. En nuestros días, tres de ellos –las *narraciones* evangélicas más sagradas dentro del ministerio público de Jesús– se leen en los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma del ciclo A (y también en algunos domingos de los ciclos B y C, de modo que no hay ningún tiempo de Cuaresma en el que no sean proclamados). Son los episodios de la Samaritana junto al pozo (Jn 4), la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) y la resurrección de Lázaro (Jn 11). Desde los primeros tiempos de la Iglesia, los catecúmenos se preparaban para el bautismo durante la Cuaresma y los relatos de Juan encajaban perfectamente en el proceso de la iniciación cristiana. Los tres relatos se leían en etapas específicas de la preparación cuaresmal de los catecúmenos para el bautismo que recibían el Sábado Santo²⁴.

La mujer junto al pozo: el acceso a la fe y al agua viva. Este primer relato (Jn 4,1-42) demuestra hasta qué punto es difícil llegar hasta Jesús por la fe debido a los diferentes obstáculos que

hay en el camino. Si yo tuviera que escribir un relato de conversión, pensaría en un personaje central, deseoso de acoger a Dios. Juan es más realista: muchas personas se sienten resentidas con respecto a Dios porque se consideran víctimas de las injusticias de la vida. Esta mujer sufre porque los judíos detestan a los samaritanos, especialmente a las mujeres samaritanas, y este es el primer obstáculo en su trato con Jesús. «Tú, que eres judío, ¿cómo pides de beber a una samaritana?», pregunta en tono sarcástico. Pero Jesús no responde a su objeción, no quiere cambiar de inmediato todo un mundo de injusticias. Pero puede ofrecer algo que permitirá a la mujer situar la injusticia en una perspectiva nueva: el agua viva. Jesús se refiere al agua que da la vida, pero la mujer piensa en el agua que mana y fluye, y le pregunta con cierto menosprecio si se cree más poderoso que Jacob, que había excavado aquel pozo. (¿No es esta también nuestra primera reacción –«No, gracias. Ya tengo todo lo que necesito»– cuando alguien trata de suscitar nuestro interés por alguna novedad en el ámbito religioso?).

Juan recurre a una ironía (y espera que el lector la capte) para expresar que Jesús es más poderoso que Jacob. Jesús no se deja desviar tampoco esta vez de su propósito principal y explica que está hablando del agua que brota para la vida eterna: quien bebe de ella no volverá a tener sed. Con un detalle magistral, Juan presenta a la mujer entusiasmada con la idea de no tener que volver al pozo cada día para buscar agua. (Las personas no son hoy tan distintas cuando se entusiasman con los mensajes de los predicadores que prometen una religión que hace más cómoda la vida). Para elevar a la mujer a un nivel más alto, Jesús le habla del marido; recibe como respuesta una verdad a medias, pero le hace comprender que está informado sobre sus cinco maridos y sobre el varón con el que convive, que no es su marido. También hoy sucede que un pasado-que-está-lejos-de-ser-perfecto suele constituir un obstáculo frecuente para la conversión. Para convertirnos, tenemos que reconocer ante todo dónde nos encontramos, pero podemos vivir esperanzados viendo que Jesús, aun conociendo la situación de la mujer, sigue insistiendo. No le dice: «Vete a poner orden en tu vida y después vuelve», sino que le ofrece la gracia para ayudarla a convertirse.

22. El Jesús joánico habla a veces como un no judío (o, al menos, no como uno de *esos* «judíos»): «está escrito en vuestra ley» (10,34); «en su ley» (15,25); «como he dicho a los judíos» (13,33).

23. Compárense los numerosos ejemplos veterotestamentarios en los que Israel se regocija por el exterminio de otros pueblos que ocupaban Palestina.

24. El comentario a estos tres relatos se toma de un *Catholic Update*, usado como capítulo 4 de mi libro *Reading the Gospels with the Church* (St. Anthony Messenger Press, Cincinnati 1996). La amable autorización de la editorial me ha basarme en él para esta exposición.

La mujer, aunque está sorprendida al ver que Jesús conoce su situación, trata de aprovecharse del hecho de que él es evidentemente una figura religiosa. Su pregunta acerca de si es necesario adorar a Dios en el templo de Jerusalén o en el monte Garizín es una estrategia común que tiene la finalidad de distraer. Sería interesante saber cuándo fue la última vez que la Samaritana se había preocupado de tales cuestiones teológicas. También hoy, cuando encontramos a una persona que indaga sobre nuestra vida, somos expertos en distraerla recurriendo a algunas generalidades para no tomar una decisión. Pero Jesús no se deja desviar de su objetivo. Aunque la salvación viene de los judíos, ha llegado la hora —y es esta— en que tal cuestión cultural es irrelevante: tanto en el templo de Jerusalén como sobre el monte Garizín, el culto será sustituido por la adoración al Padre en espíritu y verdad. Con destreza, la mujer recurre a una última estrategia y remite toda decisión al futuro lejano en el que vendrá el Mesías, pero Jesús no le deja escapatoria. El Mesías le dice: «Yo soy, el que habla contigo», confrontándola con la exigencia de la fe.

Lo que sigue, representado dramáticamente en dos escenas, revela otros aspectos de la fe. En la escena central vemos que los discípulos, aunque están desde hace tiempo con Jesús, no comprenden su simbolismo celeste mucho mejor que la mujer que se encuentra con Jesús por primera vez. Cuando él dice que tiene que comer un alimento que ellos no conocen, se preguntan si alguien le habrá llevado algo que comer, y él tiene que explicarles lo que piensa diciendo: «Mi sustento es hacer la voluntad del que me envió...» (Jn 4,34). En la otra escena vemos que la mujer no está convencida del todo, ya que pregunta a la gente: «¿No será el Mesías?» (4,29). Entonces los habitantes salen de la ciudad y van en busca de Jesús, de modo que su fe no depende simplemente de las palabras de la mujer, sino del contacto personal con Jesús. Podemos suponer que la fe de la mujer, que desempeñó un papel principal en el acceso de otros a la fe, había llegado a ser perfecta. Finalmente, la Samaritana puede beber el agua de la vida.

El ciego de nacimiento: la fe crece en medio de las pruebas. Si el relato de la Samaritana ilustra un acceso inicial a la fe, la curación del ciego de nacimiento, compuesta con extremo cuidado

(9,1-41), demuestra que muchas veces la primera iluminación no engendra una fe adecuada. A veces, la fe nace solamente a través de difíciles pruebas e incluso de sufrimientos. San Agustín afirma que este ciego de nacimiento representa a la raza humana. El diálogo inicial en el que Jesús proclama: «Yo soy la luz del mundo», nos hace tomar conciencia de que no se trata únicamente de luz física. El relato básico de la curación es sencillo: Jesús se acerca al ciego, escupe en el suelo, hace barro con la saliva, unge con ello los ojos del ciego y le dice que vaya a lavarse en la alberca de Siloé; el ciego va, se lava y vuelve con vista.

No obstante, los primeros cristianos que escuchaban por primera vez el relato de Juan podían encontrar en la curación del ciego de nacimiento no solo los elementos mencionados, sino también los elementos de su conversión y de su bautismo. Podían reconocer, por ejemplo, algo familiar en el ciego que ve la luz después de haber sido «ungido». En efecto, desde los primeros tiempos, la unción formaba parte del bautismo e «iluminación» era un término que indicaba la conversión bautismal, como vemos en la Carta a los Hebreos 6,4; 10,32 y en Justino, escritor del siglo II. Además, Juan da a entender que el agua tiene un nexo especial con Cristo; nos dice, en efecto, que «Siloé», nombre de la alberca, significa «Enviado», un término usado con frecuencia para nombrar a Jesús. No sorprende, por tanto, que en el antiguo arte de las catacumbas la curación del ciego de nacimiento fuera un símbolo del bautismo.

Además de reconocer en el relato un tema bautismal, los lectores de Juan aprendían que podía ser necesario superar una serie de pruebas antes de adquirir realmente la vista. Solo de forma gradual y a través del sufrimiento, el ciego de nacimiento accede plenamente la fe y la iluminación. Hay al menos cuatro fases en su curación y cada una de ellas implica un encuentro. (1) En un primer momento, al ser preguntado por los espectadores, el ciego de nacimiento solamente sabe decir que ha sido curado por «ese hombre que se llama Jesús» (9,11). (2) Después, tras ser conducido ante los fariseos y presionado con cuestiones teológicas, llega a la conclusión de que Jesús es «un profeta» (9,17). (3) A continuación, amenazan con expulsarlo de la sinagoga, pero él afirma que Jesús es un hombre «de Dios» (9,33). (4) Más tarde,

después de ser expulsado, se encuentra con Jesús, que lo ha buscado y le pregunta directamente: «¿Crees en el Hijo del Hombre?». Es entonces cuando, finalmente, el ciego que ha recobrado la vista dice: «Creo» (9,38: que es tal vez la profesión de fe bautismal usada en la Iglesia joánica).

¿Cuántos de nosotros, que tenemos una fe tradicional derivada de nuestro bautismo, empezamos a creer verdaderamente en lo profundo del corazón solamente frente a decisiones difíciles, que ponen a prueba nuestra fe en Dios y en Cristo? Es entonces cuando comprendemos lo que quiere decir: «Creo». No obstante, en este relato joánico no hay una sola lección de fe —la del ciego de nacimiento—, ya que su curación provoca una división (en griego *krísis*, de donde deriva nuestro término «crisis») entre quienes le preguntan. En el pensamiento de Juan, el encuentro con Jesús o con sus obras nos obliga a decidírnos y a tomar partido por él o contra él. Particularmente interesante es la división provocada entre los fariseos (9,13-17). Juan presenta bajo una luz favorable a los fariseos que deciden que Jesús no puede ser un pecador, ya que realiza tales signos (curaciones); pero hemos de tratar de comprender también a los otros fariseos que deciden que Jesús no es de Dios porque no observa el sábado. Es probable que razonaran de este modo: Dios dispuso que se santificara el sábado; nuestros padres decidieron que hacer barro era un trabajo servil que violaba el descanso sabático; Jesús hizo barro en sábado y, por tanto, transgredió el mandamiento de Dios. Tal vez también en nuestros días haya cristianos practicantes que razonen de un modo análogo cuando ven que alguien transgrede lo que a ellos se les había presentado como una interpretación tradicional de la voluntad de Dios. (Y tal vez también se sentirían ofendidos al ver que sus decisiones son acogidas con el sarcasmo con el que el ciego de nacimiento reaccionó frente a la decisión de las autoridades judías con respecto a Jesús). El punto débil de esta forma de razonar es la incapacidad de reconocer que todas las interpretaciones humanas de la voluntad de Dios están condicionadas históricamente; dicho de otro modo: lo que consideramos tradiciones definitivas son *verdaderas*, pero *con respecto a las cuestiones que se tuvieron presentes cuando fueron formuladas*. Los esclavos hebreos en Egipto tui-

ron que trabajar con barro para hacer ladrillos para el faraón y, por tanto, hacer barro fue clasificado justamente como un trabajo servil prohibido en sábado. Pero los que establecieron aquella clasificación no pensaron ciertamente en el caso de quien hace un poco de barro para abrir los ojos a un ciego de nacimiento. Jesús, por tanto, es una figura típica que plantea nuevos problemas religiosos, ofendiendo inevitablemente a quienes tratan de resolver lo antes posible esos problemas basándose en situaciones precedentes. Si admitimos este principio, nos resulta más fácil deducir consecuencias importantes. No fue necesariamente por malicia por lo que muchos contemporáneos de Jesús, sinceramente religiosos (judíos por el país donde vivían), lo rechazaron. Si Jesús volviera hoy, escandalizaría igualmente a algunas personas religiosas de nuestro tiempo, incluidos algunos cristianos. Hay que actuar con suma prudencia al emitir juicios religiosos que aplican, sin matizar, decisiones antiguas a situaciones *nuevas*.

Por último, también los padres del ciego de nacimiento tienen algo que enseñarnos sobre la fe. Juan pone de manifiesto el contraste entre el ciego de nacimiento, que adquiere paso a paso la vista física y espiritual, y las autoridades religiosas hostiles, que podían ver físicamente, pero cuya ceguera espiritual fue en aumento (9,40-41). Pero el evangelista se interesa también por las personas que no quieren tomar partido por Jesús ni contra él. Los padres conocen la verdad sobre su hijo, pero se niegan a decir algo sobre lo que Jesús ha hecho por él, por temor a ser expulsados de la sinagoga. También hoy hay gente que opta por Jesús y tiene que pagar un alto precio por ello y, por el contrario, hay personas que, por diferentes razones, no creen en él; tal vez sean aún más numerosos los bautizados que aceptan a Jesús de palabra, pero no están dispuestos a confesar la fe en él si eso les cuesta algo. Para Juan, esto es tan grave como negar a Jesús.

La resurrección de Lázaro: la fe probada por la muerte. Al llegar al tercer relato (Jn 11,1-44), hemos de tomar nota de las diferentes técnicas de representación en las tres narraciones. La Samaritana permaneció cerca de Jesús durante gran parte del drama, junto al pozo, y mantuvo un diálogo bastante largo con él. El ciego del nacimiento no dice nada a Jesús al principio, no

entra en contacto con él durante la mayor parte del episodio y dialoga muy brevemente con él solamente al final, en un momento de luz penetrante, cuando confiesa su fe en Jesús. Lázaro no dice ni siquiera una palabra a Jesús (ni a los demás) y aparece únicamente en los últimos versículos de la narración. En cada relato se trata una etapa diferente de la fe. La Samaritana es un ejemplo de acceso inicial a la fe; el ciego de nacimiento ilustra una fe incipiente que adquiere profundidad solo después de la prueba; y el relato de Lázaro ejemplifica *la fe que se hace profunda porque afronta la muerte*. Juan narra el relato de Lázaro de tal manera que somos llevados a una comprensión más profunda de la muerte, del mismo modo que Marta y María tuvieron que intensificar su comprensión de la muerte de su hermano. Jesús ama a Lázaro y a sus hermanas Marta y María; por eso, al morir Lázaro, los discípulos se maravillan a causa de su aparente indiferencia e interpretan mal sus palabras cuando dice que Lázaro duerme. Como sucede con la ceguera en Juan 9 (que es recordada en 11,37), la vida y la muerte nos enseñan a reflexionar sobre las realidades terrenas y celestes.

Marta, que es la interlocutora principal de Jesús en el drama, cree ya que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y que su hermano Lázaro participará en la resurrección en el último día. Sin embargo, su fe es incompleta, porque desea que su hermano no hubiera muerto y duda cuando Jesús ordena que se abra el sepulcro de Lázaro. Jesús puede resucitar a Lázaro y, de hecho, le devuelve la vida terrena, pero esta no es la finalidad por la que Jesús ha venido a este mundo. (La persona a quien se le devuelve la vida no está necesariamente en condiciones mejores ni más cerca de Dios que quienes no han muerto todavía). Jesús viene *a dar una vida que no puede ser tocada por la muerte*; por eso, quien cree en él no morirá para siempre (11,26). La verdadera fe tiene que incluir la creencia en Jesús como fuente de vida sin fin. No obstante, tal inmortalidad no puede darse en el ministerio público de Jesús, sino después de su resurrección. Por consiguiente, encontramos más símbolos no explicados en el relato de Lázaro que en los relatos de la Samaritana y del ciego de nacimiento. No sabemos, por ejemplo, si Marta y María comprendieron plenamente las palabras de Jesús: «Yo soy la vida». Cuan-

do el evangelista nos dice que Jesús «se estremeció por dentro» – al parecer, por la ira que sentía–, al ver llorar a María y a los judíos que la acompañaban, no explica el motivo por el que Jesús reacciona de este modo frente a lo que parece un dolor sincero (11,33.38). Tampoco nos explica por qué Lázaro sale del sepulcro «con los pies y las manos sujetos con vendas y el rostro envuelto en un sudario» (11,44). Solamente después de leer el relato sobre el sepulcro de Jesús en 20,6-7 se esclarece el significado de ese simbolismo. Jesús resucita para la vida eterna, para no morir más y, por tanto, deja en el sepulcro las vendas con las que había estado envuelto y el sudario que había cubierto su cabeza, porque ya no tenía necesidad de ellos. Lázaro, en cambio, vuelve a la vida envuelto en vendas porque tiene que morir de nuevo.

Así, aunque la resurrección de Lázaro es un milagro extraordinario que marca el punto culminante del ministerio de Jesús, sigue siendo un signo. Lázaro resucitado vuelve a vivir una vida natural, pero es símbolo de la vida eterna, poseída solamente por Dios y hecha posible también para nosotros por Jesús, Hijo de Dios. ¿Cómo encaja esto en nuestras reflexiones cuaresmales sobre la fe? También para quien ha superado las pruebas de una fe incipiente (la Samaritana) o ha llegado a la madurez en la fe a través de las pruebas, encontrarse cara a cara con la muerte constituye a menudo un desafío excepcional a la fe. Ya se trate de la muerte de una persona querida o de nuestra muerte, este es el momento en el que comprendemos que todo depende de Dios. En el sepulcro entramos solos; todo lo demás –tarjetas de crédito, seguros de enfermedad, planes de pensiones, e incluso la ayuda de otros seres humanos– queda fuera. Si no hay Dios, no hay nada; si Cristo no ha vencido a la muerte, no hay futuro. Admitir esta realidad provoca una reacción tan brutal que hace temblar incluso a quienes han dedicado la vida entera a confesar a Cristo, y no es insólito que confiesen que están atormentados por las dudas frente a la muerte. Pablo afirma que la muerte es el enemigo que será vencido en último lugar (1 Cor 15,26), y así lo entiende Juan al situar el relato de Lázaro al final del ministerio público de Jesús. De este modo aprendemos que los catecúmenos y los bautizados, pese al fervor con que hacen o renuevan las promesas bautismales en Cuaresma, deberán afrontar un úl-

timo momento en el que su fe será puesta a prueba. Para muchos de nosotros, será precisamente entonces, al encontrarnos cara a cara con la realidad visible del sepulcro, cuando necesitemos escuchar y aceptar el audaz mensaje proclamado por Jesús en el Evangelio de Juan: «Yo soy la resurrección y la vida». A pesar de todas las apariencias humanas, se cumple lo que dice Jesús: «Quien cree en mí, aunque muera, vivirá» (11,25). Comenzamos la Cuaresma recordando que volveremos al polvo; terminamos en Pascua proclamando la nueva vida.

3. TEMAS BAPTISMALES Y EUCARÍSTICOS. En una sección anterior de este libro, titulada *Un Espíritu que vino y que viene en Pentecostés*, he comentado el diálogo entre Nicodemo y Jesús (Jn 3,1-21) y el discurso de Jesús sobre el pan de vida, después de la multiplicación de los panes (Jn 6,1-69), leídos en las misas feriales del tiempo de Pascua. El don bautismal de la vida y el alimento eucarístico de esa vida provienen de la resurrección —esto explica el uso de esas dos perícopas evangélicas en este tiempo litúrgico.

* * *

Algunos pasajes del resto del Evangelio de Juan (el Libro de la Gloria y el Epílogo [13,1-21,25]) se leen en la liturgia del Viernes Santo y del tiempo de Pascua. Los hemos tratado ya antes, en los capítulos 16-26.

APÉNDICE

Tabla que contiene una visión de conjunto del uso de los Evangelios y del libro de los Hechos en el leccionario de las misas dominicales, según los tiempos litúrgicos

Tiempo litúrgico	Mateo (capítulos)	Marcos (capítulos)	Lucas (capítulos)	Juan (capítulos)	Hechos (capítulos)	Dónde se tratan en este libro
Última semana de Adviento	1		1			Caps. 5-10
Navidad y octava (Epifanía, Presentación)	2		2	Misa del día de la Natividad (y 31 de dic.) Prólogo 1,1-18 2 de enero: 1,19-28		Caps. 11-15 para Mateo y Lucas Cap. 36 para Juan
Bautismo (= Primer domingo del tiempo ordinario)	3,13-17	1,7-11	3,15-16,21-22			Caps. 33-35
Segundo domingo del tiempo ordinario				1,29-42; 2,1-12 ¹		Caps. 33-36
Domingos del tiempo ordinario antes de Cuaresma (desde el domingo 3) ²	Ciclo A Primera parte de 4-25, empezando desde 4,12	Ciclo B Primera parte de 1-13, empezando desde 1,14	Ciclo C Primera parte de 4-21, empezando desde 4,14			Caps. 33-35
Últimas semanas de Cuaresma (días feriales y domingos) ³				2,13-12,33		Cap. 36
Domingo de Pasión (Ramos)	26-27	14-15	22-23			Caps. 16-21
Viernes Santo				18-19		Caps. 20-21
Domingo de Pascua y octava	28	16	24	20-21		Caps. 22-26
Semanas 2-7 del tiempo de Pascua (días feriales y domingos)				3,6 y 10; Discurso de despedida: 13,31-17,26	1-28	Caps. 27-32
Domingo de Pentecostés				20,19-23	2,1-11	Caps. 27-32
Domingos del tiempo ordinario después de Pentecostés	Ciclo A Segunda parte de 3-25	Ciclo B Segunda parte de 1-13, interrumpida durante cinco domingos: Juan 6	Ciclo C Segunda parte de 3-21	(Véase bajo Marcos, ciclo B)		Caps. 33-35

1. Juan 1,19-51 se lee en los días del 2 al 5 de enero, dependiendo de la fecha del primer domingo del tiempo ordinario, en el que se celebra el bautismo de Jesús.

2. Véase la explicación en el capítulo 4, en la Segunda parte de este libro.

3. Juan se lee en Cuaresma, en los domingos 3 y 4 (ciclos A y B) y en el domingo 5 (ciclos A, B y C). Se lee también en los días feriales de Cuaresma, desde el lunes de la

Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento

Génesis

1,2	125
15,8	107
16,7-12	126n5
21,6	107
35,19-21	157-158
37,11	160
45,5	98

Éxodo

2,1-10	98
4,19	147
7,3-4	473
12,10	244
12,22	242-243
19	347

Levítico

17-18	420
12,1-8	163

Números

22-24	77, 147
23,7	147
24,7.17	148

Deuteronomio

13,1-3	192
21,6-9	221
21,22-23	224
22,20-27	95
23,2(1)	391-392
28,1.4	129

Josué

2	88
---	----

Jueces

3,9	114
-----	-----

1 Samuel

1-2	162
1,3.17	108
1,11	130
1,24-28	78
1,25	165
2,1-10	108
2,1-2	117, 130
2,7-8	131
2,10	121
2,20	165

2,21	111	<i>Isaías</i>	
2,21.26	165	1,3	156
		6,3	159
<i>2 Samuel</i>		7,14	100-102
7	120, 126, 127,	40,3	467
456		41,10	280
7,12-13	97	42,1	290, 468
7,24-26	86	50,6	206
15,30-31	216	52,15	208
17,23	220	53,10-12	482
		54,1-4	232
<i>1 Reyes</i>		55,8	85
1,48	118	66,12-13	167
		<i>Ezequiel</i>	
<i>2 Reyes</i>		3,1-3	33
4,42-44	378	14,17	170
		37,9	317
<i>Job</i>		47,10	326
19,25	411		
		<i>Daniel</i>	
<i>Salmos</i>		7,9	270
2,7	143, 290, 468	7,14	277
22	210, 223	9,24	109
22,8-9	209, 223	10,6	270
22,19	209, 241		
31,5-6	233	<i>Oseas</i>	
42,6	216	2,25	320
69,22	209, 223	10,8	232
87,6	155		
106,10	241	<i>Joel</i>	
111,9	114	2,10-11	210
		4,16	210
<i>Sabiduría</i>			
15,11	317	<i>Amós</i>	
		8,9	210
<i>Eclesiástico</i>			
50,20	298		

<i>Miqueas</i>		26,30-56	215-218
5,1(2)	157	26,57-27,10	218-220
		27,1	192
<i>Zacarías</i>		27,11-31	220-222
14,4ss	216	27,32-66	222-225
		27,62-66	267-269
<i>Malaquías</i>		28,1-10	269-273
3,1	108, 467	28,11-15	274-275
		28,13-15	307
<i>Mateo</i>		28,16-20	275-280
1,1	77, 91	28,20	100
1,1-17	80-90		
1,18-2,23	266n2	<i>Marcos</i>	
1,18	91-92	1,1	467n9
1,18-19	93	1,16-20	469
1,18-25	91-103	1,21-38	469
1,20-21	100	1,39-3,6	470
1,21	168	3,7-19	470
2,1-23	146-150	3,20-35	471
2,2	167-168	3,21	124
2,20	96	3,21.31	475
4,1-11	439	3,31-35	124, 170, 242
4,15	275	4,1-34	471-473
5,1-7,29	448-450	4,35-5,43	473-475
5,32	61	5,1-20	474
6,1-18	449	6,1-6	475
8,1-9,38	450	6,7-8,26	475-478
10,1-42	451-452	8,22-26	255
11,1-12,50	452-454	8,27-30	478
12,1-8	97	9,14-48	479-480
13,1-52	453-454	10,32-34	481
13,52	101	10,46-52	482
13,53-18,35	454-459	11,1-13,37	482-484
16,16-17	72	13,34-37	204
19,1-25,46	459-462	14,8	254
19,9	61	14,26-52	202-204
22,41-46	92	14,53-72	204-207
24,37-44	461n21	14,65	192

15,1-20	207-209	7,36-50	497
15,21-47	209-213	8,13	160
16,1-8	253-259	8,4-15	498
16,8	257-259	8,15	160, 185
16,9-20	259-264	8,19-23	171, 184
		9,7-50	498-500
<i>Lucas</i>		9,51-13,21	500-504
1-2	104-105	9,51	282
1,1-4	487-488	10,38-42	502
1,5-25.57-66.80	104-111	11,1-4	502
1,5-7	164-165	11,27	129
1,18	107	11,28	130
1,26-56	123-134	12,32-48	503
1,28.30.31	126	12,51-53	170n16
1,36-37	129	13,1-9	504
1,54-55	133	13,22-17,10	505-507
1,57-58	111	16,16	109
1,67-79	112-122	17,11-19,27	508
1,68-69	114	18,19-24	194
1,76-77	118	19,28-21,38	509-511
2,1-21	151-160	19,38	112
2,10-11	133	19,47	181
2,11.34-35	76	22,39-53	228-229
2,22-40	161-172	22,43-44	229n3
2,41-52	173-185	22,54-71	229-230
3,16	126	23,1-25	231-232
3,21ss	75, 490	23,26-56	232-234
4,1-13	490	23,34	229n3
4,14-5,16	492-494	23,42	233n5
4,22	481	24,1-12	283-287
4,31-44	493	24,10	286
4,36	181	24,12	286
5,1-11	323, 493-494	24,24	308
5,17-6,49	494-496	24,13-35	287-293
5,34-35	405	24,33	292
7,1-9,6	496-498	24,36-53	293-299
7,18-35	497	24,37-40	315n12
7,27-28	109-110	24,41-42	294

<i>Juan</i>		20,1-10	307-310
1,1-18	121, 522-523	20,11-18	310-314
1,8	120	20,19-23	314-318
1,19-51	523-525	20,24-29	318-320
2,1-12	526	20,29	324
2,3-4	182	21	321, 431-433
2,13-12,50	526-536	21,1-8	323-325
3	374-377	21,9-14	325-327
4,1-42	528-530	21,15-17	395
4,37-38	326	21,15-19	327-333
6	377-380	21,20-24	333-335
6,51	60		
6,51b-58	327	<i>Hechos</i>	
7,38-39	244	1-2	106
7,53-8,11	515n5	1,1-12	299-305
9,1-41	530-533	1,8	389
9,35-38	355n9	1,14	171
10	331, 394-396	1,18-19	220
10,14	313	2,14-41	346-358
10,17-18	247	2,14-36	348-351
11,1-44	533-536	2,37-41	351-357
12	394-396	2,42-47	359-366
12,44-50	396	2,32.36	171, 158, 189
13-16	408-414	2,38	297
13,1	182	2,42-5,42	358-374
13,1-15	34	2,43-47	116
14,12	262	3,1-5,42	366-374
16,13-15	412	3,1-26	366-369
17	431-433	4,1-31	369-371
17,19-20	326	4,32-5,11	371-372
18,1-12	236	5,12-42	372-374
18,3.12	194	5,30-31	189
18,13-27	236-238	5,31	158
18,28-19,16a	238-241	6,1-7,60	386-388
19,25-27	169	6,1-6	382-386
19,16b-42	241-244	8,1-40	389-392
19,37	191	8,26-40	391-392
20,1-9	34	9,1-30	392-393

9,31-43	393-394	12,28	330
10,1-11,18	397-401	15,3-5	296
10,39-40	189	15,5	293
11,3	401	15,5ss	272, 311
11,19-12,25	402-404	15,50	295
13,1-14,28	405-408		
13,33	143	<i>2 Corintios</i>	
14,8-11	407	11,24	406
14,23	408		
14,26-27	408	<i>Gálatas</i>	
15,1-29	416-420	1	419
15,30-39	420-422	1,12.16	75
15,40-21,14	422-428	2	416-417
16,9-10	423	2,11ss	420
16,11-40	423	2,14	421
17,1-9	424		
18,1-18	425-426	<i>1 Tesalonicenses</i>	
19,11-17	426-427	2,14-15	194n2, 240,
19,21	427	368-369	
21,15-28,31	429-431		
23,6-9	373	<i>Hebreos</i>	
28,21	430n10	5,7-8	197, 216
28,25-28	487		
28,28	169	<i>1 Pedro</i>	
		5,1-4	428
<i>Romanos</i>			
1,13	409	<i>1 Juan</i>	
1,3-4	74, 127	2,27	330
4,25	196	4,1	330
5,8	85		
10,14-15	37	<i>3 Juan</i>	
11,11-12	369	9	330
<i>1 Corintios</i>		<i>Apocalipsis</i>	
7,10-11.12-14	61n4, 480	1,10	319
11,23-26	34, 408	10,9-10	33
11,24	60		

Índice analítico

Agustín, san, 531
Anámnēsis, 369
Anawim («Pobres»), 115, 131
 Antioco Epifanes, 170, 220
 Antisemitismo, 195, 527-528
 Anunciación a José, 91-103
 Anunciación a María, 123-134
 Apocalíptica, 224
Apostéllein, 316, 470, 476
 Aqiba, Rabí, 148
 Augusto (César), 153-154, 179
Pax Augustae, 154

Balaán, 147-148
 Baldwin, John F., 31
 Barrabás, 208n2, 221, 368
 Bautismo, 353-355
 Ben Kosibah, Simón (Bar Kokbá), 148
 Benedicto XVI, 26
 Benedictus, 112-122, 361-362
 Bernabé, 371
 Bonneau, Normand, 29n1
 Buen Pastor, 312, 326n8, 395, 432

Calvino, Juan, 83
 «Camino, el», 360n3
 Cánticos lucanos, 113-118
 Catecismo, 30
 Citas de cumplimiento (Mateo), 477n12
 Cleofás, 288-289
 Concilio de Trento, 252n5
 Constitución sobre la divina revelación (*Dei Verbum*), 24, 28-30, 153n3, 163n2, 196n3
 Constitución sobre la sagrada liturgia, 30
 Cornelio, 397-398, 400
 Cristología, 152, 175
 Auto-conocimiento de Jesús, 183
 Hijo de Dios, 205, 211-212, 221, 246, 355
 Hijo del Hombre, 206, 355, 375, 388
 Preexistencia, 176, 235
 YO SOY, 236, 247
 Crítica de la redacción, 25

 David, rey, 85-86
Diakonéin, 383n4, 498
Didajé [10,7], 405
 Discípulo Amado, 238, 241-244, 247, 307-308, 314, 325, 333-335, 432-433, 514-515
 Doce, los, 383-384, 402-403

 «Elevación del Hijo del Hombre», 197
 Emmanuel, 92, 99-100, 102, 150, 279
 Enseñanza, 365
Epístola de Bernabé [15,9], 319n18
 Esenios, 101, 275
 Espíritu Santo, 316
 Esteban, 386-388
 Eucaristía, 291, 327, 364, 380
Evangelio de la infancia según Tomás, 174, 178, 181n12
Evangelio de Pedro, 231, 271, 275

 Fariseos, 214, 222, 266, 372-374
 Filón, 347

«Fracción del pan», 291-292, 293, 363-365, 380
Fulfilled in Your Hearing, 35

 Gamaliel, 373-374, 381
 Gloria, 158-159

 Helenistas, 386-388
 Herodes (reyes herodianos), 231, 381, 402, 404

Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios, 24, 55-67, 137-139, 191-192, 245n1
 Interpolación, 471
Interpretación de la Biblia en la Iglesia, 26n10, 65
 Ironía, 520-521

 José de Arimatea, 212, 224, 244
 Josefo, Flavio, 99, 177, 387n6
 Antigüedades de los judíos:
 2,9,3 [# 216], 99;
 5,10,4 [# 348], 177
 Autobiografía, 2 [# 9], 177
 Judas, 220, 236
 «Judíos, los», 240, 271, 527-528
 Justino Mártir, 29, 264
 1 Apol [67], 29; *1 Apol* [45], 264

 Kiefer, Ralph, 30
Koinōnía, 359-363, 380, 382, 399, 403, 413
Krísis, 317, 318, 532

 Lázaro, 533-536
 Lutero, Martín, 83

 Maestro de justicia, 290
 Magnificat, 117, 130-133
 Manuscritos del mar Muerto, 115, 127, 167n13, 290, 360, 364, 480
Maranatha, 363, 364, 449
 María (modelo para los discípulos), 160, 170-172

María Magdalena, 213, 259-260, 265, 285-286, 307-308, 310-314
Marialis Cultus, 133-134
Metánoia, 297, 298, 301, 351
 Método histórico-crítico, 24-27
 Midrás, 141
 Migdal Eder («Torre del Rebaño»), 157-158
Misná, 193, 222
 Monte de los Olivos, 202, 298, 304

 Nerón, 465
 Nunc dimittis, 166-172

 Oración, 362-363, 490
Oráculos sibilinos, [III, 316], 170

 Pablo VI, 133
 Pablo, conversión, 392-393
 Paráclito, 410-414
 Pascua, 347n1
 Pastores, 156-157
 Paz, 315-316
 Pentecostés, 346-347
 Pilato, 200, 368
 Plinio, 131
 Pontificia Comisión Bíblica, 56n2, 62n5, 64
Porneía, 61
 Predicciones de la pasión, 197, 201
 Protoevangelio de Santiago, 95n4, 165n8

 Quirino, 153, 163

 Rahner, Karl, 35

 Saduceos, 215, 222
Salmos de Salomón [8,15], 304n34
 Samaría, 389-390
 Sanedrín, 193-194, 204, 206, 218-220, 229-230, 369-371, 372-374,
 429-431

Santiago el hermano del Señor, 381
 Santiago el Mayor, 403n8
 Secreto mesiánico, 469-470
 Sermón de la montaña, 443, 448-450
Shabbat, 364-365
Shemoné Esré (Dieciocho Bendiciones), 115, 240
 Siervo sufriente, 205, 206, 290, 468, 500, 520
 Simón Pedro, 286, 308, 329, 331-335, 403, 432, 524-525
 Sulpicianos, 17n1

 Talmud de Babilonia, 193, 222
 Sanedrín [4,5], 222; [43a], 193
 Tomás el Mellizo, 318-320, 323

 Universalismo, 167

 Velo del templo, 211

 Winter, Paul, 194

 Yahvé (YHWH), 367

 Zuinglio, Ulrico, 83, 84, 86, 90

CRISTO EN LOS EVANGELIOS DEL AÑO LITÚRGICO

Una década después de su repentina muerte, el célebre exegeta Raymond E. Brown sigue iluminando a estudiosos y predicadores, estudiantes y agentes de pastoral, laicos y personas consagradas. Su último libro, publicado unos días después de su muerte, formaba parte de una serie de seis estudios sobre la predicación de la Sagrada Escritura siguiendo el año litúrgico. Esos seis ensayos, llenos de sabiduría y vigencia, se presentan aquí en una cuidada edición conmemorativa, completada con tres estudios introductorios y útiles índices.

Como observa Witherup en el prólogo, Brown «tenía la rara capacidad de exponer con sencillez investigaciones bíblicas complejas de una manera que no "bajaba el nivel intelectual" del material, sino que permitía que fuera comprendido por un amplio público... Y lo hacía de un modo que era sugerente y a la vez instructivo».

Para aquel amplio grupo de destinatarios y para toda una nueva generación de lectores y predicadores de la Palabra, este libro será una fuente de inspiración y conocimiento al que acudirán una y otra vez.

RAYMOND E. BROWN, SS (1928-1998), fue profesor de ciencias bíblicas en el Union Theological Seminary de la ciudad de Nueva York. Escribió más de cuarenta libros sobre la Biblia y fue presidente de tres de las sociedades bíblicas más importantes del mundo. Pablo VI (en 1972) y Juan Pablo II (en 1996) lo nombraron miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Para la revista *Time*, fue «probablemente el principal exegeta católico de Estados Unidos». La Editorial Sal Terrae ha publicado también su libro: *Para que tengáis vida: a solas con Juan Evangelista*.

